

Marco Rossini

NUDITÀ E PAZZIA: LA *ROTTURA* FRANCESCANA FRA AGIOGRAFIA E NARRAZIONE¹

Le creature più pure ignorano in cosa vengono coinvolte
ogni giorno, ogni notte, ignorano quanto di velenoso
germogli sotto i loro passi infantili.
(François Mauriac)

Se un romanzo deve rischiarare la realtà tramite la finzione
letteraria, imponendo geometria e simmetria là dove c'è soltanto
disordine e casualità, non dovrebbe partire dalla realtà anziché
dalla finzione letteraria? Non era superfluo aggiungere geometria
alla geometria, simmetria alla simmetria? Se un romanzo deve
sconfiggere la realtà, reinventandola per sostituirla con una finzio-
ne letteraria altrettanto persuasiva, non era forse indispensabile
conoscere prima la realtà e poi sconfiggerla?
(Javier Cercas)

Benché [i miracoli del Santo e padre nostro Francesco] siano
narrati non degnamente, sono tuttavia quanto mai degni di ogni
venerazione; non si disprezzi quindi l'imperizia del relatore, ma
se ne consideri piuttosto la fede, l'amore e la fatica. Non possiamo
ogni giorno produrre cose nuove, né mutare ciò che è quadrato in
rotondo, e neanche applicare alle varietà così molteplici di tanti
tempi e tendenze ciò che abbiamo ricevuto come unica verità.

¹ Il termine *narrazione* va assunto nell'accezione più ampia possibile, se dunque si escludono gli scritti di Francesco (forse anche per quelli sarebbe possibile parlare di *autonarrazione* o di *autobiografia* involontaria) tutto ciò che è stato scritto su Francesco può essere posto nella categoria della *narrazione*. Consapevole che le forme della narrazione sono molte, ho scelto di privilegiare la narrazione scritta e, data l'enorme mole degli scritti su Francesco, ho fatto scelte molto radicali sia nella selezione degli scritti da utilizzare, sia per quel che riguarda il punto di vista attraverso il quale analizzali.

Certo non siamo stati spinti a scrivere ciò per vanità, né ci siamo lasciati sommergere dall'istinto della nostra volontà fra tanta diversità di espressioni, ma ci spinsero al lavoro le pressioni e le richieste dei confratelli e ancora l'autorità dei nostri superiori ci condusse a portarlo a termine.
(Tommaso da Celano)

Abstract

L'articolo esamina l'episodio della *spogliazione* di Francesco d'Assisi intersecando la lettura delle prime narrazioni della vita del santo e dei romanzi contemporanei che hanno raccontato la sua vicenda. L'atto di rinuncia ai beni paterni e la rottura che esso determina lungo il corso della vita di Francesco vengono posti in relazione al tema della follia, che costituisce un cambio del paradigma con cui guardare il mondo e la sua logica. La scelta di Francesco di rinunciare al potere e alla proprietà proprie del mondo, oppone ad esse una nuova logica che si traduce non nella rinuncia al mondo, ma nella capacità di trascenderlo rimanendo al suo interno.

The article examines the episode of the dispossession of Francis of Assisi by intersecting the reading of the first narrations of the life of the saint and contemporary novels that have told his story. The act of renouncing his father's goods and the rupture that it determines along the course of Francis' life are placed in relation to the theme of folly, which constitutes a change of paradigm with which to look at the world and its logic. The choice of Francis to renounce the power and the property of the world, opposes to them a new logic that is translated not in the renunciation of the world, but in the capacity to transcend it by remaining within it.

1. Due citazioni e qualche considerazione in luogo di premessa

Agli inizi del secolo scorso, in un articolo che viene spesso ricordato nelle ricostruzioni storiche della figura di Francesco d'Assisi, E. d'Alençon si poneva una domanda provocatoria, che costituisce

anche il titolo del suo scritto: *François d'Assise a-t-il existé?*²; l'obiettivo della provocazione dello studioso francese era rappresentato da coloro che esprimevano dubbi sulla possibilità di ricavare informazioni storicamente attendibili dalle biografie francescane composte negli anni immediatamente successivi alla scomparsa del fondatore dell'Ordine dei minori.

Oltre un secolo dopo A. Marini concludendo l'*Introduzione* al suo studio dedicato alla vita di Francesco d'Assisi, *Introduzione* significativamente intitolata *È esistito Francesco d'Assisi? Introduzione sulle fonti e sul loro uso*, afferma:

*Francesco d'Assisi è esistito e si può tracciare la sua storia; le tracce lasciate da lui, dai suoi biografi e dalla documentazione di vario tipo non sono scarse e – tutto sommato – nemmeno ambigue, oscure o troppo contrastanti.*³

In questo caso tuttavia l'obiettivo polemico dello studioso italiano sembra essere rappresentato da quelle *correnti di pensiero che negano alla storia la possibilità di ricostruire l'oggetto della sua indagine*⁴.

Nel secolo di ricerche che separa i due testi citati la figura di Francesco d'Assisi e la storia del suo Ordine sono stati oggetto di una serie infinita di studi, di dibattiti e di scontri, che può essere indicata con la locuzione *questione francescana*, che ebbe il suo inizio con la biografia di Francesco scritta da Paul Sabatier, che si inserisce all'interno della *crisi modernista* che coinvolge la chiesa cattolica sul finire del XIX secolo. Non è certo mia intenzione ripercorrere questo dibattito, non solo per mancanza di spazio, ma soprattutto per l'assenza di competenze specifiche che permettano di addentrarsi in

² E. d'Alençon, *François d'Assise a-t-il existé?*, in "Études Franciscaines" 15 (1906), pp. 481-495.

³ A. Marini, *Francesco d'Assisi, il mercante del regno*, Carocci, Roma 2015, p. 26.

⁴ Ivi, p. 10.

un così fitto groviglio di posizioni e interpretazioni diverse. Voglio tuttavia prendere spunto da una delle tante questioni che hanno caratterizzato quel dibattito nella sua evoluzione per provare a ripercorrere un aspetto particolare della vicenda di Francesco.

Venticinque anni fa, Giovanni Miccoli proponeva come titolo di una propria lezione all'*École normale supérieure*, questa domanda: *La «question franciscaine» est-elle encore actuelle?*. Dopo aver ricordato come il problema del valore biografico e della veridicità dei testi scritti immediatamente a ridosso della morte di Francesco, costituisse una questione aperta nonostante i punti fermi ormai acquisiti dagli studiosi, evidenziava come molti storici, di fronte al possibile scacco in questo campo, avessero ormai adottato un atteggiamento scettico, che li portava a concludere che il *vero Francesco* risultava ormai fuori portata *dal momento che ognuna delle fonti svela un Francesco diverso*⁵. Miccoli, senza condividere questa prospettiva, ricordando l'imponenza del *dossier* su Francesco e il carattere agiografico dei testi in discussione e il fatto che essi, seguendo le regole proprie del genere letterario cui appartengono, discutono fra loro anche alla luce delle tensioni e dei dissensi che scuotevano l'Ordine, riconosceva che tutti questi testi sono *textes de combat*⁶.

Proprio da questo punto vorrei prendere le mosse per la mia breve indagine che non mira certo a stabilire se *Francesco d'Assisi sia esistito oppure no*, quanto piuttosto a seguire il modo in cui agiografi pressoché contemporanei a Francesco e scrittori che lo hanno eletto a protagonista delle proprie opere, abbiano costruito l'immagine del *proprio* Francesco. È fuori di dubbio infatti che, nonostante l'imponenza del *dossier* cui faceva riferimento Miccoli e l'assenza di ambiguità della documentazione, ricordata da Marini, la vicenda umana di Francesco, la sua scelta di seguire il Vangelo, il tormentato rapporto con l'Ordine da lui fondato sono stati sempre al centro di uno scontro che ha assunto i caratteri della militanza e dunque

⁵ G. Miccoli, *La «question franciscaine» est-elle encore actuelle?*, in "Revue Mabillon" 68 (1996), p. 274.

⁶ Ivi, p. 277.

della lotta per affermare l'*interpretazione autentica* del santo di Assisi, quasi che anche a lui si potesse applicare quanto Alano di Lilla affermava dell'autorità: *Quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est*⁷. Che questa sia anche, certo non solo, una storia, verrebbe da dire un conflitto, fra prospettive ideologiche contrastanti, che in fondo non cessa di essere combattuto neppure ai giorni nostri, è confermato da G.G. Merlo nella *Conclusioni* del suo studio in cui, interrogandosi sulle *metamorfosi di san Francesco*, sostiene che la pluralità di interpretazioni e immagini tende a trasformare Francesco in una figura sfuggente e irreali, in un *archetipo* insomma, dotato di una propria esistenza e di una propria realtà:

*Il personaggio vale di per sé, è esso stesso realtà: in tale senso Francesco d'Assisi, frate e santo, appunto come personaggio, non differisce da Myskin, da Ivanhoe, da Sandokan, da Biancaneve, e così via. Ciò vale in riferimento non soltanto alle opere di letterati e artisti, ma anche ai più ampi e diversi campi delle idealità politiche e delle battaglie ideologiche, che hanno generato e generano una continua proliferazione (francamente difficile da reggere) dei San Franceschi, quasi si trattasse di personaggio cangiante, fregoliano, soggetto a perenni trasformazioni: dal san Francesco rosso (socialista, comunista, terzomondista, internazionalista, movimentista) al san Francesco nero (nazionalista, littoriale), dal san Francesco verde (ecologista, ambientalista, animalista, naturalista, planetari) al san Francesco rosa (femminileggiante, femminista), rispetto ai quali non si può nascondere una certa predilezione per il san Francesco dei liquori, dei dolci e delle acque minerali che si muove in libera concorrenza con il sant'Antonio e gli altri santi presi a simbolo di prodotti concorrenti.*⁸

⁷ Alanus de Insulis, *De fide catholica contra haereticos libri quatuor*, c. XXX, P.L. CCX, col. 333.

⁸ G.G. Merlo, *Frato Francesco*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 162-163.

Non di queste ricorrenti e francamente insostenibili *reincarnazioni ideologiche* di Francesco d'Assisi vorrei occuparmi, quanto del *personaggio* che, sfidando il principio di non contraddizione, al tempo stesso esiste e non esiste, in un rapporto difficile ma inevitabile con il Francesco storico, il *Francesco in se stesso*, come lo chiama Merlo, nella convinzione che fra il duro dato della storia e il travisamento strumentale e a tratti farsesco della battaglia ideologica, sia presente, e non da oggi, una terza strada, quella che ci parla del personaggio dotandolo di una vita sua, non appiattita sulle vicende documentali, ma neppure da essa totalmente disgiunta. Credo si possa dire che questa terza strada ha inizio a ridosso della morte del santo e ha percorso sottotraccia la trasmissione della sua immagine fino ai giorni nostri. Inevitabilmente troppo ampio sarebbe analizzare l'intera vita di Francesco da questa prospettiva; considerata l'enormità del *dossier*, per rubare ancora una volta le parole a Miccoli, si rende dunque necessario restringere la visuale e adottare un punto di vista, una lente attraverso la quale guardare, per questo la scelta è caduta su due termini, che si legano a momenti significativi della biografia di Francesco: nudità e pazzia. Essi verranno esaminati separatamente; proverò a ricongiungerli solo nelle conclusioni che ruoteranno attorno a un altro significativo elemento della biografia del santo di Assisi.

2. Nudus nudum Christum sequi: *nudità come povertà*

*Oh, dov'è chi, dal possesso e dal tempo, // venuto a povertà, si fece tanto forte // da togliersi le vesti sul mercato, // e andare nudo innanzi al mantello del vescovo?*⁹

Così Rainer Maria Rilke quasi al termine della terza parte del *Libro d'ore*, intitolata *Il libro della povertà e della morte*, i cui ul-

⁹ R.M. Rilke, *Il libro d'ore*, trad. it. N. Dacrema, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 209.

timi versi sono dedicati alla figura di Francesco d'Assisi; l'unico episodio specifico della vita ricordato pare essere quello della *spogliazione* davanti al padre, al vescovo e al popolo della città. La citazione del poeta boemo permette di centrare l'attenzione su un episodio chiave della biografia di Francesco nel quale si integrano tre elementi portanti di quella che potremmo definire *identità francescana*: nudità – *sequela Christi* – povertà¹⁰; elementi frequentemente richiamati, ma in qualche caso anche ignorati nelle antiche agiografie del santo di Assisi. Il confronto fra gli scritti dei diversi autori che pochi anni dopo la morte di Francesco ne raccontarono la vita sarà intrecciato alle narrazioni contemporanee per individuare persistenze e silenzi utili per capire in che modo gli scrittori del XX secolo si sono rapportati alla vicenda francescana.

Il primo racconto della *spogliazione* risale alla prima biografia redatta da Tommaso da Celano:

Condotto di fronte al vescovo, non tollera nessun indugio o esitazione, anzi senza proferire né attendere parole, immediatamente (continuo) si spoglia e getta via tutti i vestiti restituendoli al padre. Per di più si denuda completamente davanti a tutti, senza trattenere nemmeno le brache. Il vescovo allora, osservandone l'intenzione, assai ammirato dal suo fervore e dalla sua fermezza (fervorem ac constantiam), immediatamente (protinus) si alzò e lo accolse fra le sue braccia, coprendolo con il mantello che indossava: comprese chiaramente che questo era il volere di Dio (divinum esse consilium) e riconobbe, negli atti dell'uomo di Dio di cui era stato testimone, il mistero che vi era celato (cognovit mysterium continere).¹¹

¹⁰ Cfr. G.G. Merlo, *op.cit.*, p. 48: *La dimensione comune di vita viene descritta secondo tratti di identità. Si comincia da una scelta di radicale povertà: totale spogliazione individuale e rinuncia a qualsiasi possesso, oltre all'unica tunica, al cingolo e alle brache. La radicale povertà è la condizione preliminare e intrinseca alla sequela del Cristo; poche pagine dopo (cfr. p. 53) l'autore parla di fondamenti trascendentali del francescanesimo.*

¹¹ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15 in *La letteratura francescana*, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Milano 2005, p. 55 (d'ora in avanti *LF* seguito da indicazione del volume e del n. di pagina); cfr.

Ci sono in questa prima parte della narrazione di Tommaso molti elementi, ma si tenga presente non tutti, che ritorneranno nelle ricostruzioni successive, anche dello stesso celanense: in primo luogo la convinzione che quanto era accaduto rispondeva a un preciso volere divino (*divinum esse consilium*) e non alla semplice iniziativa di Francesco, anche se poi il senso ultimo dell'evento appariva velato nella forma del mistero (*cognovit mysterium continere*), quasi si potesse dire che il vescovo, e forse gli astanti, *conoscono ma non capiscono*. In secondo luogo il gesto del vescovo, che si alza per ricoprire con il proprio mantello la nudità assoluta di Francesco, che non ha conservato neppure le mutande (*femoralia*), appare quasi eterodiretto, il frutto cioè della forza dell'azione del futuro santo (*fervorem ac constantiam*) che costringe, si sarebbe tentati di dire *obbliga*, il prelado a intervenire. L'immediatezza dell'azione del vescovo, evidenziata dall'uso dell'avverbio *protinus*, può essere posta in relazione con quella di Francesco nello spogliarsi delle vesti per renderle al padre, ma mentre in questo secondo caso la mancanza di intervallo, evidenziata dal termine *continuo*, riguarda azioni riconducibili allo stesso soggetto, Francesco appunto, nel primo caso la continuità si stabilisce fra azioni di soggetti diversi, cosicché Francesco può essere interpretato come la vera causa dell'azione del vescovo:

Thomas s'attarde davantage sur la réaction de l'évêque, qui apparaît moins en position d'autorité que subjugué par François qui se révèle à lui comme un prophète (mysterium continere).¹²

Per avere l'idea delle variazioni che intervengono nella narrazione agiografica dell'episodio è opportuno riferirsi subito all'altro grande racconto che idealmente chiude il percorso delle prime vite

Fonti francescane, 344, Edizioni Messaggero, Padova 1988, pp. 422-423 (d'ora in avanti *FF* seguito da indicazione del n. di paragrafo e di pagina).

¹² D. Boquet, *Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIIIe siècle*, in "Rives nord-méditerranéennes" 30 (2008), p. 8 [<https://doi.org/10.4000/rives.2333>].

di Francesco, e che, con decreto voluto dall'autore, in quel momento anche generale dell'Ordine dei minori, ne sancisce la distruzione e l'eliminazione, nel tentativo di unificare l'immagine del santo di fronte alle controversie interne alla sua antica *fraternitas*. Ecco come Bonaventura da Bagnoregio racconta l'episodio della spogliazione nella *Legenda maior*:

Il vero amante della povertà si mostrò subito pronto a esaudire la richiesta del padre e, giunto davanti al vescovo, non ammette indugi né esita un solo istante né aspetta che qualcuno dica una parola né lui stesso parla (nec verba exspectat nec facit), ma immediatamente (continuo) si spoglia di tutte le vesti e le restituisce al padre. Si scoprì allora che l'uomo di Dio portava a diretto contatto con la carne, sotto le morbide vesti, un cilicio. Reso ebbro, poi, da un mirabile fervore mistico (Insuper ex admirando fervore spiritu ebrius), gettate via anche le mutande, rimase completamente nudo davanti a tutti e disse al padre: «Fino a questo momento ti ho chiamato padre sulla terra, ma d'ora innanzi posso dire serenamente: Padre nostro che sei nei cieli, presso il quale ho riposto ogni tesoro e ho collocato ogni fiducia e ogni speranza». Il vescovo, vedendo ciò e ammirando nell'uomo di Dio un fervore così smisurato (tam excedentem in viro Dei fervorem), subito (protinus) si alzò, lo strinse tra le braccia piangendo e da uomo pio e buono qual era (uti erat vir pius et bonus) lo ricoprì con il mantello che indossava, ordinando ai suoi di dargli qualcosa per coprire quelle membra.¹³

Sono passati oltre trent'anni fra lo scritto di Tommaso e quello di Bonaventura, nel mezzo si collocano altre opere, sulle quali ritornerò, che hanno introdotto elementi di novità, parziali variazioni, sottolineature, che andrebbero lette all'interno del dibattito che si era avviato sull'eredità di Francesco dentro l'Ordine. Non è mia intenzione avviarmi per questa strada che richiederebbe spazi più

¹³ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.4 in *LF* vol. IV, p. 55; cfr. *FF*, 1043 p. 847.

ampi e analisi più dettagliate, vorrei solamente segnalare ricorrenze e diversità nelle molteplici narrazioni di uno stesso episodio.

Diversamente dal testo di Tommaso da Celano, nella ricostruzione di Bonaventura risulta meno evidente il ruolo di guida che la volontà divina, in questo passo mai esplicitamente citata, esercita su Francesco; l'azione di Francesco e del vescovo sono entrambe caratterizzate con gli stessi avverbi temporali utilizzati dal celanense, così Francesco *immediatamente* (continuo) *si spoglia di tutte le vesti* e il vescovo *subito* (protinus) *si alzò*, tuttavia il comportamento del prelado sembra dipendere meno dal gesto del futuro santo, tanto che Bonaventura lo riconduce a una sua intima bontà: *uti erat vir pius et bonus*. Ma è soprattutto nella caratterizzazione dell'atteggiamento di Francesco che si misura la distanza fra le due versioni della *spogliazione*: entrambi utilizzano il sostantivo *fervor*, tuttavia mentre Tommaso si limita a sottolineare che il vescovo è ammirato dal fervore e dalla fermezza di Francesco (*fervorem ac constantiam nimis admirans*), Bonaventura utilizza in due occasioni il sostantivo, ma in entrambi i casi lo accompagna con termini che ne evidenziano il carattere *eccessivo*: così Francesco nell'atto di disfarsi anche delle mutande è reso ebbro da un fervore mistico (*fervore spiritu ebrius*) e il vescovo è sì colpito dal fervore del futuro santo, che tuttavia gli si presenta come frutto di un eccesso: *admirans tam excedentem in viro Dei fervorem*. È forse una forzatura nell'interpretazione sostenere che:

Aux yeux de l'évêque, François en fait un peu trop: même si cet excès est dans l'instant source d'admiration, il exige plus qu'une protection charitable, à savoir une forme de canalisation. Dès lors, il convient de rhabiller dans la foulée François, dans une initiative – que seul Bonaventure relate – qui apparaît évidemment comme une préfiguration symbolique de la prise d'habit de François, sous l'égide de l'Église.¹⁴

¹⁴ D. Boquet, *op. cit.*, p. 7.

È interessante notare come questa convinzione si ritrovi anche nella parole di un romanzo contemporaneo dedicato alla vita di Francesco; F. Ulivi nel suo *Le mura del cielo* non racconta direttamente l'episodio della *spogliazione*, ma lo rievoca nella memoria del vescovo Guido, durante un immaginario dialogo con Francesco:

*Aveva sottratto l'individuo che gli stava davanti alle grinfie paterne: aveva fatto fuori l'autorità civile. Ma non era certo in grado di approvare, cordialmente, chi si era opposto in modo violento ai diritti della famiglia. Ed era necessario far capire al figlio ribelle che era passato sotto una mano più forte: che il gioco non si era affatto concluso con quella teatrale ribellione, e quell'esibizione di nudo, quando sulla pubblica piazza aveva restituito al padre persino i vestiti.*¹⁵

Risulta tuttavia difficile sfuggire alla convinzione che la descrizione bonaventuriana sia funzionale al progetto di costruzione della figura di Francesco come *alter Christus* di cui imitare le virtù, ma non direttamente la persona¹⁶, a quel tentativo insomma di costruire un'analogia che riguardi soprattutto lo sviluppo dell'Ordine dei minori posto in relazione con lo sviluppo della Chiesa e che, permettendogli di ribadire l'analogia fra Cristo e Francesco, entrambi distinti dalle loro creature,

*gli permette anche di applicare alle vicende dell'ordine uno schema di valutazione e di giudizio che elimina ogni problema di fedeltà e di imitazione letterali rispetto alle origini, le quali diventano solo l'inizio di una storia che si pone tutta sotto il segno della provvidenziale volontà divina.*¹⁷

¹⁵ F. Ulivi, *Le mura del cielo*, Edizioni San Paolo, Milano 2018, p. 77 (sottolineatura mia).

¹⁶ Cfr. D. Boquet, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ G. Miccoli, *Bonaventura e Francesco*, in G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991, p. 287.

Fra queste due opere capitali dell'agiografia francescana si colloca una serie di lavori che introducono sfumature, sottolineature o anche semplici ripetizioni, costituendo così il materiale sul quale Bonaventura da Bagnoregio opera la propria sintesi¹⁸. Così Giuliano da Spira, autore di un *Officium Sancti Francisci* nell'*Antifona del Secondo Notturmo* limita a pochi, ma efficacissimi versi la descrizione dell'episodio della *spogliazione*:

*Portato dal vescovo del luogo, // consegna i suoi beni al padre; // e rimasto nudo si presenta // esule al mondo.*¹⁹

Il carattere liturgico dello scritto non permette a Giuliano grandi variazioni sul tema, l'ultimo verso (*exulem // in mundo se designat*) richiama, ma con maggiore forza, la separazione dal mondo già sottolineata da Tommaso da Celano attraverso un riferimento alla *Prima Lettera ai Corinti* di Paolo: *depositis omnibus quae sunt mundi*²⁰. È tuttavia nella biografia che pochi anni dopo lo stesso Giuliano dedica al fondatore dell'Ordine che emerge un elemento nuovo, che mi pare si possa parzialmente ritrovare solo nella successiva *Legenda trium sociorum*: mentre sottolinea la sollecita adesione di Francesco all'invito del vescovo a restituire i beni al padre, Giuliano introduce un aggettivo che tende a modificare, almeno in parte la nostra percezione dell'evento, dice infatti che egli si mostrò *risoluto e gioioso* (*promptus et hilaris*) nell'aderire alla richiesta. La gioia, verrebbe

¹⁸ Così sembra ritenere M. Bartoli, *La nudità di Francesco. Riflessioni storiche sulla spogliazione del povero di Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, p. 131: *Con la Legenda maior, si è giunti alla descrizione dell'avvenimento della spogliazione nella forma che diverrà canonica e, per questo, definitiva. Dopo di allora si continuerà ad interrogarsi sul significato del gesto, ma non si metterà più in discussione lo svolgimento dei fatti. Ciò non vuol dire necessariamente che i fatti si siano svolti esattamente nel modo in cui sono stati raccontati dalla Legenda maior, ma solo che il racconto di Bonaventura divenne quello ufficiale.*

¹⁹ Giuliano da Spira, *Ufficio ritmico di san Francesco*, 12 in *LF*, vol. II, p. 293.

²⁰ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15 in *LF*, vol. I, p. 55; cfr. *FF*, 344, p. 423; per il testo della *Prima lettera ai Corinti* di Paolo, cfr. *1 Cor.*, 7. 32-33.

da dire l'ilarità, con cui Francesco denudandosi davanti al popolo di Assisi colpisce le consuetudini consolidate della vita cittadina si avvicina molto alla pazzia sulla quale ritornerò nella parte successiva dell'articolo; qualcosa di simile sembra riapparire, ma non con lo stesso aggettivo, in un'opera di dieci anni successiva allo scritto di Giuliano da Spira:

*L'uomo di Dio si alzò, lieto e confortato (laetus et confortatus) dalle parole del vescovo, e traendo fuori i soldi, disse : «Messere, non soltanto il denaro ricavato vendendo la sua roba, ma gli restituirò di tutto cuore anche i vestiti».*²¹

Per la prima volta Francesco parla, e d'ora in avanti in quasi tutte le biografie di più ampio respiro non tacerà più, ma soprattutto dopo aver depresso ai piedi del padre soldi e abiti, pronuncia una frase, o sarebbe meglio dire un avvertimento, che a mio avviso riassume bene le tre dimensioni della rottura/interpretazione dell'evento della spogliazione:

*Ascoltate tutti e cercate di capirmi (Audite omnes et intelligite). Finora ho chiamato Pietro di Bernardone padre mio. Ma dal momento che ho deciso di servire Dio, gli rendo il denaro che tanto lo tormenta e tutti gli indumenti avuti da lui. D'ora in poi voglio dire: "Padre nostro che sei nei cieli", non più "padre mio Pietro di Bernardone".*²²

Forse a questa impossibilità di capire fa riferimento H. Hesse nel suo scritto quando, dopo aver narrato senza particolari elementi valutativi l'episodio della spogliazione, aggiunge: *Nessuno allora poté deriderlo e il vescovo, stupito di tanto coraggio e di tanta fede, coprì quell'uomo senza vesti con il proprio mantello*²³. La rinuncia non

²¹ *Leggenda dei tre compagni*, VI.20 in *FF*, 1419, p. 1081.

²² *Ivi*, p. 1082.

²³ H. Hesse, *Francesco d'Assisi*, Sugarco, Milano 1988, p. 35; nel *Prologo* dell'opera Hesse collocando Francesco fra gli *uomini grandi e splendidi che non*

solo ai beni del padre, ma alla sua stessa paternità per porsi sotto la tutela del padre celeste, è presente, come si è visto, con parole pressoché identiche anche nella *Legenda maior* bonaventuriana, successiva di oltre un quindicennio alla *Legenda trium sociorum*, e sottolinea la rottura familiare, sociale e per certi aspetti anche ecclesiale, contenuta nel gesto di Francesco, una rottura che ci è restituita con grande intensità drammatica dal testo teatrale di I.A. Chiusano:

FRANCESCO: Padre, diseredami, ne hai il diritto, e io benedirò la tua decisione.

BERNARDONE: Se a questo si deve venire, a questo io verrò.

FRANCESCO: E allora rieccoti il tuo, padre. Gli anelli ... la borsa ... la cappa ... (Si toglie le cose dette, le dà al padre, mentre cresce il mormorio della folla). Il giustacuore ... la cintura ... le brache ... e i calzari ... (È quasi nudo)

BERNARDONE: Dà, dà questo spettacolo ad Assisi, maledetto! Spogliati nudo come tua madre, sventurata, ti fece!

...

VESCOVO: Allora altro non chiedere e altro non dare, Pietro. Questo tuo figlio si è sciolto. E io lo copro col mio mantello. (Esegue)

FRANCESCO (alza la voce): Udite tutti! Fin qui ho chiamato Pietro Bernardone mio padre. Ma d'ora in poi voglio servire Dio solo, e dirò unicamente: "Padre nostro che sei nei cieli". (Rientra nel buio, insieme col Vescovo).

BERNARDONE: Dio scampi ogni padre dall'averne un figlio come te! (Si allontana infuriato).²⁴

aspiravano a conquistarsi la gloria compiendo sporadiche gesta oppure scrivendo opere poetiche e libri, aggiunge Hanno riscoperto l'essenza e la legge dell'uomo interiore perché si ponevano di fronte alla terra e al cielo per così dire nudi e come se fossero stati i primi uomini mentre noi riteniamo di poter vivere solo nell'involucro di sicure raffigurazioni e di abitudini ereditate (p. 11; sottolineatura mia).

²⁴ I.A. Chiusano, *Le notti della verna* in *Tre notturni teatrali*, Logos, Roma 1983, p. 35; con termini meno violenti, anche perché affidati a una successiva riflessione del Vescovo Guido e non alle parole del padre, anche F. Ulivi drammatizza il conflitto padre figlio; cfr. F. Ulivi, *op. cit.*, p. 135: *Non gli erano ignote le vicende del suo ospite di un attimo prima, a cominciare dalla rottura col padre. Pessimo, o tutt'altro che augurabile figlio, penitente e monaco che si doveva sorvegliare a*

Quanto fosse difficile per gli astanti e forse per lo stesso vescovo leggere la *rottura* del gesto cui avevano assistito, sembrano testimoniare le parole con cui Francesco inizia il suo discorso nella ricostruzione della *Legenda trium sociorum*, che richiamano da vicino un versetto biblico del profeta Isaia:

*Poi io udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». E io risposi: «Eccomi, manda me!». Egli disse: «Va e riferisci a questo popolo: Ascoltate pure, ma non comprenderete, osservate pure, ma non conoscerete (Audite audientes, et nolite intelligere; et videte visionem, et nolite cognoscere)».*²⁵

È ancora una volta la narrativa contemporanea a introdurre un tratto di novità, di cui non ho trovato traccia nelle fonti utilizzate per questo articolo, attribuendo a coloro che assistevano all'evento una comprensione che addirittura intuisce già la santità di Francesco; così G. Jorgensen racconta il momento della *spogliazione*:

*E prima che alcun potesse indovinare ciò ch'egli voleva fare, sparve in una stanza vicina donde si vide ritornare, dopo un istante, completamente nudo, vestito soltanto del suo cilizio, tenendo in braccio gli altri suoi abiti. Con movimento istintivo, gli astanti si alzarono, mentre Pietro di Bernardone e suo figlio Francesco stavano ritti, l'uno in faccia all'altro.*²⁶

Nonostante l'invocazione a Dio come padre sia una costante negli *Scritti* di Francesco, come sottolinea Marco Bartoli²⁷, nulla è in grado di assicurarci che queste parole siano state effettivamente pronunciate da Francesco e non siano invece un'aggiunta dell'au-

scanso non si dice di sospetti, ma di qualche inclinazione d'eresia, il personaggio non mancava di uno strano potere persuasivo (sottolineatura mia).

²⁵ Is., 6. 9-10.

²⁶ G. Jorgensen, *San Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 2005, pp. 56-57 (sottolineatura mia).

²⁷ Cfr. M. Bartoli, *op. cit.*, p. 119.

tore della *Legenda trium sociorum*; esse comunque creano una tradizione che durerà fino al XX secolo²⁸ e forse danno un senso più profondo a quel *mistero* che il vescovo, qui come nella *Vita prima* di Tommaso da Celano, ritiene di scorgere nel gesto di Francesco:

*Il vescovo, considerando attentamente l'uomo santo e ammirando tanto slancio e intrepidezza (fervorem et constantiam), aprì le braccia e lo coprì con il suo mantello. Aveva capito chiaramente che egli agiva per ispirazione divina e che l'accaduto conteneva un presagio misterioso (et agnoscebat ea quae viderat non parvum mysterium continere).*²⁹

²⁸ Significativamente R. Bacchelli intitola il suo romanzo su Francesco *Non ti chiamerò più padre*; non mi riferisco a questo libro nell'articolo perché, per l'ampiezza della trattazione e per la molteplicità dei temi, il romanzo richiederebbe un esame autonomo che spero di poter completare in un futuro articolo. Ricordo solo che programmaticamente Bacchelli dichiara: *Io non parlo di Francesco d'Assisi, se non se [sic] in quanto occorre e necessita a spiegare la tribolazione, che tale essa era e fu, mondana e carnale, ossia umana, del padre e della madre. E ne parlo soltanto secondo quanto è dato d'intendere dai fatti, nella loro più evidente certezza e semplicità.* (R. Bacchelli, *Non ti chiamerò più padre. Il romanzo di san Francesco*, Jesus/Edizioni Paoline, Milano 1981, p. 486). L'episodio della *spogliazione* è narrato al termine del cap. X (*Il regno dei cieli è dei violenti*) del *Secondo libro* (*Non ti chiamerò più padre*) interamente costruito intorno alla *crisomimesi* di Francesco e si conclude con la trasformazione della folla che, subito dopo il denudamento di Francesco *parte sta per dar mano ai sassi, indignata dell'insolente temerario svergognato; parte è lì per rompere in un cupido riso di scherno del turpe pazzo*, ma nel volger di un istante viene tutta quanta trasformata, con l'eccezione di Pietro Bernardone: *Pietro Bernardone, prima di rivolgersi, ha tempo di vedersi come investire dall'impeto muto e terribile della gente caduta in ginocchio, dei segni della croce, dei pianti sommessi, in cui si risolve lo spasimo soffocante della tensione disumana; si risolve in un pensiero tacito, che esalta a trasumana al misterioso limitare della santità il meschino ladruncolo, il meschino pazzarello, l'obbrobrioso, l'abbietto, il santo che fu figlio suo. E come si volge intorno, col fastello di quella spoglia fra le mani, vede; e mentre dietro lui l'empito della contrizione insorge e mugghia e si sommette e geme, intende il detto che gli era stato rivolto: Non ti chiamerò più padre; - l'intende pienamente. E l'uomo che non sa paura fugge, a lenti passi, ma di fuga, col suo amaro fastello di pena sulle spalle* (ivi, pp. 545-546).

²⁹ *Leggenda dei tre compagni*, VI.20 in *FF*, 1419, p. 1082.

C'è ancora un passaggio, per la verità precedente alla *Legenda trium sociorum*, per avere a disposizione gli elementi essenziali della descrizione dell'atto della *spogliazione* e potere passare poi al modo in cui nelle agiografie considerate viene posto il tema della conseguenza di quell'atto. Nello stesso periodo in cui Tommaso da Celano compone la sua *Vita prima*, uno degli ultimi *clerici vagantes* di rilievo davvero internazionale³⁰, Enrico di Avranches, specializzato nella composizione di vite dei santi in forma metrica, redige una *Legenda sancti Francisci versificata* in cui propone un paragone spiazzante e insolito, che non mi sembra si ritrovi in altre biografie contemporanee del santo di Assisi:

Sta, senza vestiti, davanti a tutti, simile ad Adamo nudo (simillimus Adae); ma giustamente vi è distanza fra lo stato dell'uno e dell'altro: questo sopporta liberamente quel che l'altro sostenne costretto e questo sopporta con proprio merito (suffert iste libens, quod sustulit ille coactus), cioè che quello a causa del delitto; tuttavia questo è punito come quello, ma diversamente: quello esponeva le sue vergogne, questo invece non ha nulla di cui vergognarsi. Cosa infatti c'è di vergognoso nella carne nuda di colui la cui onestà copre l'anima? (quid enim caro nuda pudendum offerret, cuius animam vestivit honestas?).³¹

Il paragone fra Francesco e Adamo proposto da Enrico di Avranches è giocato sul filo della vergogna che la nudità porta con sé, ma a scavare un solco incolmabile fra i due è evidentemente il contesto in cui la nudità si inserisce e il motivo che la determina: ciò che in Adamo è frutto di una costrizione (*sustulit ille coactus*) derivante dal peccato, in Francesco si traduce in scelta libera (*suffert iste libens*) connessa al merito, cosicché solo apparentemente la punizione riguarda entrambi. Proprio il richiamo alla vergogna permette a Enri-

³⁰ Traggio questa definizione da J.C. Russel, *Master Henry of Avranches as an International Poet*, in "Speculum", 3 (1928), pp. 34-68.

³¹ Henrici Abricensis, *Legenda Sancti Francisci versificata*, vv. 166-173 in *Fontes Franciscani*, Porziuncola, Assisi-S. Maria degli Angeli 1995, p. 1150.

co di chiarire che la nudità di Francesco non rappresenta altro che il vero abito: *quid enim caro nuda pudendum offerret, cuius animam vestivit honestas?*, che è poi quello della virtù intesa come rifiuto del mondo e delle sue cose, che giunge fino all'atto estremo del rifiuto del padre terreno a vantaggio del padre celeste: *relinquere patrem terrenum propter caelestem*³².

È giunto il momento di chiedersi come le varie agiografie caratterizzino le conseguenze immediate della dirompente *spogliazione* messa in atto da Francesco dinnanzi al padre, al vescovo e al popolo della città. Ci sono due elementi sui quali vale la pena di puntare l'attenzione perché ritornano, anche se con misura e forme diverse, in quasi tutti i testi considerati fino a questo momento: il tema della *sequela Christi* e quello della *visio Dei*.

Nella *Legenda maior* di Bonaventura giunge a maturazione il lento processo di definizione, durato una quarantina d'anni, del modo in cui Francesco ha dato seguito al precetto che lo ha guidato nel corso della sua esistenza e che viene espresso con grande efficacia e sinteticità nella ultime parole indirizzate a Chiara: *Io, piccolo frate Francesco, voglio seguire la vita e la povertà* (volo sequi vitam et paupertatem) *dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo*³³. Bonaventura connette strettamente *nudità* e *sequela Christi*, individuando nella rottura operata al cospetto del popolo di Assisi, l'atto iniziale del tentativo messo in atto dal fondatore dell'Ordine dei minori di seguire il Vangelo:

Così il servo del Re altissimo fu lasciato nudo per seguire il Signore nudo crocifisso (nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum), *che egli amava; così fu munito della croce per affidare la sua anima al legno della salvezza, mediante il quale sarebbe uscito sano e salvo dal naufragio del mondo.*³⁴

³² *Ibidem*.

³³ Francesco d'Assisi, *Ultima volontà inviata a santa Chiara*, in *LF*, vol. I, p. 229; cfr. *FF*, 140, p. 136.

³⁴ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.4 in *LF* vol. IV, p. 55; cfr. *FF*, 1043 p. 848.

Il tema della *sequela Christi* viene collegato in modo esplicito, vale a dire con l'uso del verbo specifico *sequi*, all'atto della spogliazione solo dalla *Legenda maior* fra le biografie esaminate in precedenza, anche se tutte le altre, con un'unica eccezione, collegano l'atto di Francesco alla figura di Cristo con altre parole: Tommaso da Celano nella *Vita secunda* parla di Francesco che nudo si avvia all'incontro con il Signore (*Nudus igitur ad Dominum pergat*), la *Legenda trium sociorum* lega la consacrazione al culto divino all'atto del denudarsi delle cose del mondo (*nudatus ab omnibus quae sunt mundi*), Guliano da Spira, dopo aver sottolineato l'esilio rispetto al mondo (*in mundo se exsulem designavit*) utilizza il verbo *conformare* per indicare il legame fra l'azione di Francesco e il Cristo crocifisso (*nudus in cruce nudato conformat*), lo stesso Bonaventura nella *Legenda minor* sottolinea come Francesco non temette di denudarsi per amore di colui che nudo fu appeso per noi alla croce (*amore illius nudari non horruit, qui nudus pro nobis in cruce pependit*). Certo il tema della *sequela Christi* è stato oggetto di ben altri approfondimenti ed è tuttora al centro di raffinate analisi, storiche e lessicali, tuttavia per il discorso che qui si vuole condurre mi sembra si possa dire, forse con eccesso di generalizzazione, che l'atto della *spogliazione* viene visto da tutti i biografi/agiografi analizzati come il momento iniziale dell'avvicinamento di Francesco alla figura di Cristo, e in modo particolare del Cristo crocifisso, in virtù della rinuncia ai beni terreni, cosicché i tre elementi ricordati all'inizio di questo *excursus* come indicativi della identità francescana (nudità – *Sequela Christi* – povertà) si ricongiungono all'interno di questo momento cruciale della biografia di Francesco.

Unica eccezione in questo panorama è rappresentata dalla *Vita prima* di Tommaso da Celano che, dopo aver ricordato l'atto del vescovo che accoglie fra le sue braccia Francesco coprendolo con il proprio mantello, ritorna sulla nudità proponendocene però una diversa lettura:

Ecco che già lotta nudo con il nudo nemico (nudus cum nudo luctatur) e, abbandonando tutto ciò che appartiene al mondo, si ricorda solo della giustizia divina. S'adopera ormai a disprezzare la propria vita, deponendo ogni cura terrena, in modo che la sua povertà lo renda sicuro anche nella via infestata da banditi e solo il muro della carne lo tenga ancora separato dalla visione di Dio.³⁵

Il testo di Tommaso, che non si riferisce né in modo diretto né in modo indiretto al tema della *sequela Christi*, ci riconsegna un'immagine per così dire *agonistica* di Francesco, ancora impegnato, nonostante la *spogliazione* appena avvenuta, nella lotta con il *principe di questo mondo*. Nella conclusione del racconto della *spogliazione* Tommaso intesse testi di Paolo, di Gregorio Magno e di Seneca. I primi due sono funzionali a descrivere la lotta fra opposti, in Paolo fra colui che *sollicitus est quae sunt mundi* e colui che *sollicitus est quae Domini sunt*³⁶, mentre il testo di Gregorio descrive la conversione nei termini di rinuncia e lotta:

Il Signore comandò a noi che intendiamo seguirlo la rinuncia ai nostri beni (renuntiemus nostri), perché, arrivati al combattimento della fede (ad fidei agonem venimus) dobbiamo entrare in lotta contro gli spiriti maligni che non posseggono nulla in questo mondo. Il nostro dovere quindi è di combattere contro di loro spogli di tutto (Nudi ergo cum nudis luctari debemus). Quando infatti qualcuno, tenendo le vesti lotta contro chi non ne ha, è presto preso e buttato a terra, perché si trova impacciato. Ora tutte le cose della terra non si possono forse considerare vesti poste sul corpo (Quid enim sunt terrena omnia, nisi quaedam corporis indumenta)? Chi dunque sta per entrare in lotta contro il demonio, si tolga queste vesti se non vuole soccombere.³⁷

³⁵ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, VI.15, in *LF*, vol. II, p. 55; cfr. *FF*, 345, p. 423.

³⁶ Cfr. *1 Cor.*, 7. 32-33.

³⁷ Gregorio Magno, *Omellie sui Vangeli*, XXXII.2 in Gregorio Magno, *Omellie sui vangeli. Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, UTET, Torino 1968, p. 315.

Ciò che viene descritto dalle parole di Gregorio appare dunque come il presupposto funzionale e spirituale della *sequela Christi*: spogliarsi delle cose del mondo e dunque degli abiti rende *atleticamente* più agili ad affrontare la lotta con il maligno e la rinuncia ai beni colloca l'uomo fra coloro che Paolo aveva definito *solliciti quae Domini sunt*. In questo quadro il ricorso al testo di Seneca, non unico nella lunga agiografia di Tommaso da Celano, serve al narratore a ribadire che la povertà costituisce il miglior antidoto nei confronti degli assalti materiali del mondo e delle tentazioni del maligno che agiscono tramite essi:

I banditi non assalgono uno che non ha niente con sé; anche in una strada insidiata da malviventi, chi è povero può camminare tranquillo (Nudum latro transmittit; etiam in obsessa via pauperi pax est).³⁸

Il testo di Tommaso tuttavia nella sua conclusione apre un nuovo capitolo nella vicenda della *spogliazione*, i cui riflessi teologicamente più rilevanti verranno esplicitati, paradossalmente, nell'opera poetica di Enrico di Avranches: si tratta del tema della *visio dei* richiamato in precedenza. Secondo Tommaso ormai Francesco è separato dalla piena visione di Dio dal solo abito che ora indossa, il *muro della carne* (*carnis paries*); pure l'autore, così attento al tessuto biblico, e non solo, del proprio racconto non pare cogliere l'immediato richiamo che le sue parole lasciano intravedere. Il tema si ritrova con parole quasi identiche nella *Vita sancti Francisci* di Giuliano da Spira:

L'uomo di Dio già si conforma (conformat) nudo all'uomo denudato sulla croce, già adempie perfettamente al consiglio di rinunciare a tutte le cose, lui che solo il velo delle carne separava ormai dalla

³⁸ Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, I.14.9 a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 1993, p. 67.

visione di Dio (quem a divino contuitu iam nil terrenum, nisi solus carnis paries, separabat).³⁹

Le parole sono sostanzialmente le stesse ma, come fa notare Bartoli, *riflettono due interpretazioni teologiche diverse*⁴⁰, non solo però per le sapienti citazioni cui i due autori fanno riferimento, ma anche e soprattutto per il fatto che quello di Giuliano non è un contesto *agonistico*, non la lotta dell'uomo che denudatosi si accinge a sostenere più adeguatamente l'assalto del male è ciò che Giuliano vuole comunicarci, quanto piuttosto l'adeguamento al modello che Francesco realizza; non casualmente compare qui, forse per la prima volta, un tema, quello della *conformitas* che, insieme e a tratti in competizione con quelli della *imitatio* e della *sequela*, costituirà il centro delle diverse interpretazioni dell'adesione di Francesco al *modello cristico*. Anche per questo il referente fra i padri della chiesa di Giuliano non è Gregorio Magno, ma Gerolamo che aveva in più occasioni posto in relazione il tema della *sequela Christi* con quello della nudità:

*Oppure, se aneli alla perfezione, esci con Abramo dalla tua patria e dalla tua parentela, e va verso l'ignoto. Se possiedi ricchezze, vendile e dalle ai poveri. Se non ne hai, sei già libero da un grande fardello. Cristo è nudo: seguilo nudo anche tu (si non habes, grandi onere liberatus es; nudum Christum, nudus sequere).*⁴¹

Eppure nemmeno Giuliano conduce alle conseguenze a mio avviso più rilevanti il tema della nudità di Francesco in relazione alla *visio Dei*; è, come anticipato, il poema di Enrico di Avranches che spingendo all'estremo il tema della carne come solo abito di France-

³⁹ Iuliani de Spira, *Vita sancti Francisci*, 9 in *Fontes Franciscani*, ed. cit., p. 1033.

⁴⁰ M. Bartoli, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹ Sancti Eusebii Hieronymi, *Epistola CXXV. Ad Rusticum monachum*, 20 in Sancti Eusebii Hieronymi, *Opera. Epistularum Pars III*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 56, Vienna-Lipsia 1818, p. 142.

sco, realizza l'incontro fra l'atto della *spogliazione* e uno dei passi più noti della *Prima lettera ai Corinti* di Paolo:

*Così Francesco, consegnando beni e vestiti, non volendo trattenere nulla di ciò con cui sarebbe trattenuto dal nemico (nilque tenere volens per quod teneatur ab hoste), ormai non ricerca nulla nel mondo che non sia celeste e, benché vivente sulla terra, è unito agli esseri celesti più che ai terrestri e, assorto in cielo langue sulla terra, già vive nel cielo, con la mente vive in cielo, più che con il corpo sulla terra. Già vede Dio come in uno specchio, e lo vedrebbe faccia a faccia se lo spessore della carne che è nel mezzo permettesse all'anima che vi è rinchiusa di giungere alla visione (Iamque Deum videt in speculo, facieque videret /Ad faciem, si grossities, intersita carnis / Inclusae sineret animae procedere visum).*⁴²

Sembra di assistere, in questo caso, a un riassunto dei vari aspetti relativi alla *visio Dei*, analizzati fino a questo momento: Enrico richiama, seppure indirettamente il tema gregoriano, della funzionalità della nudità nella lotta con il maligno (*nilque tenere volens per quod teneatur ab hoste*), allo stesso tempo ricorda la necessità della povertà, intesa come totale *spogliazione* dei beni terreni, per la *conformitas* o *sequela*, termini che tuttavia Enrico non usa, nei confronti di Cristo il cui nome, anche questo andrebbe notato, non compare nella ricostruzione del poeta. Pare che alla narrazione del *clericus vagans* interessi soprattutto mostrare come l'azione di Francesco attesti un disprezzo del mondo – *mundum contemnere, mundo reddere se contemptibilem* – fino a giungere alla riproposizione di antiche visioni dualistiche di un'anima quasi prigioniera del corpo che si traduce nell'ostacolo che si frappone alla piena conoscenza di Dio; da qui il richiamo quasi letterale alle parole di Paolo:

Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto,

⁴² Henrici Abricensis, *Legenda Sancti Francisci versificata*, vv. 184-193, in *Fontes Franciscani*, Porziuncola, Assisi-S. Maria degli Angeli 1995, p. 1151.

*ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto (Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum).*⁴³

3. «Da un altro pianeta»: breve excursus nella pazzia francescana

Il tema della pazzia è un elemento fortemente presente nelle ricostruzioni della vita di Francesco e recentemente Pietro Maranesi ha sottolineato come, pur distinguendosi dai *folli di Cristo* della tradizione orientale, sia

*possibile ... assumere la categoria di follia evangelica come una delle chiavi per comprendere alcuni elementi essenziali della sua vicenda umana e cristiana.*⁴⁴

Non è mia intenzione ripercorrere questo tema all'interno delle agiografie utilizzate fino a ora, ma solamente mettere in evidenza la connessione fra il tema della pazzia e l'atto della *spogliazione* compiuto alla presenza del padre e del vescovo, davanti al popolo di Assisi.

Diversamente da quanto accaduto nei racconti della *spogliazione*, le fonti agiografiche di cui mi sono servito concordano nel legare strettamente la presunta pazzia di Francesco con il gesto di rottura nei confronti del padre; il riconoscimento della pazzia da parte della popolazione di Assisi sembra costituire, con un'unica eccezione, un antifatto (anche se non la causa) del gesto compiuto da Francesco.

A tale vista tutti quelli che lo conoscevano, confrontandolo a com'era prima (comparantes ultima primis) cominciarono a svergognarlo chiamandolo pazzo furioso (insanum ac dementem) e gli gettava-

⁴³ I Cor., 12.13.

⁴⁴ P. Maranesi, Novellus pazzus. *La categoria della "follia" nella vicenda di frate Francesco*, in "Italia Francescana" 1/93 (2019), p. 89.

no addosso pietre e fango delle piazze. Lo osservavano diverso da com'era solito comportarsi (a pristinis moribus alteratum) e molto provato dalla macerazione della carne, perciò attribuivano ciò che faceva a demenza e follia (exinanitioni et dementiae).⁴⁵

La pazzia di Francesco risulta evidente al popolo di Assisi per differenza rispetto al suo consueto comportamento, come sottolineato in due occasioni, nel breve volgere di poche righe, da Tommaso da Celano. È dunque all'aspetto esteriore e alla trascuratezza dell'abbigliamento, mentre nessun cenno è fatto dagli agiografi a parole o frasi pronunciate da Francesco, che i concittadini fanno risalire il giudizio relativo alla follia di colui che fino a poco tempo prima era stato il re delle feste e aveva aspirato ad acquisire il titolo di cavaliere. Anche Bonaventura descrivendo il rientro di Francesco in città, dopo la sosta a San Damiano, durante la quale si colloca l'episodio del Crocifisso, che precede la reclusione forzata a opera del padre e la successiva *spogliazione*, si riferisce, per caratterizzare la pazzia di Francesco, al semplice aspetto esteriore, che pare sufficiente a *giustificare* il giudizio dei concittadini:

I cittadini, non appena lo videro con la barba incolta e turbato nella mente (mente mutatum), ritenutolo per questo fuori di senno (alienatum putarent a sensu), gli scagliavano addosso fango e pietre della strada e lo insultavano con clamorosi schiamazzi, come se fosse un pazzo e un demente (tamquam insano et dementi).⁴⁶

Il contrasto con il *Francesco di prima*, quello che era considerato il re delle feste, porta anche gli amici, nelle parole del romanzo di H. Hesse, a formulare un giudizio di pazzia; il riferimento è a un episodio che precede la *spogliazione*, quando durante una festa gli

⁴⁵ Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, V.11 in *LF*, vol. II, p.49; cfr. *FF*, 338, p. 420.

⁴⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.2 in *LF* vol. IV, pp. 51-53; cfr. *FF*, 1041 p. 846.

amici trovano Francesco solo e silenzioso per strada e, deridendolo, gli chiedono se sia intenzionato a prendere moglie:

Il deriso, sentite queste parole, si rizzò, il volto pallido ma lieto, e disse con voce chiara: «È proprio così, dici bene. Ho intenzione di prendermi una sposa, ma è molto più nobile, ricca e bella di quanto voi possiate pensare e immaginare». E dicendo questo sorrideva.

Gli amici risero, corsero via e lo lasciarono stare, ma lui fece cadere il ridicolo bastone da re che aveva ancora in mano, e in quel momento con il bastone allontanò la vita trascorsa e la gioventù dissipata. La sposa bella e nobile, però, di cui aveva parlato allegoricamente, era la povertà alla quale si propose di congiungersi da quel momento in poi nel modo più profondo.

Più d'uno, leggendo questo, riderà e scuoterà la testa come se si parlasse di un pazzo, così come fecero gli amici di Francesco.⁴⁷

Fra le agiografie analizzate solo il *De inceptione vel fundamento ordinis*, che riduce a una sola frase l'episodio della *spogliazione*, in precedenza non fa alcun cenno alla presunta *pazzia* di Francesco. Tuttavia, nella narrazione di quest'opera, una volta compiuta la scelta della vita evangelica, sono proprio la povertà e la semplicità che la caratterizzano a suscitare il rifiuto, il riso e alla fine il giudizio di pazzia da parte dei concittadini:

Camminava a piedi nudi e indossava una veste miserabile stretta da un'umilissima cintura. Dovunque lo incontrasse, suo padre, oppresso da un dolore violento, lo malediceva. Ma il beato abbracciava un vecchio mendicante di nome Alberto e gli chiedeva di essere benedetto. Molti altri ridevano di lui e lo insultavano e quasi tutti lo credevano pazzo (et pro insano quasi ab omnibus habebatur). Egli però non se ne curava e neppure rispondeva loro (nec eis etiam respondebat), ma cercava con tutto l'impegno di realizzare ciò che

⁴⁷ H. Hesse, *op. cit.*, pp. 30-31; le fonti più immediate della vicenda narrata da Hesse sono: Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco*, III.7 in *LF*, vol. II, p. 45; cfr. *FF*, 331, p. 417 e *Leggenda dei tre compagni*, III.7 in *FF*, 1402, p. 1072, che tuttavia non fanno alcun accenno a un giudizio di pazzia formulato dagli amici.

*Dio gli indicava. Non procedeva seguendo le dotte parole della sapienza umana, ma la manifestazione e la potenza dello Spirito.*⁴⁸

Nonostante la diversa collocazione rispetto all'evento della *spogliazione*, anche in questo caso il giudizio di pazzia dei concittadini è formulato sulla base dell'aspetto e delle azioni esteriori; la narrazione del cosiddetto *Anonimo perugino* permette tuttavia di fare un passo in avanti in questo breve *excursus* sulla *pazzia francescana*. Proprio il fatto che il giudizio di pazzia si fondi sull'esteriorità della figura di Francesco spinge l'estensore del testo a contrapporre la *sapienza umana* alla *potenza dello spirito* con un richiamo evidente alla *Prima lettera ai Corinti* di Paolo⁴⁹: il richiamo alla *pazzia* di Francesco mi pare funzionale nelle agiografie esaminate, al di là delle loro lievi differenze, a ribadire il contrasto fra interiorità ed esteriorità, o meglio ancora fra due logiche fra loro inconciliabili. Proprio Giuliano da Spira, dopo avere ricordato che a seguito della *spogliazione* Francesco nudo si presenta come *esule nel mondo* richiama il *Salmo 36*: *il giusto ha sempre in bocca la sapienza e la sua lingua parla secondo giustizia*; ma a fondamento di questa citazione, per quanto in modo non evidente, pare esservi la trama di riferimenti paolini che sorregge il richiamo alla pazzia nelle diverse agiografie. Per evidenziare questo aspetto, che permette di fornire una più completa valutazione della *pazzia* di Francesco, è utile prendere le mosse da un episodio collocato molti anni dopo la *spogliazione*; nel cosiddetto *Capitolo delle stuoie* alla presenza del Cardinale Ugolino, Francesco si trova ad affrontare la proposta di molti frati che chiedono di assumere la regola di un altro ordine religioso. Il suo rifiuto è perentorio e viene giustificato con queste parole:

Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate

⁴⁸ Anonimo Perugino, *Gli esordi e la fondazione dell'Ordine*, I.9 in *LF*, vol. II, p. 341; cfr. *FF*, 1496, pp. 1128-1129.

⁴⁹ Cfr. *I Cor.*, 3. 18-20.

altre Regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un novello pazzo nel mondo (Unus novellus pazzus in mundo): questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo! Egli vi confonderà per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza.⁵⁰

In questo caso non sono i concittadini a qualificare Francesco come *folle* è lui stesso ad attribuirsi questa caratterizzazione, come esito però di una elezione divina che da un lato marca la rottura con tutta la tradizione monastica precedente (questa la ragione per la quale non se ne possono accettare le regole) e dall'altro permette di qualificare la forma di vita scelta da Francesco come opposta e alternativa alla logica del mondo in cui egli continua a camminare; in questo senso il richiamo indiretto alle parole di Paolo nelle ultime righe del testo citato pare evidente:

Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente (stultus fiat ut sit sapiens), perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio. Sta scritto infatti: Egli fa cadere i sapienti per mezzo della loro astuzia. E ancora: Il Signore sa che i progetti dei sapienti sono vani.⁵¹

⁵⁰ *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 114, in *FF*, 1673, p. 1282 (trad. leggermente modificata). L'idea di una *nuova follia* è letteralmente ripresa nel romanzo che lo scrittore greco N. Kazantzakis ha dedicato alla biografia di Francesco, e significativamente collocata nel momento del rifiuto della paternità terrena per affidarsi esclusivamente al Padre celeste; cfr. N. Kazantzakis, *Francesco*, Crocetti, Milano 2013 [eBook], pp. 103-104: *Poi si rivolse ai notabili e al popolo: "Fratelli, ascoltate tutti che cosa mi ordina Dio: finora chiamavo padre messer Bernardone; d'ora in poi dirò: Padre nostro che sei nei cieli. Spezzo le catene che mi legano alla terra; mi preparo a tornare alla mia casa, in cielo. È questa, fratelli, la nuova follia, ascoltatela"*.

⁵¹ *I Cor.*, 3. 18-20; nel successivo capitolo della *Lettera* Paolo ritorna sul tema con un passo che, costruito sulla base di opposizioni radicali, sembra essere una descrizione *ante litteram* di quanto occorso a Francesco nei primi tempi del confronto con il popolo di Assisi: *Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati. Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo percossi, andiamo vagando di luogo in luo-*

È proprio in questa opposizione di due logiche fra loro inconciliabili che il tema della *spogliazione* e quello della *pazzia* si congiungono, anche dal punto di vista narrativo. Negli scritti agiografici esaminati, forse con la sola parziale eccezione della *Legenda trium sociorum*⁵², l'episodio della *spogliazione*, con le sue premesse e conseguenze, è costruito intorno al contrasto fra un *protagonista*, indubbiamente rappresentato da Francesco, e un *antagonista* nella figura del padre Pietro di Bernardone. Nelle diverse narrazioni quest'ultimo gioca il ruolo di colui che, interessato agli aspetti materiali della vita, non capisce e, di conseguenza, non accetta, la trasformazione del figlio; anche quando viene ricordato il sentimento di affetto che lega il padre al figlio, cosa che non tutte le agiografie fanno, se ne sottolinea l'aspetto mondano e non spirituale; il *De inceptione*, dopo aver richiamato il proposito di Francesco di ristrutturare la chiesa di San Damiano con il denaro ricavato dalla vendita del cavallo e degli abiti acquistati per l'avventura pugliese che avrebbe dovuto trasformarlo in cavaliere, con queste parole ci racconta la reazione del padre

Quando lo venne a sapere suo padre, che gli voleva bene, ma non secondo lo spirito (carnaliter diligens), e che bramava quel denaro

go, ci affatichiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo (tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus), il rifiuto di tutti, fino ad oggi (I Cor., 4. 10-13).

⁵² Cfr. P. Maranesi, *Chi è mio padre? Pietro di Bernardone nella spogliazione di Francesco d'Assisi*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 2018, pp. 16-17: *Tenendo presenti tutti questi legami redazionali si può concludere che il testo dei Tre compagni rappresenti sicuramente la fonte più ricca e accurata per comprendere quei tragitti umani vissuti da Francesco che lo portarono alla scelta di vendere il cavallo e fermarsi a San Damiano ... Mentre in Tommaso [da Celano], come vedremo, la figura del padre, oltre ad essere molto limitata e marginale, rappresenta una presenza fondamentalmente negativa (interpretazione che confermerà anche nel Memoriale e sarà di nuovo assunta, sebbene un po' attutita, da Bonaventura), nella Leggenda dei tre compagni invece si ha un'elaborazione del ruolo del padre non solo più articolata ma anche meno agiograficamente "ideologica".*

(dictam sitiens pecuniam) cominciò a tormentarlo e a provocarlo con diversi insulti, reclamando i soldi.⁵³

La stessa *Legenda trium sociorum*, sicuramente la più comprensiva nei confronti dell'atteggiamento di Pietro di Bernardone, come ha ricordato Pietro Maranesi, ricostruendo sostanzialmente la stessa situazione, sembra faticare a trovare un punto di equilibrio e lavorando su un complesso tessuto di riferimenti biblici, per noi non immediatamente decifrabili, ma sicuramente riconoscibili ai lettori dell'epoca, ci presenta la figura di Pietro di Bernardone al tempo stesso paternamente preoccupato e minacciosamente furente:

Mentre prolungava il suo soggiorno in quel luogo, suo padre, preoccupato, andava cercando (ut sedulus explorator circuivit quaerens) dove mai fosse finito il figlio. Venne così a sapere che, completamente trasformato, abitava presso san Damiano. L'uomo ne fu profondamente addolorato (tactus dolore cordis intrinsecus) e, sconvolto da quell'incredibile voltafaccia del figlio, chiamò amici e vicini (convocatis amicis et vicinis) e in tutta furia (citissime) si precipitò a San Damiano.⁵⁴

Il primo richiamo nel testo citato si riferisce indirettamente alla *Pima Lettera di Pietro: Siate sobri, vegliate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare* (circuit, quaerens quem devoret). *Resistetegli saldi nella fede⁵⁵*; il contesto come si può vedere è quello della pericolosa minaccia demoniaca nei confronti del fedele, che viene invitato a difendersi con gli strumenti della fede. Subito dopo tuttavia l'anonimo estensore della *Legenda* cambia registro e, per caratterizzare il dolore del padre, utilizza le stesse parole che nella *Genesi* caratterizzano il dolore e il pentimento di Dio per la creazione dell'uomo, una volta constatata

⁵³ Anonimo Perugino, *Gli esordi e la fondazione dell'Ordine*, I.8 in *LF*, vol. II, p. 339; cfr. *FF*, 1494, pp. 1128.

⁵⁴ *Leggenda dei tre compagni*, VI.16 in *FF*, 1416, p. 1079.

⁵⁵ *1 Pt*, 5. 8-9.

la sua malvagità: *E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo (tactus dolore cordis intrinsecus)*⁵⁶. Senza pensare ad alcun paragone fra Pietro di Bernardone e il Creatore, quel che emerge da questo riferimento biblico è il rimpianto per l'improvvisa e incomprensibile trasformazione del figlio, quasi un pentimento per aver generato colui che ora si presenta con caratteristiche così lontane da quel che il padre forse si attendeva. Non va tuttavia dimenticato che le parole del Creatore nella *Genesi* sono seguite dal proposito, potato a termine con la sola esclusione di Noè e degli ospiti dell'arca, di distruggere l'uomo cancellandolo dalla faccia della terra. Se queste parole si applicano alla disposizione d'animo del padre di Francesco, il suo atteggiamento risulta tutt'altro che amichevole. Il nostro narratore tuttavia riesce, nel breve volgere di una riga, a caratterizzare in modo ancora diverso l'azione di Pietro di Bernardone e per descrivere la convocazione degli amici e dei vicini perché lo aiutino a ricondurre Francesco nel percorso delle attese paterne, usa le stesse parole con cui il *Vangelo di Luca* descrive la gioia del pastore che ha ritrovato la pecorella smarrita: *Quando l'ha trovata, pieno di gioia se la carica sulle spalle, va a casa, chiama gli amici e i vicini (convocat amicos et vicinos), e dice loro: «Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta»*⁵⁷.

È significativo che L. De Wohl, nel proprio romanzo, faccia riferimento allo stesso contesto, quello delle tre parabole della misericordia, nelle domande retoriche che Pietro rivolge alla moglie Pica dopo aver saputo che ella, in sua assenza, ha liberato Francesco dalla prigionia in cui il padre lo aveva costretto, e che faccia poi seguire a questo il giudizio di pazzia che il padre esprime sul figlio:

«Signora, hai perso la ragione! Dunque sarei crudele, eh? Secondo te avrei dovuto accogliere quella canaglia come il figlio prodigo! Sgozzare il vitello grasso, per il miserabile che mi ha derubato e

⁵⁶ *Gen*, 6.6.

⁵⁷ *Lc*, 15. 5-6.

mi ha ridotto allo zimbello della città. Dio, cos'ho mai fatto per meritare un figlio simile!»

...

«Ah, certo ha cominciato bene» ribatté, sarcastico, il mercante. «frodando e disonorando i suoi genitori, Violare due comandamenti è senz'altro il modo migliore per compiacere Dio. Sei proprio un'ingenua a lasciarti abbindolare dalle sue chiacchiere. È un folle, un pazzo criminale, che si spaccia da ... santo o eremita, o qualunque cosa si creda di essere».⁵⁸

Mi sembra si possa affermare che i due protagonisti fondamentali dell'episodio della *spogliazione*, anche e soprattutto se tale avvenimento viene letto attraverso l'ottica della *pazzia*, si presentino come portatori di due logiche incomunicabili fra loro: è all'interno di questo contrasto che la *nuova logica* di Francesco⁵⁹, che rompe in modo netto con quella nella quale si colloca la visione paterna, viene guardata come follia. Se prendiamo la *Legenda maior* di Bonaventura, che per il fatto di essere la più recente fra quelle esaminate può essere vista come una sintesi delle diverse visioni emerse, il gioco narrativo delle contrapposizioni sembra costituire la struttura portante del racconto della *spogliazione* allargato alle sue premesse e alle conseguenze immediate. Dapprima è il sacerdote della chiesa di San Damiano che, per timore della ricchezza e del potere del padre e dei parenti di Francesco, rifiuta il dono del denaro risultato della vendita delle stoffe e del cavallo, che Francesco, disprezzando il denaro e il potere a esso collegato, scaglia su una finestra quasi fosse polvere priva di valore (*verus pecuniarum contemptor in quamdam fenestram proicens, abiectam velut pulverem vilipendit*)⁶⁰. Il padre,

⁵⁸ L. De Wohl, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi*, Rizzoli (BUR Contemporanea), Milano 2017, p. 152.

⁵⁹ G.G. Merlo a proposito dell'episodio relativo al *Capitolo delle stuoie* parla di *logica della croce*; cfr. G.G. Merlo, *op. cit.*, p. 90: un «pazzo» che vive nuovamente, che ripropone nel presente la «pazzia» del messaggio cristiano, ovvero la *logica della croce*.

⁶⁰ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.1 in

venuto a conoscenza del nuovo comportamento del figlio si precipita (*cucurrit*) a San Damiano, *furibondo, sconvolto* le traduzioni del bonaventuriano *perturbatus animo*, sono diverse, ma quel che pare certo è che Pietro di Bernardone voglia far recedere il figlio dal proprio atteggiamento: ancora una volta Francesco, rinuncia al potere, in questo caso quello della resistenza a piede fermo e si nasconde, ma Bonaventura ci tiene a sottolineare che non si tratta di una fuga e per far questo si serve della citazione della *Lettera ai Romani: Non fatevi giustizia da voi stessi, ma lasciate fare all'ira divina* (date locum irae)⁶¹:

*Ma Francesco, poiché solo da poco era diventato atleta di Cristo (novus Christi erat athleta) avvertendo le minacce dei persecutori e prevedendo il loro arrivo, si nascose in un fosso occulto per dare luogo all'ira.*⁶²

A questo segue il rientro in Assisi e l'accoglienza con pietre e fango da parte dei concittadini che lo ritengono pazzo; è ancora una volta l'antagonista Pietro di Bernardone ad agire, forse stupito dalla sopportazione del figlio che si mostra sordo alle ingiurie degli assisiati, anche se la sua azione non punta a liberare, quanto piuttosto a perdere Francesco (*non ad liberandum eum, sed potius ad perdendum*), e si traduce nell'esercizio di un potere che si manifesta attraverso parole, percosse e catene. La contrapposizione delle due logiche emerge con forza nella narrazione di G. Jorgensen, che quasi compiangere il padre che pensa ancora che la *logica del mondo* possa essere efficace nei confronti di Francesco:

Il povero Pietro di Bernardone sperava che una buona dose di oscura prigione farebbe passar questa nuova pazzia al figlio suo. Rincrudì ancora la prigionia del sottoscala con una dieta rigorosa

LF vol. IV, pp. 50-51; cfr. FF, 1039 p. 845.

⁶¹ Rm, 12.19.

⁶² Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.2 in LF vol. IV, pp. 51; cfr. FF, 1039 p. 845.

a pane ed acqua, immaginandosi così di poter vincere più presto l'ostinatezza del giovane, di cui spesso, altre volte, aveva conosciuto la ghiottoneria.

Ma il tempo di una volta era passato, e Francesco era diventato un altr'uomo, – ormai, quando un piatto gli sembrava troppo saporoso, vi mescolava della cenere, dicendo scherzosamente ai suoi commensali che «sorella cenere è casta».⁶³

Ancora una volta l'atteggiamento di Francesco non si manifesta attraverso un'azione o un discorso, egli smonta la logica del potere sopportando, riaffermando con questo la propria fede (si ricordi il *Resistite fortes in fide* della *Prima Lettera di Pietro*) nella volontà da cui ormai ogni sua azione sembra dipendere e facendo appello, secondo la narrazione bonaventuriana, che cita direttamente la fonte evangelica, alla forma più eclatante del paradigma ribaltato: *Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli*⁶⁴. Va notato, anche se solo di passaggio, che Francesco non si libera da sé dalle catene in cui lo ha costretto il padre, è l'intervento della madre a consentirgli di ritornare a San Damiano. Sarà nuovamente Pietro di Bernardone a mettere in moto la vicenda:

*pieno d'ira (fremens), corse (cucurrit) verso quel luogo per far almeno allontanare il figlio dal territorio, nel caso in cui non fosse stato in grado di farlo ritornare. Francesco, confortato da Dio (confortatus a Deo), di sua spontanea volontà andò incontro al padre furibondo (obvium ultro se obtulit patri furenti), gridandogli, con voce libera (libera voce clamans), che egli non temeva in nessun modo le sue percosse e le sue catene e per di più dichiarò che, per il nome di Cristo, avrebbe sopportato gioiosamente tutti i tormenti (gaudenter mala omnia subiturum).*⁶⁵

⁶³ G. Jorgensen, *op. cit.*, pp. 54-55 (sottolineatura mia).

⁶⁴ *Mt*, 5.10.

⁶⁵ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore di San Francesco*, II.3 in *LF* vol. IV, p. 53; cfr. *FF*, 1042 pp. 846-847.

Il confronto diventa fisico e verbale, anche se non è dato sapere, fatto salvo il discorso indiretto di Bonaventura, quali siano state le parole che Francesco ha rivolto al padre; tuttavia uno solo degli opposti agisce secondo la logica del mondo, quella del potere e della proprietà, non si dimentichi che secondo Bonaventura il furore del padre viene mitigato (*mitigatus est furor*) quando egli ritorna in possesso della somma di denaro che il figlio ha con disprezzo gettato sulla finestra. Francesco parla, è libero (*ultra e libera voce clamans*) e tale rimarrebbe qualora per lui si riproponessero percosse e catene, che egli stima nulla perché ormai fuori dalla logica all'interno della quale esse si collocano. Così, paradossalmente, come avviene in ogni cambio di paradigma, la vera libertà di Francesco è tutta nell'espressione che chiude la citazione: *gaudenter mala omnia subiturum*. Ed è così perché Francesco, verso il quale ancora non cessano le azioni del padre che, per preparare l'*acme* della vicenda, Bonaventura chiama ora *pater carnis*, si è già denudato dell'elemento che più di altri fonda potere e dominio: il denaro, significativa a questo proposito l'espressione che segue di poche righe il testo citato, *filium gratiae pecuniam iam nudatum*.

Dopo aver costruito tutto con notevole sapienza letteraria a Bonaventura non resta che condurre il lettore all'evento deflagrante della spogliazione già analizzato in precedenza. Che ha a che vedere tutto ciò con la pazzia?

*Costruiscono senza logica, beati loro, i pazzi! O con una loro logica che vola come una piuma! ... Voi dite "questo non può essere" e per loro può essere tutto.*⁶⁶

Non è all'opposizione fra logica e follia, quella a cui pensa Pirandello, che si può ricondurre la vicenda della *spogliazione* di Francesco; si tratta piuttosto del contrasto fra due logiche. Sarebbe facile, forse troppo, per la rottura francescana, parlare di contrapposizione

⁶⁶ Pirandello *Enrico IV*, atto II in *Il teatro di Luigi Pirandello. Sei personaggi in cerca d'autore. Enrico IV*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979, p. 198.

fra carne e spirito e certo più di un passo, non solo nell'agiografia bonaventuriana, autorizza a farlo; si pensi soltanto alla contrapposizione fra *pater carnis e filius gratiae* o ancora, in modo più evidente, a quella fra *padre sulla terra e padre nostro che sei nei cieli* con cui Francesco accompagna, almeno in alcune ricostruzioni, il momento della *spogliazione*. Eppure non tutto si esaurisce qui, anzi forse questo è l'aspetto meno rilevante e meno essenziale della rottura francescana, perché la scelta della povertà, di cui la *spogliazione* è un'immagine potente, non significa fuoriuscita dal mondo, quanto piuttosto, rimanendo nel mondo, si ricordi *unus novellus pazzus in mundo*, indicarne un altro in cui, nella logica ribaltata delle *beatitudini* i valori si rovesciano cosicché è giusto chi subisce persecuzioni in nome della giustizia, è ricco chi nulla possiede e soprattutto nulla stima sia la ricchezza del mondo. È un discorso che porterebbe lontano, che permetterebbe forse di valutare in modo meno severo certe attualizzazioni della vicenda francescana⁶⁷, che, consapevolmente credo, non vogliono avere pretese di ricostruzione storica o ancora

⁶⁷ Il riferimento è anche, ma non solo, alla stroncatura che F. Castelli fa dell'opera teatrale di Saramago *La seconda vita di Francesco d'Assisi*, cfr. F. Castelli, *Risvegliò il mondo. San Francesco nella letteratura del Novecento*, Messaggero, Padova 2006, p. 60: *Riesce difficile, anzi impossibile, riconoscere, nel dramma di Saramago, il Francesco della storia. Il drammaturgo portoghese lo ha costruito a proprio uso e consumo per farne un facile bersaglio contro l'istituzione ecclesiastica*. Il testo di Saramago, costruito interamente intorno alla questione della povertà e del potere, risulta certamente piuttosto debole, il carattere dei personaggi, anche quello dello stesso Francesco, risulta poco sviluppato (in questo Castelli ha parzialmente ragione), ma pare difficile pensare che un dramma teatrale o un romanzo abbiano come scopo quello di riproporre la figura storica di cui parlano, essi forse lavorano su suggestioni e seguono strade inedite e impensate a partire da alcuni elementi della storia. In questo senso mi sembrano suggestive, in relazione ai temi qui trattati, le parole di Frate Elia nel testo dell'autore portoghese; cfr. J. Saramago, *La seconda vita di Francesco d'Assisi*, a. I, in J. Saramago, *Teatro*, Einaudi, Torino 1997, p. 157: *Quel che hai fondato non ha nessuna somiglianza con ciò che esiste oggi. Il mondo è cambiato mentre eri assente. E sei ingenuo se ti aspettavi di trovare quel nulla che fummo, quell'infima cosa.* (sottolineatura mia).

condurrebbe ad assimilare la *spogliazione* di Francesco alla *kenosis* divina, come fa Cacciari in un recente saggio:

Imitare il Cristo comporta così, in uno, imitare la dinamica kenotica che investe il Deus Relatio. La spogliazione dai beni sta in un rapporto di analogia attributiva, e cioè in una proporzionalità reale, con la kenosi divina ... Lo svuotarsi di tutti gli impedimenti esteriori, fino alla spogliazione dal Sé, vale soltanto se avviene per amore ... Povertà diviene, allora, ricchezza di esperienza, curiositas anche – l'opposto di ogni contemptus mundi –, la condizione indispensabile per poter accogliere in noi ogni volto, ogni incontro, ogni ente sub specie aeternitatis.⁶⁸

È tuttavia la narrazione di questa *logica folle* che si vuole seguire qui ancora per un breve tratto, perché all'interno di questa prospettiva ricevono una nuova luce tutte le caratterizzazioni che del suo gesto vengono date da parte di chi, solo apparentemente, si trova sul suo stesso versante, ma in realtà non ne capisce, e forse neppure ne condivide, la logica. In questo modo credo vadano lette alcune aggettivazioni o caratterizzazioni, attribuite al vescovo Guido e già in precedenza indicate, del *fervor* di Francesco nel momento della *spogliazione*: *excedentem fervorem* e ancora *fervore spiritu ebrius* (Bonaventura) o anche *cognovit mysterium continere* (Tommaso da Celano). Il mistero divino che lì si manifesta può certo essere letto in termini di follia e tale dovette apparire al popolo di Assisi e allo stesso vescovo Guido che forse sentì risuonare in quel momento le parole di Paolo:

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. Mentre i Giudei

⁶⁸ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Adelphi, Milano 2011, pp. 65-67.

*chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani.*⁶⁹

Il romanzo di F. Ulivi, cui si è già fatto riferimento in precedenza, coglie con efficacia questo spiazzamento del vescovo determinato dalla *folia* di Francesco: “*Forse*”, pensò, “*è pazzo: ma ha il potere di commuovermi. E se non è pazzo, che altro può essere? ...*”⁷⁰.

Allo stesso modo l’*eccesso* di Francesco si presenta come l’oltrepassamento di un limite, come un atto irrevocabile, che si qualifica come uscita da qualcosa, dal mondo dei valori del padre, della società del tempo e della stessa Chiesa, cui per scelta rimase sempre fedele. È un passo della *Legenda trium sociorum*, che, riportando un dialogo fra Francesco e il vescovo di Assisi Guido, rende evidente il rifiuto della logica del mondo che tuttavia non significa abbandono del mondo:

*Solo il vescovo di Assisi, al quale l’uomo di Dio ricorreva di frequente per consigliarsi, lo riceveva con benevolenza. Una volta gli ebbe a dire: “La vostra vita mi sembra dura e aspra, poiché non possedete nulla a questo mondo (in saeculo possidere)”. Rispose il Santo: “Messere, se avessimo dei beni, dovremmo disporre anche di armi per difenderci. È dalla ricchezza che provengono questioni e liti, e così viene impedito in molte maniere tanto l’amore di Dio quanto l’amore del prossimo. Per questo non vogliamo possedere alcun bene materiale a questo mondo (in hoc saeculo)”.*⁷¹

⁶⁹ I Cor, 1. 20-23.

⁷⁰ F. Ulivi, *op. cit.*, p. 135.

⁷¹ *Leggenda dei tre compagni*, IX.35 in *FF*, 1438, p. 1092; sul tema del rapporto fra povertà e forme del potere, interessanti le osservazioni contenute in G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011: *il lascito forse più prezioso del francescanesimo, con il quale sempre di nuovo l’Occidente dovrà tornare a misurarsi come al suo compito indifferibile: come pensare una forma-di-vita, cioè una vita umana, del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un’appropriazione. Cioè ancora: pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà ma soltanto uso comune* (pp. 9-10) e ancora *se la vita del cristiano può incontrare*

L'abbandono della *logica del potere*⁷² e il sovvertimento dei valori, parte integrante della *folia francescana*, è colta con efficacia drammatica nel testo teatrale di I.A. Chiusano, cui si è già fatto riferimento, nel contatto fra Francesco e il lebbroso:

LEBBROSO – Lebbroso, sono lebbroso! Fatti in là! Perché ti avvicini? Sei sordo? Ma devi essere anche cieco per non vedere le mie piaghe! E senza naso, per non sentire il mio puzzo!

FRANCESCO – Ho tutti i cinque sensi, ma voglio vedere se ho il senso che tutti li soverchi: la carità.

LEBBROSO – Ce l'hai, ce l'hai, ti conosco. Sei Francesco di Pietro di Bernardone. Tutta Assisi ti sa largo di cuore. Gettami un soldo e vai!

FRANCESCO – Ai cani si getta la roba. Ai cristiani si mette in mano. (Gli prende la mano)

LEBBROSO – Che fai? Non toccarmi! Ti contagherò.

FRANCESCO – Solo se Dio lo avrà voluto. Lascia che baci queste povere dita deformi. (Esegue). O forma divina, come sei stata torturata da questo brutto male.

LEBBROSO – (si stacca violentemente, ansimando. Dopo una pausa) – Francesco, tu sei il più grande pazzo che sia nato nell'Umbria. Ma mi hai dato più ch'io non abbia mai ricevuto dacché sono infetto da questo morbo. E ora vai, vai, mi hai sconvolto. Non mi sono mai sentito così ricco ... e così povero.⁷³

senza dubbio puntualmente la sfera del diritto, è altrettanto certo che la stessa forma vivendi cristiana – che è quanto la regola ha in vista – non può esaurirsi nell'osservanza di un precetto, non può avere natura legale (p. 63). Si veda anche J. Dalarun, *Governare è servire. Saggio di democrazia medievale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2015.

⁷² Cfr. C. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 1995, p. 52: *L'essere «minore» esprime un concetto al quale egli rimase sempre fedele, difendendolo strenuamente per tutta la vita: perseverare nel condividere con i poveri e i deboli la loro esistenza precaria di emarginati, l'unico modo, secondo il futuro santo, di non entrare nella logica di un potere che costringe a salvaguardare e difendere ciò che si è conquistato, e a vedere un nemico in chi lo insidia.*

⁷³ I.A. Chiusano, *op. cit.*, p. 33.

Le parole di Chiusano unite al passo tratto dalla *Legenda trium sociorum*, aiutano a chiarire il senso di un'affermazione presente all'inizio del *Testamentum* dove, dopo aver ricordato l'esperienza di misericordia compiuta presso i lebbrosi, Francesco dice: *e mentre mi allontanavo da loro, ciò che mi sembrava ripugnante si è mutato in me (conversum fuit mihi) in dolcezza dell'anima e della carne. Poi mi trattenni ancora per un poco e uscii dal mondo (parum steti et exivi de saeculo)*⁷⁴. La formula che chiude il passo costituisce l'espressione tecnica della cultura monastica per indicare l'ingresso nel chiostro, qui invece indica l'avvio di quel processo di trasformazione, metaforicamente indicato dalla conversione dell'amaro in dolce, che condurrà Francesco a quel cambio di paradigma che significa non solamente vedere in modo diverso ciò che tutti vedono, ma vedere altre cose:

*durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima. È quasi come se la comunità degli specialisti fosse stata improvvisamente trasportata su un altro pianeta dove gli oggetti familiari fossero visti sotto una luce differente e venissero accostati a oggetti insoliti.*⁷⁵

4. *La vera laetitia: dentro il mondo fuori dal mondo*

È dunque su un *altro pianeta* che vanno collocati gli eventi che seguono la *spogliazione*, certo non tutto è così semplice e la tormen-

⁷⁴ Francesco d'Assisi, *Testamento*, 1 in *LF*, vol. I, p. 221; cfr. *FF*, 110, p. 131.

⁷⁵ T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino 1969, p. 139. L. de Wohl alla conclusione del racconto della *spogliazione*, dopo aver riportato le parole di Francesco relative all'abbandono del padre terrestre per riconoscere solo quello celeste, aggiunge: *Il tono non lasciava trapelare traccia di indignazione, durezza o rabbia. Sembrava remoto, distaccato, come se provenisse da una grande distanza (L. de Wohl, op. cit., p. 164; sottolineatura mia).*

tata storia dell'Ordine dei minori ne è la prova; esula tuttavia dagli obiettivi di questo studio seguire quelle vicende anche se solo alla luce delle due chiavi di lettura proposte. Difficile mantenere *denu- damento* e *folia* quando la crescita dell'Ordine avviene con i ritmi travolgenti che la storia ci racconta e se, pur con molta fatica, è possibile a un individuo collocarsi su un altro pianeta pur rimanendo sulla terra, quasi impossibile risulta per un Ordine religioso inevitabilmente portato a inserirsi nei complessi meccanismi politici, economici e anche culturali della propria epoca; cosicché mi sembra si possa accettare, come momento di sospensione del discorso in vista di futuri approfondimenti, la sintesi proposta da Maranesi:

Francesco in qualche modo era cosciente che la sua follia evangelica, grazie alla quale era riuscito a radunare attorno a sé così tanti fratelli, non era del tutto adatta a governarli ... Il compromesso era dunque quello di non avere più il potere, ma nello stesso tempo restare riferimento ideale ai suoi fratelli: ad essi la ricerca di forme "realiste", a lui la memoria dell'utopia.⁷⁶

Tuttavia nelle ricostruzioni della biografia di Francesco che hanno rappresentato l'oggetto di questo studio la sua *pazzia* riemerge in più occasioni, l'*altro pianeta* incontra la terra e la collisione si presenta spesso come una provocazione che genera un senso di spiazzamento e di imbarazzo; in tutte quelle occasioni risulta evidente la contrapposizione fra le due logiche, anche se spesso la logica del mondo si colloca sullo sfondo, quasi che l'antagonista fosse scomparso e il centro della scena fosse occupato esclusivamente dall'unico protagonista della vicenda.

Come provvisoria conclusione del discorso fin qui sviluppato vorrei provare a mettere in relazione tre scritti di diversa provenienza: un testo dello stesso Francesco, un passo della *Vita secunda* di

⁷⁶ P. Maranesi, *Novellus pazzus. La categoria della "folia" nella vicenda di frate Francesco*, in "Italia Francescana" 1/93 (2019), p. 118.

Tommaso da Celano e un famosissimo episodio tratto dai *Fioretti di San Francesco*.

Il primo, nonostante sia conservato in un solo manoscritto, è stato inserito da Esser fra gli *Opuscula dictata*⁷⁷ e dà l'immagine della *vera laetitia* secondo Francesco:

Ecco, tornando io da Perugia nel mezzo della notte, giungo qui, ed è un inverno fangoso e così rigido che, all'estremità della tonaca, si formano dei ghiaccioli d'acqua congelata, che mi percuotono continuamente le gambe fino a far uscire il sangue da siffatte ferite. E io tutto nel fango, nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e dopo aver a lungo picchiato e chiamato, viene un frate e chiede: "Chi sei?". Io rispondo: "Frate Francesco". E quegli dice: "Vattene, non è ora decente questa di arrivare, non entrerai". E mentre io insisto, l'altro risponde: "Vattene, tu sei un semplice e un idiota (unus simplex et idiota), qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te". E io sempre resto davanti alla porta e dico: "Per amore di Dio, accoglietemi per questa notte". E quegli risponde: "Non lo farò. Vattene dai Crociferi e chiedi là". Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato (si patientiam habuero et non fuero motus), io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima.⁷⁸

Verrebbe la tentazione di parlare di un pezzo di teatro drammatico, in cui al contesto di sofferenza fisica rappresentato dal gelo invernale, con quella duplice presenza del fango, che sembra richiamare gli insulti e gli sberleffi del popolo di Assisi di fronte alla pazzia di Francesco, cui si aggiungono quegli epiteti *simplex et idiota* che giustificano la mancata apertura della porta, *non indigemus te*, e sembrano evocare, in questo caso negativamente, la caratterizzazio-

⁷⁷ *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis*, cura. C. Esser o.f.m, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1978, pp. 324-326.

⁷⁸ Francesco d'Assisi, *Della vera e perfetta letizia*, in *FF*, 278, p. 183.

ne degli inizi della *Fraternitas* fatta da Francesco nel proprio *Testamentum: Et eramus idiotae et subditi omnibus*⁷⁹.

Tommaso da Celano riprende, seppure variando la situazione, lo stesso concetto:

*Un giorno disse al suo compagno: «Non mi sembrerebbe di essere frate minore se non fossi nella disposizione che ti descriverò. Ecco – spiegò – essendo superiore dei frati vado al capitolo, predico, li ammonisco, e alla fine si grida contro di me: “Non è adatto per noi un uomo senza cultura e dappoco. Perciò non vogliamo che tu regni su di noi, perché non sei eloquente, sei semplice ed ignorante (Non convenit nobis illiteratus et contemptibilis, ideo nolumus te regnare super nos, quia elinguis es, simplex et idiota)”. Alla fine sono scacciato con obbrobrio, vilipeso da tutti. Ti dico: se non ascolterò queste parole conservando lo stesso volto (eodem vultu), la stessa letizia di animo, lo stesso proposito di santità, non sono per niente frate minore».*⁸⁰

La situazione proposta da Tommaso, e presente anche nella *Compilatio assisiensis* o *Legenda perusina*⁸¹, è certamente meno drammatica per quel che si riferisce alla sofferenza fisica, ma riprende, in modo forse più diretto, la frattura fra le origini della *Fraternitas* e la situazione dell'Ordine, con quel termine *idiotae* che, ancora una volta, ci riporta al momento iniziale dell'avventura di Francesco.

Certo più riuscita, dal punto di vista artistico e letterario, la narrazione dei *Fioretti* che ripropone la situazione presentata nelle parole di Francesco; il racconto è molto lungo e merita di essere letto per intero, mi limito alla descrizione iniziale:

⁷⁹ Francesco d'Assisi, *Testamento*, 19, in *LF*, vol. I, p. 222; cfr. *FF*, 118, p. 132.

⁸⁰ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸¹ Cfr. *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1249.

Quando noi saremo a santa Maria degli Agnoli, così bagnati per la piova e agghiacciati per lo freddo e infangati di loto e afflitti di fame, e picchieremo la porta dello luogo, e 'l portinaio verrà adirato e dirà: Chi siete voi? e noi diremo: Noi siamo due de' vostri frati; e colui dirà: Voi non dite vero, anzi siete due ribaldi ch'andate ingannando il mondo e rubando le limosine de' poveri; andate via; e non ci aprirà, e faracci stare di fuori alla neve e all'acqua, col freddo e colla fame infino alla notte; allora se noi tanta ingiuria e tanta crudeltà e tanti commiati sosterremo pazientemente senza turbarcene e senza mormorare di lui, e penseremo umilmente che quello portinaio veramente ci conosca, che Iddio il fa parlare contra a noi; o frate Lione, iscrivi che qui è perfetta letizia.⁸²

Il drammatico confronto con il portinaio si ripete in più occasioni che ribadiscono la caratterizzazione della perfetta letizia; come si può notare in questo caso l'accusa mossa a Francesco non è quella di essere privo di cultura, semplice o idiota, ma quella, forse più infamante, di volersi appropriare delle elemosine per i poveri, tanto che di fronte all'ultima insistente richiesta di aprire la porta, il portinaio uscirà *con uno bastone nocchieruto, e piglieracci per lo cappuccio e gitteracci in terra e involgeracci nella neve e batteracci a nodo a nodo con quello bastone*⁸³.

Al termine di questa breve ricostruzione della *perfetta letizia* è lecito chiedersi dove sia l'antagonista, il portatore dell'altra logica che ci permetta di parlare, forse forzando un po' i testi, di un'altra immagine della *pazzia* di Francesco. Letterariamente non è certo rappresentato dal portinaio o dai frati che nel capitolo scacciano Francesco rifiutando la sua guida, ma in tutti e tre i passi l'altra logica è presente per caratterizzare quella realtà che Francesco ha deciso di abbandonare e rispetto alla quale si mostra come alternativa, come *altro pianeta*. Questa condizione *non umana* di Francesco è sottolineata con grande efficacia nel romanzo che N. Kazantzakis ha dedicato alla biografia del santo; lo scrittore greco, introducendo per

⁸² *I fioretti di san Francesco*, cap. VIII, in *FF*, 1836, p. 1472.

⁸³ *Ibidem*.

bocca di frate Leone l'episodio della *perfetta laetitia*, fa pronunciare al compagno di Francesco queste parole:

“No, fratello Francesco, non mi lamento; però noi siamo esseri umani, tu lo dimentichi, io no, ecco tutto”

...

Mi vergognavo a dirlo, ma, peccato confessato, peccato perdonato: tra me e me maledicevo la mia sorte, l'essermi legato a quella spaventosa belva di Dio, Francesco. Lui, anche se non lo sa, è come il re lebbroso di Gerusalemme; un pugno di carne e ossa, che contiene Dio tutto intero. Per questo resiste; per questo non ha fame, non ha sete, non ha freddo; e i sassi che la gente gli tira diventano fiori di limone che lo aspergono. Io invece sono un uomo, un uomo ragionevole e sventurato, per me i sassi sono sassi.⁸⁴

È evidente, nelle parole dello scrittore greco, che il carattere *non umano* di Francesco è in qualche modo associato alla *pazzia*, che viene evocata per contrasto nell'ultima riga del passo citato.

Nello scritto di Francesco l'antagonista è evidente e rappresenta il modello sul quale vengono costruite le diverse figure nelle narrazioni successive, ma in tutti questi casi non si presenta con l'aspetto furente, e a tratti odioso, di Pietro di Bernardone; si potrebbe dire che in quasi tutti i casi a svolgere il ruolo di antagonista è il successo e il potere che a esso in qualche misura si lega:

Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine; scrivi: non è vera letizia. Così pure sono entrati nell'Ordine tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, non solo, ma perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. E se ti giunge ancora notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io abbia ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da far miracoli; ebbene io ti dico: neppure qui è vera letizia.⁸⁵

⁸⁴ N. Kazantzakis, *op. cit.*, p. 133 e p. 135.

⁸⁵ Francesco d'Assisi, *Della vera e perfetta letizia*, in *FF*, 278, p. 183.

Dunque sono i successi dell'Ordine che vengono opposti, nel racconto di Francesco, alla vera letizia; qualcosa di reale e qualcosa che neppure è immaginabile nella più ampia delle aspettative, come l'ingresso nell'Ordine dei sovrani e la conversione di tutti gli infedeli. Nel racconto dei *Fioretti* la situazione è maggiormente drammatizzata e nel corso del rientro verso santa Maria degli Angeli, frate Leone, che accompagna e precede di qualche passo Francesco, viene richiamato ben cinque volte perché scriva cosa non è *perfetta letizia*: non lo sono gli esempi di santità che i frati Minori potrebbero dare in ogni terra; neppure la loro capacità di compiere miracoli, guarire i malati o, addirittura, resuscitare *li morti di quattro dì*; o ancora il possesso di tutte le lingue e di tutte le scienze; così pure la conoscenza di tutti i segreti della natura e neppure, per ultimo, la capacità di convertire tutti gli infedeli. È Tommaso da Celano tuttavia, nella sua *Vita secunda*, ad aggiungere un elemento nuovo che permette di caratterizzare ancora meglio l'antagonista della *vera laetitia*:

*Vedeva che alcuni desideravano ardentemente le cariche dell'Ordine (praelationibus inhiare), delle quali si rendevano indegni, oltre al resto, anche per la sola ambizione di governare (ambitio praesidendi). E diceva che questi non erano frati minori, ma avevano dimenticato la loro vocazione ed erano decaduti dalla gloria. Confutava poi con abbondanza di argomenti alcuni miserabili, che sopportavano a malincuore di essere rimossi dai vari uffici, perché più che l'onere cercavano l'onore (onus non quaerent sed honorem).*⁸⁶

Sono queste le parole, che mancano nei due episodi simili della *Legenda Perusina* e dello *Speculum perfectionis*⁸⁷, che introducono l'episodio della *laetitia mentis* citato in precedenza: ambizione, onore, desiderio di emergere e di prevalere, sono queste le caratteristiche più individuali, che si aggiungono ai successi ricordati dai

⁸⁶ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸⁷ Cfr. *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1249 e *Specchio di perfezione*, 64 in *FF*, 1754, p. 1369.

due testi precedenti, e che delineano ciò da cui bisogna fuggire, quel mondo altro rispetto al quale la scelta di Francesco ha voluto rappresentare un'alternativa.

Seppure limitatamente a un episodio, per quanto molto noto, della biografia di Francesco, sembra apparire qui in tutta la sua forza il senso ultimo della *spogliazione* o del *denudamento* con cui è iniziata l'avventura francescana; tutto ciò che nei diversi testi rappresenta l'alternativa alla *vera laetitia* potrebbe essere racchiuso in queste parole: affermazione di sé, superiorità e orgoglio. È ancora Tommaso da Celano a inquadrare molto bene il tema:

*E aggiungeva: "Il superiorato è occasione di caduta, la lode di precipizio (in praelatione casus, in laude praecipitium). L'umiltà del suddito invece porta alla salvezza dell'anima".*⁸⁸

La rinuncia all'affermazione di sé, che si traduce in una sorta di *inattività* (se guardata con la logica del mondo), nel rifiuto della logica della violenza fino alla mancata reazione nei confronti dell'aggressore, è descritta con grande intensità nel romanzo di Kazantzakis; il portinaio esce dal convento e comincia a picchiare Francesco con il bastone, è sempre frate Leone che racconta:

Mi lanciavi verso di lui per proteggerlo, ma Francesco allungo un braccio: "Non opporti al volere di Dio, frate Leone! Picchia, fratello portinaio, tu sei la mia salvezza".

...

"Frate Leone, frate Leone, se mi vuoi bene non opporti; lascia che il fratello portinaio faccia il suo dovere; è Dio che gli ha ordinato di batterci, e allora ci batta".

Gettai in terra il bastone, incrociai le braccia.

*"Colpisci, fratello portinaio", dissi, con le labbra che mi tremavano per la rabbia; "colpisci, che dio ti maledica!"*⁸⁹

⁸⁸ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, p. II, cap. CVI, 145 in *FF*, 729, p. 669.

⁸⁹ N. Kazantzakis, *op. cit.*, p. 137.

Essere su un altro pianeta in una condizione *non umana*, rifiutare fino alle estreme conseguenze la logica del mondo, può avere come conseguenza la solitudine, quella di Francesco rispetto all'Ordine, evocata nelle parole di Tommaso da Celano, quella malinconicamente riportata dalle parole di Francesco nel romanzo di F. Ulivi:

*Così mi trovo di nuovo solo, senza amici né parenti né soccorritori, e Dio stesso sembra aver lasciato spazio a Satana ... Ebbene, non la rassegnazione, non la fede inerte, non le esortazioni di Eliu, ma l'abbandono di tutti, la solitudine del cuore, la miseria di Giobbe mi daranno sicurezza. E qui, rammenta, Masseo, qui è vera virtù, e consapevolezza, e perfetta letizia.*⁹⁰

L'umiltà è ciò che va contrapposto a quelli che si rivelano pericoli per l'uomo e allo stesso tempo per l'Ordine, la *Legenda perusina* parla di *pericolo di vana gloria*⁹¹ e lo *Speculum perfectionis* di *trattamento che può essere pericolo per la mia anima*⁹² in relazione al piacere che può derivare dall'esaltazione a opera dei frati. L'umiltà, addirittura l'umiliazione⁹³ che è presente in tutti i racconti della *per-*

⁹⁰ F. Ulivi, *op. cit.*, p. 119.

⁹¹ *Leggenda perugina (Compilatio assisiensis)*, 83, in *FF*, 1639, p. 1242.

⁹² *Specchio di perfezione*, 64 in *FF*, 1754, p. 1369.

⁹³ Di *gioia dell'umiltà e di letizia dell'umiliazione* a proposito del *rifiuto totale del dominio, con la volontà corrispondente di essere suddito* parla J. Dalarun che, a proposito di questa *applicazione letterale e radicale del messaggio evangelico*, presente anche nella tradizione monastica, osserva: *la singolarità francescana appare comunque evidente, almeno per quattro ragioni. Francesco esprime il rovesciamento che trasforma la sottomissione in una virtù quasi assoluta in modo talmente radicale che finisce per diventare originale, come quando vuole che il frate sia – e, probabilmente, desidera essere lui stesso – sottomesso alle belve e alle fiere. La “minorità” non è un aspetto tra gli altri della vocazione francescana: ne è la definizione. Non c'è momento, negli scritti di Francesco, in cui la classica esaltazione regolamentare dell'obbedienza e della sottomissione non sia messa in trasparente rapporto con il suo principio teologico: la discesa, l'abbassamento inaudito che è l'incarnazione di Dio fatto uomo. Infine, se tutti i frati devono vivere secondo questo spirito e in questo stato di abbassamento volontario, quelli che sono incaricati del governo sugli altri frati devono essere più dominati che gli altri, quasi a*

fetta letizia e che colpisce Francesco e frate Leone fino alle percosse del portinaio, è una forma di *pazienza*, quella richiamata da Francesco stesso nella prima narrazione dell'episodio, e richiesta a un imprecisato ministro in una lettera composta dopo aver rinunciato alla guida dell'Ordine:

Ti parlo, così come posso, della condizione della tua anima: le cose che ti impediscono di amare il Signore Iddio come anche le persone che ti saranno di ostacolo, siano frati o altri, anche se ti bastonassero, tutto questo devi ritenere una grazia. E questo sia per te vera obbedienza al Signore Iddio e a me, perché so con certezza che questa è la vera obbedienza. E ama coloro che si comportano così con te, e non volere altro da loro se non quanto il Signore ti darà (et non velis aliud de eis, nisi quantum Dominum dederit tibi). E in questo amali, e non volere che diventino cristiani migliori (et non velis quod sint meliores christiani). E ciò sia per te più che un romitorio (plus quam eremitorium).⁹⁴

Non si parla qui di *vera laetitia* ma di *vera obedientia*, ma non è difficile mettere in relazione queste due condizioni per mezzo della pazienza ricordata in precedenza; è possibile così stabilire, anche sulla base dell'affermazione con cui Cacciari chiude la sua presentazione dell'episodio della *vera laetitia*:

Francesco abbandonato dai suoi, solo di fronte ai molti, finalmente patiens la più perfetta povertà, prova allora in che cosa consista la vera laetitia;⁹⁵

un'analogia con la *kenosis*, drammaticamente evidenziato dalle parole con cui Francesco conclude la narrazione della *vera laetitia*

compensare il loro apparente innalzamento, e il più dominato di tutti dovrà essere, evidentemente, il fondatore (J. Dalarun, Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1999, pp. 23-24).

⁹⁴ Francesco d'Assisi, *Lettera a un ministro*, 2-8, in *LF*, vol. I, p. 77; cfr. *FF*, 234, p. 168.

⁹⁵ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 76.

nel testo teatrale di I.A. Chiusano:

*Ebbene Leone, pecorella di Dio, se tutto questo noi lo sopporteremo con pazienza e allegrezza, pensando alle pene di Cristo benedetto, allora scrivi: qui e in questo è perfetta letizia. Perché di tutti gli altri doni di Dio non ci possiamo gloriare perché non sono nostri ma suoi: però della croce e della tribolazione sì ci possiamo gloriare, perché è ben nostra e tutta nostra!*⁹⁶

La vera *laetitia*, la vera *obedientia* si manifestano attraverso la rinuncia, sono una forma di svuotamento, una *kenosis*, una rinuncia all'azione diretta che sia traduzione della propria volontà e non della volontà di Dio, come sottolineato dal duplice *non velis* presente nella *Epistola ad ministrum*. La nudità rispetto al mondo e alle sue logiche trova qui forse una delle sue massime espressioni, ennesima *figura* di quel *folle gesto* di *spogliazione* compiuto dinnanzi al padre, non un gesto di rinuncia al mondo, e questo sia per te più che stare appartato in un eremo, ma di trascendenza dal mondo all'interno del mondo stesso:

*Mi riferisco alla possibilità di vivere nel mondo, ma di essere guidati da una trascendenza che non si concepisce come realizzabile sulla terra (coscienza escatologica). Questa distanza dal mondo non fa sorgere alcun desiderio di cambiare il mondo, ma allo stesso tempo non rappresenta una fuga dal mondo, cioè da un mondo strutturato storicamente in una particolare maniera e un mondo la cui storicità è vista come assoluta. San Francesco d'Assisi, per esempio, viveva nel mondo come se esso non esistesse e realizzò questo "come-se-non-esistesse" nella sua vita concreta.*⁹⁷

⁹⁶ I.A. Chiusano, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁷ H. Arendt, *Filosofia e sociologia*, in *Archivio Arendt 1.1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 80.