



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici

Dottorato di Ricerca in Studi Letterari, Linguistici e Filologici

Indirizzo: Letterature europee del Medioevo e del Rinascimento

Ciclo XXIII

Tesi di Dottorato

Il corpo nell'opera di Francesco d'Assisi e di Iacopone da Todi

Relatore:

Chiar.mo Prof. Francesco Zambon

Dottoranda

Manuela Sanson

Coordinatore del Dottorato:

Chiar.mo Prof. Fulvio Ferrari

anno accademico 2009-2010

A Stefano

PREMESSA

La visione di un universo permeato dalla gloria di Dio che Francesco d'Assisi sviluppa nel *Cantico di frate sole* e nelle sue opere latine, e che risulta anche dalle testimonianze dei primi biografi, è stata interpretata da vari studiosi (Duby, Manselli, Pasero) come un implicito rovesciamento della concezione catara secondo cui il mondo non è stato creato dal Dio celeste, ma da un demiurgo malvagio. A prima vista, la concezione del corpo e della creazione materiale che emerge dall'opera poetica del francescano Iacopone da Todi si trova agli antipodi di quella del santo. Giovanni Pozzi ha osservato come nelle *Laude* sia assente “qualsiasi valutazione del creato come entità recante l'impronta divina”; ma, lungi dal comportare un dualismo ontologico di tipo “gnostico”, come quello dei catari, questo atteggiamento va ricollegato secondo lo studioso svizzero alla tradizione dell'ascetismo cristiano, e in particolare al linguaggio del “disprezzo” del corpo e del mondo che verso la fine del secolo XIII aveva trovato una delle sue espressioni più violente ed efficaci nel *De contemptu mundi* di Lotario di Segni, il futuro papa Innocenzo III. Queste lucide considerazioni non mancano tuttavia di porre una serie di problemi storici ed ermeneutici che appaiono decisivi per una corretta comprensione delle opere letterarie dei due primi grandi scrittori religiosi della nostra letteratura: qual è il rapporto fra la concezione francescana del corpo (e più in generale del mondo materiale) e la riflessione cristiana dei secoli precedenti su questi temi? In particolare, come si può situarla rispetto ai grandi filoni teologici del XII e del XIII secolo: mistica cisterciense e vittorina, pensiero ascetico, eresia catara? E quali sono i rapporti fra la concezione di Francesco e quella che si delinea con straordinario vigore lirico nelle *Laude* di Iacopone? Quali sono i modelli del poeta di Todi? Fra i due grandi scrittori mistici e ascetici del Duecento italiano vi è realmente,

a proposito della visione del corpo e della corporeità, radicale opposizione? Oppure possono essere individuati anche punti di contatto, elementi di continuità o di mediazione? E come si spiegano degli atteggiamenti così diversi nel fondatore e in uno dei primi grandi seguaci del movimento francescano? A questi, ed ad altri più puntuali interrogativi si è cercato di rispondere nel presente lavoro. Per giungere a risposte motivate e convincenti, si è ritenuto necessario partire da un approfondito esame delle concezioni del corpo e della materia nella tradizione del pensiero cristiano fino al Duecento. In particolare, sono apparse di fondamentale importanza le correnti teologiche del secolo precedente, il XII, correnti il cui influsso nella concezione del mondo di Francesco e di Iacopone appare determinante. Nella prima parte della tesi, abbiamo così dedicato un capitolo alla tematica del *contemptus mundi* quale è sviluppata nel grande trattato di Lotario di Segni. In un secondo capitolo è studiata la complessa – e talvolta almeno apparentemente contraddittoria – concezione del corpo e delle realtà materiali nelle due maggiori correnti della teologia mistica nel XII secolo, quella cisterciense e quella vittorina, alle quali si rifarà direttamente anche il francescano Bonaventura da Bagnoregio. Inoltre, si è ritenuto necessario studiare in maniera approfondita le dottrine eterodosse dei catari, che ebbero certamente un grande peso – come si è accennato – nella riflessione cristiana di questo periodo sul corpo e sulla materia. A partire da queste premesse dottrinali – che sono state spesso trascurate o sottovalutate dai filologi, ma alle quali la critica più recente incomincia a dedicare la dovuta attenzione – nella seconda parte della tesi abbiamo sottoposto a una accurata analisi la concezione e la rappresentazione del corpo, e della “corporeità” in generale, nelle opere italiane e latine di Francesco d’Assisi e di Iacopone da Todi. Ne sono derivate conclusioni molto più articolate e sfumate di quanto possa far pensare una lettura superficiale dei loro testi: gli stretti rapporti che si possono osservare in entrambi gli autori con la precedente tradizione ascetica e mistica valgono

a mettere in luce tutta una serie di rapporti profondi fra di loro, specialmente intorno al nodo cruciale del corpo di Cristo. E questo vale, a nostro parere, a far risaltare ancor meglio gli aspetti originali dei testi maggiori di Francesco e di Iacopone, a farci gustare appieno la loro “poesia del corpo”.

INTRODUZIONE

IL CORPO NEL PENSIERO CRISTIANO ANTICO E MEDIOEVALE

Il corpo nell'antichità classica

È dato acquisito che non fu il cristianesimo a elaborare per primo la dicotomia anima–corpo connotando la prima con tutti gli aspetti positivi che al secondo venivano negati.

Una visione fortemente negativa del corpo contrapposto all'anima, si trova già nel Pitagorici: il corpo è considerato “il carcere” o “la tomba” in cui è sepolta l'anima. Attraverso le dure esperienze della sofferenza fisica e della lotta contro le passioni, preliminari entrambe al raggiungimento della saggezza, l'uomo può svincolarsi gradualmente dalla sua corporeità per proclamare la vittoria dello spirito.

Le riflessioni pitagoriche vengono riprese da Platone soprattutto nei dialoghi posteriori alla fondazione dell'Accademia (*Fedone*, *Fedro*) e in quelli della maturità (*Timeo*). Nel *Fedone* Socrate sostiene che durante la vita l'anima, mescolata col corpo, non può attingere alla sapienza e alla verità, obiettivi raggiungibili solo quando la morte avrà liberato l'anima dal carcere del corpo e l'avrà mondata di ogni impurità. Il saggio dunque deve impegnarsi in vita a separare l'anima dal corpo perché quest'ultimo costituisce un ostacolo al pensiero: “Il filosofo slega l'anima, per quanto può, dal commercio del corpo... non deve far caso ai piaceri di cui il corpo è strumento” (*Fedone* 64e). L'anima dà il meglio di sé quando è “isolata in se stessa, manda il corpo a camminare e taglia, per quanto può, ogni commercio, ogni contatto con lui e aspira al reale” (*Fedone* 65a). E altrove “il corpo sconvolge l'anima e le impedisce di raggiungere virtù e pensiero” (*Fedone* 66a). Nel *Fedro* il corpo è paragonato a una nave o a un carro che conduce l'anima mentre nel *Timeo* i toni dualistici si attenuano in quanto Platone raccomanda di prestare pari attenzione al corpo e all'anima: “Per la salute e la malattia, per la virtù e i vizi, nulla è più importante che l'armonia fra il corpo e l'anima. Ciononostante noi non vi prestiamo attenzione; noi non riflettiamo sul fatto che, quando un corpo debole e

gracile trascina un'anima grande e potente, o quando capita il contrario, l'intero animale è privo di bellezza, perché gli manca l'armonia più importante, mentre la situazione contraria dà lo spettacolo più bello e gradevole che si possa vedere" (*Timeo* 87d).

Gli Stoici proseguono sulla linea di svalutazione del corpo: Epitteto e seguaci considerano il corpo alla stregua di tutto ciò che non è in potere dell'uomo, una sorta di accidente estraneo, e quindi da subire e da tollerare, come tutti gli avvenimenti esterni all'attività dell'anima. Epitteto paragona il corpo a un asino: "Bisogna trattare il corpo come un asino".

Sulla scia di Epitteto si collocano coerentemente tanto Seneca quanto Marco Aurelio al quale dobbiamo alcune riflessioni che sembrerebbero provenire dal più tenebroso Medioevo: "Il putrido della materia, sostrato di ciascuna cosa, è l'acqua, la polvere, le ossa, lo sporco (IX, 36)..." "...quanto avviene nel coito è confricamento dell'organo sessuale maschile e secrezione di liquido mucoso accompagnata da qualche contrazione..."(VI, 13)¹.

È proprio nell'impero romano, all'interno del paganesimo, che – secondo Michel Foucault nella sua *Storia della sessualità*² – è avvenuta la fondamentale evoluzione nella storia dell'Occidente, costituita dalla negazione della sessualità e dalla "rinuncia della carne". Lo storico Paul Veyne³ fa risalire le radici di questa repressione al già citato stoicismo di Marco Aurelio⁴: "La morale sessuale cristiana non farà che riprendere il

¹ Marco Aurelio, *Pensieri*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano, 2008, pp. 346–47 e 242–43.

² M. Foucault, *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 1978–1985.

³ P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain* in *Annales E.S.C.*, vol. 33 n. 1, 1978, pp. 35–63.

⁴ L'imperatore stesso, nei suoi *Pensieri*, motivando le ragioni di tale svalutazione spiega che il filosofo deve presentare alla propria coscienza una verità nuda al fine di sottrarsi alle proprie depravate passioni: "...Come queste rappresentazioni raggiungono le cose stesse e vi penetrano, così da poter vedere quali realmente sono, allo stesso modo bisogna procedere con la vita intera, e, quando si rappresentano le cose come troppo degne di fiducia, si deve denudarle, coglierne la pochezza e togliere loro la pretesa credibilità di cui vanno superbe." Tr. it. di C. Cassanmagnago, cit. VI,13, pp. 242–43. Non vi è dubbio che

programma della morale sessuale che aveva inventato l'aristocrazia burocratica sotto l'Alto-Impero...⁵ e altrove: "Tra l'epoca di Cicerone e quella degli Antonini è accaduto un grande evento ignorato: una metamorfosi nei rapporti sessuali e coniugali; al termine di questa metamorfosi, la morale sessuale pagana risulta identica alla futura morale cristiana del matrimonio"⁶. Paganesimo e cristianesimo non sembrano dunque costituire i due antipodi della teoria e della pratica sessuale: l'idea della necessità di una lotta fra il corpo, la parte vile, e l'anima, la parte nobile dell'uomo è comune alla filosofia antica e al cristianesimo con l'evidente differenza dell'obiettivo finale, in quanto nella prima il filosofo mira alla conquista della saggezza, nel secondo il fedele mira alla salvezza eterna.

Il corpo nel cristianesimo: San Paolo

Tanto nei libri veterotestamentari quanto in quelli neotestamentari il corpo è onnipresente, ma sempre sotto il segno dell'ambiguità. La riflessione cristiana, infatti, oscilla fra due poli opposti, uno che tende a una valutazione positiva del corpo, l'altro a una fortemente negativa. Secondo il primo il corpo dell'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio e, come tutte le creature, è "buono"; inoltre Dio grazie all'incarnazione in un corpo fisico ha riscattato l'uomo dal peccato e questo corpo è morto e poi resuscitato per la salvezza dell'umanità; nell'Eucaristia si mangia il corpo di Cristo. D'altro canto c'è il polo negativo: il corpo dell'uomo è stato contaminato dal peccato originale e pertanto è corruttibile e disprezzabile in quanto impedimento alla salvezza. D'altronde già

la descrizione dell'atto sessuale sopra citata risponda perfettamente alla teoria esposta nel testo.

⁵ P. Veyne, cit. p. 39

⁶ P. Veyne, cit. p. 35.

nell'Antico Testamento troviamo due libri emblematici di questa oscillazione: da un lato il *Cantico dei Cantici* che, al di là della interpretazione metaforica fornita nel corso dei secoli dagli esegeti ecclesiastici, rimane un entusiastico canto al corpo e alla sessualità e, dal lato opposto, l'*Ecclesiaste* nel cui "nichilismo" entra anche il corpo.

Per San Paolo il corpo del cristiano è positivo finché è considerato immagine del corpo di Cristo, dunque corpo sofferente e casto e poi glorioso. Ma San Paolo, imbevuto di cultura greca, si ricollega alla filosofia antica contrapponendo il corpo allo spirito.

Jacques Le Goff⁷, cui si farà riferimento qui di seguito, individua un evento ideologico fondamentale nella storia della concezione del corpo e cioè la trasformazione del peccato originale, che è in realtà un peccato di superbia, in peccato sessuale. Le premesse di questa trasformazione, già poste da San Paolo, furono poi sviluppate e rafforzate nel Medioevo. Nell'Antico Testamento infatti Adamo ed Eva, tentati dal demonio, sono indotti a cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza per curiosità, orgoglio, superbia, in una parola per tentare di spossessare Dio di uno dei suoi attributi. La carne non c'entra. La carne comincia invece a fare la sua comparsa in San Paolo: "Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio" (*Rm.* 8. 5–8). E ancora: "Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito... Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si

⁷ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, Bari, Laterza 2008.

sposino; è meglio sposarsi che ardere” (I *Cor.* 7,1 e 8) ma più oltre: “Questo vi dico fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d’ora innanzi quelli che hanno moglie, vivano come se non l’avessero” (I *Cor.* 7, 29). E ancora: “Il corpo è seminato nella corruzione, nell’ignominia, nella debolezza ... è seminato corpo mortale” (I, *Cor.* 15, 42–44). E ancora: “È per questo che io castigo il mio corpo e lo riduco in schiavitù” (I, *Cor.* 9, 27).

Il corpo nell’ ascetismo orientale dei secoli IV-V: Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano

È ad Evagrio Pontico e soprattutto al suo discepolo Giovanni Cassiano, entrambi monaci con una lunga esperienza ascetica nel deserto egiziano, che si deve la prima sistemazione della dottrina dei vizi capitali. Tale dottrina ebbe un’influenza straordinaria sul pensiero monastico occidentale: Benedetto da Norcia raccomandava ai monaci di attenersi e Gregorio Magno, nei suoi *Moralia in Job* la estenderà a tutti i fedeli.

Ne *Gli otto spiriti malvagi* Evagrio Pontico, senza preliminari, tratta degli “spiriti malvagi” – detti *pneumata* o *loghismoï* – in questa sequenza: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, acedia, vanagloria e superbia. Un breve cenno al collegamento fra gola e lussuria – legame su cui invece Cassiano indugia a lungo – compare nel IV capitolo, il primo dei tre sulla lussuria: “La temperanza genera l’assennatezza, mentre la gola è madre della sfrenatezza; l’olio alimenta il lume della lucerna e la frequentazione delle donne attizza la fiaccola del piacere... La lussuria accoglierà come alleata la sazietà...”. L’impianto difensivo evagriano contro la lussuria si articola su tre “evitamenti” – determinati dalla volontà – che riguardano vista, frequentazione e pensiero: “Vedere una femmina è come un dardo velenoso, ferisce l’anima, vi intrude il tossico e quanto più perdura, tanto più alligna la sepsi”. Ovviamente la frequentazione è ancora più

pericolosa: “Chi intende difendersi da queste frecce sta lontano dalle affollate riunioni pubbliche... Evita la dimestichezza con le donne se desideri essere saggio e non dar loro la libertà di parlare e neppure fiducia...”. Ma neanche i pensieri sono innocui: “Ma non devi perdurare così in tali pensieri né la tua mente deve per molto familiarizzare con le forme femminili, la passione è infatti recidiva e ha accanto il pericolo”⁸.

Cassiano esporta in Occidente la sistemazione dei peccati capitali elaborata dal suo maestro, ma contestualmente ne completa la classificazione, introducendo dei collegamenti interni nella V^a delle *Collationes*, intitolata *De octo vitiis principalibus*:

Duplici è la categoria dei vizi, in quanto essi dipendono dalla natura stessa dell'uomo, come la gola, oppure in quanto non ne dipendono affatto, come l'avarizia. La loro azione si effettua in quattro forme diverse: alcuni vizi infatti non possono essere istigati senza il concorso del corpo, come la gola e la lussuria; altri sono alimentati anche senza il suo concorso, come l'orgoglio e la vanagloria. Alcuni trovano il movente del loro eccitamento al di fuori, come l'avarizia e l'ira; altri invece sono eccitati da moventi interni, come l'accidia e la tristezza... In realtà la gola e la lussuria, essendo due passioni in noi ovviamente connaturali, di fatto esse talvolta hanno origine in noi senza alcun eccitamento dell'animo, ma per istigazione e stimolo della sola carne, esigono tuttavia la loro materia, per prodursi, dal di fuori, ed è così che esse giungono a tradursi in atto attraverso un'azione corporale.⁹

Gola e lussuria sono intrinseche alla natura umana e operano con il concorso del corpo sia per tradursi in atto che per realizzare il loro

⁸ Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti malvagi*, a cura di F. Comello, Pratiche, Parma, 1990, capp. IV-VI pp. 35-41.

⁹ Giovanni Cassiano, *Collationes*, SC 42, Edition du Cerf, Paris, 1955, V, 3-4 p. 190: “Horum vitiorum genera sunt duo. Aut enim naturalia sunt ut gastrimargia, aut extra naturam ut filargyria. Efficientia vero quadripertita est. Quaedam enim sine actione carnali consummari non possunt, ut test gastrimargia et fornicatio, quaedam uero etiam sine ulla corporis actione complentur, ut est superbia et cenodoxia. Nonnulla commotionis suae causas extrinsecus capiunt, ut est filargyria et ira, alia uero intestinibus motibus excitantur, ut est acedia atque tristitia... Gastrimargia et fornicatio, cum naturaliter nobis insint (nam nonnumquam etiam sine ullo animi incitamento solius instigatione ac pruritu corporali oriuntur), materia tamen ut consummentur egent extrinsecus et ita in effectum corporali actione perveniunt”. Tr. it.: Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma, 2000 p. 204.

obiettivo: corpo goloso dunque e lussurioso. Queste due passioni hanno un surplus di gravità rispetto alle altre in quanto sono generate sia dall'anima che dal corpo e pertanto hanno bisogno di due correttivi per poter essere debellate: da un lato la cura spirituale dell'anima, dall'altro la continenza corporale che si attua con i digiuni, le veglie, il lavoro faticoso e la stabilità del luogo in cui si vive. Per di più questi due vizi sono collegati fra loro da un rapporto di causalità: è infatti l'eccesso di cibo che predispone il corpo alla fornicazione¹⁰. Tuttavia mentre il correttivo per la gola deve essere attuato con misura, perché non si deve rinunciare completamente al cibo che rappresenta un bisogno legittimo, la lotta contro la lussuria deve essere senza quartiere, senza nessun limite. Lo spirito di fornicazione va estirpato perché la soddisfazione di quel bisogno non può in alcun modo essere giustificata.

Rispetto a Evagrio Pontico, Cassiano nelle *Istitutiones coenobiticae* VI (*Lo spirito di fornicazione*) e nelle *Collationes*, soprattutto la IV (*I desideri della carne e dello spirito*), V (*Gli otto vizi capitali*), XII (*La castità*) e XXII (*Le "illusioni notturne"*) si sofferma in maniera molto più dettagliata e approfondita sulle tentazioni del corpo. Nella quinta conferenza¹¹ egli distingue tre tipi di *fornicatio*: l'accoppiamento (*conmixtio sexus utriusque*), considerata la *fornicatio* vera e propria, poi *l'immunditia* che, pur in assenza di un rapporto sessuale (*absque femineo tactu*), conduce nella veglia o nel sonno alle "*inclusiones nocturnae*" e infine la *libido* cioè il peccato di pensiero e desiderio. In realtà Cassiano trascura nelle sue conferenze la *fornicatio* vera e propria, probabilmente ritenendo inutile soffermarvisi di fronte ad una comunità di monaci che avevano già fatto

¹⁰ Giovanni Cassiano, *ibidem*, V, 10, p. 197: "Nam de abundantia gastrimargiae fornicationem, de fornicatione filargyriam, de filargyria iram, de ira tristitiam, de tristitia acediam necesse est pullulantur".

¹¹ Giovanni Cassiano, *ibidem*, V, 11, p. 200: "Fornicationis genera sunt tria. Primum quod per conmixtionem sexus utriusque parficitur. Secundum quod absque femineo tactu, pro quo Onam patriarchie Iudae filius a domino percussus legitur, quod in scripturis sanctis immunditia nuncupatur... Tertium quod animo ac mente concipitur...".

voto di rinuncia a ogni atto sessuale, e riserva un'attenzione del tutto particolare alle “*inlusiones nocturnae*”.

Un passo particolarmente significativo è quello che riguarda le sei tappe del combattimento della castità:

Il primo grado dunque della purezza comporta che il monaco, durante la veglia, non soccomba agli assalti della carne; il secondo, che egli non si soffermi sui pensieri relativi a quei piaceri; il terzo è quello di non essere indotti alla concupiscenza, nemmeno per poco, dall'aspetto di una donna; il quarto è quello in cui, pur essendo sveglio, il monaco non subisca nemmeno un semplice movimento della carne; il quinto è quello di evitare che, qualora una trattazione culturale o una lettura necessaria alluda all'idea della generazione dell'uomo, anche il consenso più sottile dell'azione voluttuosa pervada l'anima; è bene invece considerare il tutto con una visione del cuore tranquilla e pura al pari di un'operazione qualunque o di un ministero necessario al genere umano, e nulla riprendere da quel ricordo, come se la mente dovesse riferirsi ad una fabbricazione di mattoni o a qualunque altra operazione di officina. Il sesto grado della castità è quello di non lasciarsi ingannare anche nel sonno dalle illusive apparizioni di donne. Infatti, sebbene crediamo che simili fantasie suggestive non siano soggette a peccati, sono però un indizio di concupiscenza annidantesi ancora nel fondo dell'animo.¹²

I gradi della castità sono contrassegnati *in absentia*, indicata da quel *ne* replicato sei volte: nel primo grado il monaco non soccombe agli assalti della carne; nel secondo non si sofferma sui pensieri relativi ai piaceri della carne; nel terzo non è indotto alla concupiscenza dall'aspetto di una donna; nel quarto il monaco non subisce, da sveglio, nemmeno un movimento

¹² Giovanni Cassiano, *Collationes* SC 54, II, Edition du Cerf, Paris, 1958, XII, 7, p. 132: “Primus itaque pudicitiae gradus est, ne vigilans impugnatione carnali monachus elidatur, secundus, ne mens illius uoluptariis cogitationibus inmoretur, tertius, ne femineo uel tenute ad concupiscentiam moueatur aspectu, quartus, ne uigilans uel semplice carnis perferat motum, quintus, ne, cum memoriam generationis humanae uel tractatus ratio uel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem uoluptariae cationi perstringat adsensus, sed uelut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessario contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum uel cuiuslibet alterius officinae mente pertracte. Sextus castimoniae gradus est, ne inlecebrosis phantasmatis feminarum uel dormiens inludatur. Licet enim hanc ludificationem peccato esse obnoxiam non credamus, concupiscentiae tamen adhuc medullitus latitantis indicium est”. Tr. it. Dattrino, cit. pp. 46–47.

della carne; nel quinto evita, quando una trattazione culturale o una lettura necessaria fa riferimento alla generazione umana, di provare nell'anima qualsiasi forma di consenso all'azione voluttuosa; nel sesto non si lascia ingannare neppure nel sonno dalle illusorie apparizioni di donne. Cassiano aggiunge che, sebbene ritenga che queste ultime fantasie non costituiscano un vero e proprio peccato, tuttavia sono un indizio della concupiscenza che si annida nel fondo dell'anima.

Il modello cui mira Cassiano è il controllo e la repressione di tutti i moti, le pulsioni, le sollecitazioni del corpo, sia quelli coscienti, sia quelli inconsci: si tratta, in fondo, della mortificazione del corpo in ambiente monastico, ma il modello di Cassiano sarà esportato in ambiente occidentale anche al di fuori dei monasteri, contribuendo a quella concezione estremamente negativa del corpo che caratterizzerà il nostro Medioevo.

Il corpo nell'interpretazione patristica

I passi della *Genesi* 1, 26–27¹³ e 2,7¹⁴ costituiscono il punto di partenza della dottrina dell'uomo “immagine di Dio” nella patristica. Il problema, per i Padri, era quello di stabilire se l'immagine di Dio nell'uomo stava nel corpo e nell'anima insieme oppure nella sola anima.

I primi padri, sia orientali che occidentali, diedero risposte molto diverse a questo interrogativo: gli esponenti della cosiddetta “scuola asiatica”, ad esempio Melitone, Ireneo, Tertulliano, Teofilo di Alessandria, lo Pseudo–Giustino, diedero una valutazione positiva del corpo. Essi infatti

¹³ “E Dio disse: ‘Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra’. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò”.

¹⁴ “Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente”.

vedevano congiuntamente i testi di *Gn.* 1,27 e 2,7 per cui l'uomo era immagine di Dio in quanto "plasmato" da Dio, quindi "anima e corpo" insieme.

La voce più autorevole sul valore conferito al corpo è quella di Ireneo di Lione. Si legge nel suo *Contra haereses*:

Invece Dio sarà glorificato nella sua propria creatura, rendendola conforme e simile al suo proprio Figlio. Infatti per mezzo delle Mani del Padre, cioè il Figlio e lo Spirito, l'uomo e non una parte dell'uomo, è fatto ad immagine e somiglianza di Dio: ora l'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima che ha ricevuto lo Spirito dal Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio... Se infatti si elimina la sostanza della carne, cioè dell'opera plasmata, e si considera semplicemente ciò che è propriamente spirito, una cosa tale non è più un uomo spirituale, ma lo spirito dell'uomo o lo spirito di Dio. Quando invece questo Spirito mescolato all'anima si unisce all'opera plasmata, grazie all'effusione dello Spirito, giunge a compimento l'uomo spirituale e perfetto, e questo è l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Quando invece all'anima manca lo Spirito, un tale uomo, rimasto realmente animale e carnale, sarà imperfetto, perché ha bensì l'immagine di Dio, ma non ha ricevuto la somiglianza per mezzo dello Spirito. Ora come quest'uomo è imperfetto, così, ancora, se si elimina l'immagine e si rifiuta l'opera plasmata, non si può considerare l'uomo, ma o una parte dell'uomo, come abbiamo detto prima, o qualche altra cosa che non è l'uomo. Infatti né la carne plasmata è in se stessa uomo perfetto, ma corpo dell'uomo e parte dell'uomo, né l'anima è in se stessa uomo, ma anima dell'uomo e parte dell'uomo, né lo Spirito è uomo, perché si chiama Spirito e non uomo. Ora la mescolanza e l'unione di tutte queste cose costituisce l'uomo perfetto.¹⁵

¹⁵ Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaka Book, Milano, 1981: "Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo, commistio et adunitio est animae assumptis Spiritum Patris, et admista ei carni, quae plasmata est secundum imaginem Dei... Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intelligat, jam non spiritualis homo est, quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commistus animae unitur plasmati; propter effusionem Spiritus, spirituali set perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit; imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. Sicut autem hic imperfectus est;

Ireneo sostiene innanzitutto l'unità del corpo e dell'anima nell'uomo: quell'unità che egli vede in Dio, creatore del mondo e padre del Verbo, la vede anche nel composto umano. Dal punto di vista soteriologico egli ritiene che è l'uomo nella sua totalità a salvarsi secondo la volontà di Dio, e questo comporta anche la salvezza del corpo dopo la resurrezione. Ireneo rifiuta inoltre il pessimismo ontologico del corpo come fonte del male e contrappone alla visione gnostica e neoplatonica – secondo cui il corpo è il risultato di una caduta e l'uomo è in realtà è uno spirito imprigionato e degradato in una “tunica di pelle” – una visione opposta secondo la quale il corpo, lungi dall'essere uno spirito decaduto, è destinato a raggiungere le sublimità del Divino.

Tertulliano segue da vicino le orme di Ireneo rivendicando la dignità del corpo e la sua presenza nel processo della salvezza:

...a tal punto, dunque, la carne è il cardine della salvezza, che, quando per mezzo della salvezza l'anima è legata a Dio, è proprio la carne a fare in modo che l'anima possa essere scelta da Dio. Ed ancora, è la carne che viene lavata perché si purifichi l'anima, è la carne che viene unta perché l'anima sia consacrata, è sulla carne che si fa il segno, perché l'anima sia difesa, è la carne che riceve l'ombra della imposizione delle mani, perché poi anche l'anima sia illuminata dallo Spirito, è la carne che si ciba del corpo e del sangue di Cristo, perché anche l'anima possa essere nutrita di Dio. Non si possono, dunque, separare dalla ricompensa coloro che sono congiunti dalle opere.¹⁶

Dal lato opposto gli Alessandrini – Clemente di Alessandria, Origene, Gregorio di Nissa – distinguono, sempre sulla base dei già citati passi della

sic iterum si quis tollat imaginem, et spernat plasma, jam non hominem intelligere potest, sed aut partem aliquam hominis, quemadmodum praediximus, vel aliud aliquid prater hominem. Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est; sed corpus hominis, et pars hominis Neque Spiritus homo: Spiritus enim et non homo vocatur. Commistio autem et unitio horum omnium, perfectum hominem efficit”.

¹⁶ Tertulliano, *De resurrectione carnis*, in PL 2, VIII, 2-3, 806 A–B: “...adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluatur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit”. Tr. it. di C. Moreschini, *Opere scelte di Q. S. F. Tertulliano*, UTET, Torino, 1999, p.537.

Genesi, una duplice creazione. La prima, nella quale Dio crea l'uomo "secondo l'immagine", concerne solo la parte spirituale dell'uomo, cioè la sua anima o *logos*; la seconda, cioè la "plasmazione" fatta col fango, riguarda solo il corpo, che l'uomo ha in comune con gli animali e a cui appartengono quegli elementi irrazionali, del tutto alieni dall'immagine di Dio, per sua natura incorporeo. Con questi presupposti il corpo diviene una realtà negativa, del tutto estraneo all'evento soteriologico.

Clemente Alessandrino sostiene infatti che l'espressione "a immagine e somiglianza" non si riferisce al corpo, – sarebbe infatti inammissibile che il mortale rassomigliasse all'immortale – ma all'intelletto e alla ragione. Anche Origene teorizza una "doppia creazione" secondo la quale l'uomo "fatto" (*Gn.* 1,26-27) è "ad immagine", non l'uomo "plasmato" (*Gn.* 2,7) sottolineando la maggiore dignità del primo:

L'uomo che <la Scrittura> dice "fatto ad immagine di Dio, non l'identifichiamo con l'uomo corporale. Non è infatti il corpo a contenere l'immagine di Dio, tant'è che si dice che l'uomo corporale non è stato fatto ma plasmato, com'è scritto oltre. <La Scrittura> dice infatti: 'Dio plasmò l'uomo', vale a dire lo fece con il fango della terra. Invece quello che è stato fatto ad immagine e a somiglianza di Dio è il nostro uomo interiore, invisibile e incorporeo, incorrotto e immortale. In queste caratteristiche possiamo cogliere l'immagine di Dio. Se qualcuno ritenesse che sia questo uomo dotato di corpo quello che fu fatto a immagine e somiglianza di Dio, sembrerebbe attribuire persino a Dio corpo e forma umana; e pensare questo di Dio è un'evidentissima empietà.¹⁷

Per Gregorio di Nissa l' "immagine e la somiglianza di Dio" più che una realtà, è un modello, un obiettivo che l'uomo può raggiungere solo

¹⁷ Origene, *Homilia in Genesim*, I,13 in PG XII, 155 D–156 A: "Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est. Ait enim: 'Plasmavit Deus hominem'. Id est finxit de terrae limo. Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis. In his enim talibus Dei imago rectius intelligitur. Si qui vero hunc corporeum putent esse, qui ad imaginem et similitudinem Dei factus est, Deum ipsum corporeum et humanae formae videntur inducere: quod sentire de Deo manifestissime impium est".

dopo la vita terrena, conformandosi all'esempio di Cristo. Anima e corpo – secondo Gregorio – sono due realtà antitetiche:

L'uomo si trova a metà fra due stati opposti, in contrasto fra loro, vale a dire la natura divina che non possiede il corpo e quella animale priva di ragione. L'uomo riceve dalla natura divina, che non presenta alcuna distinzione di sesso maschile e femminile, la ragione e l'intelligenza mentre dalla natura animale, priva di ragione, egli riceve la struttura del corpo e la diversità dei sessi.¹⁸

In ambito occidentale Ilario, Girolamo, Ambrogio e soprattutto Agostino, per quanto concerne l'antitesi anima–corpo, pur con fonti e sfumature diverse, mutueranno dalla teologia alessandrina le posizioni di fondo sul valore dell'anima e sul sostanziale disvalore del corpo. La visione sintetica e globale dell'uomo, come è presentata nel testo biblico, verrà abbandonata a favore di una visione dualista anima–corpo, a scapito del secondo. La svalutazione del corpo, che vanta radici antichissime – costituì infatti una sorta di patrimonio comune alle filosofie pitagorica, platonica, neoplatonica e gnostica – non presenta sostanzialmente soluzioni di continuità e influenzerà profondamente il Medioevo cristiano.

La trasformazione del peccato originale in peccato sessuale

Se le lettere di San Paolo, come si è visto, preannunciano in nuce una sorta di affinità fra peccato originale e atto sessuale, Clemente di Alessandria è il primo ad accostarli esplicitamente. Ma sarà Sant'Agostino a sviluppare, rafforzare e legittimare la trasformazione del peccato originale in peccato sessuale attraverso la concupiscenza. È lui stesso a

¹⁸ Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, in PG, XLIV, 182 C: "Inter duo extreme dissidentia, naturam vide licet divinam expertemque corporis, et alteram carentem ratione ac belluinam, medium hominem esse. Nam de utroque in hujus opificio exsistere quiddam, prorsus est animadvertere. De natura divina, vim rationis et intelligentiae, quae sexus masculi et feminei discrimen nullum recipit, de natura rationis experte, structuram hanc corporis et formam sexu distinctam".

narrare nelle *Confessioni* (*Conf.* VIII, 12) di essere approdato alla religione cristiana, dopo una vita di libertinaggio ed eccessi, leggendo un passo di San Paolo e precisamente *Rom* 13, 13–14: “Comportatevi onestamente come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri”. Per tre volte, fra il 395 e il 430, egli afferma che la concupiscenza trasmette il peccato originale.

Questa trasformazione della colpa originaria da peccato di superbia in peccato carnale probabilmente non si sarebbe realizzata senza un altro fattore scatenante. Spiega a questo proposito Le Goff:

“La trasformazione del peccato originale in peccato sessuale è, a sua volta, resa possibile da un sistema medievale dominato dal pensiero simbolico. I testi della Bibbia, nella loro ricchezza e polivalenza, si prestano facilmente a interpretazioni e deformazioni di ogni tipo. L’interpretazione tradizionale asserisce che Adamo ed Eva volevano trovare nel frutto proibito la sostanza che avrebbe loro permesso di acquisire parte del sapere divino. Poiché era più facile convincere il popolino che il cibarsi del frutto era attinente più alla copulazione che alla conoscenza, lo slittamento ideologico e interpretativo ha preso piede senza grande difficoltà. L’ascendente di Sant’Agostino sarà enorme. A parte l’eccezione di rilievo di Abelardo e dei suoi discepoli, i teologi e i filosofi ammetteranno che il peccato originale è connesso al peccato sessuale, mediante la concupiscenza. Al termine di un lungo percorso, a prezzo di dure lotte ideologiche e condizionamenti pratici, il sistema di controllo del corpo e della sessualità entra in funzione a partire dal XII secolo”.¹⁹

Non v’è dubbio che la trasformazione del peccato originale di orgoglio in peccato sessuale abbia rivestito un’importanza fondamentale nel radicamento del disprezzo del corpo che caratterizzò il cristianesimo ma altri due altri fattori rafforzarono questa idea: il mito dell’ “angelo decaduto” e l’ ambiguità dei termini “mondo” e “secolo” nella Scrittura.

¹⁹ J. Le Goff, cit. pp. 37–38.

Il mito dell'uomo "angelo decaduto"

L'antropologia dualista – pitagorica, platonica e poi stoica – che si infiltrò fin dai primi secoli del cristianesimo nel messaggio biblico, ad opera in particolare dei padri cappadoci e di sant'Agostino, esasperò, e fuorviò in senso spiritualistico, alcuni passi paolini, quelli in cui il corpo veniva concepito come carcere dell'anima. San Paolo in I *Cor.*, 13,1 e in II *Cor.*, 5, 1–8 afferma:

Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia” e “Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita... Così dunque, siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione. Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore.

Da entrambe le citazioni non emerge affatto che il ritorno dell'uomo a Dio, la visione “faccia a faccia” costituisca un ritorno allo stato originario, disgraziatamente perduto, ma uno sviluppo della vicenda umana sulla terra, un superamento di uno stato precedente, un progresso. Non c'è niente inoltre che lasci intendere l'idea di una caduta di un uomo–spirito nel mondo sensibile. Questi motivi, che derivano invece dal platonismo e dai suoi sviluppi successivi, entrati in contatto con il cristianesimo, fecero nascere l'idea di un uomo–angelo delle origini, asessuato, puro spirito, dedito alla pura contemplazione. Da qui viene l'idea – già presente in Agostino, in Gregorio Magno e condivisa da moltissimi autori cristiani fino al XII s. – che l'uomo sia stato creato per prendere il posto nella

Gerusalemme celeste degli angeli decaduti. Robert Bultot²⁰ sostiene che questa credenza, che a prima vista si potrebbe considerare pittoresca e relegare a livello dei miti privi di portata dottrina, riveste invece una grandissima importanza, in quanto essa nasconde in realtà una antropologia antisomatica e impone fin dal livello ontologico una precisa concezione dei rapporti dell'uomo con il mondo. Frutto di una mentalità iperspiritualista di un certo Oriente e della Grecia, artificialmente innestata sulla Scrittura, questa credenza comporterebbe una rappresentazione e una giustificazione dell'uomo che misconoscono la sua natura oggettiva. Nel suo progetto originario, il processo che la crea postula per l'uomo una condizione di tipo angelico, vale a dire un corpo spirituale e una vita essenzialmente contemplativa. Lungi dal percepire la natura rigorosamente essenziale della relazione dell'uomo col mondo, il suo ambiente specifico e il suo campo d'azione, lo spirito che dà origine a questo mito tende a ricondurre a un errore, a un decadimento, e a considerare come un male cui non si può sfuggire, le caratteristiche della condizione umana conosciute attraverso l'esperienza.

Il “mondo” e il “secolo” nella Scrittura

Come il corpo nelle Scritture vive sotto il segno dell'ambivalenza, la stessa sorte tocca anche al “luogo del corpo”, la terra su cui quel corpo deve vivere e cioè il “mondo”.

Il “mondo” in molti testi scritturali – soprattutto nel Vangelo di Giovanni e nelle Lettere di S. Paolo e dello stesso Giovanni²¹ – è

²⁰ R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, tome IV, Le XI siècle, Pierre Damien, Louvain-Paris 1963, p. 18.

²¹ Il peccato e la morte proprio agli inizi della storia hanno fatto il loro ingresso nel mondo, e da allora in poi quest'ultimo è strettamente congiunto al mistero del male (Rm. 5-12). Satana è diventato il “principe” e anzi “il dio” di questo secolo (Gv. 12,31; 14,30; 16,11 e II Cor. 4,4), perché Adamo ha abbandonato il dominio che Dio gli aveva affidato.

condannato duramente e connotato in modo fortemente negativo mentre in altri passi del Vangelo giovanneo e delle lettere paoline, nonché in passi del Vecchio Testamento²², il “mondo” è presentato in modo ben più positivo. Afferma, a questo proposito, Jean Delumeau: “Il ‘mondo’, dunque, nella Scrittura è termine ambivalente il cui significato oscilla tra due poli opposti. Ora indica il regno di Satana che si contrappone a quello di Dio e che da ultimo sarà debellato; ora indica l’umanità con la terra, luogo destinatale per questa vita. In tale seconda accezione, il “mondo” non è più oggetto di condanna, bensì di redenzione e ai figli di Adamo si impone di rinunciare al Maligno, ma non al loro specifico destino di uomini. È proprio questo “mondo” redimibile che deve diventare diverso

L’uomo, quindi, è ormai circondato e anzi pervaso da un mondo ingannatore che si oppone allo Spirito di Dio e la cui sapienza non è altro che follia (I Cor, 1,20), la cui pace non è che apparenza (Gv. 14,27). Passa la scena di questo mondo (I Cor.7,31) e passano anche le sue cupidigie (I Gv 2,16), e quello che in definitiva il mondo produce altro non è che tristezza che procura la morte (II, Cor 7-10). Gesù poi dichiara di non essere di questo mondo (Gv 8,23 e 17,14) e che di questo mondo non è il suo regno (Gv 16,36): anzi, egli odia il mondo (Gv 15,18). I cristiani fedeli al messaggio delle beatitudini non devono dunque attendersi un trattamento migliore di quello che è stato riservato al loro Maestro. Il mondo si leverà contro di loro (Gv 15,18); saranno odiati, incompresi e perseguitati (I Gv 3,13; Mt 10,14; Gv. 15,18) e la tensione fra il mondo e i discepoli di Gesù continuerà ad esistere per tutto il tempo della storia.

²² L’universo uscito dalle mani di Dio continua a manifestare la bontà e la grandezza del Creatore (Pr 8, 22–31; Gb 28,25; Sap 13,3) e l’uomo non smetterà mai di ammirarlo (Sal 8,19; 1–7 e 104). Ma si tratta anche di un creato incompiuto che spetta ai figli di Adamo portare a perfezione con la loro fatica (Gn 1,28). Per di più, se è vero che lo ha colpito il peccato, anche il mondo sarà come l’uomo del tutto riscattato nel giorno del giudizio finale (Ap 21,4), dato che il destino dell’uomo e quello del mondo sono stati congiunti per sempre. La loro rigenerazione comune, del resto, ha già avuto inizio dal momento in cui è venuto sulla terra il Figlio di Dio, il quale è appunto Colui che “toglie il peccato dal mondo” (Gv 1,29) e ha dato la sua vita per il mondo (Gv 6,51), ha riconciliato in se stesso tutte le creature e ha ristabilito l’unità di un universo diviso (Col 1,20). E’ ben vero che la nuova umanità redenta dal sacrificio di Gesù non potrà ritrovare tutta la sua pienezza se non alla fine dei tempi, perché intanto continua ad arrancare su un cammino difficile in attesa di un parto doloroso (Rm 8,19; Ef 4,13). Ma al termine della lunga prova, si effonderà la gioia su una terra cui saranno ormai sconosciuti odio e lacrime. E per quanto riguarda i discepoli di Gesù – oggi come ieri – ci vien detto che non appartengono al mondo (Gv 15,16; 17,16), ma tuttavia sono nel mondo (Gv 17,11). Il Salvatore non prega il Padre di trarli fuori dal mondo, ma solo di preservali dal Maligno (Gv 17,15). E inoltre a loro è affidata la missione di predicare la Buona Novella a tutto il mondo e di rifulgere nel mondo come tanti astri luminosi (Fil 2,15): se devono rinunciare alle attrattive del mondo e se non devono amare quanto li allontanerebbe da Dio, questo loro distacco non esclude né il dovere di costruire un mondo migliore né il giusto uso dei beni di questo mondo, così come vogliono le esigenze di una carità fraterna (I Gv 3,17).

da quello che è. Uno dei drammi della storia cristiana è dato dalla confusione dei due significati del termine “mondo” e dell’estensione di un anatema che riguardava solo il regno di Satana. Questa confusione ne ha poi fatto sorgere un’altra. Infatti ci si può distaccare dal mondo (intendiamo sempre il termine nel secondo senso ora precisato), si può anche fuggirne senza che per questo lo si copra di disprezzo. Insomma non è detto che *fuga* debba essere sinonimo di *contemptus*. Sta di fatto che il distacco dal mondo però si è tramutato il più delle volte in accusa mossa al mondo, visto ad un tempo come luogo del peccato e la terra su cui ci tocca vivere”²³.

E questa duplice accusa, al corpo e al mondo, è stata patrimonio comune, pur con toni e in forme differenti, di tanti autori cristiani anche oltre il Medioevo.

L’ XI secolo

La dottrina del *contemptus mundi*, e quindi del *contemptus corporis*, è diffusissima nel Medioevo e pretendere di esaminarne tutte le testimonianze, sarebbe un compito arduo²⁴. In realtà i grandi autori che trattarono dell’argomento non costituiscono delle cime isolate ma la punta di un iceberg. Affrontarono infatti il tema del *contemptus mundi* moltissimi autori minori con esiti diversi quanto a originalità: si va da semplici centoni della Bibbia – soprattutto tratti dall’*Ecclesiaste* e da *Giobbe* – o di parafrasi di testi precedenti, a brevi trattati non privi di una qualche

²³ J. Delumeau, *Il peccato e la paura: l’idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII s.*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 21.

²⁴ Si veda, a questo proposito, l’elenco fornito da F. Lazzari in *Il contemptus mundi nella scuola di San Vittore*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1965, pp. 11–17, parzialmente corretto da R. Bultot, in *Antropologie et spiritualité. A propos du “Contemptus mundi” dans l’école de Saint-Victor*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques* LI, 1967, pp.4–5.

originalità che presentano tuttavia alcuni temi comuni: il mondo e il corpo vanno disprezzati in quanto transitori di fronte all'eternità della vita ultraterrena; i piaceri del mondo avviluppano l'uomo impedendogli di concentrarsi sull'unica realtà che porta alla salvezza e cioè Dio; il corpo in particolare è nato da una colpa ed è foriero di peccato. Alcuni autori dell'XI secolo che hanno trattato del *contemptus mundi e corporis* sono stati studiati con acume dal già citato Robert Bultot, di cui ci avvarremo in parte per la breve panoramica del *contemptus mundi* nell'XI secolo, prendendo in considerazione Pier Damiani, Jean de Fécamp, Hermann Contract e Anselmo di Canterbury.

San Pier Damiani condivide l'idea dell'uomo che deve sostituire nell'al di là gli angeli decaduti, con tutte le conseguenze cui si è fatto riferimento sopra:

Grazie infatti alla santissima Vergine, non solo viene restituita agli uomini la vita un tempo perduta, ma si rafforza anche la beatitudine sublime degli angeli perché, quando l'uomo viene ricondotto alle realtà più alte, è ricostituito il numero [degli angeli] che era diminuito.²⁵

E ribadisce, in un altro sermone :

O beata croce... a te sono debitrice le creature di questa terra perché hanno la vita, le realtà celesti in alto perché ritornano alla pienezza della loro integrità. Grazie a te l'uomo esule torna alla sua patria e il numero degli angeli, che era diminuito, viene integrato.²⁶

²⁵ Pier Damiani, *Sermo XLVI*, *In nativitate Sanctae Mariae Sermo Secundus*, 192–195, p. 280 in CCCM, LVII, cura et studio Ioannis Lucchesi, Turnholti, Typographi Brepols Editores, 1983 (=PL, *Sermo XLVI* 144, 752 BC): “Per hanc enim beatissimam Virginem, non solum amissa olim uita hominibus redditur, sed etiam beatitudo angelicae sublimitatis augetur. Quia, dum homo ad superna reducitur, illorum numerus qui diminuitus fuerat reparatur”.

²⁶ Pier Damiani, *Sermo XLVIII*, *Laus crucis*, 480–486, p. 304 in CCCM LVII, (=PL, 144,776 D): “O beata crux! ... tibi debent terrena quod uiuunt, caelestia insuper quod ad suae integritatis plenitudinem redeunt. Per te siquidem ad patriam exsul homo reuertitur, et angelorum numerus, qui diminutus fuerat, instauratur”.

Inoltre Pier Damiani, seguendo la dottrina di Sant'Agostino, ritiene che "l'immagine e la somiglianza" di Dio di cui si parla nella *Genesi* riguardi solamente la *mens* e lo *spiritus*, non la persona nel suo complesso, costituita di anima e di corpo, perché l'anima è venuta dall'alto ed è caratterizzata da un principio ben diverso da quello del corpo. In molte occasioni Pier Damiani identifica lo stato di incorporeità con lo stato di luce angelica e questa concezione stabilisce inevitabilmente le premesse per una svalutazione del corpo, considerato un peso, un fardello che ostacola la libertà, una prigionia. Pier Damiani disprezza il corpo – o la carne – per una serie di ragioni, la prima delle quali è la mortalità: il corpo mortale impedisce la contemplazione immediata, "faccia a faccia" di Dio e trascina lo spirito verso le realtà materiali e le attività profane. Nel contesto della separazione dell'anima dal corpo ad opera della morte, Pier Damiani definisce il corpo *lutum* e allo sposo si rivolge in questi termini:

Bada bene, uomo privo di nerbo, anzi uomo che ti privi della tua virilità, a che cosa ambisci e sappi che polvere e cenere è colei cui tu aneli infiammato dalle fiaccole della lussuria, vale a dire che, quando abbracci il corpo di una donna, tu contempra i vermi, il pus e l'insopportabile fetore che ella di lì a poco diventerà, affinché la coscienza della futura putredine ti faccia disprezzare l'inganno della bellezza esteriore. Non solo ciò che aggrada agli occhi, ma anche ciò che si cela sotto la vera realtà, soggiace al giudizio del sapiente.²⁷

Lo sposo, quando abbraccia la moglie, dovrebbe dunque riflettere sui vermi, la materia purulenta, il fetore insopportabile che in poco tempo essa diventerà: questa è la *veritas* nascosta dai travestimenti della bellezza femminile. Dunque disprezzo del corpo in quanto mortale. Anche nella

²⁷ Pier Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, MGH, IV, 3, n. 96, p. 59 Lettera al Papa Alessandro II, (=PL, 144, 232 D–233 A): "Attende itaque, vir enervis, immo vir evirate, quid ambias, et scito, quia pulvis et cinis est, ad quem luxuria facibus inflammatus anhelas, videlicet ut cum muliebres artus amplecteris, vermes, saniem, intolerabilemque foetorem, quod paulo post futura est, contempleris, ut consideratio futurae putredinis fucos causa despiciat scenicae venustatis. Sapientis quippe iudicio non modo subiacet, quod lenocinatur oculis, sed quod latet etiam in materia veritatis".

*Lettera in lode della flagellazione e, come si suol dire, della disciplina*²⁸

Pier Damiani utilizza lo stesso lessico per sottolineare la temporalità del corpo:

Ebbene, fratello: che è mai codesta carne, quella cioè che ricopri di vesti, e, quasi che fosse progenie di re, delicatamente nutri? Non è forse un ammasso di putredine? Non è fatta di vermi, polvere e cenere? Né l'uomo saggio presta attenzione a ciò che essa è ora, ma è conveniente, piuttosto, soppesare ben bene, la marcia, il veleno, il fetore e il sudiciume dell'immonda corruzione, che ci saranno di poi. Dunque, in che modo ti diranno grazie i vermi dai quali saranno divorate le carni che hai allevato nelle delizie e nei piaceri?²⁹

La seconda ragione del disprezzo del corpo di Pier Damiani consiste nella modalità della procreazione:

E chi non sarà immediatamente costretto a prendere atto di essere putredine, nel momento in cui considera l'oscena bassezza della sua nascita?³⁰

e nella materia di cui è costituito non, si badi, dopo la morte, ma anche finché è in vita:

Questo – così penso – avviene per volere divino, cioè per la salute del vostro spirito, di modo che, sentendo voi il fetore di quel corpo che vedeste un tempo così bello e leggiadro, subito comprendiate che cosa si debba pensare delle altre donne, quando si è tentati dalla lussuria: quella carne era infatti putridume anche quando attraeva su di sé l'occhio voglioso di chi la vedeva. E che cosa fosse allora, ora lo manifesta con evidenza.

²⁸ Pier Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, MGH, cit., IV,4, n. 161, pp. 135–44 (=PL, *Opusculum* XLIII, 145, 684 D).

²⁹ Pier Damiani, *Lettere ai monaci di Monte Cassino*, a cura di A. Granata, Jaka Book, Milano, 1988, p. 417; in *Die Briefe*, MGH, cit., n.161, p. 143(=PL 145, 684 D): “Age, frater, quid est caro ista, quam videlicet tam diligenti cura vestibus contegis, et tamquam regiam sobolem molliter nutris? Nonne massa putredinis, nonne vermis, pulvis ac cinis? Nec iste, qui nunc est, a sapiente viro attenditur, set potius dignum est ut sanies, virus, fetor, et obscenae corruptionis illuvies, que postmodum futura est, perpendatur. Quas ergo gratias tibi referent vermes, qui voraturi sunt carnes, quas molliter ac suaviter enutristi?”

³⁰ Pier Damiani in *Die Briefe*, cit., MGH, cit., IV, 3, n. 104, pp. 157–58 (=PL, *Opusculum* LVI 144, 818 D): “Et quis continuo non compellatur sese nosse putredinem, dum tam obscenam ortus sui considerat foeditatem, dicens intra se: *Quid superbis, terra ed cinis?*”.

Non è tanto che ogni carne umana, che ora si vede nel pieno delle forze, generi da sé l'imputridirsi; è solo che allora dimostra in modo chiaro quel putridume che era sempre stato.³¹

Pier Damiani manifesta dunque orrore per l'*obscena libido* e, a proposito dell'atto sessuale, colloca l'uomo al di sotto del livello bestiale, sostenendo che l'elefante quando deve copulare per generare, tanto si vergogna che volge indietro il volto; esempi di pudicizia vengono offerti anche da avvoltoi e api mentre, per quanto concerne l'uomo:

Qualunque animale copula al solo scopo di generare, solo l'uomo genera solo per copulare.³²

Pier Damiani disprezza inoltre la carne in quanto è responsabile sia del peccato originale:

Che cosa c'è di strano se la carne, che lieta ci precipita in esilio, al contrario ci riconduce alla patria nell'afflizione.³³

sia della trasmissione del peccato tramite la generazione:

Poiché siamo generati dalla carne con il peccato, proprio a causa della stessa fragilità della carne, pecchiamo.³⁴

Almeno in quella parte che va dal sesso agli occhi, il corpo è responsabile, in quanto sentina di ogni umana concupiscenza, di aver

³¹ Pier Damiani, *Lettere* (41–67) a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, Città Nuova, Roma, 2002, [Lettera 66 Alla contessa Bianca] pp. 376–77 : “Hoc, inquam, ut opinor, ad salutem vestram divinitus agitur, ut in illo uno corpore quod tam pulchrum venustumque vidistis, quid etiam de caeteris mulieribus in tentatione luxuriae sentiri debeat, liquido colligatis, quoniam caro illa et tunc putredo veraciter erat, cum ad se spectandum lubricos intuentium oculos provocabat. Quid enim tunc fuerit, nunc evidenter ostendit. Et quaelibet hominis caro, quae nunc virere conspicitur, nequaquam de se post obitum putredinem generat, sed quae semper fuerat, tunc se tantummodo putredinem manifeste declarat”.

³² Pier Damiani, *Die Briefe*, cit., MGH, cit. IV, 3 n. 96, p. 59 (=PL, *Epistula XV* 144, 232 C–D): “Bestia ergo quaelibet ad hoc solummodo coit, ut gignat, homo solus ad hoc gignit, ut coeat”.

³³ Pier Damiani, *Die Briefe*, cit., MGH, IV, 2 n. 45, p. 39 (= PL, *Epistula V*, 144, 352 A): “Quid enim mirum, si caro, quae nos in exilium leta deiecit, versa vice ad patriam afflictam reducit?”.

³⁴ Pier Damiani, CCCM, LVII cit. n. 73, pp. 433–34 (=PL, *Sermo LXXIII* 144, 913 D): “...quia propagati de carne cum peccato sumus, impediendo saepius ipsa carnis infirmitate peccamus”.

causato la perdita dell'uomo intero e di aver portato alla rovina la dignità della sua eccellenza naturale:

Considera con attenzione quanto sia piccola la parte del corpo alla quale non basta l'intera sostanza del mondo, che concupisce tutti i frutti della facoltà terrena. Infatti benché tutte le altre membra del corpo sembrino in un certo senso brute e insensibili, a malapena si può trovare in un corpo mezzo cubito che l'universo intero non riesca a saziare. È chiaro che dagli occhi ai genitali regna ogni concupiscenza umana.³⁵

Quando San Paolo parla di volontà della carne si riferisce alle tendenze egoiste dell'uomo, mentre per Pier Damiani le volontà della carne sono i desideri del corpo. La carne è tacciata di oscenità e sporcizia e ogni forma di piacere fisico è accomunato in questo disprezzo: il piacere è nemico della virtù, è frutto della perversione dell'uomo. Dio condanna il piacere sessuale e vuole dall'uomo che, con la ragione e l'intelligenza, estingua il piacere della carne.

Per Jean de Fécamp³⁶, autore spirituale dell'XI secolo i cui scritti conobbero un immenso successo sotto nomi ben più noti come quelli di Ambrogio, di Agostino, di Cassiano, di Alcuino e di Bernardo, le realtà terrene – da lui definite per lo più “*haec infima*” – sono false, ingannatrici e vili, in quanto *transitoria*: quanto è legato alla temporalità è un nulla se confrontato all'eternità che è Dio. Della condizione umana egli coglie solo gli aspetti oscuri e negativi: il continuo confronto con l'Assoluto lo induce a giudicare la creatura in base a quello che non può essere e gli impedisce di valutarla per quello che è, cioè spirituale ma anche corporale, terrena, transitoria. La carne mortale è un fardello, il corpo una prigione tenebrosa,

³⁵ Pier Damiani, *Die Briefe*, cit., MGH IV, 3, n. 96 p. 55 (= PL, *Epistula XV*, 144, 230 B): “Plane libet diligenter inspicere, quam brevis pars corporis sit, cui substantia mundi tota non sufficit, quae cuncta terrenae facultatis impendia concupiscit. Nam cum caetera corporis membra quodammodo bruta videantur et stolidia, vix cubitus semis reperitur in corpore, quem rerum omnium universitas nequeat satiare. Ab oculis siquidem usque ad genitalia regnat omnis humana concupiscentia”.

³⁶ Le opere di Jean de Fécamp sono edite da A. Wilmart, *Auteurs spirituels et teste dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932.

il matrimonio – e siamo sulle orme di San Paolo – accettato “*causa filiorum*”, ma ad esso è comunque preferibile la continenza.

Hermann Contract, paralizzato dalla nascita, avvenuta nel 1013, e divenuto monaco trent’anni più tardi, ci ha lasciato una delle migliori cronache universali del Medioevo, diversi trattati di astronomia, parecchie opere di aritmetica e di musica e una serie di inni liturgici, nonché un poema dal titolo *De contemptu mundi*³⁷. In quest’ultima opera manifesta un duro disprezzo per le realtà terrene e nella descrizione dei sette vizi capitali, riserva uno spazio e un lessico del tutto particolari, alla lussuria:

Forsennato, venefico e disgustoso è il piacere della carne: per eccitamento di questa nasce, di questa che lo alimenta si ciba; settima figlia della superbia, è nota anche come lussuria o dissolutezza (vv. 1139–46); Ma questo fetido piacere di tutti è il più stolto, rende dolce ciò che è amaro, fa sembrare buono ciò che è corrotto”(vv.1199–1202); A quanti mali istighi questo immondissimo piacere coloro che vi sono presi, a nessuno è spiegabile ma per tutti è deplorabile (vv.1147–1150).³⁸

Il piacere della carne è dunque disgustoso e fetido, il più stolto e falso di tutti i piaceri; è incomprendibile come esso eserciti il suo potere sugli umani.

Poiché il carne era destinato a una comunità di monache legate con l’autore da un rapporto di amicizia, le raccomandazioni alla castità erano d’obbligo; tuttavia nello slancio lirico e nell’entusiasmo antinicolaitico Hermann inneggia alla continenza deprecando le abitudini degli uomini sposati:

Al marito non basta la moglie per mettere al mondo i figli, ma trova soddisfazione nella putrescente libidine. E non gli basta la

³⁷ Il *Poema esortatorio sul disprezzo del mondo* è edito da E. Dümmler in *Zeitschrift für deutsches Alterthum* XIII (1867), pp. 385–434.

³⁸ “Sed et furens venefica/ carnis voluptas putida/ hac excitante nascitur,/ hac nutriente pascitur,/ haec septima extat filia/ superbiae spurcissima, haec et libido noscitur/ eademque luxus dicitur” (vv. 1139–1146); “Se haec voluta foetida/ et omnium stultissima/ amara ducit dulcia, / ac prava mentitur bona...” (vv. 1199–1202); “Haec quanta captos ad mala/ perpellat immundissima,/ nulli fit explicabile,/ sed omnibus plorabile”(vv.1147–1150).

sola moglie, per quanto sia abbastanza e anche troppo... (vv. 1307–1312).³⁹

Gli sposi non si limitano ai rapporti che mirano alla procreazione, ma soddisfano la loro corrotta libidine e gli uomini non si accontentano della moglie che “è abbastanza e anche troppo”.

Sempre nell’XI s. Anselmo di Canterbury teorizza l’unità del composto umano: lo spirito, che porta l’impronta di Dio, è più degno del corpo; esso, reso mortale dal peccato, appesantisce l’anima impedendole di conoscere la verità, di comprendere e mantenere la giustizia. Il peccato ha esposto il corpo non solo alla corruzione ma anche agli appetiti carnali che hanno fatto decadere l’uomo alla stregua degli animali. È proprio nella sessualità, vista come un’alterazione, che Anselmo vede la prova più evidente di questo imbestialimento dell’uomo: il piacere fisico, irrazionale, mette sullo stesso piano l’uomo e gli animali irrazionali:

Quando Dio fece Adamo, egli fece in lui la natura di riprodursi e la sottomise al suo potere perché egli ne usasse secondo la sua volontà per tutto il tempo che egli stesso volesse essere sottomesso a Dio. Egli non ne avrebbe usato per volontà bestiale e irrazionale ma per volontà umana e razionale. Come infatti è proprio delle bestie di non volere nulla con la ragione, così sarebbe proprio degli uomini non volere niente senza la ragione. Essi lo devono sempre perché Adamo ha ricevuto questo potere e sempre poté conservarlo.⁴⁰

Dunque l’impurità dell’atto sessuale umano non dipende dal *semen* in sé – come nella tradizione ebraica seguita da moltissimi autori medioevali fra cui Innocenzo III – ma ha una sua eziologia estrinseca: ne è causa il

³⁹ “Non coniugi coniunx sua/ prolis creandae gratia/ placet, sed ut putribili/ fiat satis libidini./ Nec sola ei iam sufficit,/ quamquam satis superque sit...” (vv. 1307–1312).

⁴⁰ Anselmi Cantuariensis, *De conceptu virginali* 10 (II, p. 152) nell’edizione dell’*Opera Omnia* a cura di F. S. Schmitt, O.S.B., tomi I–VI, Edimburgo, 1938–1961: “Cum fecit Deus Adam fecit in eo naturam propagandi: quam subiecit ejus potestati, ut ea uteretur pro sua voluntate, quamdiu ipse vellet subditus esse Deo: nam non illa uteretur bestiali et irrazionali voluptati, sed humana et rationali voluntate. Sicut enim est bestiarum nihil velle cum ratione, ita hominum esset nihil velle sine ratione: quod semper debent, quia potestatem hanc accepit Adam et eam semper servare potuit”.

piacere che accompagna l'emissione del *semen*. Consentire a questo piacere e provarlo è viziosa concupiscenza o volontà malvagia:

In modo simile si può capire che l'uomo è stato concepito da un seme impuro, nell'iniquità e nel peccato, non perché vi sia nel seme impurità del peccato o peccato o iniquità, ma perché dallo stesso seme e dallo stesso concepimento a partire dai quali egli comincia a essere, l'uomo riceve la necessità, dal momento in cui ha un'anima razionale, di avere l'impurità del peccato, la quale non è altro che iniquità e peccato.⁴¹

Secondo Sant'Agostino nel Paradiso terrestre, prima del peccato originale, l'uomo giungeva alla procreazione senza la morbosità della libidine; gli organi genitali, come le altre parti del corpo, ricevevano l'impulso dalla volontà e l'uomo e la donna potevano unirsi senza lo stimolo sensuale:

Quindi quell'accoppiamento, degno della felicità del paradiso terrestre, se non vi fosse stato il peccato, avrebbe generato figli da amare senza la libidine di cui vergognarsi... Ora, quando vogliamo, muoviamo senza resistenza mani e piedi ai gesti che con tali arti si devono compiere e con la scioltezza che constatiamo in noi e negli altri, soprattutto negli artigiani di qualsiasi lavoro manuale, per il quale un più disinvolto allenamento si è aggiunto ad addestrare un'indole più debole e lenta. Dobbiamo dunque ammettere che quegli organi avrebbero potuto prestarsi, come gli altri, con sottomissione agli uomini ad un cenno della volontà per la procreazione dei figli, anche se fosse mancata la libidine che è stata corrisposta al peccato della disobbedienza⁴².

⁴¹ Anselmi Cantuariensis, *idem*, 7 (II p. 149): “ Simili modo de immundo semine in iniquitatibus et in peccatis concipi potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ispo semine et ipsa conceptione ex qua incipit homo esse accipit necessitatem, ut cum habeat animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud quam peccatum et iniquitas. Nam et si vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel sanguine, si quis mala voluntate expuit aut de sanguine suo aliquid emittit. Non enim sputum aut sanguis, sed mala voluta arguitur”.

⁴² Agostino, *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1988, vol V/2, XIV, 23, 2, pp. 348–49: “Et ideo illae nuptiae dignae felicitati paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent... An ver manus et pedes movemus, cum volumus, ad ea, quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis et in aliis videmus, maxime in artificibus quorumque operum mortalium, ubi ad exercendam infirmiore

...Così l'organo genitale avrebbe sparso il seme sul campo creato a tal fine come la mano lo sparge sul terreno⁴³.

Si tratta evidentemente di una sessualità di tipo intellettuale, fondata sulla volontà dell'individuo, una sessualità razionale quindi, scevra da qualsiasi impulso "disordinato", una sorta di attività tecnica subordinata alla procreazione. In questo senso Anselmo dipende strettamente da Sant'Agostino. Svilendo la sessualità, considerandola peccaminosa e, in un certo senso, destabilizzante dell'equilibrio dell'uomo, Anselmo svilisce il corpo, veicolo del peccato.

In conclusione: se già nei testi biblici si potrebbe ravvisare una certa ambiguità nella valorizzazione o per meglio dire nella svalutazione del corpo, questa si ripercuote nella teologia dei primi Padri ecclesiastici. A rafforzare la visione negativa del corpo interviene Sant'Agostino, fortemente influenzato dal platonismo in generale e dalla teologia alessandrina in particolare. A Sant'Agostino si deve anche l'avvio della trasformazione ideologica del peccato originale in peccato sessuale che comportò il disprezzo di uno degli aspetti caratterizzanti della corporeità, vale a dire della sessualità. Inoltre la concezione dell'uomo come angelo decaduto ebbe l'effetto di considerare il corpo come un impedimento al ritorno allo stato spirituale. Il luogo del corpo e cioè il mondo subisce la stessa sorte: interpretato esclusivamente come regno di Satana e pertanto non redimibile, viene fatto oggetto di un disprezzo senza possibilità di appello.

tardioemque naturam agilior accessit industria; et non credimus ad opus generationum filiorum, si libido non fuisset, quae peccato inoboedientiae retributa est, oboedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut cetera potuisse illa membra servire?"

⁴³ Ibidem, vol. V/2, XIV, 23, 3, pp.350–51: "Ita genitale arvom vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus".

Innocenzo III: il *De miseria humanae conditionis*.

Fra le opere che sono espressione della dottrina del disprezzo del corpo, del mondo, delle attività umane in generale, il *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, il futuro papa Innocenzo III, rivestì un'importanza del tutto particolare sia per i contemporanei sia per i posteri.

La fortuna riscossa da questo breve opuscolo è confermata dallo straordinario numero di testimoni⁴⁴, dalle traduzioni o dagli adattamenti in tutte le lingue volgari già a partire dal XIII secolo e dalla folta schiera di imitatori fino a tutto il XVI secolo.

Lotario scrisse questo breve trattato fra il 1194 e il 1195 quando, nominato cardinale diacono dal papa Clemente III, prestava i suoi servizi presso la curia pontificia e lo dedicò a Pietro Vallocia, all'epoca vescovo di Porto–Santa Rufina nella diocesi romana.

I manoscritti e le edizioni a stampa presentano numerose varianti sul titolo del trattato; le più frequenti sono: *De miseria humanae conditionis*, *De vilitate humanae conditionis*, *De miseria et (sive) vilitate humanae conditionis*, *De contemptu mundi*, *De contemptu mundi et de miseria humanae conditionis*. Il trattato, diviso in tre libri, contiene una quantità rilevantissima di citazioni per lo più bibliche che l'autore utilizza ai suoi fini, talvolta estrapolandole dal contesto e alterandone il significato originale.

⁴⁴ R.E. Lewis che ha pubblicato la più recente edizione critica dell'opera col titolo *De Miseria conditionis humanae*, University of Georgia Press, Athens 1978, pp. XIV, 304 elenca 672 manoscritti.

Il prologo

Come d'uso, Lotario precisa la materia e lo scopo dell'opera: "...ho descritto comunque la pochezza della condizione umana per umiliare la superbia, origine di tutti i vizi"⁴⁵.

Dunque umiliare la superbia ed esaltare l'umiltà costituiscono gli intenti programmatici dell'autore nel momento in cui si appresta a descrivere nascita, vita e morte dell'uomo.

Lotario, nel far dipendere questa realizzazione da una richiesta del dedicatario, Pietro Vallocia, usa un *topos*:

Ma, se la paternità vostra me lo consiglierà, descriverò la dignità della natura umana col favore di Cristo, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l'umile sia esaltato.⁴⁶

Egli attende dunque il consiglio di Pietro per porre mano a una seconda parte del trattato in cui descriverà la dignità della natura umana. Non si sa se Lotario, divenuto papa, fosse poi preso da incarichi ben più onerosi: sta di fatto che la descrizione della dignità dell'uomo restò in punta di calamo. Rimane così un solo pannello di un dittico, la *pars destruens* privata della *pars construens*: su questa parte assente alcuni studiosi hanno avanzato la congettura che Lotario avrebbe rivalutato in qualche modo il mondo, l'uomo, la materia, attenuando in un certo modo gli aspetti negativi della visione espressa nel *De miseria humanae conditionis*. Una voce ha sollevato dubbi su questa ipotesi: si tratta della voce che ci ha convinto in quanto più documentata, quella di Robert Bultot. Ma di questo si tratterà oltre.

⁴⁵ R. d'Antiga, *Il disprezzo del mondo*, Pratiche, Parma, 1998, pp. 28–29: "... ad deprimendam superbiam, que caput est omnium vitiorum, vilitatem humane conditionis utcumque descripsi".

⁴⁶ R. d'Antiga, *idem*, pp.28–29: "Si vero paternitas vestra suggesserit, dignitatem humane nature Cristo fovente describam, quatinus ita per hoc humilietur elatus ut per illud humilis exaltetur".

I tre libri in cui l'opuscolo è suddiviso corrispondono ai tre momenti della vita dell'uomo: l'*ingressus miserabilis* della *conditio humana* il *progressus culpabilis* della *conversatio humana* e da ultimo l'*egressus damnabilis* della *humana dissolutio*.

Il primo libro: *De miserabili humane conditionis ingressu*

Il 1° capitolo del 1° libro – di cui si presenta qui lo schema – contiene una sorta di programma dell'opera. Lotario intende trattarvi della miserevole nascita, della peccaminosa condotta dell'uomo e infine della sua morte, soggetta alla condanna definitiva. Lotario si interroga sull'uomo – di che cosa è fatto, come si comporta nella vita e che cosa diventerà dopo la morte – e risponde alle domande. Nello schema seguente vengono riportate a sinistra le domande sull'uomo e a destra le risposte.

a)	“de quo factus sit” =	<i>formatus est de terra</i> <i>conceptus in culpa</i> <i>natus ad poenam</i>	1° libro
b)	“quid faciat” =	<i>prava</i> <i>agit turpia</i> <i>vana</i>	2° libro
c)	“quid factururus sit” =	<i>cibus ignis</i> <i>fiet esca vermis</i> <i>massa putredinis</i>	3° libro

Con il 2° capitolo del 1° libro – in cui Lotario analizza in 30 capitoli lo “sviluppo colpevole della condizione umana” – si entra nel merito dell'argomento “di che cosa sia fatto l'uomo”.

Il piano del 2° libro è presentato nel primo capitolo, qui di seguito schematizzato. Il punto di partenza di Lotario è la prima lettera di *Giovanni*, 2, 15–17: “Non amate né il mondo né le cose del mondo perché tutto quello che c'è in esso è concupiscenza della carne, concupiscenza

degli occhi e superbia della vita”. Ricchezze, piaceri e onori attraggono gli uomini: le prime generano avidità e avarizia, i secondi gola e lussuria, gli ultimi superbia e ostentazione.

Concupiscenza degli occhi Ricchezze → avidità, avarizia

Concupiscenza della carne Piaceri → gola e lussuria

Superbia della vita Onori → superbia, ostentazione

In effetti i primi 15 capitoli del 2° libro del *De miseria humanae conditionis* descrivono l’avidità e l’avarizia, 9 la gola, l’ubriachezza e la lussuria, gli ultimi 15 la superbia e l’ostentazione nelle loro varie forme.

Nel terzo libro infine Lotario descrive l’uscita piena di dannazione dalla vita umana: vi vengono presentati i dolori patiti dai dannati in punto di morte e l’orrore dei corpi diventati cadaveri, le pene e le angosce dei dannati, i segni premonitori della fine del mondo, la terrificante violenza del giorno del giudizio e infine gli attributi del giudice, sulla base di citazioni scritturali, in specie dall’Apocalisse.

Riassunto dell’opera

Premessa: la sostanza di cui è costituito il primo uomo – il fango – è vilissima e, ancor peggio, quella di cui sono costituiti gli uomini che l’hanno seguito e cioè l’immondo seme umano, già contaminato dal peccato del progenitore: date queste premesse l’uomo non ha nessun motivo di insuperbirsi. Due colpe dunque incombono su ogni bambino che nasce: la prima è quella del peccato originale, la seconda quella commessa dai genitori e da lui inevitabilmente contratta come una malattia contagiosa. Il coito, infatti, anche se coniugale, non può mai verificarsi senza il prurito della carne, l’ardore della libidine e il fetore della lussuria e

quindi il seme, già all'inizio da questi insozzato, macchiato e corrotto, corrompe anche l'anima che, in questo infusa, contiene già in sé il peccato, la colpa, l'iniquità. A causa del peccato originale le tre potenze – o facoltà – positive dell'anima, quella razionale per distinguere il bene dal male, quella irascibile per respingere il male, quella concupiscibile per desiderare il bene, vengono corrotte dai tre vizi opposti, cioè l'ignoranza, l'ira e la concupiscenza. Di conseguenza l'anima, contrariamente a quanto dovrebbe fare, non è più in grado di distinguere il bene dal male, desidera il male e respinge il bene. L'uomo è dominato dalla carne con i suoi appetiti, dal peccato, dalla debolezza stessa della sua natura, dalla morte. Il bambino, già nato da seme immondo, è alimentato da sangue mestruale, il più impuro degli elementi, come testimonia la Bibbia. Tutti gli uomini nascono privi di conoscenza, piangenti, fragili, impotenti, spesso inferiori agli animali. Il bambino nasce nel pianto, è concepito nella sporcizia e nella puzza, è partorito nella mestizia e nel dolore e nasce nudo. Mentre le erbe e gli alberi producono fiori, rami e frutti, l'uomo produce lendini, pidocchi e lombrichi; i primi emanano un odore soave, l'uomo emette un fetore abominevole. Caratteristica della vita umana è la brevità, ma se anche un uomo riuscisse a raggiungere un'età avanzata, non ci sarebbe nulla di che rallegrarsi in quanto la vecchiaia è laida tanto sul piano fisico quanto su quello mentale. L'uomo è nato per penare e tutte le attività degli uomini, sia quelle mentali che quelle pratiche, sono vanità. Gli uomini si danno allo studio di ogni aspetto della natura ma, dato che nulla può essere conosciuto perfettamente, è meglio smettere di indagare e rivolgere in alto il cuore ed esaltare Dio. L'angoscia nelle sue varie forme e l'infelicità riguardano tutti gli uomini, poveri e ricchi, servi e padroni, casti e sposati. Gli uomini sono continuamente attaccati da nemici: il demonio con i vizi, l'uomo stesso con la bestialità, il mondo con la materia, la carne con i sensi. Il corpo è carcere dell'anima: in nessun luogo ci sono quiete e tranquillità, pace e sicurezza; anzi ovunque timore, tremore, pena e dolore. Finché ci sarà il corpo, ci sarà

il dolore e l'anima piangerà su se stessa. Infatti se pure l'uomo gode di un breve momento di gioia, è subito assalito da rimorsi di coscienza, dall'ira, dalla lussuria, dall'invidia, dall'avarizia o dalla superbia. Una tristezza improvvisa può rovinare una gioia di questo mondo e la morte comunque è in agguato. Anche il sonno, che è una sorta di pausa dagli affanni diurni, non è un reale momento di pace perché gli incubi, per quanto non siano eventi reali, sono motivo di angoscia e turbamento. Non solo gli incubi funestano le notti degli uomini ma anche le "illusioni notturne" che, scatenate da turpi immagini, imbrattano la carne e macchiano l'anima. Anche gli affetti umani possono essere motivo di angoscia, per la compassione che si prova nei confronti delle disgrazie di amici e parenti. L'uomo è esposto a malattie e sofferenze di ogni sorta e, comunque, si corrompe fisicamente di giorno in giorno e si avvicina inesorabilmente alla morte. Disgrazie, calamità, malattie, morte possono irrompere in modo del tutto improvviso nella vita dell'uomo. E talvolta, prima di morire, gli uomini infliggono ad altri uomini ogni genere di orrendi supplizi con verghe, spade, fiamme, pietre, uncini. In momenti cruciali accadono fatti ancor più orribili come la madre che si cibò, dopo averlo ucciso, delle carni del proprio figlio. Infine, anche se un uomo in questo mondo è innocente, non può ritenersi al sicuro dalla pena perché non c'è alcuna giustizia (1° Libro).

Avidità e avarizia: la brama di denaro, in quanto radice di ogni male, induce l'uomo a compiere ogni genere di misfatti, dal sacrilegio alla ruberia, dalla guerra all'assassinio, dalla simonia all'usura, dalla frode allo spergiuro, dalla corruzione al giudizio iniquo. Infatti, presi dalla bramosia di denaro, perfino i giudici si fanno corrompere non rendendo giustizia ai poveri; essi spesso differiscono la sentenza per spogliare i litiganti, accumulano ingiustamente danaro, benché le ricchezze accumulate a nulla servano nel giorno del giudizio finale. Gli avidi sono insaziabili perché la loro misura non è mai piena: a mano a mano che viene riempita diventa più

grande. Le ricchezze terrene hanno un falso nome perché in realtà procurano l'indigenza; le ricchezze sono precarie perché la morte è comunque in agguato e il loro possesso è disprezzabile e per questo bisogna limitarsi al necessario. L'avarò, poiché non soffre con i sofferenti né ha compassione dei poveri, oltraggia Dio, il prossimo e se stesso: a Dio non rimette i debiti, al prossimo rifiuta il necessario, a se stesso le cose utili. Pertanto è ingrato nei confronti di Dio, scellerato con il prossimo e crudele con se stesso. Gli avari sono inoltre degli idolatri: hanno fatto del denaro il loro idolo; ciò che viene dal male finisce giustamente nel male; l'avarò dunque è dannato sia in questa vita che nella vita futura.

Gola e lussuria: gli uomini cercano cibi eccessivamente raffinati e così i cuochi trasformano la natura in arte, ma il piacere della gola è breve. Gli uomini aborriscono la moderazione e aspirano al superfluo. Quando la voracità eccede la misura, lo stomaco, i sensi e l'intelletto sono compromessi e ciò porta alla malattia e alla morte. La gola esige un tributo dal corpo e restituisce uno spregevole servizio: più i cibi sono raffinati, infatti, tanto più fetidi sono gli escrementi, più sconcia la loro emissione espressa da orribili soffi e suoni vergognosi. L'ubriachezza è compagna fedele della gola: niente è più turpe di un ubriaco che puzza, tremola e svela segreti. Tanto la sua mente quanto il suo volto sono stravolti. L'ubriachezza va di pari passo con le contese, le risse, le liti e le dispute e spesso si accompagna alla lussuria. La lussuria è l'obbrobrio estremo della libidine che rammollisce la mente, toglie vigore al corpo, macchia l'anima, insozza e abbrutisce la persona. L'ardore e l'insolenza precedono la libidine, il fetore e la sporcizia l'accompagnano, il dolore e pentimento la seguono. La lussuria assale vecchi e giovani, maschi e femmine, prudenti e semplici, superiori e inferiori e perfino i sacerdoti. Un aspetto particolarmente obbrobrioso della lussuria è l'omosessualità, la più sconcia delle sconcezze, il delitto più delittuoso tanto che nel Levitico il coito contro natura viene equiparato al coito con gli animali e allo stesso modo

punito. Terribile fu la pena comminata dal Signore per la lussuria: a Sodoma e Gomorra fece piovere zolfo sul fetore della lussuria e fuoco sull'ardore della libidine, per rendere simile la pena alla colpa.

Superbia e ostentazione: l'ambizioso aspira agli onori e il superbo se ne inorgoglisce. L'ambizioso teme sempre di compiere azioni che gli possano nuocere e perciò simula, finge e adotta comportamenti tali da ottenere un'approvazione generalizzata. Tutto questo scatena nel suo intimo un aspro conflitto fra l'iniquità che lo solletica e l'ambizione che lo trattiene; d'altro canto iniquità e ambizione vanno di pari passo. L'ambizioso ricorre ad ogni espediente, lecito e illecito, per soddisfare la sua libidine di potere ma, anche se lo raggiunge, la sua vita è miseranda: affanni, ansietà, digiuni e insonnie gli indeboliscono lo spirito e il corpo. In questo declino l'ambizioso dimezza i suoi giorni e pone fine alla sua breve vita in modo miserevole. Una volta che ha raggiunto il potere, l'ambizioso monta in superbia, si gloria di governare invece di preoccuparsi di ben governare, disdegna gli amici di un tempo, è precipitoso e audace, vanaglorioso e arrogante, opprimente e molesto. Lucifero è l'esempio di massima superbia, peccato che il Signore ha in abominio. Il Signore svela gli inganni degli ambiziosi: si arriva infatti al regno di Dio non con le onorificenze ma con la fatica. La caratteristica degli arroganti è il loro desiderio di primeggiare sempre. La superbia è accompagnata dall'ostentazione del lusso superfluo che il Signore punisce duramente. I superbi portano maggior rispetto alla esteriorità che alla virtù ma gli abbellimenti della persona, della tavola e della casa sono del tutto vani perché nel momento della morte si scende all'inferno senza alcun orpello (2° Libro).

Nessuno può gloriarsi di avere il cuore puro perché la vita di quasi tutti gli uomini è piena di peccati. Il mondo è tutto pieno di eretici, scismatici, fedifraghi, tiranni, simoniaci, ipocriti, ambiziosi, avidi, predatori, predoni, furiosi, estortori, usurai, falsari, empi, sacrileghi, traditori, mendaci,

adulatori, menzogneri, linguacciuti, maliziosi, golosi, ubriaconi, adulteri, incestuosi, effeminati, immondi, pigri, negligenti, vanitosi, scialacquatori, violenti, collerici, impazienti, incostanti, avvelenatori, indovini, spergiuri, bestemmiatori, presuntuosi, arroganti, increduli, sfiduciati. In punto di morte i malvagi patiranno quattro dolori: il primo è il dolore fisico; il secondo è la chiara visione che l'anima ha di tutte le azioni malvagie compiute durante la vita; il terzo è la visione che l'anima ha degli imminenti tormenti infernali; infine il quarto è la visione che l'anima, ancora racchiusa dal corpo, ha degli spiriti malvagi pronti ad afferrarla. Essa vorrebbe allora riscattare dalla colpa tutta una vita di prigionia prima di uscire dal corpo. Tutti gli uomini in punto di morte, prima che l'anima esca dal corpo, vedranno Cristo in croce, i buoni con gioia, i malvagi con turbamento. Le ricchezze, gli onori e i banchetti a nulla potranno contro la morte, i vermi e il fetore. Il ricordo del male compiuto, il pentimento e l'angoscia che ne derivano strazieranno l'animo dei dannati, ma questo pentimento giungerà intempestivo: chi ha avuto il tempo di pentirsi in vita non verrà ascoltato se si pente all'inferno. Il supplizio dei dannati consisterà nel vedere la gioia dei beati, anche se dopo la fine del giudizio. Le pene dei dannati saranno consone ai peccati da loro compiuti: il fuoco per i concupiscenti, il freddo per gli ingannatori, il fetore per i lussuriosi, i vermi senza fine per gli invidiosi e i rancorosi, la sferza per coloro che non ebbero il meritato castigo nella vita terrena, le tenebre per coloro che vissero nelle tenebre, la vergogna per coloro che si confessarono ma non si pentirono, la visione orribile dei demoni per coloro che videro e compirono malvagità, le catene di fuoco per coloro che, rotti a ogni vizio, seguirono le loro concupiscenze. Il fuoco della geenna creato da Dio è inestinguibile; l'inferno sarà immensa oscurità delle tenebre, immensa severità delle pene, eternità infinita delle miserie. I dannati saranno avvolti non solo dalle tenebre esterne ma anche da quelle interne, perché privi sia della luce spirituale che di quella fisica. Ci sarà un ordine nella quantità delle pene –

chi avrà peccato più gravemente, più gravemente sarà punito – ma non nella loro qualità: i dannati passeranno dal ghiaccio al fuoco per loro maggiore strazio. Le pene dei dannati saranno immortali, essi cercheranno la morte ma non la troveranno: non verranno mai liberati dalle pene perché con loro Dio si adirerà per l’eternità. Persa la speranza del perdono, i dannati non si umilieranno ma non vorranno smettere di essere quei miserabili che sono; essi continueranno a mantenere il desiderio di peccare posseduto nel mondo. La Bibbia testimonia l’eternità delle pene: la rovina del dannato sarà immediata e improvvisamente verrà calpestato e non vi sarà per lui rimedio. Nel giudizio finale il Signore sarà nello stesso tempo accusatore, avvocato e giudice, senza bisogno di testimoni, perché saranno aperti i libri delle coscienze e in base a quelli i morti saranno giudicati. I peccatori proveranno grandissima vergogna e turbamento quando i loro nefandissimi delitti saranno a tutti manifesti. Ai dannati niente gioverà – né ricchezze, né onori, né amici – e saranno inghiottiti dal fuoco della geenna dove ci saranno “e pianto e stridor di denti”, gemiti e lamenti, pianti, ululati e tormenti, stridore e grida, timore e tremore, oscurità ed ansia, durezza e asprezza, sciagura e miseria, angoscia e mestizia, oblio e confusione, torcimenti e punture, amarezza e terrore, fame e sete, freddo e calura, zolfo e fuoco ardente nei secoli dei secoli (3° Libro).

È dunque soprattutto il primo libro del *De miseria humanae conditionis* – relativo alla nascita dell’uomo – a rivestire il maggiore interesse ai fini della nostra indagine: le riflessioni sul corpo, sulla fisicità, sui rapporti fra corpo e anima sono più frequenti rispetto al secondo libro, che tratta dei peccati dell’uomo, e del terzo libro che vede l’uomo dibattersi tra i tormenti infernali.

A prescindere dalle dichiarate intenzioni programmatiche che, come abbiamo visto, sembrano mirare alla descrizione della pochezza della condizione umana al fine di umiliare la superbia e, in seguito, di esaltare

l'umiltà, le asserzioni drastiche e implacabili sul disvalore conferito alla vita umana sono evidenti fin dal primo capitolo. Altro è infatti riflettere sulla debolezza intrinseca dell'uomo mettendo in atto una sorta di compassione, altro stroncare sistematicamente tutto l'uomo, tutti i suoi comportamenti, tutte le sue attività, senza far intravedere per lui la minima traccia di luce e di riscatto. Come si vedrà nei paragrafi successivi, il lessico è di una durezza implacabile, il tono è assertivo, il procedimento nello sviluppo del ragionamento non lascia spazio a eccezioni, speranze, a nessuna "rottura" nella maglia che stringe l'uomo, come si vedrà più oltre.

Il problema consiste in questo: si tratta di vedere se al di là delle intenzioni dichiarate dall'autore sia presente in quest'opera di Lotario una dottrina del disprezzo del mondo, caratterizzata dai contrasti fra tempo ed eternità, molteplicità e unità, esteriorità e interiorità, vanità e verità, terra e cielo, corpo e anima, piacere e virtù, carne e spirito⁴⁷. Ai nostri fini è fondamentale accertare con quali caratteristiche la dottrina del *contemptus mundi* sia presente nel *De miseria humanae conditionis* in quanto essa racchiude al suo interno quella del *contemptus corporis*.

L'intrinseca fragilità dell'uomo – Il rifiuto della procreazione

L'assunto di Lotario, secondo il quale è meglio non vedere mai la luce piuttosto che nascere, è giustificato da varie considerazioni, fra le quali la pochezza della materia umana con cui è plasmato l'uomo e le modalità del concepimento di cui tratteremo oltre.

Queste comunque non sono le uniche ragioni a spingere al rifiuto della procreazione. Si legge infatti nel trattato: "...nascono uomini talmente deformi e mostruosi che non sembrano uomini, ma piuttosto abomini; a questi sarebbe toccata sorte migliore se non fossero mai nati, dal momento che vengono segnati a dito come mostri e mostrati per ostentazione. I più

⁴⁷ J. Delumeau, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, 1987, p. 22.

nascono menomati nelle membra e con i sensi alterati, tristezza per gli amici e mostrati per ostentazione”.⁴⁸

Insomma il corpo dell’uomo “genera mostri”. È evidente che in questo caso Lotario giustifica una legge generale con un fatto particolare; per quanto nei secoli centrali del Medioevo l’alimentazione fosse spesso inadeguata o insufficiente e le condizioni igienico-sanitarie assai precarie, una buona parte dei bambini non nasceva deforme e questo era sotto gli occhi di tutti. Ora Lotario previene questa obiezione implicita precisando: “Per quale motivo parlare dettagliatamente di costoro quando, in genere, tutti noi nasciamo privi di conoscenza, di parola e di energia? Piangenti, fragili, impotenti, siamo ben poco diversi dagli animali, anzi in molte cose siamo a loro inferiori...”.⁴⁹ Il rifiuto della procreazione viene suffragato prima da un evento particolare – *particulariter* –, la nascita di esseri deformati, e poi da un dato generale – *generaliter* – oggettivamente vero, la fragilità di ogni bambino alla nascita. Non solo. Sempre in relazione alla nascita del bambino, Lotario sottolinea che nasce nudo ma, se per caso non nasce nudo “*si quis autem indutus ingreditur*” – ma rivestito di quella che oggi con termini scientifici viene chiamata “membrana amniotica”– quell’“*indumentum*” è “*turpe dictu, turpius auditu, turpissimum visu: fedam, scilicet pelliculam sanguine cruentatam*”.⁵⁰ L’uso degli aggettivi: *turpis* in climax per tre volte, *feda, sanguine cruentata*, sono espressioni di un lessico forte, di una violenza straordinaria. In questo caso Lotario parte dal dato generale – la nudità del neonato alla nascita – per prevenire

⁴⁸ R. D’Antiga, cit. p. 38: “Quidam enim tam deforme set prodigiosi nascuntur, ut non nomine, sed abhominations potius videantur; quibus forte melius fuisset provisum si nunquam prodiissent ad visum, quotiam ut monstra monstrantur et ostentui ostenduntur. Plerique vero diminuti membri set sensi bus corrupti nascuntur, amico rum tristizia, parentum infamia, verecundia propinquorum”.

⁴⁹ R. D’Antiga, cit. pp. 38–40 : “Quid hic particulariter dixerim de quibusdam, cum generaliter omnes sine scientia, sine verbo, sine virtute nascamur? Flebiles, debiles, imbecilles, parum a brutis distantes, immo minus in multis habentes...”. Per la nascita dell’uomo fra il pianto cfr. M. J. Vega, *El animal que llora. Una nota sobre la fortuna de Plinio en el Renacimiento europeo*, in *Propaladia 2*, 2008, Universidad Autonoma de Barcelona, p. 4.

⁵⁰ R. D’Antiga, cit. p. 42.

un'obiezione particolare, quella della eventualità che il neonato nasca vestito, "con la camicia". Come nel caso precedente ogni obiezione è quindi prevista e prevenuta.

La donna

È Satana – come si è visto – che induce al peccato della carne ma anche l'avvenenza fisica ha una parte determinante nel far cadere l'uomo: Davide peccò con Betsabea a causa della bellezza di costei. L'uomo sposato è vittima di moltissime preoccupazioni causategli dalla moglie. Interessante il lessico usato da Lotario per indicare la situazione dell'uomo sposato: "D'altra parte, chi è sposato ha molte preoccupazioni mondane ed è lacerato (*divisus*). Viene distratto (*distrahitur*) da molte difficoltà e fatto a pezzi (*dissecatur*) da varie preoccupazioni...".⁵¹ "*Divisus, distrahitur, dissecatur*" con il prefisso "dis" sottolineano la divisione, la separazione dalle realtà divine dell'uomo immerso nelle realtà mondane. La vivace descrizione della donna è debitrice della poesia misogina latina: avida di gioielli e suppellettili, piagnucolosa, lamentosa, chiacchierona, in perenne competizione con le altre donne, invidiosa, dominatrice, concupiscente. E qui Lotario sembra cedere al "mondano" quando afferma, a proposito delle donne belle e brutte, comunque accomunate nel medesimo spregio morale: "Se è bella, facilmente è molto desiderata, se è brutta, concupisce facilmente. Ma è difficile sorvegliare ciò che è apprezzato da molti, ed è fastidioso possedere ciò che nessuno si degnava di avere".⁵² Dopo la descrizione della donna causa di ogni fastidio, sembra affiorare l'immagine della donna-trofeo. La donna è comunque reificata: mentre l'uomo può esaminare con attenzione prima dell'acquisto il cavallo, l'asino, il bue, il cane, la veste, il letto e perfino la coppa e l'orciuolo, può veder appena la

⁵¹ R. D'Antiga, cit. pp. 58–59: "Porro qui cum uxore est, sollicitus est que sunt mundi et divisus est. Distrahitur enim per multas angustias set in varias sollicitudines dissecatur...".

⁵² R. D'Antiga, cit. pp. 60–61: "Si pulchra fuerit, facile adamatur, si feda, facile concupiscit: sed difficile custoditur quod a multis diligitur, et molestum est possidere, quod nemo dignetur habere".

donna prima del matrimonio. Non solo: qualunque vizio abbia, l'uomo deve poi tenercela. Quindi : “Oltremodo grave è il peso del matrimonio”.⁵³

Dunque Lotario nei confronti della donna manifesta posizioni duramente misogine – del resto presenti in tutta una tradizione sia classica che medievale – e, per quanto concerne il matrimonio, ritiene che preferibilmente sia da evitare.

Le età dell'uomo

Di origine chiaramente seneciana, il tema della brevità della vita viene ripreso nel *De miseriae humanae conditionis*, arricchito dalle citazioni dai *Salmi* e dal libro di *Giobbe*.

Uno dei contrasti fondamentali della dottrina del *contemptus mundi* è quello che oppone il tempo all'eternità, la limitatezza del primo riferita alla vita “mondana”, l'illimitatezza della seconda riferita alla vita ultraterrena. Paradossalmente uno dei motivi per cui la vita umana pare mancare di valore intrinseco è proprio la sua brevità. Lotario chiarisce la regola e, al solito, previene l'obiezione: la vita umana è breve ma, se anche un uomo raggiungesse un'età avanzata, i danni fisici e morali che lo attendono confermano la regola generale. La retorica contribuisce in questo caso a rafforzare fonicamente le enunciazioni di Lotario grazie alla presenza dei versi rimati leonini, che del resto sono una marca del suo stile. Si legge infatti:

Se qualcuno si inoltra nella vecchiaia, immediatamente il suo cuore si affatica, il capo tentenna, lo spirito langue e l'alito puzza, la faccia si raggrinzisce e la statura si piega, gli occhi si annebbiano e le articolazioni barcollano, le narici colano e i capelli diventano vieppiù radi, trema nel toccare ed è sempre più inattivo, i denti imputridiscono e le orecchie si assordano.⁵⁴

⁵³ R. D'Antiga, cit. pp. 60–61: “Grave nimis est pondus coniugii...”.

⁵⁴ R. D'Antiga, cit. pp. 44–45:

Si quis autem ad senectutem processerit, statim
Cor eius affligitur, et caput concutitur,
languet spiritus et fetet anhelitus,

Abbiamo presentato in nota su righe diverse parte di questo capitolo per far cogliere meglio la presenza dei versi rimati, non priva di una certa efficacia, soprattutto nell'ipotesi di una lettura pubblica di alcuni passi del trattato.

Le attività umane

Nei capitoli relativi alle attività umane (capp. 12–13) Lotario si rifà, com'è da aspettarsi, all'*Ecclesiaste* ma utilizza anche il *Libro della Sapienza* che – come è noto – è una esaltazione di Dio e della sapienza. Fra l'altro, proprio in questo libro si legge: "... Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale" (*Sap.* 1, 12–15). Non solo. Sempre nel medesimo libro si legge, a proposito – badiamo bene – degli empi: "Dicono fra loro sragionando: 'La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. Siamo nati per caso e dopo saremo come se non ci fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. La nostra vita passerà come le tracce di una nube, si disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole e disciolta dal calore. La nostra esistenza è il passare di un'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro" (*Sap.* 2, 1–5). Dunque la Sapienza veicola un messaggio opposto a quello del *contemptus mundi*, dal momento che sono gli empi a pronunciare tali discorsi. Invece Lotario

facies rugatur et statura curvatur,
caligant oculi et vacillant articuli,
nares effluunt et crines defluunt,
tremet tactus et deperit actus,
dentes putrescunt et aures sordescunt.

estrapola dal capitolo 9 del *Libro della Sapienza* solo il versetto 15: "... perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri".⁵⁵ Il versetto, artatamente decontestualizzato, viene utilizzato per sostenere che ogni tentativo di conoscenza è inutile perché destinato allo scacco. L'autorità di Salomone nell'*Ecclesiaste* serve a Lotario per vanificare l'utilità di ogni attività tanto intellettuale che manuale: non è solo il corpo l'obiettivo di Lotario ma anche il mondo, la vita umana in tutti i suoi aspetti.

A proposito infatti delle attività umane: "Oh come sono varie le occupazioni degli uomini, come sono diverse le loro pratiche! Tuttavia uno solo è il fine di tutto, e medesima la risultanza: pena e prosternazione dell'animo".⁵⁶

Lotario distingue fra le attività umane quelle intellettuali da quelle pratiche ma, dopo aver trattato di esse in due capitoli distinti, le accomuna nella medesima sorte: tutto è vanità. A proposito delle attività intellettuali egli osserva, seguendo da vicino l'*Ecclesiaste*:

Scrutino e investighino pure i sapienti le altezze dei cieli, l'estensione della terra e la profondità dei mari! Disputino pure su ogni cosa, considerino tutto quanto, sia che apprendano o insegnino. Ma cosa troveranno in questa vana occupazione se non pena, dolore e afflizione dello spirito? ... Infatti, sudi pure lo studioso con lunghe veglie e vegli sudando! Ciò che l'uomo capirà appieno e conoscerà chiaramente è tuttavia qualcosa di così poco conto e assai facile da capire, ovvero conoscerà perfettamente, forse, solo una cosa: che nulla può essere conosciuto perfettamente; comunque sia, trarrà da ciò una inevitabile confusione.⁵⁷

⁵⁵*Sap.* 9,15: "Corpus quod corruptitur aggravat animam, et inhabitatio sensum multa cogitantem deprimit terrena".

⁵⁶ R. D'Antiga, cit. pp. 46–47: "O quam varia sunt studia hominum, quam diversa sunt exercitia: Unus est tamen omnium finis et idem effectus, labor et afflictio spiritus".

⁵⁷ R. D'Antiga, cit. pp. 48–49: "Perscrutentur sapientes et investigent alta celi, lata terre, profunda maris. De singulis disputent, de cunctis pertractent, discant semper aut doceant. Et quid ex hac occupazione nisi laborem et dolorem et afflictionem spiritus invenient?... Licet enim oporteat indagantem multis insudare vigiliis et invigilare sudoribus, vix tamen est quidquam tam vile, vix est tam facile, quod ad plenum intellegat homo et comprehendat ad liquidum, nisi forsitan illud perfecte sciatur quod nichil scitur perfecte, quanquam ex hoc insolubilis redargutio consequitur".

Il cosiddetto studio dei sapienti è dunque solo pena e dolore, tentativo destinato allo scacco per l'intrinseca inconoscibilità del mondo. L'unica attività che ha un senso è esaltare Dio.

Le attività pratiche non sfuggono alla medesima sorte delle precedenti. Dopo aver descritto tutte le attività dell'uomo la conclusione, prevedibile, è: "Tutto ciò non è che pena e affanno della mente".⁵⁸

La condanna del corpo

Fin dall'incipit del primo libro del *De miseria humanae conditionis* appare delineata la concezione del corpo di Lotario di Segni:

Perché sono uscito dal seno di mia madre, per vedere l'affanno e il dolore, e consumare i miei giorni nel turbamento ?(*Ger.* 1,5)" .
Se parlò così di sé colui che il Signore santificò nell'utero, che cosa dovrò dire di me che mia madre generò nel peccato? Dirò di me: come mai, madre mia, mi generasti qual figlio dell'arezza e del dolore? "Perché non sono morto nel seno di mia madre? Perché non spirai appena uscito dal suo utero? Perché sono stato raccolto nelle ginocchia, allattato dalle mammelle? (*Ger.* 20,17). Io che sono nato per "divenire cibo del fuoco?"(*Is.* 9,5). "Magari fossi stato ucciso nel ventre materno, così che mia madre sarebbe stata il mio sepolcro e per sempre la sua vagina mi avrebbe custodito" (*Job.* 10-19). "Sarei stato, infatti, come se non fossi mai esistito, passato dall'utero alla fossa" (*Ger.* 9,1).⁵⁹

Per quanto questo primo capitolo sia quasi completamente costituito di citazioni scritturali, da Giobbe e da Geremia, la scelta operata è estremamente significativa: il lessico della corporalità – *vulva* in tre occorrenze, *uterus* in quattro, e poi *genus et ubera* – è dominante e drammaticamente teso al rifiuto del corpo.

⁵⁸ R. D'Antiga, cit. pp. 50–51: "Et hec quoque labor et mentis afflictio".

⁵⁹ R. D'Antiga, cit. pp. 30–31: "Quare de vulva matris egressus sum, ut viderem laborem et dolorem et consumerentur in confusione dies mei?". Si talia locutus est de se ille quem Dominus sanctificavit in utero, qualia loquar de me, quem mater mea genuit in peccato? Heu me, dixerim, mater mea, quid me genuisti filium amaritudinis et doloris? "Quare non in vulva mortuus sum? Egressus ex utero non statim perii? Cur exceptus genibus, lactatus uberibus?". Natus in "combustionem et cibum ignis?". "Utinam interfectus fuisset in utero, ut fuisset michi mater mea sepulcrum et vulva eius conceptus eternus". "Fuissem enim quasi non essem, de utero translatus ad tumulum".

Lotario anticipa il tono del trattato fin da queste primissime citazioni scritturali: la nascita, la vita e la morte dell'uomo sono contrassegnate dalla colpa e pertanto meglio sarebbe stato per lui passare dall'utero alla tomba, non venire alla luce.

La prima condanna di Lotario nei confronti del corpo è quella dell'atto sessuale, anche se praticato nell'ambito del matrimonio, perché il concepimento avviene comunque "...nella fregola della carne, nell'ardore della libidine e nel fetore della lussuria".⁶⁰ "Fregola della carne, ardore della libidine, fetore della lussuria" sono espressioni che insistono su una corporeità ontologicamente negativa che chiama in appello i sensi: sotto accusa è quindi l'atto sessuale in sé, per il piacere che può venirne, non l'atto sessuale al di fuori del vincolo coniugale.

L'indebita esportazione nel mondo laico del modello di castità monastica induce Lotario – ma molti, a onor del vero prima di lui – a dimenticare le parole di Dio a Noè e ai suoi figli nella *Genesi*: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra".⁶¹

Quando nel trattato ascetico di Lotario compare per la prima volta l'anima, essa è coerentemente opposta al corpo:

... i semi concepiti si insozzano, si macchiano, si corrompono, onde l'anima, in questi infusa, contare la tabe del peccato, la macchia della colpa, la sozzura dell'iniquità.⁶²

È dunque il corpo, l'orrendo untore, a contaminare l'anima: le responsabilità sono chiare. L'idea di un corpo contenitore e di un'anima da esso "contenuta" è suggerita dal paragone successivo:

... Si corrompe come un liquido versato in un vaso immondo e, nello stesso contatto con ciò che è macchiato, si macchia".⁶³

⁶⁰ R. D'Antiga, cit. p. 32–33: "in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fetore luxurie: quodque deterius est in labe peccati".

⁶¹ *Gen.* 1,9.

⁶² R. D'Antiga, cit. p. 34–37: "Unde semina concepta fedantur, maculantur et vitiantur, ex quibus tandem anima infusa contrahit labem peccati, maculam culpe, sordem iniquitatis."

Dunque dal *contactus* fra corpo e anima si realizza la corruzione di quest'ultima. L'insistenza sul lessico del contagio – corruzione è evidente. Ma l'anima non è solo contenuta e corrotta, ma trattenuta dal corpo: quest'ultimo è infatti il suo carcere:

Me sventurato, chi mi libererà da questo corpo di morte?
Certamente colui che non vuole uscire dal corpo non vuole essere
tratto dal carcere, infatti il corpo è il carcere dell'anima.⁶⁴

E riaffiora in Lotario il dualismo platonico e neoplatonico. A fugare ogni dubbio sul dualismo–opposizione di corpo e anima nel *De miseria humanae conditionis* è la riflessione sulle tre facoltà o potenze naturali dell'anima: razionale, irascibile e concupiscibile. La potenza razionale fa che l'anima distingua il bene dal male, quella irascibile la induce a respingere il male, quella concupiscibile a desiderare il bene. Tre vizi, cioè ignoranza, ira e concupiscenza, corrompono in origine le tre potenze dell'anima innescando il meccanismo opposto: l'anima non discerne più il bene dal male, respinge il bene e desidera il male. Questi tre vizi – chiarisce Lotario – non sono contratti dall'anima stessa ma “*ex carne corrupta per tres carnales illecebras*”. Le “lusinghe della carne” mettono in moto il “*carnale commercium*” che ottunde la ragione, eccita la libidine e sazia la voluttà. Anche la dottrina delle tre forze dell'anima è tratta da Platone⁶⁵ qui approdato probabilmente attraverso i padri della Chiesa, ma viene interpretata secondo ben altre prospettive. Infatti la conclusione cui perviene l'autore è :

⁶³ R. D'Antiga, cit. p. 36–37: “Sicut ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur et pollutum contingens ex ipso contactu polluitur”.

⁶⁴ R. D'Antiga, cit. p. 66–67: “Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Certe non vult educi de carcere qui non vult exire de corpore, nam carcer anime corpus est”.

⁶⁵ Platone, *Rep.* 426, a–b. *Tim.* 69 c–d. *Tim.* 89 c–e.

Questa è la tirannia della carne, la legge del corpo, lo stimolo del peccato, la debolezza della natura, la pastura della morte, senza la quale nessuno nasce e nessuno muore...⁶⁶

Di nuovo il corpo, il grande imputato. E più oltre si legge: “Come il fuoco non può non ardere, così la carne non può non essere concupiscente”.⁶⁷ Il paragone conferma che la carne dunque è la grande peccatrice: è Satana che stimola la carne, accendendola col soffio delle tentazioni. Fra i nemici dell’uomo, oltre all’uomo stesso e a Satana, i protagonisti del peccato originale sono la carne con i suoi sensi e il mondo con la materia⁶⁸.

Lotario esprime la ripugnanza verso i liquidi corporei, sperma e sangue, un tabù che aveva caratterizzato già gli albori del periodo in cui si stava insediando il Cristianesimo come religione ufficiale⁶⁹. Il sangue e lo sperma sono considerati lordura: la sessualità da loro espressa diviene il vertice della svalutazione del corpo. Già nel 1123 – settantacinque anni prima che Lotario divenisse papa – il I concilio Lateranense aveva prescritto, ma solo per i chierici, la necessità di astenersi dal versare ciò che provoca la corruzione dell’anima e impedisce l’elevazione dello spirito, per l’appunto lo sperma e il sangue.

A proposito del primo scrive Lotario: “L’uomo è formato di polvere, di fango, di cenere e, cosa perfino più spregevole, di sozzissimo sperma”.⁷⁰ Lotario attacca con estrema durezza ogni espressione della sessualità, anche le cosiddette “*inclusiones nocturnae*”. Il sonno e il sogno sono in agguato: “In sogno spesso appaiono immagini turpi, per cui, tramite le illusioni notturne, non solo si imbratta la carne, ma si macchia pure

⁶⁶ R. D’Antiga, cit. pp. 36–37: “Hic est tyrannus carnis, lex membrorum, fomes peccati, languor nature, pabulum mortis, sine quo nemo nascitur, sine quo nemo moritur...”.

⁶⁷ R. D’Antiga, cit. pp. 56–57: “Si potest ignis non urere, potest caro non concupiscere”.

⁶⁸ R. D’Antiga, cit. p. 64–65.

⁶⁹ J. Le Goff, cit. pp.24–26.

⁷⁰ R. D’Antiga, cit. p. 30–33: “Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere: quodque vilis est de spurcissimo spermate”.

l'anima".⁷¹ La fuoriuscita di sperma dunque non imbratta solo la carne ma anche l'anima: quest'ultima è in costante balia del corpo. Neppure quello che con termine moderno chiamiamo inconscio o, senza scomodare Freud, un atto spesso involontario, viene considerato esente dal peccato. Siamo, come Cassiano, alla morti-ficazione della carne, ma nel senso etimologico: alla sua uccisione.

Tuttavia, come si è visto, Cassiano scrisse la 22^a delle sue *Collationes*⁷², che riguarda appunto le "*inlusiones nocturnae*", da monaco per i monaci, mentre il pubblico cui si rivolgeva Lotario era anche laico. Se i valori della castità estrema e dell'attenzione per le realtà celesti erano coerenti con la vita monastica, proposti come modello ai laici potevano diventare non solo difficili da gestire ma anche incongrui e contraddittori, e generare paure e inquietudini che avrebbero compromesso pesantemente tanto la vita terrena quanto quella spirituale della cristianità. E a proposito del sangue, in questo caso il sangue mestruale:

Ma fai attenzione con quale cibo il feto si nutre nell'utero: cessa il sangue mestruale nella donna dopo il concepimento per essere alimento per chi è concepito. Si tramanda che sia talmente abominevole e immondo che al suo contatto non germogliano più le messi, inaridiscono gli arbusti, muoiono le erbe, gli alberi perdono frutti e i cani, se se ne cibano, inferociscono dalla rabbia. I feti concepiti contraggono il difetto del seme, in modo che da tale corruzione nascono i lebbrosi e gli elefantiaci. Per questo motivo secondo la legge mosaica la donna durante il mestruo è da ritenersi impura e, se qualcuno avvicina una mestruata, si comanda che venga ucciso. Inoltre, proprio per l'impurità del mestruo, si stabilisce che la donna non entri nel tempio per quaranta giorni se ha partorito un maschio, ottanta se una femmina.⁷³

⁷¹ R. D'Antiga, cit. p. 72–73: "Apparent enim frequenter in sompniis turpes ymagines, ex quibus per illusiones nocturnas non solum caro polluitur, sed et anima maculatur".

⁷² Cassiano affronta il problema della castità nel sesto capitolo del *De institutis coenobiorum*, "*Sullo spirito di fornicazione*", e in quattro *Collationes*: la quarta sulla "*Concupiscenza carnale e spirituale*", la quinta sugli "*Otto vizi capitali*", la dodicesima sulla "*Castità*" e appunto la ventiduesima sulle "*Illusioni notturne*". Sia le *Istituzioni cenobitiche* che le *Conferenze* erano destinate ai monaci.

⁷³ R. D'Antiga, cit. pp. 38–39: "Sed attende quo cibo nutriatur conceptus in utero: profecto sanguine mestruo, qui cessat ex femina post conceptum ut ex eo conceptus

È intuibile che, con l'autorità ulteriore ottenuta dal momento in cui Lotario divenne papa col nome di Innocenzo III, il *De miseria humanae conditionis* abbia indotto i suoi primi divulgatori, gli autori delle *summae* e dei manuali per confessori, a guardare con estremo sospetto la sessualità in generale e il matrimonio in particolare⁷⁴ e a diffondere quella mortificazione del corpo da cui l'umanità si sarebbe liberata forse solo nel XX secolo.

La contrapposizione anima–corpo serpeggiante in tutto il trattato, la negazione dell'uomo in tutte le fasi della sua vita mondana, dal concepimento alla morte, il rifiuto della sessualità, anche se legittimata dal matrimonio, collocano a pieno titolo il *De miseria humanae conditionis* all'interno della letteratura del *contemptus mundi*. E il *contemptus mundi* è in primo luogo, come si è visto, *contemptus corporis*. Questa condanna radicale del corpo e del mondo lo avvicina pericolosamente alle posizioni dualistiche dei catari, che peraltro Lotario, cooperò attivamente a eliminare.

Resta tuttavia da vedere se il secondo trattato, il progettato *De dignitate humanae naturae*, cui Lotario fa allusione nel prologo dell'opera, avrebbe mitigato le drastiche posizioni del primo. Alcuni studiosi avanzarono questa supposizione senza tuttavia addurre prove convincenti, ma Robert Bultot⁷⁵ riuscì a ipotizzare con convincente verisimiglianza quale sarebbe stato l'orientamento di fondo del *De dignitate humanae naturae*.

nutriatur in femina. Qui fertur esse tam detestabili set immundus, ut eius contactu fruges non germinent, arescant arbusta, moriantur herbe, amittant arbores fetus, et si canes inde comederint in rabiem efferantur. Concepti fetus vitium seminis contrahunt, ita ut leprosi et elephantiaci ex hac corruptione nascantur. Unde secundum legem Mosaycam mulier qui menstrua patitur reputatur immunda, et si quis ad menstruatam accederet iubetur interfici. Ac propter immunditiam menstruorum precipitur ut mulier si masculoum pareret quadraginta, si vero feminam octoginta diebus a templi cessaret ingressu” .

⁷⁴ J. Delumeau, cit. p. 28.

⁷⁵ R. Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III* in *Cahiers de civilisation médiévale*, IV, 1961, pp. 441–456.

Bultot, cui siamo debitori per le osservazioni che si faranno qui di seguito, ha infatti analizzato in modo documentato, preciso e puntuale sia i testi – sermoni, lettere, commenti –in cui Lotario, trattando dell’“uomo creato a immagine e somiglianza di Dio” e della supremazia dell’uomo su tutto il creato, ci mostra verisimilmente la sostanza del suo pensiero, sia i testi di autori che Lotario ha sicuramente tenuto presente.

Ne emerge che il pensiero di Lotario sulla dignità dell’uomo è coerente con la tradizione: il suo punto di vista è nella sostanza quello di Pier Damiani, di Ugo di San Vittore, di Bernardo di Chiaravalle e aggiungeremmo, anche di Aelredo di Rievaulx.

Sulla base dei puntuali riscontri di Bultot emerge che la *dignitas hominis* di Lotario è, come quella degli autori citati, la dignità dell’anima opposta alla viltà del corpo, e poiché è proprio in questo che consiste il principio fondante del *contemptus mundi*, pare inverosimile che nel *De dignitate humanae naturae* Lotario pensasse di modificare la sua dispregiativa visione del corpo. In effetti, secondo una tesi costante a partire da Filone di Alessandria, è solo l’anima, non il corpo, a presentare un carattere di immagine e somiglianza con Dio. Per Lotario il corpo continua ad essere il carcere dell’anima e questo gli inibisce la possibilità di concepire l’uomo come un insieme armonico di anima e di corpo.

Per quanto attiene alla supremazia dell’uomo sul creato, essa è invocata come un marchio di trascendenza in nome della quale l’uomo viene esortato sia a non abbassarsi al di sotto di sé, mostrando interesse per le realtà che gli sono inferiori, sia a disprezzarle. Il ragionamento è ambivalente in quanto, se da un lato risveglia nell’uomo la coscienza della sua natura spirituale e religiosa, dall’altro svaluta la sua essenziale relazione con il mondo, la sua vocazione di trasformatore del cosmo. La dignità dell’uomo e l’eccellenza della sua natura, proclamate da Lotario consistono nel fatto che l’uomo, superiore a tutte le creature terrestri – che esistono solo in funzione sua – può trovare soddisfazione solo in Dio. Egli

decade dunque se consacra il suo amore a ciò che gli è inferiore. La sua salvezza dipende proprio dalla coscienza che egli ha della sua dignità e della nullità delle cose transeunti. Questa “dignità” dunque porta al disprezzo e alla fuga dal mondo.

La “capacità di possedere Dio” di cui si parla nel libro II,7 del *De miseria humanae conditionis*, dato il contesto in cui è citata, è principio di disprezzo delle ricchezze:

O uomo avido vuoi sapere perché sei sempre digiuno e mai sazio? Fa' attenzione: la tua misura non è mai piena poiché, qualunque cosa contenga, si amplia sempre di più. L'animo umano è capace di possedere Dio poiché 'Chi si unisce al Signore diventa un solo Spirito con lui' (1 Cor. 6,17). Invece colui che non ha Dio non è mai soddisfatto, qualunque cosa contenga. O uomo avido, se vuoi essere saziato, smettila di essere insaziabile, infatti, finché sarai avido, non potrai mai essere sazio.⁷⁶

In Bernardo di Chiaravalle⁷⁷ la “*capacitas Dei*” implica la totale rinuncia al mondo.

Il fatto che Dio abbia lasciato il cielo per scendere dall'uomo e abbia assunto la condizione di quest'ultimo porta al suo apice la “*dignitas hominis*”. Questa idea è ben presente in San Bernardo che la esprime ricorrendo talvolta al binomio *dignitas–dignatio*. Lotario elabora questa idea, la sviluppa in un “sistema” organizzato attorno a tre nozioni: quella di “somiglianza”⁷⁸, quella di *dignitas–dignatio*, che ritorna altrove nella sua opera, e quella di *creatio-recreatio*. Ebbene questa dignità, principio di superamento e di vita religiosa profonda, non implica nessun riconoscimento, nessuna promozione dei valori profani, anzi essa è

⁷⁶ R. D'Antiga, cit. pp. 90–92: “Vis, o cupide, scire quare semper es vacuus et nunquam impleris? Adverte: Non est plena mensura, que quantucumque contineat, adhuc capax est amplioris. Sed humanus animus capax Dei est, quotiamo qui adheret Domino unus spiritus est cum Deo... Si vis ergo, cupide, satiari, desinas esse cupidus, quia dum fueris cupidus satiari non poteris”.

⁷⁷ R. Bultot, cit. p. 451.

⁷⁸ Presente in *Gn.* 1,26 e in *Fil.* II, 7.

connessa alla povertà, alla miseria, all'umiltà, alla croce, al disprezzo del mondo.

Quella rassomiglianza con l'uomo che Cristo ha assunto è una parte della *miseria* dell'uomo, in particolare il suo corpo corruttibile, peso e prigionia dell'anima. L'annientamento del Verbo, questo segno di stima suprema, è anche una lezione di umiltà. È seguendo la stessa via che l'uomo conoscerà l'esaltazione: è attraverso l'umiltà, in particolare attraverso la coscienza della sua miseria terrena, il disprezzo di sé e del mondo, che l'uomo deve imitare il Cristo.

Sul piano dei valori terreni il *De miseria humanae conditionis* non era dunque destinato a ricevere dei contrappesi dal *De dignitate humanae naturae*. Il giudizio di Lotario sull'uomo, nelle sue realtà fisiche e profane, sarebbe rimasto comunque negativo. Evocazione della miseria ed esaltazione della dignità sono in Lotario strettamente collegate. Il *De miseria humanae conditionis*, in particolare il II e il III libro, faceva sì che l'uomo prendesse coscienza della miseria della sua vita, ne abbattesse l'orgoglio, poteva indurlo perfino alla disperazione: il *De dignitate humanae conditionis* gli avrebbe dato coscienza della dignità della sua natura e speranza nella misericordia divina. L'uomo doveva percorrere la via della conversione che consiste in tre tappe: l'astensione dal peccato, l'osservanza dei precetti e la pratica dei consigli. In altre parole i diversi gradi del disprezzo del mondo.

In conclusione il punto di contatto fra i due trattati di Lotario, il *De miseria humanae conditionis*, che vide la luce, e il *De dignitate humanae naturae*, che non fu mai scritto, sarebbe consistito appunto nell'umiltà e nel disprezzo di sé e del mondo.

Fondamentali, per delineare la concezione dell'uomo di Lotario, vale a dire la sua antropologia, sono i termini *conditio* e *natura*, presenti nei titoli dei due trattati: l'uso che egli fa del termine *conditio* in senso ontologico e

morale⁷⁹ è molto simile a quello di *natura* ma, in realtà, esiste una differenza di prospettiva fra il *De miseria humanae conditionis* e ciò che si conosce delle idee di Lotario sulla dignità della natura umana. Se si dovesse chiarire in Lotario questa differenza di prospettiva, si dovrebbe dire che la condizione umana è l'uomo considerato nella sua corporeità e nei suoi rapporti col mondo, mentre la natura umana indica in più l'uomo considerato come anima e nei suoi rapporti con Dio. Questa differenza è coerente con un fondo di platonismo innestato su elementi biblici di cui viene frainteso notevolmente il significato originale. Due sermoni in particolare, il IV per la consecrazione di un vescovo⁸⁰ e quello per la festa di san Pietro in Vincoli⁸¹, confermano il solido platonismo di fondo di Lotario. Nel primo, citando per primo *Rom. VIII, 20*, egli distingue due generi di vanità:

La vanità è di due tipi: della natura, ed è la variabilità della condizione, e della colpa, che è il vizio o il peccato. Della prima l'Apostolo dice: 'La creatura non volitiva è stata sottomessa alla caducità' (*Rm 8,20*), mentre Qoelet (1,2) dice: 'Vanità delle vanità, tutto è vanità'; e ancora il Salmista: 'Ogni uomo non è che un soffio' (*Sal 38,12*). Della seconda lo stesso dice: 'Fino a quando, uomini, sarete duri di cuore? Perché amate le cose vane e cercate la menzogna?' (*Sal 4,3*); e ancora: 'Sono un soffio i figli degli uomini, una menzogna tutti gli uomini, insieme, sulla bilancia, sono meno di un soffio' (*Sal 61,10*); e ancora: 'Dissipò come un soffio i loro giorni, e i loro anni con strage repentina' (*Sal 77, 33*). Nessuno sfugge al primo tipo di vanità, per cui nel beato Giobbe (14,1) si legge: 'L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio d'inquietudine, come un fiore spunta e avvizzisce, e fugge come ombra'.⁸²

⁷⁹ Il termine *conditio* in Lotario è presente in tre accezioni: *conditio* è la condizione di un trattato, di un patto ma indica anche la condizione sociale. Il terzo significato va inteso invece in senso ontologico e morale ed è quello cui si fa riferimento per delineare l'antropologia di Lotario.

⁸⁰ *Sermo IV in consecratione pontificis in Sermones de diversis* in PL 217, 669, A–B.

⁸¹ *Sermo XXIV in festo B. Petri ad vincula in Sermones de sanctis* in PL 217, 565 A–B.

⁸² *Sermo IV in consecratione pontificis in Sermones de diversis* in PL 217, 669 A – B: "Duplex est vanitas: una naturae, quae est mutabilitas conditionis, altera culpa, quae est vitium et peccatum. De prima dicit Apostolus: 'Vanitati subjecta est creatura non volens (*Rom. VIII, 20*)' 'Vanitas vanitatum et omnia vanitas' inquit Ecclesiastes (I). Item Psalmista: 'Universa vanitas omnis homo vivens' (*Ps. XXXVIII*). De secunda dicitur ab

La *conditio* umana ingloba un dato di *natura* stabilito *ab origine*, ivi compresa la corporeità e i suoi limiti; l'imperfezione morale è legata sia all'essenza della creatura sia all'uso che essa fa della sua libertà e infine gli accidenti e le miserie che funestano la vita dell'uomo costituiscono parte integrante della sua natura o condizione. La condizione dell'uomo dipende dunque dalla natura di tale condizione: *natura* e *conditio* nel significato che Lotario attribuisce ad esse sono quindi strettamente correlate, per non dire sinonimiche.

Nel secondo sermone addirittura si legge:

Qualunque cosa si compia nel tempo è vanità, non verità, rispetto all'eternità; non è realtà ma visione, come afferma Salomone: 'Tutto mi è sembrato vanità e non c'è alcun vantaggio sotto il sole (*Qo*, 2,11), e come dice anche il Salmista: 'Furono colti dal sonno e nessuna ricchezza si ritrovarono nelle mani' (*Sal* 75,6). Quando dunque l'uomo guarderà al futuro, allora rientrerà in sé, perché è come se tornasse dall'altrui al proprio. Quando l'anima invece è fuorviata dalle occupazioni umane del mondo, ed è presa dalle preoccupazioni mondane, allora l'uomo è alienato da sé come se andasse in una regione lontana, perché non è riportato a riflettere su Dio e a meditare su sé stesso, cosa che avverrà liberamente dopo questa vita; perché 'Un corpo corruttibile appesantisce l'anima, e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri' (*Sap* 9,15).⁸³

eodem : "Filii hominum usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium? (Ps. IV). Et iterum: "Mendaces filii hominum in stateris, ut decipiant ipsi de vanitate in idipsum (Ps. LXXI)"; item "quia defecerunt in vanitate dies eorum, et anni eorum cum festinatione (Ps. LXXVII)". Primam vanitatem nullus evadit, juxta quod de beato Job legitur: " Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis . Qui quasi flos egreditur et conteritur, et fugit velut umbra (Job XIV)." Tr. it. in *Innocenzo III, I Sermoni*, a cura di S. Fioramonti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano , 2006, pp. 636–39.

⁸³*Sermo XXIV in festo S. Petri ad vincula* in *Sermones de sanctis* in PL 217, 565 A-B "Quidquid in tempore agitur vanitas est, non veritas respectu aeternitatis: non status, sed somnus, Salomone attestante: "Vidi in omnibus vanitatem et nihil permanere sub sole (*Eccle.* II)". Psalmista quoque dicente: "Dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes viri divitiarum in manibus suis (*Ps.* LXXV)". Cum autem homo evigilaverit in futuro, tunc convertetur ad se quia tanquam ab alieno redibit ad proprium. Cum vero anima distrahitur per occupationes humanas mundanas, ert distenditur per sollicitudines saeculares, tunc alienatus est a se, tanquam abiens in regionem longinquam, cum non reducit ad cogitandum de Deo, et meditandum de se, quid fiet libere post hanc vitam; quia "corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (*Sap.* IX)". Tr. it. in *Innocenzo III, I Sermoni*, a cura di S. Fioramonti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, pp. 452–53.

L'interpretazione che Lotario dà al "tempo" in questo sermone pare molto più affine a quella gnostica che a quella cristiana. Henri–Charles Puech⁸⁴ sottolineando le differenze nella concezione del tempo fra ellenismo, cristianesimo e gnosticismo afferma: "L'ellenismo concepisce anzitutto il tempo come ciclico o circolare, perpetuamente ritornante su se stesso, eternamente chiuso su di sé, per effetto dei movimenti astronomici che ne dirigono e ne regolano necessariamente il corso. Per il cristianesimo invece il tempo, legato alla Creazione e all'azione continua di Dio si svolge unilateralmente, in un unico senso, a partire da un unico punto di partenza e in direzione di una meta pure unica: esso è orientato, e in esso si compie un progresso, dal passato verso il futuro: è uno, organico e progressivo; di conseguenza ha una realtà piena. Ma ecco sopraggiungere lo gnosticismo. Per bisogno di salvezza immediata, esso spezzerà la schiavitù e la ripetizione del tempo ciclico dell'ellenismo, così come la continuità organica del tempo unilineare del cristianesimo: farà andare in frantumi (la parola non è esagerata) sia l'uno che l'altro. In termini ancora più brevi e immaginosi, la partita si gioca fra tre opposte concezioni, in cui il tempo può essere rispettivamente raffigurato nella prima da un circolo, nella seconda da una linea retta, nella terza infine da una linea spezzata".⁸⁵ "Uno dei tratti permanenti e fondamentali che caratterizzano la specifica struttura del pensiero gnostico consiste infatti nella contrapposizione che esso instaura tra il mondo, o la creazione, e Dio. L'intero universo sensibile è sentito e giudicato cattivo".⁸⁶

Lotario dunque concepisce l'esistenza terrena come un periodo di alienazione per l'anima: l'anima, fatta a immagine e somiglianza di Dio ha un destino, quello di conoscerlo, amarlo e possederlo, ma la presenza del corpo nella vita terrena altera la sua natura finché la morte, liberandola del

⁸⁴ H.–C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, a cura di F. Zambon, Milano, Adelphi, 1985.

⁸⁵ H.–C. Puech, cit., p. 243.

⁸⁶ H.–C. Puech, cit., p. 261.

corpo e del mondo, le restituirà la sua purezza originaria. Si tratta, per la concezione dell'esistenza terrena, di un "platonismo" diffuso fra gli autori spirituali del XII secolo e anche precedente e per la concezione del "tempo disprezzato", di una sorta di gnosticismo: in ogni caso per questi aspetti si avverte in Lotario una certa difformità proprio dal cristianesimo.

Inutile dunque pensare ad una attenuazione di queste posizioni radicali nell'ideato *De dignitate humanae naturae*: i sermoni e le lettere di argomento analogo scritti da Lotario non vanno affatto in questa direzione.

Dunque nel *De miseria humanae conditionis* – e con ogni verisimiglianza anche nel *De dignitate humanae naturae* – esiste una concezione per cui corpo e anima sono antagonisti e l'anima è destinata a raggiungere la sua autentica realtà solo quando del corpo si sarà liberata. La visione lotariana del corpo, del mondo e dei valori profani, di impianto platonico, è quanto mai dispregiativa: siamo lontanissimi dalla concezione dell'uomo come unità di anima e di corpo, signore della natura, *artifex*: sarà Tommaso d'Aquino nella seconda metà del XIII secolo a ricomporre le due parti dell'uomo fino a questo momento sinistramente separate.

**IL CORPO NEL PENSIERO CRISTIANO DEL XII
SECOLO**

I CATARI

Il catarismo, una delle grandi religioni di ispirazione cristiana, si diffuse a partire dalla seconda metà del XII secolo nell'Occidente europeo, in particolar modo nel Sud della Francia e nel Nord dell'Italia, attraverso una penetrazione capillare e una organizzazione ecclesiastica parallela a quella cattolica. A partire dai polemisti medioevali intere generazioni di storici, perfino nel secolo scorso, considerarono il catarismo come una forma di manicheismo, una sorta di riapparizione in Occidente della religione fondata nel III secolo dal profeta Mani in Persia. In realtà il manicheismo non sopravvisse in Occidente oltre il VI secolo e pertanto i secoli da colmare fra la scomparsa del manicheismo e l'apparizione del catarismo non consentono di stabilire quel collegamento che costituì il pregiudizio di tanti studiosi. Errore comprensibile: da un lato entrambe le religioni avevano un carattere dualistico, per quanto il catarismo presenti un dualismo dei principi e non delle divinità come il manicheismo, dall'altro mancavano quasi completamente fonti originali catare e ciò obbligava gli studiosi a basarsi quasi esclusivamente su fonti di polemisti o su atti inquisitoriali. Per questo il 1939, l'anno in cui il padre domenicano Antoine Dondaine scoprì ben tre testi catari originali, costituisce una svolta decisiva nella conoscenza del catarismo¹. Questi testi, fra cui l'importantissimo *Liber de duobus principiis*, permettevano un accesso diretto alle fonti della dottrina catara, in quanto erano esenti dal sospetto di essere stati volutamente distorti a fini polemicici e non avevano il carattere schematico, parziale e talvolta ingenuo delle confessioni fatte davanti agli inquisitori. Essi presentano infatti un pensiero teorizzato con una argomentazione accurata e molto serrata: lo sviluppo logico e le frequenti citazioni scritturali che li caratterizzano non suggeriscono influenze del manicheismo e per di più a dichiararsi cristiani sono gli stessi autori. I testi

¹ A Firenze A. Dondaine rinvenne il *Liber de duobus principiis* insieme ad una redazione latina di un *Rituale cataro* in occitanico, già conosciuto; a Parigi alcuni frammenti di un *Trattato cataro*, citato da Durando di Huesca nel suo *Liber contra Manicheos*, e infine a Praga un frammento più completo della stessa opera in una copia dello scritto di Durando.

catari inoltre, per il loro modo di analizzare, di ragionare e di esprimersi, non presentano affinità con gli scritti manichei, di carattere più mitologico e poetico, ma sono prodotti del pensiero occidentale, da Aristotele a San Tommaso. Essi presentano infatti definizioni rigorose, puntuali esegesi della Bibbia, deduzioni che provengono dal ragionamento e dalla conoscenza del Vecchio e del Nuovo Testamento. In conclusione, tenendo conto di questi aspetti, va abbandonata l'idea che il catarismo sia una forma, pur modificata dai secoli e dalle diverse aree in cui si esprime, di manicheismo, ma si può considerare una religione di ispirazione cristiana. I catari non avevano proprie Scritture sacre né un proprio inviato: essi credevano nella rivelazione di Cristo e i loro libri di riferimento erano il Nuovo Testamento, parte dell'Antico nonché pochi testi apocrifi, soprattutto la *Visio Isaiae*. Le Bibbie catare erano sostanzialmente simili a quelle ortodosse, ma era diverso il modo di intendere le Scritture. Più in particolare il catarismo è debitore, per molti aspetti, di Origene e dell'origenismo². Jean Duvernoy, uno dei maggiori conoscitori del

² J. Duvernoy, *La religione dei catari. Fede. Dottrine. Riti*, Ed. Mediterranee, Roma, 2000, in particolare pp. 311-21. Risalgono infatti ad Origene alcune idee fondanti della teologia catara segnalate qui di seguito. La teologia del Principio buono: detto che il dualismo cataro, più che un postulato teologico, è in realtà un punto di arrivo, il risultato di una riflessione filosofica e di un'analisi scritturistica, il Dio buono è definito Dio-bontà (*Deus- bonitas* o *Deus bonesa* in occitanico), Dio della luce, Dio legittimo contrapposto all'usurpatore. Anche per Origene Dio è essenzialmente bontà, al punto da sostenere che lo stesso Figlio possiede solo l'"immagine" della suprema bontà del Padre. I catari inoltre ritenevano che gli spiriti – termine che nell'ortodossia cattolica equivale ad anima – non fossero propriamente stati creati da Dio ma piuttosto fossero una sorta di sua emanazione *ab aeterno* e destinata a durare in eterno come lo splendore e i raggi del sole, il quale non precede i suoi raggi nel tempo, ma ne è causa o natura: lo spirito dell'uomo dunque è una parte della sostanza divina ed esiste da sempre, come riteneva Origene. Dal lato opposto transitoria e corruttibile è la creazione del principio malvagio. I catari identificano la materia e il male col "niente". Prendendo come fondamento Giovanni, 1,3: "Tutte le cose sono state fatte da Lui, e senza di Lui niente è stato fatto", i catari intendevano "tutte le cose" come la creazione divina, senza includere la creazione cattiva per cui la frase giovannea era interpretata come: "Senza di Lui è stato fatto il niente" ed è questo un luogo comune che Origene utilizza a partire dal suo *Commento a San Giovanni*. Per i catari il mondo visibile è dunque il risultato di una degenerazione e di una caduta, come lo era, in buona sostanza, per Origene: la differenza fra la concezione catara e quella origeniana sta nella responsabilità di questa caduta delle anime nel senso che la prima non ammette il libero arbitrio propugnato dalla seconda. Anche la teoria della "doppia creazione" è condivisa da origenismo e catarismo: l'uomo creato "ad immagine e somiglianza" (*Gen.*

catarismo sostiene a questo proposito: “La teologia dei catari è, nella maggior parte dei suoi aspetti specifici, conforme al pensiero di un certo gruppo di Padri della Chiesa, gli Alessandrini, i Cappadociani, Ambrogio... Resta fermo che né Origene, né i suoi seguaci hanno ammesso il dualismo, o più precisamente, poiché il termine ha un’accezione troppo generica, non hanno creduto che ci fosse un creatore del mondo sensibile distinto da Dio, pur essendo identico al Dio dell’Antico Testamento”³.

Il solco, profondissimo, che separa il catarismo dall’ortodossia cattolica è il dualismo dei principi: i catari ritenevano inconcepibile che Dio, nella sua infinita bontà, potesse in qualche modo essere artefice del male di questo mondo e ne individuavano la causa in un principio creatore malvagio – chiamato Demiurgo, Satana, Principe di questo mondo, Dio straniero o Nemico – in conflitto con il Dio buono; tale posizione era assolutamente inconciliabile con quella ortodossa secondo la quale Dio è l’unico creatore del cielo e della terra, “di tutte le cose visibili e invisibili” cioè di tutte le realtà materiali e spirituali, come si legge nel Simbolo Niceno. Questa risposta catara alla presenza del male nel mondo trascinava con sé tutta una serie di questioni teologiche, cristologiche, soteriologiche ed ecclesiologiche che avrebbero potuto scardinare i fondamenti della chiesa dominante. Ecco perché i polemisti cattolici insistettero nello svalutare la componente cristiana del catarismo e nel privilegiarne quella dualista, etichettando il catarismo con il nome di manicheismo, un’eresia

1.26) è incorporeo mentre solo quello “plasmato col fango” (*Gen. 2, 7*) è dotato di corpo. La caratteristica interpretazione catara – a differenza di quella origeniana – vuole però che il composto umano, costituito di corpo carnale e anima, sia opera di Satana mentre lo spirito sia opera di Dio. È condivisa anche l’idea che l’incarnazione di Cristo fu celata al mondo e, più in particolare al diavolo, per evitare ogni tentativo di sabotaggio da parte di quest’ultimo; la distinzione dei sessi – per i catari e Origene – è la conseguenza della caduta ma verrà meno con l’avvento della salvezza; non ci sarà la resurrezione dei corpi e neppure un giudizio finale perché il giudizio è già avvenuto e infine si realizzerà l’apocatastasi, secondo la quale alla fine dei tempi si ritroveranno nuovamente realizzate le condizioni esistenti prima dell’origine del tempo.

³ J. Duvernoy, cit. p. 330.

che, essendo già apparsa nei secoli precedenti, veniva presentata come parte di un piano diabolico.

Data questa breve premessa – non è questa la sede per un'indagine storica o teologica del catarismo in generale⁴ – è importante individuare, ai fini della mia indagine, quegli aspetti della teologia catara che presentano implicazioni con la concezione del corpo. Mi baserò, a questo fine, sull'analisi di alcuni testi⁵, in particolare sui testi catari originali, cioè sulla *Cena segreta* o *Domande di Giovanni*⁶, sul *Libro dei due principi*⁷, sul *Trattato cataro* conservatoci nel *Liber contra Manicheos* di Durando di Huesca⁸ e infine sul *Rituale cataro occitanico*⁹. Farò riferimento anche ad alcuni trattati di controversisti fra i quali la *Manifestatio Bonacursi*¹⁰, attribuita al cataro milanese Buonaccorso, l'*Adversus cataros et valdenses* di Moneta da Cremona¹¹, i *Sermones contra catharos* di Ecberto di Schönau¹², la *Summa contra hereticos* di Pietro Martire¹³, il *Tractatus de hereticis* di Anselmo di Alessandria¹⁴, la *Manifestatio heresis Albigensium et Lugdunensium* di Durando di Huesca¹⁵, la *Summa de catharis* di Raniero

⁴ A questo proposito si rimanda alla bibliografia presente in F. Zambon, *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Adelphi, Milano, 1997.

⁵ Le citazioni dei testi originali catari sia in latino che in occitanico verranno fornite, per semplicità, nella traduzione italiana di F. Zambon, cit. 1997.

⁶ F. Zambon, cit. pp. 97–124.

⁷ Ibidem, cit. pp. 126–258.

⁸ Ibidem, cit. pp. 260–287.

⁹ Ibidem, cit. pp. 301–314.

¹⁰ *Manifestatio heresis Bonacursi*, edita da Raoul Manselli, in *Per la storia dell'eresia nel XII secolo. Studi minori*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 67, 1955, pp. 207–211.

¹¹ Moneta da Cremona, *Adversus catharos et valdenses libri quinque*, ed. Ricchini, Roma, 1743 (rist. anast. Ridgewood, New Jersey 1964).

¹² Ecberto di Schönau, *Sermones contra catharos*, in Migne, *Patrologia Latina*, 195, 11–98.

¹³ Pietro Martire, *Summa contra hereticos*, ed. Th. Käppeli in *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* XVII 1947, pp. 295–335.

¹⁴ *Tractatus de hereticis* di Anselmo di Alessandria, ed. A. Dondaine in *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* XX, 1950, pp. 308–24.

¹⁵ *Liber contra Manicheos* di Durando di Huesca, ed. Ch. Thouzellier in *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca, Spicilegium sacrum Lovaniense*, Louvain, 1964.

Sacconi¹⁶, il *De heresi catharorum*¹⁷ e infine le deposizioni fornite all'inquisitore Jacques Fournier da molti imputati di eresia catara¹⁸.

I due principi

Il fondamento della teologia catara consiste – come si è accennato sopra – nella credenza in due principi ontologici, opposti per essenza. Nel *Libro dei due principi*¹⁹, vicino alle posizioni del dualismo radicale di Giovanni di Lugio, si legge infatti:

Ho voluto incominciare dai due principi in onore del Padre santissimo, confutando la dottrina di un principio unico, benché ciò sia contrario a quasi tutti coloro che aderiscono a una religione. Ma in primo luogo: o esiste un solo principio principiale o più di uno. Se ce n'è uno e non molti, come sostengono gli ignoranti, allora esso sarà necessariamente o buono o cattivo. Ma cattivo non può essere, perché ne procederebbero soltanto le cose cattive e non quelle buone, come dice Cristo nel Vangelo del beato Matteo: “Un albero cattivo produce frutti cattivi; non può un albero buono produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni” [Mt, 7, 17–18]. ...Vi è un altro principio, quello del male, il quale opera perfidamente contro il Dio vero e la sua creatura; tale principio sembra incitare Dio contro la sua creatura e la creatura contro il suo Dio: è lui a far sì che Dio voglia e desideri ciò che di per se stesso non avrebbe mai voluto.²⁰

¹⁶ *Summa de catharis*, ed. F. Sanjek in *Raynerius Sacconi o.p., Summa de Catharis*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XLIV, 1974, pp.42–60.

¹⁷ *De heresi catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* XIX 1949, pp. 306–12.

¹⁸ *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, (1318-1325)*, 3 voll., ed. J. Duvernoy, Privat, Toulouse, 1965 (cfr. anche il fascicolo di *Corrections*, ivi, 1972).

¹⁹ F. Zambon, *cit.* p.145–46.

²⁰ F. Zambon, *cit.* p. 156. *Liber de duobus principiis*, ed. A. Dondaine in *Un traité manichéen du XIIIe siècle: Le liber de duobus principiis*, Roma, Istituto storico domenicano, 1939, pp. 160–163: “De duobus autem principiis ad honorem patris santissimi volui inchoare, sententiam unius principii reprobando, quamvis hoc sit fere contra omnes religiosos. Sed primo sic. Aut unum tantum est principium principale aut plura uno. Si autem unum fuerit et non plura, ut aiunt imperiti, tunc bonum erit necessario sive malum. Malum vero non, quia ab ipso iam procederent tantum mala et non bona, sicut Christus in evangelio beati Mathei ait: ‘Mala autem arbor fructus malos facit: non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere’”; pp. 190-191 “...quod aliud sit principium mali, quod contra deum verum et creaturam illius nequissime operatur, et ipsum principium videtur commovere deum contra creaturam

Si legge inoltre nello stesso libro:

Pertanto bisogna credere fermamente che, siccome Dio non è potente nel male tanto da dare esistenza alle cose malvagie, vi è un altro principio, quello del male, che è potente nel male e dal quale provengono tutte le cose malvagie che furono, sono e saranno.²¹

Analogamente nella *Summa* di Raniero Sacconi che ebbe probabilmente in mano un sunto di un grosso volume di Giovanni di Lugio: “Giovanni di Lugio, Albanista, immagina che ci siano due principi o due dei o due signori ab aeterno, uno principio del bene e l’altro del male...”²². Moneta da Cremona in *Contra Catharos et Valdenses* a proposito dei due principi, riferisce che i catari si rifacevano non solo alle Scritture ma anche all’autorità di Aristotele. Dall’affermazione aristotelica che “i principi dei contrari sono contrari” e che “tutti i contrari sono simili per natura” i catari desumevano che, essendo il bene e il male dei contrari, i loro principi erano contrari e, in quanto contrari, simili per natura²³.

suam et creaturam contra deum suum, et ipsum facit deum velle et desiderare illud quod per seipsum minime vellet unquam”.

²¹ F. Zambon, cit.p. 202. *Liber de duobus principiis*, cit. p. 310: “Quapropter firmiter et credendum, cum deus non sit potens in malis ut faciat esse mala, quod aliud est principium mali, quod potens est in malis, a quo mala descendunt universa que fuerunt et sunt et erunt...”.

²² Raniero Sacconi, cit. p. 52: “Fingit namque dictus Iohannes de Lugio Albanensis quod duo sunt principia siue dii uel domini ab aeterno, unum scilicet boni et alterum mali...” (tr. it. di F. Zambon cit. p. 129).

²³ Moneta, cit. Libro I, Cap. I,3 pp. 23–24: “Non solum autem testimoniis scripturarum innituntur praedicti heaeretici, sed etiam rationibus quibusdam, quae eis naturales, vel logicae videntur, cum tamen sophisticae sint. Quod enim duo principia sint, volunt habere per hoc dictum Aristotelis: ‘Contrariorum contraria sunt principia’; cum ergo bonum et malum sint contraria, eorum principia contraria erunt. Cum ergo bonum sit a principio, et bono Deo, malum erit a principio, id est Deo malo. R. Ergo quod cum dicitur: bonum et malum, sunt contraria, sumitur ibi bonum morale, et malum morale. Et hisce ergo, sive moraliter contraria fiunt, ut boni mores, et mali mores; talium autem contrariorum idem est principium, scilicet liberum arbitrium secundum Philosophum”.

Il principio del bene e quello del male

Nel *Libro dei due principi* la definizione del Dio buono è vicina all'ortodossia cattolica:

...Egli è buono, santo e giusto, sapiente e retto, si chiama pura bontà... A causa della grandezza della sua sapienza conosce tutto fin dall'eternità, e tutte le cose passate, presenti e future sono sempre davanti a lui, ed egli le conosce tutte prima che avvengano... Il Signore è chiamato onnipotente e fa ciò che vuole; nessuno può resistergli né dire: perché agisci così?²⁴

La differenza fra l'interpretazione ortodossa e quella catara si evidenzia nello sviluppo del ragionamento seguente. Data la prescienza di Dio, l'autore nega tanto il libero arbitrio degli angeli quanto la responsabilità di Dio nella caduta, ma la attribuisce al Dio del male:

Se Dio conosceva perfettamente e sapeva fin dal principio che i suoi angeli sarebbero diventati demoni a causa della disposizione che egli stesso aveva dato loro fin dal principio, dato che nella sua preveggenza esistevano tutte le cause per le quali era necessario che questi angeli diventassero in seguito demoni, ne consegue necessariamente che gli angeli suddetti non poterono mai in alcun modo evitare di diventare dei demoni.²⁵

Per quanto concerne il principio del male nello stesso libro si legge:

Perciò dobbiamo ammettere necessariamente che vi è un altro principio, quello del male, il quale opera perfidamente contro il Dio vero e la sua creatura; tale principio sembra incitare Dio

²⁴ F. Zambon, cit. pp. 146-47. *Liber de duobus principiis*, cit., p. 164: "...quod bonum est et sanctum et iustum et sapiens, et etiam pura bonitas appellatur..."; p. 166: "...quod ipse dominus propter magnitudinem sapientie sue novit omnia ab eterno, et quod omnia preterita, presentia et futura sempre sunt coram ipso, et ipse novit omnia antequam fierent,..."; p. 168: "Dicitur enim omnipotens ipse dominus, ut dicunt, et quod facit quicquid vult; nec resistere potest ei quisquam, nec dicere: Cur ita facis?"

²⁵ Ibidem, cit. p. 149. *Liber de duobus principiis*, cit., p. 172, "...si deus cognovit omnino ab initio atque scivit suos angelos demones devenire in futuro, propter dispositionem quam illis dederat a principio ipse deus, existentibus penitus causis omnibus apud eius providentiam pro quibus oportebat ipsos angelos demones fieri in futuro, nec aliter quam fecit voluit facere eos deus, hoc sequitur necessario, quod predicti angeli, quin fierent demones, unquam evictare minime potuerunt".

contro la sua creatura e la creatura contro il suo Dio...²⁶; pertanto bisogna credere fermamente che, siccome Dio non è potente nel male tanto da dare esistenza alle cose malvagie, vi è un altro principio, quello del male e dal quale provengono tutte le cose malvagie che furono, sono e saranno...²⁷; per questo motivo, a giudizio dei sapienti, si deve credere fermamente che vi è un altro principio, quello del male, che è potente nell'iniquità e dal quale derivano propriamente e principalmente la potenza di Satana e delle tenebre, insieme a tutte le altre potenze contrarie al Signore vero Dio...²⁸

Data l'esistenza di due principi, uno del bene e l'altro del male, si tratta di vedere ora chi sia – nella cosmogonia catara – l'artefice del corpo.

La creazione dell'uomo – Il corpo

La *Cena segreta* o *Domande di Giovanni*²⁹, considerato “ libro sacro” dai catari, è costituita di quattro sezioni dedicate rispettivamente alla cosmogonia, all'antropologia, alla soteriologia e all'escatologia. Nella sezione cosmogonica si narra che Satana, in origine l' “intendente” del Padre supremo, fu scacciato dal cielo con un terzo degli angeli, che egli era riuscito a sedurre; in seguito, col permesso di Dio che aveva avuto misericordia di lui, creò in sette giorni il mondo visibile, cioè le terre, i mari, il sole, la luna, le stelle, gli animali e le piante. Nella sezione antropologica si narra appunto della creazione dell'uomo:

²⁶ Ibidem, cit. p. 156. *Liber de duobus principiis*, cit., p. 190: “Qua propter oportet necessario confiteri quod aliud sit principium mali, quod contra deum verum et creaturam illius nequissime operatur, et ipsum principium videtur commovere deum contra creaturam suam et creaturam contra deum suum”.

²⁷ Ibidem, cit. p. 202. *Liber de duobus principiis*, cit. p. 310: “Quapropter firmiter et credendum, cum deus non sit potens in malis ut faciat esse mala, quod aliud est principium mali, quod potens est in malis, a quo mala descendunt universa que fuerunt et sunt et erunt,...”.

²⁸ F. Zambon, cit. p. 206. *Liber de duobus principiis*, cit., p. 318: “Quapropter apud sapientes firmiter est credendum quod aliud est principium mali, quod potens est in iniquitate, a quo potestas sathane et tenebrarum cum potestatibus aliis universis, que contrarie sunt domino deo vero...”.

²⁹ Ibidem, cit. pp.98-258.

Poi < Satana> rifletté e fece l'uomo perché fosse suo schiavo o schiavo di se stesso. E comandò all'angelo del terzo cielo di entrare in un corpo di fango, ne prese una parte e fece un altro corpo in forma di donna; e comandò all'angelo del secondo cielo di <entrare> nel corpo della donna. Ma gli angeli piansero molto quando videro attorno a sé una forma mortale e si accorsero di essere diventati dissimili. E comandò loro di compiere l'atto carnale nei corpi di fango; ma essi non erano capaci di commettere il peccato. Allora l'artefice del male meditò nella sua astuzia di fare il paradiso e vi fece entrare gli uomini. Il diavolo comandò che vi fossero condotti e piantò una canna nel mezzo del paradiso; poi, con il suo sputo, fece il serpente e gli comandò di prendere dimora nella canna: così il diavolo maligno dissimulò la sua astuzia, perché essi non si accorgessero del suo inganno. Ma egli entrò e si rivolse loro, dicendo: 'Mangiate di ogni frutto che si trova nel paradiso, ma non mangiate del frutto della conoscenza del bene e del male'. Quindi il diavolo entrò nel serpente malvagio e sedusse l'angelo che era in forma di donna: sparse su di lei la concupiscenza dei peccati e sfogò la sua concupiscenza con Eva mediante la coda del serpente. Per questo gli uomini sono chiamati figli del diavolo e < figli del serpente: infatti sfogano la concupiscenza del diavolo>, loro padre fino alla consumazione di questo secolo. Poi il diavolo sparse sull'angelo che era in Adamo il proprio veleno e la propria concupiscenza, che genera i figli del serpente e i figli del diavolo fino alla consumazione di questo secolo. Allora io, Giovanni, domandai al Signore: 'Come mai gli uomini dicono che Adamo ed Eva furono creati da Dio e posti nel paradiso per osservare i comandamenti del Padre, e che poi sono stati condannati alla morte?' E il Signore mi rispose: 'Ascolta, Giovanni, diletto dal Padre mio: sono gli uomini ignoranti ad affermare che quando vi fu la trasgressione, il Padre mio plasmò corpi di fango; in realtà egli creò con lo Spirito Santo tutte le potenze dei cieli: fu a causa della loro trasgressione che queste si trovarono ad avere corpi mortali di fango e che furono, perciò, condannate alla morte'. E io, Giovanni, domandai ancora al Signore: 'In che modo l'uomo nasce in ispirito nel corpo di carne?'. E il Signore mi rispose: 'Provenienti dagli angeli caduti dai cieli, gli uomini entrano nei corpi delle donne e ricevono la carne dalla concupiscenza della carne; lo spirito nasce dallo spirito e la carne dalla carne, e così il regno di Satana si compie in questo mondo e fra tutte le nazioni'.³⁰

³⁰ *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile.* Edition critique, traduction, commentaire par E. Bozóky, Beauchesne, Paris, 1980, pp. 58–64: "Et postea excogitavit et fecit hominem ad serviendum ei vel sibi. Et precepit angelo tertii celi intrare in corpus luteum et tulit de eo et fecit aliud corpus in formam mulieris et precepit angelo secundi celi < intrare> in corpus mulieris. Angeli vero ploraverunt videntes in se formam mortalem et esse dissimiles forma. Et precepit opus

Dal contesto della *Cena segreta* si desume che, prima della creazione del mondo visibile, esistevano delle sostanze spirituali cioè gli angeli: l'uomo, come la donna, avrebbe dunque origine da una sostanza angelica e solo in un secondo momento avrebbe avuto una sostanza materiale, un corpo di fango, ad opera di Satana. La prima creazione è dunque opera di Dio, la seconda di Satana. Gli angeli che hanno seguito Satana, nel momento in cui viene loro imposto di assumere una forma mortale, si disperano e non riescono a compiere l'atto carnale, nonostante l'ordine del maligno. Solo col suo intervento diretto il diavolo riesce a indurre l'angelo che aveva forma di donna all'atto sessuale: "Sparse su di lei la concupiscenza dei peccati e sfogò la sua concupiscenza con Eva mediante la coda del serpente" e lo stesso vale per l'angelo che era in Adamo: "Poi il diavolo sparse sull'angelo che era in Adamo il proprio veleno e la propria concupiscenza". Come si può notare, *La cena segreta* interpreta in modo alquanto originale i passi della *Genesi* relativi alla creazione, in quanto parole e azioni che, secondo la tradizione canonica, sono di Dio vengono attribuite a Satana. Nella *Cena segreta* non si fa riferimento all'origine

carnale facere in corporibus luteis et non intellexerunt facere peccatum. Sed initiator malorum cum suo ingenio ita cogitavit ut faceret paradisum et introduxit homines. Et precepit adducere et plantavit dyabolus arundinem in medio paradisi et de sputo suo (fecit) serpentem, et precepit ei habitare in arundine, et ita celavit ingenium suum dyabolus nequam ut ipsi non cognoscerent deceptionem eius. Et intrabat et loquebatur ad eos dicens: De omni fructu qui est in paradiso comedite, de fructu vero scientie boni et mali nolite comedere. Et iterum intravit dyabolus in serpentem nequam et seduxit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super ea concupiscentiam peccatorum et fecit concupiscentiam suam cum Eva in cauda serpentis. Et ideo dicuntur *filii dyaboli* <et filii serpentis facientes concupiscentiam dyaboli> patris eorum usque ad consummationem huius seculi...Et iterum effudit dyabolus in angelo qui erat in Adam venenum suum et concupiscentiam que generat filios serpentis et filios dyaboli usque ad consummationem huius seculi. Et postea ego Iohannes interrogavi dominum dicens: Quomodo dicunt homines Adam et Evam a Deo creatos esse et in paradiso positos servare precepta patris et morti traditi sunt? Et dixit mihi dominus: Audi, Iohannes, dilecte patris mei: insipientes homines ita dicunt in prevaricatione patrem meum corpora lutea fabricare; sed spiritu sancto omnes virtutes celorum fecit; isti propter prevaricationem inventi sunt habentes corpora lutea mortalia et ideo morti traditi sunt... Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum: Qualiter homo incipit esse in spiritu in corpore carnali? Et dixit dominus ad me: De caducis angelis de celis ingrediuntur in corporibus mulierum et accipiunt carnem de concupiscentia carnis, et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita consummatur regnum Sathane in hoc mundo et in omnibus gentibus".

degli angeli, ma solo alla loro sostanza spirituale che, anche dopo l'errore, rimane viva, tant'è che essi si disperano quando si vedono avvolti dalla sostanza corporea in cui Satana li costringe ad entrare e rifiutano di accettare la fornicazione. Dunque la distinzione dei sessi dei progenitori è opera di Satana la cui volontà è quella di far riprodurre la materia diabolica. In definitiva le "tuniche di pelle", vale a dire i corpi nella loro distinta sessualità, nonché il desiderio sessuale che induce alla perpetuazione della specie sono opera di Satana. Quanto viene narrato nella *Cena Segreta* riveste un'importanza straordinaria in quanto si tratta di uno dei pochi testi originali catari. Una dottrina analoga, pur in forma compendiata, si ritrova anche nel *Trattato cataro* contenuto nel *Liber contra manicheos* di Durando di Huesca. L'autore pare inizialmente fare una professione di fede ortodossa in quanto afferma nell'*incipit*:

In primo luogo, noi ci sottomettiamo interamente al sommo e vero Dio, Padre onnipotente, dal quale – come leggiamo e crediamo – sono stati fatti il cielo, la terra, il mare e tutto quanto si trova in essi ...³¹

Ma subito dopo, nel secondo capitolo, la situazione viene chiarita:

Ma poiché vi sono molti che fanno scarsissimo conto dell'altro mondo e delle altre cose create oltre a quelle, vane e corruttibili, che si vedono in questo mondo perverso e certamente ritorneranno nel nulla come dal nulla sono venute, noi affermiamo in verità che esiste un altro mondo e vi sono altre creature incorruttibili ed eterne, sulle quali riposano la nostra fede e la nostra speranza.³²

³¹ F. Zambon, *Trattato dei Manichei*, cit. p. 267, cit., da *Liber contra Manicheos* di Durando di Huesca, ed. Ch. Thouzellier in *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca, Spicilegium sacrum Lovaniense*, Louvain, 1964, p. 88: "In primis itaque Deo summo ac vero, Patri omnipotenti, maxime deferimus, per quem celum, terram, mare et omnia que in eis sunt, facta fuisse legimus ac credimus..."

³² Ibidem, cit. p. 270 da *Liber contra Manicheos*, cit. pp. 98-99: "Sed quoniam sunt plures qui de reliquo seculo et de aliis creaturis minime curent, preter hec que videntur in hoc seculo nequam, vana et corruptibilia et prorsus, sicut de nichelo veniunt, in nichilum reversura, nos vere dicimus quod aliud seculum est, et alie creature incorruptibiles et eterne, in quibus fides atque spes nostra consistit".

Per quanto concerne la creazione dell'uomo l'autore del trattato coerentemente prosegue :

I figli di questo mondo, provenienti dalla carne del peccato, nati dal sangue e dalla volontà della carne e dal piacere dell'uomo, sono stati seminati dal diavolo...³³

Dunque anche nel *Trattato cataro* viene espressa la dottrina secondo la quale ci furono due mondi e due creazioni: il mondo spirituale, la *creatio bona*, opera del vero Dio, dove si trovano il cielo nuovo e la terra nuova di cui si parla nella Scrittura; là si trova la Gerusalemme celeste dove regna il Padre circondato dalla sua corte angelica. Qui Dio avrebbe creato l'uomo, gli animali e tutto un universo spirituale, corrispettivi celesti e incorruttibili delle realtà del mondo che si trova quaggiù. A questo mondo superiore, si oppone il mondo presente, corruttibile e malvagio: si tratta di una terra straniera, maledetta, interamente fondata sul male e creata da Satana. Quanto al corpo è stato seminato da Satana, quindi sotto il segno del peccato e in seguito, sotto lo stesso segno, il corpo viene perpetuato dal peccaminoso desiderio dell'uomo.

Il *Rituale cataro occitanico* del XIII secolo, cui si è fatto riferimento sopra, ci offre, fra l'altro, una descrizione precisa di due cerimonie distinte e strettamente legate fra loro che costituiscono le due fasi successive dell'iniziazione catara: la "tradizione della preghiera" e il *consolament*, l'unico sacramento ammesso dai catari, un battesimo spirituale. Il rituale occitanico si apre con la confessione mensile dei peccati – il cosiddetto *servisi*, designato dalle fonti inquisitoriali col nome di *apparellhament* – fatta dai "perfetti" di una comunità a un membro della gerarchia. Particolarmente interessanti sono le formule rituali del *servisi*:

³³ Ibidem, cit. p. 273, dal *Liber contra Manicheos*, cit. p. 165: "Filius huius seculi, qui sunt ex carne peccati, qui nati sunt ex sanguinibus et ex voluntate carnis et voluptate viri, seminavit diabolus..."

Perché molti sono i nostri peccati, con i quali offendiamo Dio quotidianamente, di notte e di giorno, in parole, opere e pensieri, con volontà e senza volontà, che gli spiriti maligni suscitano nella carne di cui siamo rivestiti... Ma mentre la santa parola di Dio ci insegna, come annunciano i santi Apostoli e i nostri fratelli spirituali, a respingere ogni desiderio della carne e ogni sozzura e a fare la volontà di Dio compiendo il bene perfetto, noi, servi indolenti, non solo non facciamo la volontà di Dio come si converrebbe, ma assai spesso soddisfacciamo i desideri della carne e ci occupiamo degli affari mondani, tanto da nuocere ai nostri spiriti... Ma mentre siamo impegnati nella santa Preghiera, la nostra mente si volge verso i desideri carnali, verso le faccende mondane, tanto che in quel momento sappiamo appena che cosa stiamo offrendo al Padre dei giusti... Signore, giudica e condanna i vizi della carne, non avere pietà della carne nata dalla corruzione, ma abbi pietà dello spirito rinchiuso in prigione....³⁴

Questa insistenza sulla carne che rinchiede l'uomo come in una prigione, sui desideri della carne, sui vizi della carne, ricorda da vicino certe lettere paoline già citate nel capitolo precedente, ma Paolo fa discendere tutto dal peccato d'origine mentre l'autore del testo cataro, che non crede al libero arbitrio, fa discendere tutto da Satana.

Un piccolo sunto delle dottrine catare è presente nella confessione di Buonaccorso: egli, non un semplice credente ma un maestro, abiurò la fede catara a Milano nel 1190, con grande soddisfazione del vescovo Galdino che era riuscito a ricondurlo alla chiesa cattolica. La confessione di Buonaccorso, prestata in pubblico, probabilmente per motivi

³⁴ Il testo provenzale è stato edito in *Le nouveau Testament traduit au XIII siècle en langue provençale suivi d'un Rituel Cathare*. Réproduction photolithographique du Manuscrit de Lyon, publiée avec une nouvelle édition du rituel par L. Clédat, Slatkine reprints, Genève, 1968, pp. IX-XI: "Quar moutz so les nostres pecatz els quals nos ofendem anuncadia, per nuit e per dia, en paraula et en obra, e segon cossirer, ab volontat e senes volontat, e plus per la nostra volontat, la qual denant nos aportan les malignes esperitz en las carns que vestem... Mais aissi cum la santa paraula de Deus nos essenha e li Sant apostol, e li nostri frairi esperital nos o anoncian, que nos degitem tot desirer de la carn e tota lagesa, e fazam la volontat de Deu el perfekt ben cumplit, mais noi, serven nualhos, no fazem solament la volontat de Deu enaissi cum se covengra, mais sovendeirament azomplen li desirer de la carn e las curas seglars si c'als nostres esperitz nozem... nos estant en la santa oracio nostre sen se desvia els desirers carnals, en las curas seglars, si que en aquela ora a penas sabem qual causa ufrem al paire dels justz... O Senhor juja e condapna los vises de la carn, no aias merce de la carn nada de corruptio, mais aias merce del esperit pausat en carcer..." (Tr. it. di F. Zambon, cit. pp. 303-304).

propagandistici, non presenta ovviamente nessuna delle sottigliezze “scolastiche” presenti invece in altri testi, ma opera una semplificazione drastica delle credenze catare e delle motivazioni ad esse sottese. Tuttavia, pur nella sua semplificazione, ai fini di un’indagine sulla concezione della corporeità, essa riveste un certo interesse. Vi si legge:

Dicono anche che lo stesso diavolo abbia fatto Adamo dal fango e che vi abbia chiuso dentro a forza un angelo della luce... Dicono che abbia fatto Eva con la quale si unì sessualmente e da quell’amplesso nacque Caino, dal cui sangue – dicono – siano nati i cani, per cui sono tanto fedeli agli uomini. L’accoppiamento di Adamo con Eva, come dicono, fu il frutto proibito. Sono persuasi di un altro errore e cioè che tutto quanto è stato fatto nel cielo, nel mare e nella terra, fu fatto dal diavolo, come gli uomini, gli esseri animati e inanimati.³⁵

È stato dunque il diavolo a creare dal fango della terra il corpo del primo uomo e a rinchiudervi a forza (*summa vi*) una creatura angelica; il diavolo poi ha creato la prima donna Eva: dall’amplesso di Eva col demonio nasce un altro corpo, quello di Caino, mentre dalla sua unione con Adamo nasce Abele. Il frutto proibito non è altro che l’atto sessuale: a questo proposito, attraverso un percorso del tutto diverso, i catari arrivano a condividere, con l’identificazione fra peccato originale e peccato sessuale, le posizioni raggiunte per gradi nel corso dei secoli – come si è visto – dall’ortodossia cattolica.

Analoghe posizioni, sulla duplice creazione e sul diavolo creatore del corpo dell’uomo, vengono espresse fino alla fine del catarismo anche da quanti furono costretti a deporre davanti al tribunale dell’inquisizione.

³⁵ *Manifestatio Bonacursi*, in PL, 204, 775-776: “Dicunt etiam eundem diabolum Adam de limo terrae fecisse et quemdam angelum lucis in eo summa vi inclusisse... Evam dicunt fecisse cum qua concubuit et inde natus est Cain, de sanguine cujus dicunt natos esse canes, ideoque tam fideles sunt hominibus. Coniunctio Adae cum Eva, ut dicunt, fuit pomum vetitum. Alium errorem inducunt, scilicet omnia quae facta sunt in aere, in mari et in terra, facta esse a diabolo, sicut homines, animate et inanimate. Ex filiabus Evae et daemonibus dicunt natos esse gigantes, qui cognoverunt per daemones patres suos diabolum omnia creasse.”

Pietro Maury, di Montaignou, interrogato dall'inquisitore sulla creazione e, in particolare, sulla creazione dell'uomo, risponde:

Ho sentito dire agli eretici Giacomo Authié e Guglielmo Belibasta che dopo che il dio malvagio ebbe fatto questo mondo visibile e che lo ebbe popolato, andò in cielo e vi entrò sotto forma di una bella donna. Quando vi fu giunto, egli disse agli spiriti che erano con il Padre Celeste che Dio Padre dava loro un solo bene, il riposo. Ma lui. Lui, invece, se volevano seguirlo, avrebbe dato loro molti beni come spose, bambini, pecore, buoi, terre e altri beni e le ricchezze del mondo di quaggiù. Questi spiriti, persuasi dal dio malvagio, ritenendo ciò che lui prometteva preferibile a ciò che avevano con il Padre celeste, cedettero e si persuasero l'un l'altro. Allora, attraverso un buco che il dio malvagio fece nel cielo, caddero lui e tutti gli spiriti che gli avevano ceduto. E per 60 giorni e 60 notti cadde dal cielo una moltitudine di spiriti, grande e spessa come piccole gocce di pioggia o fili d'erba. E sarebbero caduti in numero molto più grande di quello che caddero, ma il Padre celeste, vedendo il suo regno spogliato, si alzò dal suo trono e mise il piede sul buco e giurò per i secoli dei secoli che ormai chiunque si fosse mosso, non avrebbe avuto né tregua né riposo. E questo fu uno dei conflitti fra Dio Padre e il dio malvagio... Ho sentito dire al defunto Giacomo Authié l'eretico che tutte le anime dei "buoni uomini", cioè degli eretici, che furono, sono e saranno, sono state fatte nel cielo da Dio Padre, poi, sedotte dal diavolo nel modo suddetto, peccarono e caddero dal cielo nel mondo del dio malvagio. Quando esse vi furono, vedendo che erano state ingannate dal dio malvagio, poiché non manteneva ciò che aveva promesso, esse gridarono al Dio Padre di perdonarle e di ricondurle nel cielo. Vedendo ciò, il dio malvagio disse che avrebbe fatto loro delle 'tuniche', cioè dei corpi nei quali esse avrebbero dimenticato i beni che avevano avuto nel cielo. E così il diavolo fece i corpi, che sono le 'tuniche di oblio rovesciate', nelle quali le anime vanno di tunica in tunica, cioè di corpo in corpo, finché esse non giungano in una tunica in cui siano salvate, perché vi sono messe nello stato di verità e di giustizia, cioè finché non diventino eretiche. E allora, uscite da questa tunica, esse tornano al cielo. E questi spiriti vanno di tunica in tunica finché non siano divenuti eretici.³⁶

³⁶ *Le Registre*, cit., III, pp. 219-220: "...respondit quod audivit à Iacobo Auterii et Guillelmo Belibasta hereticis quod postquam Deus malus fecerat istum mundum visibilem, et istum mundum populasset, ivit ad celum, et sub specie mulieris pulcre celum intravit. Et cum fuit ibi, dixit spiritibus qui erant cum Patre celesti quod Deus Pater non dabat eis nisi unum bonum, scilicet requiem. Ipse vero daret eis, si vellent eum sequi, multa bona, sicut uxores, filios, oves, boves, possessione set alia bona, et divicias huius mundi inferioris. Et dicit spiritus, persuasi per dictum deum malum, extimantes quod

Molto simile anche la deposizione di Sibilla Peyre, la cui fonte è sempre l'eretico Giacomo Authié³⁷. L'analisi di questi testi, sia di quelli

prevalerent illa que promittebat eis, quam illa que habebant cum Patre celesti, concesserunt ei, et unum eorum alterum persuasit, et tunc per quoddam foramen quem dictus malus deus fecit in celo, cecidit ipse et omnes spiritus qui ei consenserunt, et per LX dies et notes tanta multitudo spirituum et ita spissum cecidit de celo, sicut sunt minute gutte pluiarum, et acumina herbarum, et multo pluries cecidissent quam ceciderunt, nisi quia Pater celestis, videns expoliari suum regnum, surrexit de cathedra sua, et posuit pedem super dictum foramen, et iuravit per secula seculorum quod ex tunc quicumque se moveret pausam et requiem non haberet. Et ista fuit una discentio inter Deum Patrem et deum malum.”; “...a Iacobo Auterii quondameretico quod omnes anime bonorum hominum, id est hereticorum, qui fuerunt, sunt et erunt, fuerunt facte in celo per Deum Patrem, et deinde seducti per dyabolum modum supradicto peccaverunt et de celo ceciderunt in mundum dei mali. Et cum fuerunt ibi, videntes se fuisse deceptos per deum malum, quia non attendebat eis quod promiserat, clamaverunt ad Deum Patrem ut eis parceret, et ad celum reduceret. Quod videns deus malus dixit quod faceret eis tunicas, id est corpora in quibus obliviscerentur bona que habuerunt in celo. Et sic diabolus fecit corpora que sunt tunice oblivitionis inverse, in quibus tunicis vadunt anime de tunica in tunicam, id est de corpore in corpus, quousque venirent tunicam in qua salventur, (quia in ea ponuntur in estatu veritatis et iustitie), id esteretici fiant. Et tunc egressi de dicta tunica revertuntur ad celum. Et tociens dicti spiritus vadunt de tunica in tunicam quousque hareticantur”.

³⁷ *Le Registre*, II, pp. 406-08: “...Pater celestis in principio fecerat omnes spiritus et animas in celo, et dicit spiritus et anime erant cum Patre celesti. Deinde diabolus ivit ad ad portam paradisi, volens entrare illuc, et non potuit, sed stetit ad portam per mille annos; deinde fraudulenter intravit paradisiium et, cum fuit ibi, persuasit spiritibus et nimabus facti a patre celesti quod non erat eis bene, quia erant subiecti Patre celesti, set si vellent eum sequi et ire ada mundum eius, ipse daret eis possessiones, scilicet agros, vineas, aurum et argentum, uxores et alia bona istius mundi visibilis. Ad cuius persuasionem decenti, spiritus et anime que erant in celo secute fuerunt dyabolum, et omnes quotquot eum secuti fuerunt de celo ceciderunt, et tot ceciderunt. Et tunc Pater celestis, videns se quasi desrtum a spiritibus et animabus, surrexit de cathedra sua et posuit pedem super foramen per quod spiritus ed anime cadebant, et dixit de remanentibus quod si aliquid ex tunc se moverent, nunquam pausam vel requiem habere; vel decdentibus dixit: ‘Eatis pro modoet per ia’ et si dixisset ‘de cetero’ nullum aliquis de dicitis spiritibus vel animabus salvaretur vel rediret ad celum. Set quia dixit ‘per ia’ ideo pro aliquo tempore, omnes dicitis spiriti ad celum reverterentur...”; “...postquam autem dicti spiritus dic de celo ceciderunt et fuerunt in terra, ricordati sunt de bono quod perdiderant, et tristati sunt de malo quod invenerant. Et videns eos dyabolus tristes dixit eis quod cantarent canticum vel cantica Domini ut solebant, et dicti spiritus responderunt: ‘quomodo cantabimus candicum Domini in terra aliena?’ Unus etiam de dicitis spiritibus dixit dyabolo: ‘Et quare sic nos decepisti ut sequeremur te et exiremus de celo? Nichil proferisti, quia adhuc omnes revertemur ad celum’. Cui dyabolus respondit quod non reverterentur ad celum, quia ipse faceret dictis spiritibus et animabus tales tumetis de quibus egredi nolent, in quibus tunucis dicti spiritus obliviscerentur bonorum et gaudiorum que habuerunt in celo. Et tunc dyabolus fecit corpora, que corpora facta per dyabolum se movere non poterant, et tunc dyabolus dixit Patri celesti quod facerent dicta corpora moveri, qui respondit ei quod hoc non faceret nisi illud quod poneret in dictis corporibus, quo moverentur corpora, esset suum, et quod corpora que dyabolus fecerat essent ipsius dyaboli. Et dyabolus consenciiit dicto patro, et ex tunc sunt anime Dei et corpora sunt dyaboli, in quibus corporibus anime obliviscuntur illorum que habuerunt in celo, et nolunt dimettere etiam dicta corpora, que

originali che di quelli dei controversisti, nonché delle deposizioni degli imputati di eresia della contea di Foix – e ce ne sono molti altri in perfetta sintonia con quelli proposti – porta ad alcune considerazioni sulla concezione del corpo nel catarismo. È il principio malvagio l'unico artefice del corpo dell'uomo, come tutto il resto del mondo sensibile. Il corpo fa a pieno titolo parte di quel mondo contrassegnato dalla corruzione, dalla transitorietà e dalla decomposizione: “Ogni carne è opera del diavolo”³⁸ riferisce a proposito delle idee dei catari Eberto di Schönau. Il diavolo tuttavia non è in grado, per natura, di appropriarsi dell'elemento spirituale che egli ha imprigionato nella ‘tunica’: l'anima è fuori dalla sua portata ed egli non può che ritardarne il ritorno alla sua patria originaria, il cielo. E

corpora vocantur tunice”. (Tr. it.: “Il Padre Celeste, all'inizio, aveva fatto tutti gli spiriti e le anime nel cielo e questi spiriti e queste anime erano col Padre Celeste. Poi il diavolo andò alla porta del paradiso con il desiderio di entrarvi ma non poté e restò sulla soglia per mille anni. Poi entrò con la frode nel paradiso e quando vi fu giunto, egli persuase gli spiriti e le anime fatte dal Padre Celeste che la loro sorte non era buona, perché essi erano sottomessi al Padre Celeste ma, se essi volevano seguirlo e andare nel suo mondo, egli avrebbe dato loro dei beni cioè campi, vigne, oro e *argento*, donne e altri beni di questo basso mondo visibile. Ingannati da questa persuasione, gli spiriti e le anime che erano nel cielo seguirono il diavolo e tutti quelli che lo seguirono caddero dal cielo. Per nove giorni e nove notti ne caddero come pioggia fitta. Il Padre Celeste, allora, vedendosi quasi abbandonato dagli spiriti e dalle anime, si alzò dal suo trono e posò il piede sul buco dal quale cadevano gli spiriti e le anime. Ed egli disse di coloro che restavano che se egli si fosse mosso d'ora in avanti non avrebbe conosciuto tregua o riposo. A quelli che cadevano egli disse: ‘Andate per il momento’. Se egli avesse detto ‘ormai’, nessuno degli spiriti (o anime) si sarebbe salvato e sarebbe tornato al cielo. Ma poiché egli disse ‘per il momento’, tutti questi spiriti torneranno in cielo ... Dopo essere caduti dal cielo ed essersi trovati sulla terra, questi spiriti si ricordarono del Bene che essi avevano perduto e si afflissero del Male che avevano trovato. Il diavolo, vedendoli tristi, disse loro di cantare i cantici del Signore, come era loro abitudine. Essi risposero: ‘Come potremo cantare il cantico del Signore in una terra straniera?’. Uno di essi disse al diavolo: ‘Perché ci hai ingannati, perché ti seguivamo e lasciavamo il cielo. Tu non hai guadagnato nulla, perché noi in cielo ritorneremo’. Il diavolo gli rispose che essi non sarebbero ritornati in cielo, perché egli avrebbe fatto per loro delle tuniche tali che essi non avrebbero voluto uscirne e che in queste tuniche avrebbero dimenticato i beni e le gioie che essi avevano avuto nel cielo. Il diavolo fece allora i corpi. Questi corpi, fatti dal diavolo, non potevano muoversi. Il diavolo domandò allora al Padre Celeste di farli muovere. Egli rispose che non l'avrebbe fatto se ciò che egli avesse messo in questi corpi, per farli muovere, non fosse suo e i corpi fatti dal diavolo fossero di quest'ultimo. Il diavolo acconsentì a questo patto e da quel momento le anime sono di Dio e i corpi del diavolo; in questi corpi le anime dimenticano quello che hanno avuto nel cielo e non vogliono lasciarli. Sono questi corpi che vengono chiamati ‘tuniche’).

³⁸ Eberto, *Sermones contra catharos*, cit. in PL 195, 14 C: “...omnem carnem facturam diaboli esse”.

ancora sulle credenze dei catari Ecberto di Schönau: “Ogni carne è nata da un coito. Per questa ragione è impura”³⁹.

Se l’origine del corpo è diabolica, anche la pulsione all’atto sessuale lo è, visto che ne è Satana il responsabile, avendo seminato sia su Eva che su Adamo la propria concupiscenza. L’atto sessuale è il “frutto proibito”, il peccato originale. La spinta a riprodursi diventa quindi una sorta di collaborazione dell’uomo al progetto diabolico: l’atto sessuale perpetua la specie umana e poiché l’incorporazione avviene nel momento della nascita, il feto è opera del diavolo. La continenza predicata dai catari ha lo scopo di interrompere il circolo vizioso della generazione di altri uomini in quanto la salvezza è una liberazione dal corpo, dalla “tunica di carne”, dalla materialità in cui l’anima umana, un angelo decaduto, è imprigionata. La castità nei catari è più che una norma morale, è piuttosto una legge necessaria derivata dalla loro concezione della materia, è un obbligo impellente, è il mezzo per interrompere il dominio del diavolo.

La sessualità e il matrimonio

Se l’atto sessuale era il peccato più grave in quanto considerato lo strumento escogitato dal diavolo per consolidare il regno della materia prolungando la prigionia delle anime nelle ‘tuniche’ cioè i corpi di fango, il matrimonio non lo legittima in alcun modo. Il matrimonio è condannato ancor più duramente, se possibile, dell’atto sessuale: è *malum, peccatum, fornicatio, meretricium, adulterium, conjunctio illegitima, turpe negotium; è illicitum e non secundum Deum; nubere e maechari*⁴⁰ sono sinonimi; l’atto sessuale fra gli sposi è *ignominiosum, sordidum, abominabilem et*

³⁹ Ecberto, ibidem, 195, 14 C: “... quia de concubitu nata sit omnis caro: et ex hoc immundum esse arbitrantur”.

⁴⁰ Moneta, cit., Libro IV, cap. VII *De matrimonio*, pp. 315- 346 .

dampnabilem;⁴¹ è *fornicatio* e in sé male (opera *coniunctionis mari et femine mala sunt et non secundum Deum*); è un peccato che comporta l'allontanamento dalla comunità dei fedeli (*ab eorum societate deicitur*)⁴² e in seguito l'obbligo di ripetere il *consolamentum* per venire reintegrati; la donna incinta porta in sé un piccolo diavolo; i bambini sono figli del diavolo (*fili diaboli*)⁴³. E concezioni analoghe emergono anche dalle deposizioni degli imputati di catarismo della contea di Foix davanti all'inquisitore Jacques Fournier. Beatrice di Planissoles ricorda che l'eretico Pietro Clergue, confrontando l'atto sessuale legittimato dal matrimonio della chiesa romana e l'adulterio, aveva affermato che il primo era un peccato più grave perché la moglie credeva di non peccare col marito, mentre ne aveva coscienza con altri uomini⁴⁴. Guglielmo Authié, secondo la deposizione di Raimondo Vaissière, negava il valore del matrimonio celebrato nella Chiesa, sostenendo che

... il matrimonio celebrato nella Chiesa non vale nulla, perché è un peccato più grande conoscere la propria moglie che una qualsiasi altra donna: il primo peccato infatti avviene in pubblico, l'altro invece in segreto; proprio perché unisce in matrimonio l'uomo e la donna, egli diceva che la Chiesa è mezzana e favorisce la prostituzione.⁴⁵

Il rifiuto dei cibi carnei

Il rifiuto dell'atto sessuale viene, per così dire, esportato anche sul piano alimentare: i catari rifiutano ogni cibo che abbia anche lontanamente

⁴¹ Ps. Giacomo de Capellis, *Summa contra hereticos*, ed. critica con saggio introduttivo e commento storico a cura di Paola Romagnoli, tesi di dottorato, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e filosofia, a. a. 1991-92.

⁴² Ibidem.

⁴³ Moneta, cit., p. 329.

⁴⁴ *Le Registre*, I, p. 225.

⁴⁵ Ibidem, I, p. 283: "Item dixit quod dictus Guillelmus dicebat ei quod matrimonium quod fit in Ecclesia non valet aliquid, quia maius peccatum est cognoscere uxorem propriam quam aliquam aliam mulierem, quia hoc publice, illud vero secreta, et quia Ecclesia coniungebat matrimonialiter virum et mulierem, propter hoc dicebat quod Ecclesia erat leno et committebat in hoc lenocinium..." (tr. it. di F. Zambon, cit. p. 84).

a che fare con il coito. Sono pertanto vietati la carne, le uova, il latte e tutti i prodotti da esso derivati. Scrive Evervino a San Bernardo: “Nei loro cibi vietano qualsiasi tipo di latte e ciò che con questo si produce e qualsiasi alimento che provenga da un coito (*ex coitu*)”⁴⁶. Ogni cibo proveniente da un atto sessuale era proibito mentre il pesce era escluso da questo divieto perché si riteneva che esso nascesse dall’acqua e non per riproduzione sessuale.

Afferma Ecberto nei suoi sermoni contro i catari:

I perfetti della loro setta evitano ogni genere di carne; non per il motivo per cui i monaci o altri che vivono secondo lo spirito se ne astengono ma sostengono che bisogna evitare di mangiare la carne perché ogni carne è nata da un atto sessuale (*de concubitu*); e ritengono che ciò sia immondo.⁴⁷

Questi erano gli insegnamenti elargiti ai credenti ma, a un livello più segreto, il rifiuto dei cibi carnei era dovuto alla credenza catara nella metempsicosi secondo la testimonianza di Pietro Martire, che riferisce le parole di un eretico:

Messo alle strette dalle tue obiezioni ti rivelerò un nostro segreto segretissimo, che conoscono persino pochi dei nostri “consolati”: affermiamo e crediamo che la ragione essenziale per la quale non mangiamo carni di bestie e di uccelli è che nei loro corpi possono aver dimorato gli spiriti destinati alla salvezza, spiriti che secondo noi entrano nei corpi di diversi animali dotati di sangue. Perciò mangiamo pesci, dato che gli spiriti in essi non entrano, in quanto non hanno sangue.⁴⁸

⁴⁶ Evervino, *Epistula ad S. Bernardum*, in *Migne, Patrologia Latina*, 182, 678: “In cibis suis vetant omne genus lactis, et quod inde conficitur, et quidquid ex coitu procreatur”

⁴⁷ Ecberto, cit. 195, 37, 40: “Carnes omnem vitant, qui perfecte sectam illorum ingressi sunt: non ea causa qua monachi, aut alii spiritual iter viventes ab ea abstinent, sed idcirco vitandum est esum carnis dicunt, quia de concubitu nata sit omnis caro: et ex hoc immundum esse arbitrantur”.

⁴⁸ T. Kaeppli, *Une somme contre les hérétiques de saint Pierre martyr (?)*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 17, 1947, p. 331: “Comprehensus ergo a tuis obiectionibus manifestabo tibi secretam secretissimam nostram, quam pauci etiam ex nostris consolatis sciunt, quia dicimus et credimus quod hec sit potissima ratio quare non comedimus carnes bestiarum et volucrum, quia in huiusmodi corporebus potuerunt habitare spiritus salvando rum, quos dicimus intrare diversa corpora animalium hebentium sanguinem, et ideo comedimus pisces, quia non intrant in eos, cum careant sanguine”.

Dunque dal rifiuto del corpo, opera di Satana, si passa al rifiuto di ogni cibo che sia il risultato di un coito; tuttavia il rifiuto dei cibi carnei ha anche il fondamento esoterico nella dottrina della reincarnazione.

L'astinenza alimentare, come la continenza sessuale cui si è prima accennato, non ha di conseguenza un valore disciplinare, come in certi ordini religiosi ortodossi precedenti o contemporanei al catarismo, ma si fonda coerentemente sul dualismo, che comporta un radicale anatema nei confronti della carne.

Con motivazioni profondamente diverse – come si è visto – anche l'ortodossia cattolica manifestava un rifiuto netto del corpo e della sessualità – ma nello stesso tempo il corpo era soggetto inevitabilmente a una rivalutazione grazie all'esperienza umana di Cristo. Anche a prescindere dalla creazione per cui l'uomo è stato creato “a immagine e somiglianza di Dio” – che come si è visto ha aperto una diatriba durata secoli se questa immagine e somiglianza riguardassero esclusivamente l'anima o anche il corpo –, anche a prescindere dal fatto che le creature del Signore erano “molto buone”, ancora secondo la narrazione della Genesi, va tenuto presente un fatto fondamentale, e cioè che il Verbo scelse un corpo per nascere. L'Incarnazione in questo modo restituiva al corpo dell'uomo il suo valore originario. È in un corpo che si vedeva Dio, che si poteva toccarlo e amarlo. È attraverso il suo corpo che Cristo trasmetteva il suo messaggio di verità, che lavorava, soffriva, guariva, esprimeva il suo amore. Il riscatto dei corpi degli uomini si sarebbe concluso nella loro glorificazione il giorno del giudizio finale. Per di più nell'Eucaristia l'uomo, mangiando il corpo di Cristo, poteva trasformarsi e unirsi a Dio partecipando alla sua vita. Nell'ortodossia cattolica se il corpo da un lato era condannato e vilipeso, dall'altro era riscattato attraverso l'esperienza del Dio fatto uomo. Questa compensazione era impossibile nel catarismo. Se secondo i catari la creazione è opera di Satana e ciò comporta il rifiuto

ontologico del corpo, anche l'esperienza umana di Cristo viene completamente annullata.

Il docetismo

Un aspetto fondamentale della teologia catara è infatti il docetismo, per il quale il corpo di Cristo era considerato un corpo apparente e la sua vita terrena solamente illusoria. Già nella *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, che si riferisce al bogomilismo, strettamente collegato al catarismo, si legge:

Cristo è venuto dal cielo, è disceso nell'orecchio destro della Vergine, si è rivestito di una carne che sembrava fatta di materia e simile al corpo umano (in realtà immateriale e divina), è uscito da dove era entrato senza che la Vergine si accorgesse né del suo ingresso né della sua uscita, ma trovandolo semplicemente coricato e in fasce nella grotta. Egli eseguì e fece ogni cosa che si suole fare con il corpo, e impartì l'insegnamento che si legge nei Vangeli, ma solo in apparenza fu soggetto alle passioni umane, fu crocefisso, morì e risuscitò... Portata a termine la missione affidatagli, risalì al Padre, si sedette alla sua destra sul trono dal quale Satanael era stato scacciato. Poi rientrò là donde era uscito e si fuse nuovamente nel Padre, nel cui seno era racchiuso da principio.⁴⁹

La stessa concezione della vita apparente del Cristo si ritrova sia nei controversisti sia nelle deposizioni degli imputati per eresia, pur espresse in modo più rozzo e semplicistico. Sostanzialmente simili, per quanto concerne il docetismo, le testimonianze dei controversisti Ecberto di Schönau⁵⁰, Anselmo di Alessandria⁵¹, Pietro Martire⁵² il quale con parole

⁴⁹ Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, in PG 130, 1302–1306.

⁵⁰ Ecberto di Schönau, *Sermones contra catharos*, in PL 195, 15D–16 A: “Nam in Domino Salvatore ita errare eos affirmabat, ut dicerent eum non vere natum ex Virgine, nec vere humanam carnem eum habuisse; sed simulatam carnis speciem; ne ex mortuis resurrexisset, sed mortem et resurrectionem simulasset”.

⁵¹ Anselmo di Alessandria, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine in *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20, 1950, p. 310–311: “Nam

durissime li stigmatizza individuando le altre eresie da cui i catari trassero i loro errori⁵³. Nella *Summa de Catharis* Raniero Sacconi attribuisce ai catari la dottrina secondo cui Cristo si incarnò ma in un altro mondo, un mondo superiore, invisibile agli uomini⁵⁴. Sul docetismo sono concordi anche le deposizioni degli imputati nei processi per eresia nella contea di Foix, raccolte dal vescovo di Pamiers, Jacques Fournier. Beatrice di Planissoles, che riferisce le parole del curato di Montailou, nella sua deposizione non parla di concepimento e di parto auricolare ma di “adombramento”:

Egli mi disse ancora che i buoni cristiani non credevano che il Cristo avesse assunto una carne umana dalla santa Vergine. Infatti, prima che Maria nascesse, Cristo esisteva, e dall’eternità. Ma egli si “adombrò” solamente nella beata Maria, senza prendere nulla da lei. Spiegando questo termine di “adombramento”, questo prete mi disse che, allo stesso modo in cui un uomo che sta in una botte si trova all’ombra della botte senza riceverne nulla, ma vi è solamente contenuto, così il Cristo

Nazarius cum suis sequacibus non credebat quod Christus commederit vere de cibis istis materialibus, nec quod Christus vere mortuus fuerit, nec resurrexerit. Item credebat quod Christus nullum miraculum fecit material in corporibus hominum... Item in hoc concordant omnes cathari quod Christus non descendit ad infernum... Item Nazarius dicit quod Christus detulit corpus suum de cello, et quod per aurem intravit in Virginem et per aurem exivit, et in ascensione portavit illud idem corpus”. La dottrina del concepimento e del parto auricolare di Maria è attestata presso i Bogomili ma non è estranea nemmeno alla tradizione (e all’iconografia) ortodossa, per esempio in Giovanni Damasceno e in Giovanni il Taumaturgo. Una eco anche nella poesia liturgica di Bonaventura: “Gaude, Virgo, Mater Christi, quae per aurem concepisti...”.

⁵² T. Kaeppli, cit., p. 321: “Ubi sciendum est quod communiter credunt et autumant quod < Christus > non habuerit nisi unam naturam. Item blasphemant quod non fuerit idem in substantia cum patre et spiritu sancto nec illis equalis persona”.

⁵³ Ibidem, p. 324: “Circa humanam naturam Christi variis erroribus naufragantur patareni. Quidam enim illorum delirant quod ipse attulit carnem de celo, non de omni natura, quem errorem traxerunt a Marcionistis et... qui antiquitus hoc disseminarunt. Alii vero latrant quod nullam carnem habuit in veritate, nisi quia videbatur homini et hanc dementiam habent a Manicheis et Valentinis qui in hac doctrina falsa tenuerunt. Sunt et alii inter eos qui demoniace locuntur dicentes usque ad crucem sine passione in carne humana fuisse, sed tunc transfiguratus fuit ponens quemdam demonem ad passionem loco sui; et hoc est unum de suis secreti set hanc pestilentiam subriperunt a Saracenis qui ita blasphemant”.

⁵⁴ Raniero Sacconi, *Summa de Catharis*, EM fonti: “Item quod Christus natus est ex patribus secundum carnem antiquis supra nominatis, et quod vere assumpsit carnem ex beata Virgine et vere passus est, crucifixus, mortuus et sepultus est et resurrexit tertia die, sed putat quod omnia praedicta fuerunt in alio superiori mundo et non in isto”.

abitò nella Vergine Maria, senza prenderne nulla, ma fu semplicemente in lei come il contenuto nel contenente.⁵⁵

Alla domanda dell'inquisitore se avesse sentito dire agli eretici che il Figlio discese in santa Maria e si "adombrò" in lei, Beatrice risponde: "Ho sentito dire a questo prete che non è il Padre che discese, ma che egli inviò lo Spirito Santo che si "adombrò" in Maria". Che si tratti di concepimento e di parto auricolare oppure di "adombramento", sta di fatto che il corpo di Cristo non è considerato umano ma di origine divina. Pietro Maury, pastore di Montailhou accusato di eresia, ritratta davanti al tribunale dell'inquisizione, ma alla domanda dell'inquisitore: "Avete sentito dire agli eretici o creduto che il Figlio di Dio sia disceso dal cielo e abbia preso la nostra umanità nella beatissima Maria, cioè un vero corpo e una vera anima umana, oppure che abbia portato un corpo dal cielo e che non abbia avuto un vero corpo, ma solo un corpo fantastico e apparente?" egli risponde: "Ho sentito dire agli eretici che il Figlio di Dio è disceso dal cielo e venuto nel mondo, per mostrare la via di Dio Padre, e predicare la sua parola nel mondo, ma io non li ho sentiti dire se egli fu concepito e nacque dalla beatissima Maria, perché io non li ho sentiti menzionarla"⁵⁶. Quando poi gli viene chiesto: "Avete sentito dire agli eretici o creduto che il Cristo, il Figlio di Dio, finché si trovava in questo mondo, abbia mangiato, bevuto, provato stanchezza e abbia sopportato le altre passioni

⁵⁵ Le Registre, I, p.230 : "Item dixit quod dictus sacerdos dixit ei quod boni christiani non credebant quod Christus accepisset carnem humanam de beata Virgine nec descendisset in ipsam ut de ipsa acciperet carnem humanam, quia antequam beata Maria nata esset, Christus erat, et ab eterno set solum 'adumbravit' se in beata Maria, nichel ab ea accipiendo, et declarans dictus sacerdos nomen adumbracionis, dixit sibi quod quemadmodum virum positum in dolio stat in umbra dolii nichel recipiendo de dolio, sed solum continetur in eo, sic Christus habitavit in virgine Maria, nichel recipiendo ab ipsa, se solum fuit in ipsa, sicut contentum in continente".

⁵⁶ Ibidem, III, p. 224: "Item interrogatus si audivit ab hereticis vel credidit quod Dei Filius descenderit de celo et acceperit in Beata Maria nostram humanitatem, scilicet verum corpus et veram animam humanam, vel quod portaverit corpus de celo et habuerit verum corpus set solum fantasticum et apparens, respondit quod bene audivit a dictis hereticis quod Filius Dei descendit de celo et venit in mundum, ut hostenderet viam Dei patris, et verba eius in mundo predicaret, set si conceptus et natus fuit de Beata Maria virgine non audivit ab eis, quia etiam non audivit quod Beatam Mariam nominarent".

che riguardano l'umana natura in questo mondo?" egli risponde: " Non ho sentito dire agli eretici che il Figlio di Dio in questo mondo abbia mangiato o bevuto, che abbia avuto fame o sete, né il contrario. Quanto a me, io ho creduto fino ad ora che, benché egli abbia potuto mangiare e bere, egli non l'ha fatto, che egli non abbia avuto né fame né sete ma che si sia nutrito della sua grazia e di quella di suo Padre..."⁵⁷. Fino a questo punto è evidente che Pietro Maury cerca di compromettersi il meno possibile. Tuttavia quando viene interrogato sulla passione e sulla morte, reale o apparente, di Gesù, egli riferisce al perfetto Guglielmo Belibasta, già messo al rogo, le seguenti posizioni: "Ho sentito dire al fu Guglielmo Belibasta, l'eretico, che Satana, l'artefice di questo mondo, fece tutto ciò che poteva perché il Figlio di Dio fosse ucciso dai giudei, ai quali sembrò di crocifiggerlo; sembrò loro anche che fosse morto. Ma Lui, il Figlio di Dio, non sopportò mai nessun dolore, né male, né afflizione, né morte perché – a quanto diceva – il Figlio di Dio non è mai morto e non gli si può infliggere nessun male. Ma il Figlio di Dio si lasciò crocifiggere e coprire di insulti in apparenza, perché fossero manifeste la volontà e le disposizioni che Satana aveva a suo riguardo. E benché sia sembrato ai Giudei che il Figlio di Dio fosse morto, e che sia sembrato loro di averlo seppellito dopo la sua morte, in realtà egli non era morto e non fu seppellito, malgrado l'apparenza. E quando quelli che lo avevano seppellito ebbero lasciato il sepolcro, egli apparve a una donna che lo piangeva e le disse di avvicinarsi, perché era lui quello che lei piangeva come fosse nella tomba. Egli le disse anche che non era mai morto e non

⁵⁷ Ibidem, III, p.225: "Item interrogatus si audivit ab hereticis vel credidit quod Christus, Dei Filius, in hoc mundo existens, comederit, biberit, lasatus fuerit, et alias passiones que humane nature conveniunt sustinuerit in hoc mundo, *respondit* quod non audivit a dictis hereticis quod Dei Filius in hoc mundo comederit vel biberit, vel habuerit famem vel sitim, nec contrarium. Ipse tamen ut dixit credidit usque modo quod, quamvis com'edere potuerit et bibere, tamen non comedit nec bibit nec famem nec sitim habuit, st de sua et Patris gratia satiatu fuit".

aveva sopportato nessuna afflizione né dolore, benché Satana e i Giudei avessero fatto tutto il possibile per ucciderlo e maltrattarlo”⁵⁸.

Dunque Cristo – secondo i catari – non ebbe un vero corpo umano ma solo un corpo apparente dal suo concepimento alla sua morte, entrambi apparenti. Egli non aveva riscattato gli uomini con le sue sofferenze e la sua morte perché non era quello il suo scopo: la missione di Cristo, figlio cadetto o arcangelo, era quella di risvegliare le anime addormentate, rivelando loro l’origine angelica, l’esistenza del Padre e i fatti che avevano portato alla loro degradazione in corpi o tuniche di pelle. Questo è confermato del resto dalla *Cena Segreta*: “Così Satana nascondeva agli uomini il regno dei cieli e diceva loro: ‘Vedete che io sono il Dio vostro e non vi <è> altro Dio fuori di me’. Perciò il Padre mio mi mandò nel mondo affinché lo rendessi noto agli uomini ed essi potessero conoscere il disegno perverso del diavolo”⁵⁹. Cristo dunque non è Figlio di Dio ma il suo messaggero: Cristo non si era dunque incarnato, non aveva patito sulla croce e, una volta compiuta la missione che il Padre gli aveva affidato, i “buoni cristiani” avrebbero ripreso un contatto col divino mediante la rivelazione e le parole contenute nei Vangeli. Tanto meno Cristo era sceso

⁵⁸ Ibidem, III, p. 225, “...quod a Guillelmo Belibasta quondam heretico audivit quod Sathanas, operatur huius mundi, fecit totum suum posse quod Dei Filius interficeretur per Iudeos, quibus etiam Iudeis visum fuit quod eum crucifigerent; et etiam visum fuit eisdem Iudeis quod Dei Filius mortuus esset. Ipse tamen Dei Filius numquam sustinuit dolorem nec aliquod malum vel afflictionem nec etiam mortem, quia, ut dicebat, Dei Filius numquam fuit mortuus nec aliquod malum ei inferri potuti. Set [...] Dei Filius sustinuit se crucifige et opprobria eidem inferri in apparencia, ut ostenderetur quam voluntatem et affectionem Sathanas habebat ad ipsum; et licet visum fuerit Iudeis quod Dei Filius esset mortuus, et quod post mortem eum posuerint in sepulcro, tamen in veritate ipse non erat mortuus nec fuit sepultus, licet videretur; et quam cito illi qui eum sepelierant de monumento recesserunt, quidam mulini que eum plorabat apparuit, et dixit ei quod accederet ad eum, quia ipse erat ille quem ipso in dicto monumento positum plorabat; cui etiam dixit quod ipse numquam mortuus fuerat nec aliquam afflictionem sustinuerat vel dolorem, licet Sathanas et Iudei fecerint suum posse quod eum interficerent et male tractarent”.

⁵⁹ F. Zambon, cit., p. 111. *Interrogatio Iohannis*, cit. p. 68: “Ideo misit me pater meus in mundum istum ut manifestem nomen suum honinibus et ut cognoscat eum et malitosum diabolum”; p. 66: “Et ita abscondebat regnum celorum ante homines et dicebat eis: Videte quia ego sum deus vester et non (est) preter me alius deus”.

nel mondo per riscattare i corpi degli uomini che, secondo la teologia catara, avevano tutt'altro destino. E di nuovo il corpo perde l'occasione di qualsiasi rivalutazione.

L'Eucaristia

Una volta negata l'Incarnazione, era gioco forza negare la presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia⁶⁰. Per quanto concerne i testi originali, nel *Rituale cataro* latino si legge: “E ancora <Cristo dice> ‘Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui’ [Gv, 6,57]. È dunque vero che i falsi preti non mangiano la carne del nostro Signor Gesù Cristo e non bevono il suo sangue, perché non dimorano nel Signore Gesù Cristo... Di questo pane, come crediamo, sta scritto nel Vangelo del beato Matteo: ‘Mentre mangiavamo, Gesù prese del pane’, cioè i precetti spirituali della Legge e dei Profeti, ‘e lo benedisse’ cioè li lodò e li confermò, ‘poi lo spezzò’, cioè ne diede un’interpretazione spirituale, ‘e lo diede ai suoi discepoli’, cioè comandò loro di osservarli spiritualmente, ‘dicendo “Prendete”’, cioè custoditeli, e “mangiate”, cioè predicateli agli altri (Mt. 26, 26)”⁶¹. Il *Rituale* sottolinea che va esclusa ogni interpretazione letterale del Vangelo di Matteo e propone, in alternativa, una interpretazione allegorica.

⁶⁰ Benché presente nel cristianesimo antico e oggetto di grandi dibattiti, in particolare nel corso dell'XI secolo, la transustanziazione fu affermata come dogma solo nel 1215 nell'ambito del IV Concilio Lateranense convocato da Innocenzo III. Tale fatto va probabilmente collocato nel contesto della lotta contro i catari che negavano la presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'Ostia consacrata.

⁶¹ *Rituel cathare, cit.* p. 208: “Et iterum: ‘Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.’ Vere ergo falsi presbiteri carnem domini nostri Ihesu Christi non manducant, nec bibunt eius sanguinem, quia non manent in domino Ihesu Christo.” “De isto pane scriptum est in evangelio beati Mathei, ut creditur: ‘Cenantibus autem ‘illis’, accepit Ihesus panem’ id est spiritualia precepta legis et prophetarum, et ‘benedixit’, id est laudavit et confirmavit ea, ‘ac fregit’, id est spiritualiter ea exposuit, et ‘deditque discipulis suis’, id est precepit illis ut ea spiritualiter observarent, ‘et dixit: Accipite’, id est conservate ea, ‘et comedite’, id est aliis predicate...”.

La stessa negazione del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia ricorre in molte testimonianze degli accusati di eresia contenute nel Registro dell'inquisizione di Jacques Fournier. Pietro Maury, a proposito dell'Eucaristia, confessa: "Ho sentito dire a tutti i suddetti eretici che non c'era nel sacramento dell'altare il corpo di Cristo né prima della consacrazione né dopo, ma solamente del pane e del vino, perché – stando a quel che dicevano – dopo essere in apparenza resuscitato dai morti, disse ai suoi apostoli che ormai egli non sarebbe più stato nelle mani dei peccatori e anche che occhi carnali non l'avrebbero più visto. È per questo – affermavano – che il corpo di Cristo non era fra le mani dei preti e non poteva essere visto dagli occhi carnali. Se d'altra parte il corpo di Cristo ci fosse stato, non si sarebbe lasciato mangiare né mettere in un posto così turpe come il ventre dell'uomo. Essi dicevano anche che se <questo pane> fosse stato grande come la montagna di Morella, i preti l'avrebbero mangiato da soli. Essi dicevano: 'Non vedete voi altri che quando lo si mette sull'altare, sono pane e vino e che sono la stessa cosa, pane e vino come prima, dopo che i preti l'hanno sollevato?'. Questi eretici si facevano beffe di questo sacramento, tant'è che essi affermavano che esso non aveva più virtù o efficacia del pane comune e del vino"⁶². Beatrice di Planissoles è accusata di aver pronunciato all'incirca le stesse parole: "Credete voi che quello che i preti tengono sull'altare sia il corpo di Cristo! Certo se fosse il

⁶² *Le Registre*, III, pp. 233-34: "Item interrogatus si audivit a dictis hereticis vel credit quod in sacramento altaris esset corpus Christi post verba consecrationis, vel quod solum ibi esset panis et vinum, sicut et ante consecrationem, respondit quod ab omnibus hereticis supradictis audivit quod in sacramento altaris, nec ante consecrationem, nec post, non erat corpus Christi, set solummodo panis et vinum, quia, ut dicebant, Dei Filius, postquam apparui dixit quod dictus sacerdos dixit ei quod boni christiani non credebant quod Christus accepisset carnem humanam de beata Virgine nec descendisset in ipsam ut de ipsa acciperet carnem humanam, quia antequam beata Maria nata esset, Christus erat, et ab eterno set solum 'adumbravit' se in beata Maria, nichel ab ea accipiendo, et declarans dictus sacerdos nomen adumbracionis, dixit sibi quod quemadmodum virum positum in dolio stat in umbra dolii nichel recipiendo de dolio, sed solum continetur in eo, sic Christus habitavit in virgine Maria, nichel recipiendo ab ipsa, se solum fuit in ipsa, sicut contentum in continente".

corpo di Cristo e se fosse grande come questa montagna (indicando il monte Margail), i preti l'avrebbero mangiato da soli!"⁶³.

Il credere alla presenza del corpo di Cristo nell'Eucaristia è, per i catari, motivo di derisione, che si accompagna – come si può notare dalle testimonianze precedenti – a una pesante ironia nei confronti dei preti cattolici. Arnaldo de Bédeilhac racconta che l'eretico Pietro Pellicier, in occasione del suono delle campane che indicavano l'elevazione dell'ostia esclamava: "Ora i Saraceni si fanno beffe di noi e dicono: 'Povero cristiano, mangia il Signore in cui crede e che adora!'"⁶⁴. E Guglielmo Auruol narra di una conversazione avvenuta fra Bernardo Maestre e un giovane cataro sulla questione dell'Eucaristia: "... Egli mi disse fra le altre cose che l'ostia che i preti elevano durante la messa era come una fetta di rapa o di ravizzone o un pezzo di rapa o di ravizzone"⁶⁵. Ermengarda Garaud, per convincere l'eretica Aude, sposa di Guglielmo Fauré, dell'esistenza del corpo di Cristo nell'Eucaristia, le racconta un miracolo, che ricorda da vicino il miracolo di Bolsena avvenuto, secondo la tradizione, nel 1263. Nel gustoso miracolo narrato da Ermengarda è un'eretica che deride il pane consacrato: "Una buona donna, tanto tempo fa, fece una mica di pane, che in seguito fu consacrata dal prete sull'altare; poi il corpo di Cristo fu fatto con questa mica, che era stata consacrata. Il prete faceva fare la comunione con il suo assistente. La donna che aveva fatto la mica, vedendo ciò, si mise a ridere. Il prete se ne accorse e poiché lei si avvicinava per comunicarsi, le disse: 'Tiratevi indietro!' e le chiese di che avesse riso. Ella rispose: 'Monsignore, può il corpo di Cristo essere

⁶³ *Le Registre*, I, 261. La medesima testimonianza compare nel *Registre* attribuita a Beatrice di Planissoles, I, p.215: "Creditis quod illud quod tractant sacerdotes in altari siti corpus Domini? Certe si esset corpus Domini, et licet ita magnum sicut est mons, iam fuisset comestum a solis sacerdotibus".

⁶⁴ *Ibidem*, III, p. 60: "Modo saraceni derrident nos et dicunt: Christianus miser, dominum quem credit et adorat comedit".

⁶⁵ *Ibidem*, III, p. 455: "...dictus iuvenis dixit ei inter alia quod hostia quam sacerdotes, elevabant in missa non erat nisi ut una talliata de rappa vel nap, vel unus cartonus de rappa, vel nap...".

fatto con la mica che io ho impastato! È di questo che rido'. Subito il prete si mise a pregare con l'assistente, perché Dio là in alto facesse un miracolo. Fatta questa preghiera, poiché voleva dare questo pane consacrato alla donna, il pane consacrato che egli le offriva per comunicarsi apparve come un dito di un bimbo, e il vino consacrato come del sangue coagulato. Vedendo ciò la donna si mise a pregare e lo stesso fecero il prete e il suo assistente; dopo questa preghiera, la donna, ormai convertita e credendo che il corpo di Cristo fosse in questo sacramento, il dito e il sangue ripresero la loro prima forma di pane e di vino come prima, e questa donna devotamente si comunicò"⁶⁶. Come il docetismo, anche la negazione della transustanziazione implicava l'impossibilità della rivalutazione del corpo dell'uomo.

Il destino dell'anima e del corpo

Il principio malvagio, come si è visto, ha imprigionato le anime nei corpi di uomini o di animali dotati di sangue. I catari negavano la resurrezione dei corpi carnali, dato che non era tollerabile l'idea che un corpo di fango, creato da Satana per imprigionare le creature angeliche,

⁶⁶ Ibidem,II, p. 84: "Quedam bona mulier antiquo tempore fecit placentam, que postea fuit sanctificata per cappellanum in altari, et postea corpus Christi inde confectum ex dicta placenta, consecrata dicta placenta, et cum dictus cappellanus communicaret populum de dicta placenta consecrata, dicta mulier que fecerat dictam placentam hoc videns incepit ridere, vidente hoc dicto cappellano. Et cum appropinquaret dicta mulier ad comunicandum, dictus cappellanus dixit sibi: 'Trahatis vos retro!', et interrogavit eam de quo riserat, que respondit: 'Domine, et potest esse corpus Christi de placenta quam ego pistavi? De hoc ego risi'. Et statim dictus capellanus posuit se ad oracionem ut Deus ostenderet miraculum super hoc, cum populo qui erat in ecclesia. Qua oracione facta, cum vellet dare de dicto pane consecrato dicte muliebri, panis quem sibi offerebat consecratus ad comunicandum apparuit ut digitus alicuius pueri, et vinum consecratum in calice apparuit ut sanguis coagulatus. Que videns dicta mulier perterrita posuit se ad oracionem. Et idem fecit capellanus cum populo; qua oracione facta dicta muliebri conversa, et credens in sacramento illo esse corpus Christi, dictus digitus et sanguis in prima specie panis et vini apparuerunt sicut prius, et dicta mulier communicavit devote. Quo exemplo narrato dicta Auda dixit: 'O tia, tam bona verba habetis, et tam bene confortastis me!'".

potesse vivere eternamente. Da un lato c'era l'anima, creata da Dio, incorruttibile ed eterna, dall'altro il corpo, creato da Satana, corruttibile e provvisorio. Le fonti, a questo proposito, sono concordi, fin dal XII secolo. Alano di Lilla afferma:

Dicono che risorgeranno in corpi di genere diverso che saranno nuovamente creati dal Dio buono, mentre gli altri corpi corruttibili saranno ridotti in cenere.⁶⁷

Moneta da Cremona cita una serie di *auctoritates* bibliche che i catari utilizzavano a sostegno della loro dottrina; la più importante di esse è ovviamente la 1^a *Lettera ai Corinzi* 15, 50: “La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità”⁶⁸. Inoltre i catari – aggiunge Moneta – ritenevano che il corpo materiale fosse composto di elementi fra loro contrari, secondo la qualità, e questo comportava la loro inevitabile dissoluzione: ciò che vi era di fuoco sarebbe tornato al fuoco e analogamente per la terra, l'acqua e l'aria. Poiché le parti costituenti del corpo umano sarebbero ritornate al loro principio, cioè ai quattro elementi costitutivi e gli elementi dissolti dal fuoco prima della risurrezione, i corpi non sarebbero risuscitati, essendo venuta a mancare la loro materia costitutiva⁶⁹. Questa giustificazione “scientifica” riportata da Moneta sembra essere sorta nell'ambito delle controversie cataro-cattoliche. Durando di Huesca si chiede indignato: “Che cosa dire di costoro che non solo durante la loro vita perseguitano gli

⁶⁷ Alano di Lilla, in *De fide catholica contra haereticos*, in PL, 210, 324 C-D: “ Si dicant quod in corporibus alterius generis resurgent, quae a Deo benigno noviter creabuntur, aliis corruptibilis incineratis”.

⁶⁸ Moneta da Cremona, cit. pp. 346 sgg.

⁶⁹ Moneta da Cremona, cit. p. 352: “Ad idem inducunt quandam rationem sophisticam: Corpus constat ex elementis adinvicem contrariis secundum suas qualitates, propter quam contrarietatem dissolvuntur corpora hominum, ita quod illud quod ibi erat de igne, ad ignem evolat, quod de terra ad terram, quod de aqua ad aquam, quod de aere ad aerem: Legitur autem 2. Petri 3v. 12 Quod ‘elementa ignis ardore tabescent’; et hoc erit ante resurrectionem. Cum ergo partes elementares, ex quibus constat corpus humanum, redeant ad sua principia, idest ad quatuor elementa, et elementa per ignem tabescant ante resurrectionem; ergo corpora non resurgent, deficiente enim materia deficit et materiatur”.

uomini ma pure negano loro la speranza dopo la morte, dicendo che i loro corpi non risorgeranno mai?”⁷⁰.

Anche Pietro Martire, pur differenziando le posizioni di varie sette catarare, sul caso generale è chiaro: “Dicono infatti che questi corpi visibili che portiamo in questo mondo non risorgeranno mai”⁷¹, cui fa eco Raniero Sacconi: “Tutti i catari negano la futura resurrezione della carne”⁷².

Le voci più spontanee vengono comunque dalla sponda popolare del catarismo, cioè dalle deposizioni di fronte al tribunale dell’inquisizione. Nella confessione di Sibilla Peyre che riporta i discorsi dell’eretico Pietro Authié si legge:

Egli diceva anche che coloro si erano salvati non sarebbero mai ritornati nella carne né in questo mondo; e poiché tutte le anime degli uomini che sono cadute dal cielo vi ritorneranno prima della fine del mondo, essi <i catari> dicevano che non ci sarebbe mai stata la resurrezione della carne.⁷³

Pierre Maury riporta sull’argomento i discorsi di Guglielmo Belibasta:

Ho sentito dire a Guglielmo Belibasta che quando il corpo umano sarebbe stato morto e imputridito, l’anima che vi era all’interno non vi sarebbe mai più tornata. Facendosi beffe della resurrezione della carne, egli diceva: ‘Come possono credere gli uomini che l’anima, che è già accolta in cielo, ritorni nel suo corpo, che è ridotto in polvere e imputridito? Non lo farà mai’.⁷⁴

⁷⁰ Durando di Huesca in *Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, ed. K.V. Selge, Berlin, 1967, p. 193: “ Quid de his dicam, qui non solum in vita, verum etiam post mortem homines persecuntur dicendo numquam eorum corporum surrectura?”.

⁷¹ T. Kaeppli, cit. p.327: “Dicunt enim quod ista corpora visibilia que hic gestamus nunquam debeant resurgere...”.

⁷² Raniero Sacconi, cit. p. 43: “Item omnes Cathari negant carnis resurrectionem futuram”.

⁷³ *Le Registre*,II, p. 411. “Dicebat etiam dictus hereticus quo illi qui per manus eorum erant salvati numquam reverterentur ad carnem nec ad mundum istum, et quia omnes anime hominum qui de celo ceciderunt ante finem mundi revertentur illuc, ideo dicebant quod nunquam carnis resurrexio esset”.

⁷⁴ *Ibidem*,III, p. 243: “...respondit quod audivit a dicto Guillelmo Belibasta quod, cum corpus humanum fuerit mortuum et putrefactum, nunquam anima que fuit in eo dum vivebat ad illud corpus revertetur, et deludendo resurrectionem carnis dicebat: ‘Et quomodo homines credunt quod anima que iam est recepta in celo unquam revertatur ad corpus eius quod est cineratum et putrefactum? Non faciet!’”.

Per il corpo dunque non c'è resurrezione anzi, costretto ad un numero imprecisato⁷⁵ di reincarnazioni, solo con il suo annientamento consentirà la salvezza all'anima. Tale credenza è attestata da Alano di Lilla⁷⁶, da Pietro di Vaux-de-Cernay⁷⁷, da Pietro Martire, nonché da parecchie deposizioni raccolte in Linguadoca dall'inquisizione⁷⁸. Nella *Summa contra hereticos* di Pietro Martire si legge:

A proposito dell'incorporazione delle anime, alcuni dei suddetti eretici dicono che tutte vanno di corpo in corpo e che si devono salvare; se non riescono a salvarsi in quel corpo (in cui l'anima è entrata per la prima volta) vagano attraverso diversi corpo finché si salvano vivendo in uno di quei corpi. E dicono costoro che le anime entrano in tutti i corpi di animali. Altri eretici sostengono invece che, benché le anime passino attraverso diversi corpi di animali, tuttavia entrano nei corpi di animali domestici e provvisti di sangue.⁷⁹

Gli spiriti dunque sono destinati a vagare di corpo in corpo, anche in quelli degli animali, a patto che si tratti di animali domestici e dotati di sangue. Altre testimonianze non fanno troppe distinzioni sugli animali in cui lo spirito andrà a incarnarsi.

Negli atti del processo per inquisizione contro Guglielmo Autast si trova una testimonianza significativa a proposito del destino del corpo. Una donna, Alazaïs Monier, che ha appena perso quattro dei suoi sei figli incontra Guglielmo Autast. Ecco la deposizione sul loro dialogo:

⁷⁵ J. Duvernoy, cit. pp. 86-87.

⁷⁶ Alano di Lilla, *De fide catholica*, in Migne Patrologia Latina, 210, 775 sgg.

⁷⁷ Pietro de Vaux-de-Cernay, *Historia Albigensis*, ed. P. Guébin e E. Lyon, Champion, Paris 1926 I, p.13.

⁷⁸ Le deposizioni, che provengono dallo stesso milieu socio-culturale, ossia la contea di Foix all'inizio del XIV secolo, in particolare dal villaggio di Montailou, presentano ovviamente caratteristiche simili.

⁷⁹ Pietro Martire, cit. p. 327: "De incorporatione vero spirituum dicunt quidam ex predictis hereticis quod omnes vadunt de corpore in corpus et quod debent salvari; si non salvantur in illo corpore, vagantur per diversa corpora, donec faciendo vitam illorum in aliquo salvantur. Et dicunt isti quod spiritus intrant omnia corpora animalium. Alii vero dicunt ex illis quod licet spiritus transeant per diversa corpora, quod non tamen intrant corpora animalium nisi domesticorum et habentium sanguinem".

Guglielmo, vedendola così desolata e afflitta, le chiese il perché. Ella gli disse: ‘Non ho motivo di essere triste e addolorata io che ho perduto in poco tempo quattro bei figli?’ Egli rispose: ‘Non affliggerti, perché tu li ritroverai’. Ella gli disse che sarebbe stato in Paradiso, non in questo mondo, che pensava di vederli e di trovarli. Egli le disse che, al contrario, sarebbe avvenuto in questo mondo, perché ella sarebbe stata gravida e l’anima di uno dei bambini morti si sarebbe reincarnata nel suo frutto <del suo ventre> e lo stesso sarebbe accaduto successivamente con l’anima degli altri bambini morti, quando ella sarebbe stata incinta.⁸⁰

Sempre Alazaïs attribuisce queste parole a Guglielmo Autast:

... la gente era sciocca a credere che ogni corpo umano avesse la sua anima che gli sarebbe stata restituita nella resurrezione. Non è così – disse – ma quando un’anima esce da un corpo, essa entra in un altro corpo. Se ci fossero tante anime umane quanti sono i corpi, il mondo sarebbe riempito di anime umane.⁸¹

Guglielmo Autast manifesta una incredulità “razionale” per il sovraffollamento di anime nel mondo: solo i corpi, non le anime, sono soggetti alla decomposizione. Lo stesso Guglielmo Autast, chiamato a deporre sulla questione della sorte delle anime, afferma:

Al tempo in cui credevo che le anime umane uscendo da un corpo, entrassero in un altro, ho creduto – allo stesso modo in cui credevo alla resurrezione – che se un’unica anima era entrata successivamente in molti corpi, quest’anima sarebbe ritornata solamente nell’ultimo corpo al momento della resurrezione e che così solo quest’ultimo uomo sarebbe resuscitato, ma che questa

⁸⁰ *Le Registre*, I, p. 194: “... vidit ipsam stantem sic tristem in hostio domus sue, et interrogavit eam quare sic tristis erat, que cum responderet sibi quod pro eo quod sibi subito quatuor pulcros filios perdiderat, dictus Guillelmus dixit ipsi loquenti quod propter hoc non esset tristis, quia adhuc recuperaret dictos filios suos mortuos. Et cum ipsa responderet eidem Guillelmo quod in paradiso et non in hoc mundo credebat videre et recuperare dictos filios suos, dictus Guillelmus dixit sibi quod immo in isto mundo recuperaret eos, quia quando impregnaretur, anime mortuorum filiorum reincorporarentur in filiis concipiendis, quos in ventre dicta loquens haberet, et sic dictos filios suos mortuos recuperaret in hoc mundo”.

⁸¹ *Ibidem*, I, p. 194: “... gentes erant fatue quia credebant quod quodlibet corpus humanum habeat propriam animam, que anima restituatur in resurrectione proprio corpori, sed hoc non est, ut dixit, sed quando anima egrediebatur de uno corpore, subingrediebatur aliud corpus, quia, ut dixit, si tot essent anime humane, quot sunt corpora, quam mundus repletus esset animabus humanis!”.

anima non sarebbe ritornata negli altri corpi che essa aveva avuto prima e che questi corpi non sarebbero resuscitati affatto.⁸²

L'inquisitore chiede poi a Guglielmo in quanti corpi l'anima, uscita da un corpo, può entrare successivamente e Guglielmo risponde che quest'anima poteva entrare in sette o nove corpi umani successivamente. Dunque Guglielmo vede i corpi come una sorta di contenitori per le anime nelle loro successive reincarnazioni⁸³. La già citata Beatrice di Planissoles riferisce al tribunale dell'inquisizione gli insegnamenti di Raimondo Roussel, cataro, intendente e reggente della sua casa a Montailou:

Gli spiriti in seguito <alla caduta > si incorporano e il mondo non finirà prima che tutti siano stati incorporati nei corpi di uomini e di donne. È così che l'anima di un bambino che sta per nascere è altrettanto vecchia di quella di un vecchio... Le anime degli uomini e delle donne che non sono stati buoni cristiani <catari>, uscite dal corpo, entrano in altri corpi di uomini e di donne fino a nove corpi. Se in questi nove corpi non si trova il corpo di un buon cristiano, l'anima è dannata. Se, al contrario, vi si trova il corpo di un buon cristiano, l'anima è salva.⁸⁴

Beatrice, a questo punto, chiede a Raimondo come possa avvenire l'incorporamento :

Gli chiesi come lo spirito di un uomo o di una donna morti poteva entrare attraverso la bocca di una donna incinta e attraverso di quella nella bocca del frutto che ella porta nel ventre. Egli mi rispose che lo spirito poteva entrare nel frutto che

⁸² Ibidem, I, p. 207: "Item dixit quod illo tempore quo erat in credencia quod anime humane egredientes de uno corpore subintrarent aliud corpus, ipse credit illo modo quo resurrectionem futuram credebat, quod si anima una multa corpora successive taliter subintrasset, quod solum dicta anima reverteretur in ultimo corpore, de quo postquam egressa fuisset, non subintraret aliud corpus, et sic quod solus ille homo ultimus resurgeret, in aliis autem corporibus que primo dicta anima habuerat, non reverteretur dicta anima in resurrectione, ne aliqua alia, sed omnino omnia alia corpora non resurgerent. Interrogatus in quod corpora anima egressa de corpore uno poterat secundum eum subintrare successive, respondit quod dicta mater eius dixit ei quod dicta anima poterat intrare septem vel novem corpora humana successive...".

⁸³ Ibidem, I p. 247.

⁸⁴ Ibidem, I, p. 220: "... qui spiritus postea incorporantur, et quousque omnes fuerint incorporati in corporibus hominum et mulierem, non finietur mundus. Et sic dicebat quod anima pueri qui statim natus est eque est antiqua sicut et anima hominis senis".

è nel ventre della donna per qualsiasi parte del corpo di costei. Quando gli chiesi perché i bambini non parlano fin dalla nascita, dal momento che hanno le vecchie anime di altre persone, mi rispose che Dio non lo voleva.⁸⁵

Il problema dunque sta tutto nella salvezza dell'anima che si può realizzare solo se l'incorporamento avviene nel corpo di un credente. Beatrice di Planissoles, alla morte del marito, intreccia una relazione con Pietro Clergue, eretico, dal quale riceve interessanti insegnamenti sulle vicende degli spiriti che devono incorporarsi:

Egli mi disse a quel tempo che Dio, all'inizio, fece un uomo che parlava e camminava. Quando lo vide il diavolo fece il corpo di un altro uomo, che non poteva camminare né parlare. Dio gli chiese: 'Perché non fai in modo che il tuo uomo cammini e parli?'. Il diavolo gli rispose che egli non era in grado e chiese a Dio di far in modo che l'uomo che aveva fatto lui camminasse e parlasse. Dio gli rispose che egli lo avrebbe fatto volentieri a patto che quello che vi avrebbe messo gli fosse poi appartenuto. Il diavolo rispose che andava bene. Dio soffiò allora nella bocca dell'uomo che il diavolo aveva fatto, e quest'uomo si mise a camminare e a parlare. Da allora l'anima dell'uomo è di Dio e il corpo del diavolo.⁸⁶ Egli mi disse inoltre che Dio aveva fatto tutti gli spiriti nel cielo. Questi spiriti peccarono di un peccato di orgoglio⁸⁷, volendo diventare simili a Dio e, a causa di questo peccato, essi caddero dal cielo nell'aria e sulla terra. Essi abitano e penetrano nei corpi che essi incontrano, indifferentemente, là dove possono, tanto nei corpi di animali bruti che nei corpi di uomini. E questi spiriti che sono nei corpi di animali bruti sono

⁸⁵ Ibidem, I, p. 220: ...anime hominum et mulierum quando sunt egressae de corporibus illorum hominum et mulierum qui non fuerunt de bonis christianis subingrediuntur alia corpora hominum et mulierum usque ad novem corpora. Et si inter dicta novem corpora non erat aliquod corpus boni christiani, tunc dicta anima dampnabatur. Si autem inter dicta novem corpora erat aliquod corpus boni christiani, tunc dicta anima salvabatur; et cum ipsa que loquitur peteret a dicto Ramundo quomodo spiritus hominis vel mulieris mortui poterat intrare per os mulieris pregnantis set per os eius venire usque ad os partus quem gestabat in ventre, dictus Ramundus respondebat quod spiritus poterat intrare in partu existente in ventre mulieris per quamcumque partem corporis mulieris volebat; et cum ipsa etiam peteret ab eo quare pueri non statim loquuntur quando sunt nati, cum habent alias animas antiquas, dictus Ramundus respondebat quod hoc Deus non vult".

⁸⁶ Come la precedente, anche questa è una originale e vivace reinterpretazione della dottrina catara.

⁸⁷ Secondo Pierre Clergue il peccato degli spiriti nel cielo è quello di orgoglio ma, come si è visto, generalmente il peccato originale è il peccato sessuale. Non è inusuale trovare simili scarti interpretativi nelle testimonianze degli imputati per eresia e anche nei testi dei controversisti.

anch'essi dotati di ragione e di conoscenza, come quelli che sono nei corpi umani, salvo che nei loro corpi di animali bruti non possono parlare. E il fatto che questi spiriti che sono nei corpi degli animali bruti sono dotati di ragione e di conoscenza è messo in evidenza – diceva lui – dal fatto che essi fuggono ciò che loro nuoce e cercano ciò che è loro vantaggioso. Ecco perché è peccato uccidere un qualsiasi animale bruto o un uomo, perché entrambi sono dotati di ragione e di conoscenza. Egli diceva inoltre che bisognava che tutti questi spiriti entrassero in un corpo umano per farvi penitenza di questo peccato di orgoglio, e questo prima che il mondo finisse. È solo nei corpi umani, a quel che diceva, che questi spiriti possono fare penitenza di questo peccato. Essi non possono farlo nel corpo di animali bruti. Egli mi disse ancora che questi spiriti che hanno in tal modo peccato, se possono entrare nel corpo di un buon cristiano, gioiscono molto e, dal momento in cui escono dal suo corpo, ritornano al cielo da cui sono caduti. Se essi non sono entrati nel corpo di un buon cristiano, ma di un altro uomo o di un'altra donna, quando essi lasciano il suo corpo, essi entrano, se possono, nel corpo di un altro uomo o di un'altra donna e così fino a nove corpi, se essi non entrano nel corpo di un buon cristiano o di una buona cristiana. Se essi vi entrano, da quando essi ne sono usciti, essi ritornano al cielo da dove erano caduti. Ma, se in questi nove corpi in cui entrano successivamente, non c'è il corpo di un buon cristiano o di una buona cristiana, usciti dal nono corpo, essi sono perduti del tutto e non possono più fare penitenza.⁸⁸

⁸⁸ Ibidem, I, pp. 228 - 229: "Item dictus sacerdos dixit ipsi que loquitur tempore illo, quod Deus in principio fecit hominem ambulans et loquens, quem videns diabolus fecit corpus alterius hominis qui non poterat ambulare nec loqui, et tunc dixit Deus diabolo: 'Quare tu non facis quod tuus homo ambulet et loquatur?', et diabolus respondit quod non poterat, et tunc diabolus dixit Deo quod faceret hominem quem ipse diabolus fecerat ambulare et loqui, cui Deus respondit quod libenter faceret si illud quod poneret in illo homine diaboli esset ipsius Dei; et diabolus respondit Deo quod placebat ei quod illud quod poneret Deus in homine suo esset ipsius Dei, et tunc Deus inspiravit in ore hominis quem diabolus fecerat, et dictus homo incepit ambulare et loqui, et ex tunc anima hominis est Dei et corpus hominis est diaboli. Item dictus sacerdos dixit ei quod Deus fecerat omnes spiritus in celo, qui spiritus peccaverunt peccato superbie, volentes se equare Deo, et propter dictum peccatum ceciderunt de celo in aere et in terra, et habitant et subingrediuntur corpora que occurrunt indifferenter prout possunt, ita quod eque bene ingrediuntur in corpus animalis bruti sicut et in corpus humanum, et eque bene sunt rationabiles spiritus et scientes qui sunt in animalibus brutis, sicut et illi qui sunt in corporibus humanis, hoc excepto quod non possunt loqui quando sunt in corporibus animalium brutorum; et quod spiritus qui sunt in corporibus animalium brutorum essent rationabiles et scientes, ex hoc, ut dicebat, ostenditur quod fugiunt nociva sibi, et appetunt et persequuntur sibi proficua, propter quod equale peccatum est uccidere quodcumque animal brutum sicut et interficere hominem, eo quod bruta sicut et homines spiritum rationabilem et scientem habent. Dicebat tamen quod dicti spiritus omnes oportebat quod intrarent aliquod corpus humanum in quo agerent penitentiam de predicto peccato superbie, et hoc fieri oportebat antequam mundus finiret, et, ut dicebat, in solis corporibus humanis dicti spiritus existentes possunt facere penitentiam de dicto peccato, quam

Ciò che conta, nel piano della salvezza, è che lo spirito si incorpori per fare penitenza di un peccato precedentemente commesso: il corpo è un temporaneo contenitore di spiriti, destinato alla corruzione; il corpo è un luogo, il luogo destinato all'espiazione. Sempre sulla reincarnazione, particolarmente gustosa è la deposizione di Arnaldo Sicre che riporta una predica del perfetto Guglielmo Belibasta:

Allora Satana, nemico di Dio, fece i corpi umani, nei quali rinchiusse quegli spiriti in modo che non si ricordassero più della gloria del Padre Santo. E gli spiriti, quando escono da una tunica, cioè da un corpo, vanno timorosi, *espaurucastz*, e corrono tanto in fretta che se uno spirito uscisse da un corpo a Valencia e dovesse entrare in un altro corpo nella contea di Foix e piovesse molto, per tutto lo spazio che c'è tra i due luoghi, a stento lo toccherebbero tre gocce di pioggia. Correndo così *espaurucastz*, lo spirito si infila nel primo buco che può trovare libero, cioè nel ventre di un qualunque animale che porta in sé un embrione ancora senza vita, una cagna, una coniglia, una cavalla, o qualunque altro animale, e anche nel ventre di una donna; così, se lo spirito ha fatto del male nel primo corpo, si incarna nel corpo di una bestia, se invece non ha fatto del male, entra nel corpo di una donna. Perciò gli spiriti vanno di corpo in corpo, finché entrano in una bella tunica, cioè nel corpo di un uomo o di una donna che ha l' *entendensa de be*: in quel corpo vengono salvati e redenti. Dopo essere usciti dalla bella tunica, cioè dal corpo di uno della loro setta, ritornano al Padre Santo: poiché nessuno spirito può salvarsi se non per mano loro o della loro fede.⁸⁹

penitenciam facere non possunt quando sunt in corporibus brutorum animalium. Item dixit quod dictus sacerdos dixit ei quod dicti spiritus qui sic peccaverunt, si possunt ingredi in corpus boni christiani multum letantur, et statim quando egrediuntur de corpore eorum, revertuntur ad celum unde ceciderant, sed si non egrediantur corpus boni christiani, sed alterius hominis vel mulieris, quando egrediuntur de corpore eius, sbingrediuntur aliud corpus vel hominis vel mulieris si possunt, et sic faciunt usque ad novem corpora, si non ingrediuntur iterum corpora alicuius boni cristiani vel christiane; quod corpus ingrediatur, statim postquam egressus fuerit de dicto corpore, revertitur ad celum unde ceciderat. Si autem inter novem corpora humana que successive ingreditur talis spiritus, non sit corpus boni christiani vel bone christiane, postquam egreditur de nono corpore, talis spiritus omnino perditur, nec postea potest facere penitenciam”.

⁸⁹ Ibidem, II, p. 35: “Et tunc inimicus Dei Satanas fecit corpora humana in quibus dictos spiritus inclusit, ad hoc ut non recordarentur de gloria Patris sancti. Qui spiritus, quando egrediuntur de una tunica, id est de uno corpore, vadunt timidi multum velociter ‘espaurucastz’, et tam velociter currunt quod si in Valencia unus spiritus egressus fuisset de corpore et intrare deberet in Comitatu Fuxi in alio, et plueret fortiter, per totum spacium quod est inter dicta loca, vix tres gutte pluvie attingerent eum. Si autem currens espaurucastz ponit se in primo foramine quod vacuum invenire potest, id est in ventre cuiuscumque animalis concipientis prolem que nondum est animata, sive sit canis sive

Sul piano individuale il corpo è dunque un involucro maligno che imprigiona l'uomo, lo costringe alla vita di questo mondo che è un inferno, impedisce allo spirito di recuperare la posizione angelica di cui godeva prima della caduta. Esso, in quanto opera di Satana, non è destinato a risorgere, ma, come afferma Francesco Zambon, “a essere inghiottito per sempre dal ‘nulla’ diabolico da cui proviene”⁹⁰. Sul piano collettivo la responsabilità del corpo è naturalmente amplificata dal momento che il mondo non avrà fine sin quando tutti gli spiriti creati dal Padre celeste non si reincarnano nei corpi nei quali possono diventare buoni cristiani, cioè nei corpi dei fedeli al catarismo.

Nella teologia catara non è previsto il ritorno sulla terra di Cristo perché la sua missione di mostrare agli uomini la via della salvezza era già compiuta. Non è previsto nemmeno un giudizio finale per il semplice fatto che era già avvenuto: “Il giudizio futuro è già avvenuto e non ci sarà più” si legge nella *Summa de Catharis* Raniero Sacconi⁹¹ al quale fanno eco Durando di Huesca nel *Liber contra Manicheos*: “E affermano che il giudizio finale sia già avvenuto”⁹² e l'autore del *De heresi catharorum*: “E affermano che la sentenza del giudizio è già stata data, per il fatto che è detto: “Il principe di questo mondo è già stato giudicato”⁹³. Alla domanda di Arnaldo Sicre sulla sorte delle anime dei malvagi, il perfetto Guillaume Belibasta risponde che “non c'è altro inferno se non questo mondo visibile

canicola sive equa, sive quodcumque aliud animal, sive eciam in ventre mulieris, sic tamen quod si dicti spiritus malum fecisset in corpore primo, incorporabatur in corpore animalis bruti, si vero non fecisset malum, intrabat corpus mulieris. Et sic spiritus ibant de tunica in tunicam quousque intrarent tunicam pulcram, id est in corpus alicuius hominis vel mulieris qui haberent entendensa de be, et in illo corpore salvarentur et reverterentur, postquam egressi fuissent de dicta pulcra tunica, id est de corpore alicuius secte eorum. Revertentur ad Patrem sanctum, quia nullus spiritus de predictis poterat salvari nisi per eorum manus vel eorum fidei esset”. (tr. it. di L. Flöss, cit. p. 123)

⁹⁰ F. Zambon, cit. p. 68.

⁹¹ Raniero Sacconi, *Summa de catharis*, ed. F. Sanjek in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, p.52: “Item quod iudicium futurum iam factum est nec amplius fiet”.

⁹² Durando di Huesca, cit. p. 271: “Et dicunt extremum iudicium iam olim esse factum...”

⁹³ *De heresi catharorum*, cit., p. 30: “Et dicunt quod sententia iudicii iam data est, pro eo quod dicitur : ‘Princeps eius mundi iam iudicatus est’”.

e in esso gli spiriti vanno di corpo in corpo e di tunica in tunica facendo penitenza”. E aggiunge: “Il mondo non finirà fino a quando tutti gli spiriti creati dal Padre Santo non si saranno incarnati nei corpi degli uomini e delle donne della sua fede; in questi corpi essi verranno salvati e torneranno al Padre Celeste. E quando tutte le creature del Dio Padre, cioè tutti gli spiriti, saranno riuniti da Dio Padre in cielo, il grano nascerà, crescerà e fiorirà, ma non darà il grano e le vigne avranno i tralci, ma non daranno i frutti e gli alberi avranno fiori e foglie, ma non frutti”⁹⁴. Dunque la salvezza collettiva dipende da ogni salvezza individuale; quando tutte le anime individualmente avranno trovato pace nel corpo dei “buoni cristiani” il mondo finirà. Tutte le anime si salveranno e nel giorno della resurrezione generale ritorneranno nella dimora celeste che è la loro sede originaria. A questo proposito scrive Francesco Zambon: “La ‘resurrezione dei morti’ promessa nella Bibbia non sarà quella dei corpi materiali creati dal diavolo, ma la resurrezione dei corpi ‘gloriosi’ che erano ‘morti’ ed erano stati ‘sepolti’ in cielo al momento della caduta. Alla fine dei tempi tutte le cose saranno riassorbite nei due principi da cui derivano: lo spirito farà ritorno allo spirito, la materia ritornerà alla materia, cioè sarà nuovamente inghiottita dal caos primigenio anteriore alla separazione dei quattro elementi. Insieme ai corpi si dissolveranno tutte le realtà visibili che ‘certamente ritorneranno nel nulla come dal nulla sono venute’”⁹⁵.

Ci sarà dunque una distruzione finale in seguito alla quale il male sarà definitivamente sconfitto e il cosmos precedente la ribellione degli angeli

⁹⁴ *Le Registre* II, p.36: “... et dictus hereticus respondit quod non erat aliud infernus nisi iste mundus visibilis, in quo spiritus predicti faciendo penitenciam vadunt de corpore in corpus, et de tunica in tunicam. Et, ut dixit, ‘non finietur mundus quousque omnes spiritus creati a Patre sancto fuerint incorporati in corporibus hominum et mulierum sue fidei, in quibus salvabuntur et revertentur ad Patrem celestem. Et creatura tota Dei Patris, id est spiritibus omnibus a Dei Patre collectis in celum, blada nascentur et crescent et florebut, et tamen non granabunt, et vinee emitent palmites, et tamen non fructificabunt, et arbores habebunt folia et flores et tamen non fructificabunt”.

⁹⁵ F. Zambon, cit. pp. 77-78.

sarà ripristinato. In ogni caso da questa apocatastasi il corpo visibile, materiale, terreno è del tutto bandito.

Il rifiuto del corpo espresso dal catarismo, come si è detto, è ontologico. La storia del corpo nell'antropologia catara è una storia di orrore demoniaco. Il dio del male seduce con l'inganno gli angeli, prima puri spiriti, e li avvolge in un corpo di fango: un pianto disperato è la loro reazione a questo forzato ingresso nella "dissomiglianza". Incapaci di compiere il peccato carnale, che porta alla perpetuazione dei corpi, vengono nuovamente ingannati dal dio del male: quest'ultimo infatti entra nel serpente, sparge la concupiscenza sull'angelo-donna, Eva, e si accoppia con lei. Da questo rapporto carnale nascono "i figli del diavolo" o "i figli del serpente". La stessa sorte tocca all'angelo-uomo, Adamo: anche su di lui viene sparsa la concupiscenza. Il corpo di fango, l'accoppiamento di Eva con Satana-serpente, il successivo accoppiamento di Eva con Adamo sono tutti passi in direzione della de-spiritualizzazione degli angeli e della loro entrata nel mondo della corporeità, il mondo visibile, corruttibile, temporaneo, "dissimile" che è il mondo del dio nemico, straniero, alieno. Ogniqualvolta, tramite l'atto sessuale, nasce un altro corpo, il dio del male segna una vittoria nella lotta contro il dio del bene: sul versante umano non c'è scampo per il corpo. Ma anche sul piano divino e soteriologico, annullata la vita terrena di Cristo, annullata la sua presenza nell'Eucaristia, annullata la resurrezione della carne, il corpo non ha nessuna possibilità di rivalutazione.

Nonostante il disprezzo del corpo dell'ortodossia cattolica fosse, in certo modo, arginato proprio dal suo testo sacro (*Gn* 1,26-27 ; 1,31; 2,7) e dalla vicenda umana di Cristo, la Chiesa di Roma – come si è visto – si avvicinò pericolosamente, per quanto attiene alla concezione del corpo, alle posizioni catare, soprattutto – ma non solo – negli scritti di quel Lotario di Segni che, una volta diventato papa, indisse contro i catari la famigerata crociata. Tuttavia, mentre la concezione dualistica del catarismo

è di ordine ontologico, il dualismo cattolico è di ordine morale, strettamente collegato con l'esperienza del peccato di origine.

I VITTORINI

Gli studi sul *contemptus mundi* nella scuola di San Vittore

Del *contemptus mundi* nella scuola di San Vittore si sono occupati, fra gli altri, H.R. Schlette¹, F. Lazzari², e R. Bultot³, con prospettive e interpretazioni profondamente diverse. Nel 1961 in Germania Schlette pubblicò un saggio notevole: *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophischen Horizont des Hugo von St. Viktor*, che trattava esclusivamente di Ugo di San Vittore, non dell'insieme della scuola vittorina. Schlette ravvisa in Ugo una negazione del mondo, della materia, del corpo e del sesso, in evidente contrasto con il dogma della bontà delle creature: il teologo vittorino aderirebbe ad una sorta di dualismo, senza tuttavia dividerne in maniera consapevole le basi metafisiche e teologiche. Stranamente il saggio di Schlette, rivoluzionario nei contenuti e filologicamente ineccepibile nell'analisi, non lasciò una grande eco, con l'eccezione di R. Bultot che in un saggio del 1978 lo riprese, sottolineandone la profondità e l'ampiezza di vedute.

Se l'eco lasciata da H.R. Schlette fu piuttosto limitata, alcuni saggi di R. Bultot sul *contemptus mundi* nell'XI e XII secolo aprirono negli anni Sessanta del secolo scorso all'interno del mondo cattolico, come si è visto nei capitoli precedenti, una polemica piuttosto accesa. R. Bultot pubblicò infatti nel 1961 un articolo: *Le mépris du monde chez S. Colomban*⁴ e rispettivamente negli anni 1963 e 1964 due volumi dal titolo *La doctrine du*

¹ H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel-Verlag, München, 1961.

² F. Lazzari, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli, 1965, poi ristampato da Il Mulino nel 1992.

³ R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité. A propos du "contemptus mundi" dans l'école de Saint-Victor*, in *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, LI (1967), pp. 3–22 e dello stesso autore: *Bonté des creatures et mépris du monde* in *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, 1978, pp. 361–94.

⁴ R. Bultot, *Le mépris du monde chez S. Colomban*, in *Révue des sciences religieuses* 35, 1961, pp. 356–368.

*mépris du monde en Occident, de St. Ambroise à Innocent III*⁵, tratti dalla sua tesi di dottorato discussa a Lovanio nel 1960⁶. In realtà i due volumi pubblicati riguardavano esclusivamente autori dell’XI secolo e omettevano la trattazione di quelli precedenti e successivi⁷. Il primo volume infatti analizzava il *contemptus mundi* in Pier Damiani, il secondo in Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen e Anselmo di Canterbury. Probabilmente R. Bultot intendeva portare a compimento la sua opera in tempi successivi, ma per motivi sconosciuti, invece di concludere il progetto preannunciato, scrisse una notevole quantità di articoli sul *contemptus mundi* in diversi autori dei secoli centrali del Medioevo, che si possono trovare indicati in bibliografia. Le posizioni espresse da Bultot sul *contemptus mundi*, che peraltro riguardavano una parte minoritaria degli autori che egli aveva inteso prendere in considerazione nel suo progetto iniziale, furono sufficienti però a innescare una polemica tale che in un articolo della “*Révue de sciences philosophiques et théologiques*”⁸, alcune pagine furono riservate alla *Bibliographie de la controverse*. In linea di massima si può affermare che le posizioni di Bultot furono ampiamente e duramente criticate dagli studiosi cattolici di orientamento tradizionalista, da R. Grégoire a Y. Congar, da J. Leclercq a A. de Vogué. Secondo

⁵ R. Bultot, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, Tome IV, *Le XI siècle*, Editions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.

⁶ R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde, de S. Ambroise à la fin di XII siècle*, Tesi dattiloscritta di Lovanio, 3 voll., 1960.

⁷ Il progetto di Bultot, così com’era proposto, pareva piuttosto ambizioso. Nell’ambito de *La doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III*, il progetto di ripartizione dei volumi era il seguente: Tome I: *Esquisse d’une problématique*; Tome II: *Les “fondateurs” du moyen age* (Vol. 1: *S. Ambroise*, vol. 2: *S. Augustin*, vol. 3: *S. Jérôme; les moines de Lérins*); Tome III: *Du VI au X siècle: Léandre de Seville et Grégoire le Grand; Colomban et Odon de Cluny*; Tome IV: *Le XI siècle* (Vol. I: *Pierre Damien*; Vol II: *Hermann de Reichenau, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*); Tome V: *Le XII siècle* (Vol. 1: *Bernard di Cluny; les Chanoines de St.-Victor*; vol. 2: *Anglais et Allemands*; vol 3: *S. Bernard et Innocent III*); Tome VI: *Les thèmes du mépris et de la vanité du monde dans la littérature française médiévale*. Inoltre “en préparation” Bultot aveva progettato: *Les thèmes de la ‘dignité de l’homme’ au Moyen Age et à la Renaissance*.

⁸ *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, (LI, 1967) pp. 37-38.

Bultot l'interpretazione dei testi sul *contemptus mundi* proposta fino a quel momento – e che fino a quel momento era stata oggetto di studio quasi esclusivo di esegeti ecclesiastici – tendeva a darne una interpretazione “di parte”: dal suo punto di vista il *contemptus mundi* non fu solo una pratica per conseguire l'umiltà o per poter attingere alla contemplazione, ma fu teorizzato come verità universale e contribuì ad aprire un abisso tra la santità e la vita profana. Inoltre in molti casi – e in quello di Ugo di San Vittore in primis – la fortissima influenza del dualismo platonico, mediata da Sant'Agostino, aveva portato a uno svilimento, una svalutazione, un disprezzo appunto per le realtà umane che contraddicevano il testo biblico: nel cristianesimo, a partire dal IV secolo, era prevalsa un'interpretazione “greca” del testo sacro a scapito di quella ebraica che era molto meno condizionata dal dualismo anima–corpo. Infine, e probabilmente era questo il motivo di profonda irritazione e sconcerto da parte degli studiosi che gli erano avversi, Bultot riteneva che, lungi dall'aver influito esclusivamente sugli ambienti monastici – nel qual caso avrebbe trovato una giustificazione – la dottrina del *contemptus* era uscita dal milieu in cui si era prodotta ed era stata proposta come norma alla cultura occidentale, con effetti estremamente negativi. Le posizioni di Bultot disorientarono e urtarono gli studiosi di spiritualità medievale del suo tempo, in quanto sottolineavano le contraddizioni dei teologi del Medioevo nell'affrontare la questione della “bontà delle creature” e insieme del disprezzo per il mondo. Accusato fra l'altro di intentare processi anacronistici ai monaci medioevali, in realtà R. Bultot, grazie ad una accurata analisi dei testi, aveva messo in luce l'influenza negativa che il *contemptus mundi*, uscendo dallo spazio circoscritto dei chiostrini, aveva avuto nella formazione della mentalità dei laici.

Lo storico Jean Delumeau, da cattolico, confermò appieno le teorie di Bultot, affermando: “Per parecchi secoli, non si disse nulla in seno alla Chiesa sulla *fuga mundi*, sulla vergogna e sulla paura del proprio io che

non ricalcasse quanto ne avevano detto Sant'Agostino, i Padri del deserto e i religiosi dei secoli X–XIII. Tuttavia, ha qui rilevanza far notare la lunga fortuna che in secoli successivi ebbe un discorso omogeneo nei suoi temi. E fu un discorso che non si stancò mai di riprendere tale e quale; occorre qui soprattutto porre in risalto quella grande novità che fu la diffusione, senza pari e senza limiti, di un senso di colpa e di un'etica che, invece, si sarebbe potuto credere destinate solo ad una ristretta élite di scelti solitari”⁹.

J. Delumeau non rifiuta ideologicamente il senso di colpa e la necessaria presa di coscienza del peccato; egli parla piuttosto di iper-colpevolizzazione: “Nella storia dell'Occidente cristiano si ha la presenza di una grave ‘iper-colpevolizzazione’. E quando parlo di ‘iper-colpevolizzazione’ voglio alludere ad ogni tipo di discorso umano che tende ad ampliare le dimensioni del peccato rispetto al perdono. È proprio una tale sproporzione – e questa soltanto – a costituire la materia della presente indagine”¹⁰.

Quindi egli era tanto convinto della validità dell'interpretazione dei testi sul *contemptus mundi* di Bultot da farne la base di partenza per il suo fondamentale studio sull'idea di colpa nella civiltà occidentale¹¹.

Sul versante opposto F. Lazzari, perfettamente in linea con i detrattori di Bultot, nella conclusione al suo saggio “*Il contemptus mundi nella scuola di San Vittore*” sostiene:

Il *contemptus mundi* riconosce la condizione propria dell'uomo, riconoscendo e accettando, senza vane mistificazioni, la sostanziale precarietà e insicurezza della vita umana... Il *contemptus mundi* risveglia quindi l'uomo dai vani sogni, dal dolce abbandono alla fuga dei giorni, e lo richiama alla meditazione del proprio destino, alla necessità di una scelta che sia *per* l'eternità. Se la dispersione nel mondano è la negazione

⁹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, cit. pp. 31-32.

¹⁰ Ibidem, p. 12.

del valore, alienazione da sé, male e peccato, il *contemptus mundi* è lotta contro la dispersione, impegno per la libertà dello spirito, tentativo di attuare i valori nel tempo, invito a scegliere Dio nel pathos della miseria esistenziale... Nel *contemptus mundi* non c'è solo un aspetto negativo: al contrario, esso ci indica un processo interiore per cui l'esistenza si riscatta e l'essere appare nella sua più profonda sostanzialità... Al di là della varietà delle espressioni, nel disprezzo del mondo si trova soprattutto una visione dell'uomo, del posto che gli compete nell'universo, una teoria e gerarchia dei valori, all'interno della quale i concetti di vanità e disprezzo hanno una funzione catartica, salvando da un lato l'uomo come essere spirituale dalla perdizione del mondano, dall'altro riscattando il mondo dalla mera profanità alla positività derivantegli dalla relazione con il divino.¹²

Le due posizioni appaiono chiaramente agli antipodi.

Bultot in un articolo della *Révue des sciences philosophiques et théologiques*¹³ recensì il saggio di Lazzari, mettendone in luce alcuni aspetti positivi ma nel contempo tacciandolo di “inconscient cléricisme” e di aver dato un'interpretazione parziale e convenzionale del *contemptus mundi*, sostanzialmente edulcorata rispetto a una lettura approfondita.

Ugo di San Vittore

È nostra intenzione tentare di tratteggiare la concezione del corpo in Ugo di San Vittore, il maggiore esponente della scuola vittorina, analizzando alcune sue opere che sviluppano l'argomento¹⁴. In primo luogo prenderemo in considerazione il *De unione corporis et spiritus*¹⁵ anteriore a tutte le altre opere di cui ci occuperemo, che riguarda le

¹² F. Lazzari, cit. pp. 142-44.

¹³ R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité. A propos du “contemptus mundi dans l'Ecole de Saint-Victor*, in *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, LI, 1967, pp. 3-22.

¹⁴ Per la cronologia delle opere di Ugo di San Vittore rimane fondamentale D. Van Den Eynde O.F.M., *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1960.

¹⁵ *De unione corporis et spiritus* in PL 177, 285-294 D.

modalità in cui anima e corpo si incontrano; in seguito, avvalendoci anche degli studi sopra citati, cercheremo di delineare alcuni aspetti della concezione del *contemptus mundi* e del *contemptus corporis* nel *De vanitate mundi*¹⁶ che, partendo dal *Qohélet*, affronta il tema della vanità del mondo e dell'uso delle realtà transeunti. Infine faremo riferimento ad altre due opere che trattano in particolare della sessualità nell'ambito del matrimonio, ma da un punto di vista più istituzionale e teologico: si tratta del *De sacramentis christianae fidei*¹⁷, che è posteriore al *De vanitate mundi*, e del *De beatae Mariae virginitate*¹⁸.

Uno spazio limitato sarà destinato a Riccardo di San Vittore, per l'esiguità degli scritti che trattano del tema che ci interessa.

Alcune considerazioni preliminari. La prima: Ugo di San Vittore non si limitò all'esegesi del testo sacro e a opere prettamente teologiche ma è da annoverare fra gli intellettuali “sistematici” del Medioevo, anzi fu il primo a prospettare una scienza estesa a ogni ambito dello spirito umano. Il suo *Didascalicon*, che costituì la realizzazione del progetto di coordinare le diverse discipline in un piano sistematico definendo il posto e il valore di ciascuna, fu la guida pedagogica per eccellenza del XII secolo.

Testimoniano il grande interesse per gli studi altre opere di Ugo: un trattato *De grammatica*, una *Practica geometriae* e una *Descriptio mappae mundi*¹⁹. Nel suo *Didascalicon*, riferendosi peraltro alla storia sacra, afferma:

Impara tutto, e poi ti renderai conto che nulla è superfluo: un sapere limitato non dà una vera soddisfazione.²⁰

¹⁶ *De vanitate mundi* in PL 176, 703–740 C.

¹⁷ *De sacramentis christianae fidei* in PL, 176, 173–618B.

¹⁸ *De beatae Mariae virginitate* in PL, 176, 857–876 C.

¹⁹ Queste tre opere, non presenti nella *Patrologia Latina*, furono pubblicate da R. Baron in *Hugonis de Sancto Victore opera propedeutica*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Louisiana), 1966.

²⁰ Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, in PL, 176, 800 C–801A: “*Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est*”.

È indubbio dunque il valore da lui attribuito agli studi. Ciononostante nel *De vanitate mundi* il quinto e ultimo degli esempi che egli cita per provare la *vanitas* del mondo è riferito proprio all'inutilità degli studi. In realtà la contraddizione è solo apparente: Ugo subordina gli studi a uno scopo di ordine superiore cioè a Dio e per questo afferma di coloro che si danno allo studio:

Non conoscono il loro creatore e insieme creatore di ogni aspetto della natura e tuttavia trascurano di cercarlo, come se senza Dio si potesse trovare la verità od ottenere la felicità.²¹

Si tratta in buona sostanza di una questione di prospettiva teocentrica: Ugo non disprezza gli studi in sé, anzi, ma gli studi che non siano finalizzati alla riflessione e alla conoscenza del Creatore.

La seconda considerazione: a differenza degli autori dell'XI secolo finora presi in considerazione, e a maggior ragione rispetto al *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, in cui il *contemptus corporis* è manifesto, radicale e di grande violenza espressiva, nelle opere di Ugo il disprezzo del corpo non emerge di per sé con altrettanta evidenza; è desumibile tuttavia da alcune considerazioni disseminate nelle sue varie opere, ma soprattutto all'interno di un contesto più ampio, quello cioè del *contemptus mundi*, che pure in Ugo è fortemente radicato. Non va cercato in Ugo il compiacimento nella descrizione dei nauseabondi umori del corpo, dalla nascita all'atto sessuale, o dei cadaveri brulicanti di vermi. Il tono di Ugo, anche nell'opera che tratta in modo peculiare del disprezzo del mondo, come il *De vanitate mundi*²², presenta ben altra pacatezza espressiva. Certo non si tratta esclusivamente di tono: il compiacimento per gli aspetti materiali e orrorifici dell'esistenza umana non fa parte della

²¹ Ugo di San Vittore, *De vanitate mundi*, in PL, 710B: “Auctorem vero suum, et naturarum simul omnium artificem ignorant, et tamen quaerere negligunt, quasi sine Deo aut veritas possit inveniri, aut felicitas possideri”.

²² Ugo di San Vittore, *De vanitate mundi*, in PL, 176,703B–40. Citiamo anche le *Omellie sull'Ecclesiaste*: Ugo di San Vittore, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*, in PL, 175, 113–256C.

Weltanschauung di Ugo, la cui mente, come spesso accade nei mistici, è protesa alla *contemplatio*, alla visione della divinità.

Il *De unione corporis et spiritus*²³

Nel *De sacramentis* e nel *De Beatae Mariae virginitate*, come vedremo, Ugo espone le sue riflessioni sul matrimonio e parallelamente sulla sessualità, che del corpo è un aspetto fondamentale; nel *De vanitate mundi* il maestro vittorino intende indurre il lettore al distacco dalle cose terrene perché si prepari alla contemplazione di quelle divine. A prescindere dagli intenti, in queste opere l'eterogeneità del corpo e dello spirito, di ascendenza agostiniana, appare piuttosto marcata. Nel *De unione corporis et spiritus*, rispetto alle opere precedentemente citate, la contrapposizione anima–corpo è molto più sfumata. Poiché il *De unione corporis et spiritus* è anteriore al *De vanitate mundi*, al *De sacramentis* e al *De Beatae Mariae virginitate*²⁴, questo mutamento di prospettiva non può essere addebitato a un successivo sviluppo delle posizioni dell'autore, ma piuttosto al fatto che Ugo qui si muove in ambito più teorico, filosofico, meno coinvolto da intenti edificanti o sistematici. È proprio sul *De unione corporis et spiritus* che va ricercata – a nostro parere – la base teorica delle concezioni di Ugo sulla corporeità, molto più positive che in altre opere.

L'impronta del trattato è chiaro fin dall'incipit dell'opera:

Ciò che è nato dalla carne è carne e ciò che è nato dallo spirito è spirito” (Gv. 3,6). Se nulla vi fosse di intermedio tra lo spirito e il corpo, non sarebbe stato possibile che lo spirito venisse ad incontrarsi col corpo ed il corpo con lo spirito. In verità vi è molta distanza tra il corpo e lo spirito: queste due realtà sono

²³ Ugo di San Vittore, *De unione corporis et spiritus*, in PL, 177, 285–294 D.

²⁴ Van den Eynde – già citato – per quanto attiene la cronologia dell'opera, considera il *De unione corporis et spiritus* di poco posteriore al trattato *In Ierarchiam coelestem*, che è anteriore al *De sacramentis*.

molto lontane l'una dall'altra. Vi è dunque qualcosa cui ascende il corpo per avvicinarsi allo spirito e vi è qualcosa in cui a sua volta discende lo spirito per farsi vicino al corpo. Ciò a cui ascende il corpo è una realtà più elevata del corpo e pure ciò in cui discende lo spirito è inferiore allo spirito. Anche gli stessi corpi, tuttavia, non sono tutti della medesima qualità, ma alcuni sono stati creati superiori, altri inferiori, altri elevatissimi e quasi trascendenti la natura corporea. Similmente, anche riguardo agli spiriti ve ne sono alcuni superiori, altri inferiori, altri infimi e discesi in basso quasi al di sotto della natura spirituale, affinché in tal modo si congiungano le realtà inferiori con le più elevate.²⁵

Fra il corpo e lo spirito Ugo introduce un *medium* che collega queste due realtà opposte e che prevede una certa possibilità di situazioni, “intermedie” appunto, di corpi che ascendono e spiriti che discendono con lo scopo di incontrarsi.

Ascende il corpo e discende lo spirito; ascende lo spirito e discende Dio. La realtà a cui ascende il corpo è superiore al corpo; la realtà in cui discende lo spirito è inferiore allo spirito; la realtà a cui a sua volta lo spirito ascende è superiore allo spirito e la realtà verso cui Dio discende è inferiore a Dio. Il corpo ascende per mezzo dei sensi, lo spirito discende a causa della sensibilità; a sua volta lo spirito ascende con la contemplazione, Dio discende con la rivelazione. Vi è manifestazione divina nella rivelazione, intelligenza nella contemplazione, immaginazione nella sensibilità, nei sensi lo strumento della sensibilità e l'origine della immaginazione. Pensa alla scala di Giacobbe: essa stava appoggiata sulla terra e la sua sommità toccava i cieli. La terra significa il corpo, il cielo Dio. L'animo umano ascende con la contemplazione dalle realtà infime alle più elevate: dal corpo allo spirito per la mediazione dei sensi e della sensibilità, dallo spirito a Dio per mezzo della contemplazione e della rivelazione.

²⁵ Ugo di San Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*, a cura di V. Liccaro, Sansoni, Firenze 1974, p. 211. “Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est”. Si nihil inter spiritum et corpus medium esset, neque spiritus cum corpora, neque corpus cum spiritu convenire potuisset. Multum autem distat inter corpus et spiritum, longe sunt a se duo haec. Est ergo quiddam, quo ascendit corpus, ut appropinquet spiritui; et rursus quiddam, quo descendit spiritus, ut appropinquet corpori. Id, quo ascendit corpus, altius corpore est; et iterum id, quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Sed et ipsa corpora non omnia eiusdem qualitatis sunt, sed facta sunt alia superiora, alia inferiora, alia suprema, et corpoream naturam paene transcendentia. Similiter et spirituum sunt alii superiores, alii inferiores, alii infimi, et paene infra spiritualem naturam prolapsi, ut in hunc modum infima cum summis copulentur”.

Il Signore appare al sommo della scala, per significare che le realtà supreme s'abbassano fino alle infime.²⁶

Fra l'infimo dei corpi e il più alto degli spiriti, che costituiscono i due estremi, esiste dunque una gerarchia di contatti fra corpi spiritualizzati e spiriti "incorporati". E forse Ugo pare subire qui il fascino della gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi Areopagita che proprio in quegli anni aveva commentato. Il *medium*, cui si è fatto cenno sopra, nonché i corpi che ascendono e gli spiriti che discendono lasciano presagire in Ugo un tentativo di colmare, almeno in parte, la netta demarcazione neoplatonica-agostiniana fra spirito e materia, che aveva caratterizzato la patristica latina. Tuttavia questo incontro fra spiriti e corpi non sempre avviene senza contrasti: anche gli spiriti che si sono già liberati dei corpi possono ancora risentire delle passioni corporee, se non si sono purificati del tutto; a loro volta gli spiriti che devono conferire la vita ai corpi perdono una parte della loro purezza originaria e incontrano i corpi che devono assumere "*quadam grossiori proprietate*", con una proprietà in certo modo difettosa. La congiunzione dell'anima col corpo è dunque naturale e di per sé non porterebbe corruzione; solo se questa congiunzione avviene in modo difettoso e vizioso, si ha una corruzione dell'essenza più elevata, cioè dello spirito. Ugo prosegue:

Questa viziosità, quanto più profondamente abbia inerito all'anima, mentre è nel corpo, tanto più difficilmente l'abbandona quando essa lascia il corpo: la contaminazione davvero non viene tolta, anche quando finisce la causa della contaminazione. In realtà l'anima, in quanto viene intaccata dai

²⁶ Ibidem, p. 212: "Ascendit corpus et descendit spiritus. Ascendit spiritus, et descendit Deus. Quo ascendit corpus, superius est corpore. Quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Rursum quo ascendit spiritus, superius spiritu; et quo descendit Deus, inferius Deo. Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit. Item spiritus ascendit contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis. Vide scalam Iacob: in terra stabat, et summitas eius coelos tangebatur. Terra corpus, coelum Deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa. A corpore ad spiritum, mediante sensu et sensualitate. A spiritu ad Deum mediante contemplatione et revelatione. Dominus autem scalae innuitur, ut ad infima summa inclinentur".

godimenti corporei, ne trae per così dire una certa materializzazione, e così viene deformata per le fantasie delle immaginazioni corporee; non si può liberare da queste, perché le si sono profondamente impresse, neppure quando essa si svincola dal corpo. Quell'anima invece che si è sforzata di mondarsi in questa vita da tale impurità, uscendo dal corpo, poiché non trae con sé nessuna traccia delle realtà corporee, rimane per sempre immune da ogni contaminazione corporea.²⁷

Certo è il corpo l'elemento meno nobile, ma le parole di Ugo lasciano intendere una notevole responsabilità dell'anima nell'accettare o meno le seduzioni del corpo: se essa nella vita terrena si è sforzata di purificarsi, nel momento in cui si staccherà dal suo corpo sarà priva di ogni contaminazione corporea. Tuttavia questa riaffermata eterogeneità della sostanza materiale rispetto a quella spirituale viene ridotta nella sua portata ontologica proprio da quel *medium* che Ugo aveva introdotto come fondamento all'inizio del trattato.

Anche un passo assai noto del *Didascalicon* sembra attenuare, almeno parzialmente, l'opposizione fra anima e corpo:

La musica nell'anima si realizza nell'accordo tra le varie virtù, ad esempio fra la giustizia, la religiosità e la temperanza, ovvero nel rapporto tra le varie potenze, ad esempio della ragione, dell'ira e della concupiscenza. La musica tra il corpo e l'anima è quell'amicizia spontanea, per la quale l'anima si unisce intimamente al suo corpo non con una connessione materiale, ma con legami d'amore, per conferirgli il movimento e la sensibilità: a ragione di questa amicizia si dice che nessuno ha in odio il proprio corpo (Eph, 5, 29). C'è musica tra il corpo e l'anima quando è amato il corpo ma preferito lo spirito, quando è sostenuto e curato il corpo, ma non viene trascurata la virtù.²⁸

²⁷ Ibidem p. 225: "Et hoc vitium, quanto altius animae in corpore manenti inhaeserit, tanto difficilior a corpore discendentem deserit, et non tantum passio, etiam cum tollitur causa passionis. Quia quippe anima, in quantum delectatione corporis afficitur, quasi quendam corpulentiam trahens in eadem phantasiis imaginationum corporalium deformatur, eisdemque alte impressis etiam soluta corpore non exiit. Quae vero in hac vita se ab eiusmodi faeculentia mundare studuerint, hinc exeuntes, quia nihil corporeum secum trahunt, a corporali passione immunes persistunt".

²⁸ Ugo di San Vittore, *Didascalicon de studio legendi*, in PL, 176, 756 D–757 A: "Musica in anima, alia est in virtutibus, ut est iustitia, pietas et temperantia, alia in potentiis, ut est in ratio, ira et concupiscentia. Musica inter corpus et animam: est illa naturalis amicitia qua anima corpori, non corporeis vinculis, sed affectibus quibusdam colligatur ad

Il lessico ugoniano del passo citato sopra nell'analisi del rapporto anima–corpo è molto positivo: di esso si parla in termini di musica, di amicizia spontanea, di legami d'amore. Lo spirito deve essere privilegiato, ma comunque il corpo va amato; la virtù va salvaguardata, ma il corpo deve essere sostenuto e curato.

Il De vanitate mundi

Nei primi due libri dei quattro in cui è suddiviso il *De vanitate mundi* Ugo prende in esame la vanità del mondo e l'uso che l'uomo fa delle realtà transeunti²⁹. Nel terzo libro tratta delle realtà divine, mentre nel quarto presenta un'interpretazione mistica dell'arca e alcuni episodi di storia sacra e profana. Ai fini della nostra indagine, a rivestire particolare interesse è soprattutto il primo libro, organizzato come un dialogo socratico fra un

movendum et sensificandum ipsum corpus, secundum quam amicizia nemo carnem suam in odio habuit. Musica haec est, ut ametur caro: sed plus spiritus, ut foveatur corpus, non perimatur virtus". Inoltre: Ugo di San Vittore, Didascalicon. *I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, a cura di V. Liccaro, Rusconi, Milano 1987, p. 101.

²⁹ I temi sviluppati nel primo libro – la transitorietà delle vicende umane e la conseguente necessità di dedicarsi all'unica realtà non effimera né deludente cioè a Dio – sono ripresi e ribaditi anche nel secondo. Il fluire dell'esistenza umana è paragonato ad un inesauribile fiume (*magnum flumen*) che, piccolo all'origine diventa sempre più grande mano a mano che giunge alla foce. L'acqua, in questo contesto, è il simbolo della fugacità della vita umana, di cui gli uomini spesso non si rendono conto perché, presi dal desiderio di soddisfazioni effimere, non riescono a vedere che il presente. Il maestro amaramente considera con il discepolo: "Misero il mondo e ancor più miseri coloro che di questo fanno il loro oggetto d'amore". Il topos dell' "ubi sunt" concorre a sottolineare l'inutilità, la *vanitas* dell'amore per il mondo: "Dove sono i nostri antenati? Dove sono quei ricchi e potenti che vedemmo un tempo insuperbire nella gloria di questo mondo? Dove infine sono tutti quelli sulla cui amicizia e familiarità facevamo conto?". I successivi ragionamenti del secondo libro presentano un carattere più teorico rispetto a quelli del primo: l'uomo deve disprezzare il mondo in quanto esso è caratterizzato dalla transitorietà, dalla molteplicità, dalla finitezza e deve tendere a Dio, eterno, uno e infinito; solo disprezzando il mondo e contemplando Dio l'uomo può attingere alla felicità senza limiti cui in realtà aspira. Ugo di San Vittore, nella sua svalorizzazione del divenire, rispetto all'essere, è fortemente debitore del platonismo, mediato da Sant'Agostino. Tutta la dottrina del contemptus mundi nei suoi contrasti fra tempo ed eternità, molteplicità e unità, esteriorità e interiorità, vanità e verità, terra e cielo, corpo e anima, piacere e virtù, carne e spirito appare in tutta la sua evidenza.

maestro (D=docens) e un discepolo (I=interrogans)³⁰ in cui il primo induce il secondo a riflettere sulla *vanitas mundi*. Il tema dell'intero trattato è chiaro fin dall'*incipit* dell'opera che esordisce con una serie di domande retoriche del maestro al discepolo a proposito del mondo:

O mondo immondo, perché ti abbiamo amato in questo modo? È dunque questo il vantaggio che da te viene? È questa la tua promessa? Questa la speranza che possiamo riporre su di te? Perché in te abbiamo sperato? Perché a te abbiamo creduto? Perché abbiamo voluto riflettere su di te? Ecco come fummo ingannati. Non abbiamo nient'altro, siamo rimasti senza niente. O mondo immondo, perché ti abbiamo amato in questo modo?³¹

Tali interrogativi anticipano con chiarezza il pensiero di Ugo: noi uomini amiamo il mondo (*dileximus*), vi riponiamo le nostre speranze (*spes, speravimus*), vi crediamo (*credidimus*), vogliamo indagarlo (*cogitare voluimus*). Il risultato di questi sentimenti e attività è disastroso: dal mondo ci siamo lasciati ingannare (*decepti sumus*) e non ci resta, per dirla col *Qohélet*, che un "infinito vuoto". A questo punto l'unica possibilità di salvezza è la fuga. Quando infatti il discepolo chiede: "Che cosa vedi, uomo?" il maestro risponde: "Non c'è nulla di meglio che fuggire". Il discepolo lamenta di non comprendere appieno le parole del maestro e allora quest'ultimo lo invita a guardare alle vicende umane non con *l'oculus carnis*, la cui vista è limitata all'immediato, al vicino, all'esteriore, ma con *l'oculus cordis* "che vede il passato, il presente e il futuro, che diffonde ovunque l'acuta luce della sua visione, che penetra gli occulti misteri, investiga le verità più sottili..."³². L'invito del maestro al suo discepolo non è quello di considerare il mondo *hic et nunc* ma, grazie

³⁰ Negli ultimi due libri gli interlocutori sono l'anima (A) e la ragione (R).

³¹ *De vanitate mundi*, cit., 176, 703B: "O munde immunde, o munde immunde, quare sic dileximus te? Hiccine est fructus tuus? Haec promissio tua? Haec de te spes nostra? Quare in te speravimus? Quare tibi credidimus? Quare de te cogitare voluimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes remansi sumus. O munde immunde, quare sic dileximus te". I: "Quid vides, homo?" D: "Nihil melius quam fugere".

³² *Ibidem*, 704 B: "qui praeterita, praesentia et futura respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat...".

all'occhio del cuore, di guardarlo nel fluire del tempo, di penetrare nelle "segrete cose", di forzare le barriere delle apparenze. Particolarmente interessante per comprendere la concezione di Ugo sul mondo e l'uomo è il seguente passo:

D. Vedi dunque questo mondo? I. Lo vedo e bene. Non l'ho mai visto così bene, perché non l'ho mai considerato con tanta attenzione. D. Che cosa te ne pare dunque? Qual è il suo aspetto? I. Bellissimo. Sono pieno di ammirazione per tale opera di Dio. D. Trovi Dio mirabile in ogni cosa; del resto tutti già lo sanno. Ma asteniamoci per ora dal ricordare le opere di Dio, dal momento che tu hai cominciato ad ammirare il mondo guardando le opere degli uomini, così numerose e notevoli. Anche questo dovresti infatti sapere, che quando parlo di 'mondo' lo intendo non solo come l'aspetto dell'opera di Dio, ma anche come la mutevolezza della vita dell'uomo in questo mondo.³³

Da quanto si legge emerge che Ugo non mette in discussione il mondo in quanto *opera Dei*, ma il mondo come *opera hominum*: il mondo creato da Dio non ha nulla di negativo, ma il mondo, in un certo senso "sovrapposto", opera degli uomini, porta in sé la traccia della temporaneità e della vanità. Per dimostrare al suo discepolo la *vanitas mundi*, Ugo porterà degli esempi concreti della vita degli uomini. Ugo crede nella bontà del creato (il "valde bona" della *Genesi*) e quindi pare lontano dal dualismo spirito–materia, ma al tempo stesso dichiara la sua sfiducia nell'operato dell'uomo:

D. Se tu considerassi bene che cosa sia l'uomo, non ti meraviglieresti del fatto che possa fare tali cose, ma che in tali cose faccia affidamento.³⁴

³³ Ibidem, 705 A: "D. Vides igitur mundum istum? I. Video et bene. Numquam tam bene vidi, quia numquam tam diligenter consideravi. D. Quid ergo tibi videtur? Qualis est species ejus? I. Pulchra valde. Miror tale opus Dei. D. Deum in cunctis mirabilem invenis, omnes hoc jam cognoverunt. Sed sileamus interim de operibus Dei, opera haec hominum tanta ac talia videns mundum admirari coepisti. Nam et hoc debes scire, quod mundum hic accipio non hanc solummodo speciem divini operis, sed mutabilitatem humanae in hoc mundo conversionis".

³⁴ Ibidem, 705 B: "Si bene considerares quid sit homo, non mirareris quod talia facere posset, sed quod in talibus confideret".

Fare affidamento sulle opere umane porta dunque allo scacco, alla delusione, all'infelicità perché la felicità di questo mondo è "breve sogno".

Il maestro induce poi il discepolo a immaginare una scena di vita reale e quindi lo interroga sul significato di quanto ha visto. Il discepolo esprime sull'episodio immaginato un giudizio positivo ma il maestro, che gli raccomanda di guardare con maggiore attenzione e di andare al di là di ciò che sembra, strappa il velo delle apparenze e induce l'allievo ad ammettere che tutto è vanità. Di efficace rilievo retorico il fatto che la *pars destruens*, cioè lo svelamento della verità al di là delle apparenze, segua la *pars construens* vale a dire l'immagine ottimistica e positiva che sulle prime fornisce l'allievo.

Ugo ricorre a cinque esempi per dimostrare la *vanitas* del mondo: 1) il triste destino di una nave colpita improvvisamente da una tempesta, 2) la rovina di un gruppo di mercanti, 3) il tormento dell'animo di un avaro, 4) i mali del matrimonio, 5) l'inutilità degli studi. Tutte queste situazioni sottolineano la mutevolezza, la limitatezza, l'inganno, la delusione dell'*opera hominum*.

1) Un gruppo di naviganti corre felice sul mare tranquillo fra musiche e banchetti quando un'improvvisa tempesta lo travolge. È qui la forza della natura che porta l'uomo a sperimentare la limitatezza del suo essere attraverso la morte. Il discepolo si chiede dolorosamente perché i marinai si siano fidati di un cielo fallace, perché non abbiano avuto il minimo sospetto sulla tranquillità apparente del mare, perché non abbiano avuto timore di affidare la loro vita a un elemento ostile, perché abbiano lasciato la sicurezza della costa, e così via. Ugo non caratterizza negativamente la natura in una sorta di dualismo ontologico, ma piuttosto critica le scelte umane. La natura minaccia non il creato ma l'uomo: i pesci, che prima ella tempesta erano potenziali vittime, poi diventano divoratori di uomini³⁵.

³⁵ Ibidem, 706 B: "Prius vobis inaniter exsultantibus pisces maris alluserunt, nunc vos naufragos et miserabiliter abjectos pisces maris in pastum accipiunt".

2) I mercanti, alacri e operosi, procedono in gruppo lieti dei futuri guadagni ma vengono assaliti, derubati e trucidati dai predoni. In questo caso sono gli uomini stessi la causa dell'infelicità di altri uomini.

3) Nella casa del ricco c'è ogni bene – servi volonterosi, greggi feconde, granai pieni, magazzini ricolmi – ma il ricco teme continuamente di perdere quello che possiede, teme la violenza dei potenti, non si fida dei servi, e pertanto la felicità gli è preclusa dal suo stesso carattere; in questo caso, la minaccia non arriva dall'esterno, come nei due esempi precedenti, ma dall'interno dell'uomo: nel caso del ricco è la *perturbatio mentis*, il disordine mentale ma soprattutto morale dell'uomo che lo porta all'infelicità.

4) Un matrimonio organizzato con grande pompa e apparato sembra foriero di felicità, motivata dalla concordia degli sposi e dalla prole che allietterà la loro vita. Ben presto però sorgono dissapori fra gli sposi che litigano, si insultano, si picchiano; quel che è peggio, pur odiandosi, essi sono costretti a vivere insieme proprio per l'indissolubilità del matrimonio; anche avere figli è una felicità effimera: partorirli, allattarli, educarli, nutrirli, istruirli, condurli all'età adulta porta grandi fatiche e fastidi; la felicità matrimoniale è dunque solo temporanea.

5) Gli studi, solo in apparenza forieri di soddisfazioni, non portano l'uomo alla sapienza ma alla follia, in quanto lo inducono ad ammirare la creatura anziché il creatore: anch'essi non portano alla *veritas* ma alla *similitudo veritatis*.

L'uomo ha bisogno di eternità, di "infinito", di verità e invece si trova ineluttabilmente a scontrarsi con la limitatezza, la transitorietà, l'apparenza di verità, in una parola con la *vanitas* delle sue opere. Ugo stigmatizza duramente le opere umane: a conclusione della narrazione di ognuno dei cinque esempi il maestro pone al discepolo la stessa domanda: "Cosa ti pare di questa attività umana?" e ottiene sempre dal discepolo la medesima

risposta, mutuata dal Qohelet: “Anche questo è vanità e vanità delle vanità”.

H. R. Schlette sottolinea come ad aver posto questa connotazione negativa sull'uomo e sul mondo è il peccato che non corrompe solo la costituzione umana corpo–anima nel suo ordinamento voluto da Dio, ma anche la relazione dell'uomo col mondo, come pure il mondo stesso in quanto ordinato dall'uomo. A causa di questa connessione uomo–mondo è possibile per Ugo comprendere malvagità, infelicità, discordia, incapacità, nella *vanitas mundi*³⁶. Dato l'interesse per la concezione del corpo in Ugo, ci soffermeremo in particolare sul quarto esempio.

Il quarto esempio della *vanitas mundi*: il matrimonio e i figli

L'esempio relativo al matrimonio e alla procreazione è particolarmente interessante se si vuole approfondire la sua concezione del corpo. Il discepolo, interrogato sul suo parere³⁷ a proposito del matrimonio, esprime sulle prime un giudizio positivo, sostenendo che il matrimonio è la più felice delle opere umane perché, grazie al vincolo dell'amore, genera la pace e la concordia degli animi. Esso conferisce valore all'unione, rende santo l'amore, rafforza il sentimento di amicizia. Grazie al matrimonio nascono i figli, il genere umano viene perpetuato, l'inevitabilità della morte viene in un certo senso contrastata in quanto la prole dà continuità alla stirpe. Non solo: la concupiscenza della carne, che diversamente non si potrebbe frenare né mitigare, è onestamente e pudicamente incanalata nell'unione coniugale senza comprometterne la castità. All'interno del vincolo coniugale, infatti, se anche la concupiscenza sperimenta il piacere,

³⁶ Schlette, cit. p.74.

³⁷ Ibidem 708 B: “Quid tibi in eis <nuptiis> videtur?”.

non ne deriva nessun turbamento della pudicizia³⁸. Le considerazioni del discepolo non sono qui molto lontane da quelle espresse da Ugo nella sua opera più importante e più tarda, il *De sacramentis christianae fidei*, in cui egli afferma che Dio istituì due matrimoni, uno prima del peccato *ad officium*, cioè come un compito da assolvere, un dovere naturale, l'altro dopo il peccato *ad remedium* cioè come un rimedio al peccato, un aiuto alla natura, un freno al vizio. Ovviamente anche il discepolo fa qui riferimento al matrimonio *ad remedium*, come sottolineano le sue osservazioni sulla concupiscenza che viene legittimata nel matrimonio.

Ugo rimprovera al discepolo l'errore "metonimico" di vedere una parte rispetto al tutto, cioè di considerare gli aspetti positivi ma non quelli negativi del matrimonio: la concordia degli animi è nella pratica piuttosto rara, presto il rapporto disgusta i coniugi e quello che avrebbe dovuto generare la concordia è invece origine di odio e discordia; l'obbligo alla vita in comune, privo di un accordo fra la coppia, diventa una tortura.

Tuttavia sono i passi successivi che fanno riflettere se Ugo creda veramente nella bontà del creato. A questo proposito H. R. Schlette fa notare che il giudizio del discepolo sulla qualità dell'atto sessuale e sulla legittimità del matrimonio viene precisato dal maestro tramite l'osservazione che l'*officium* della coppia sposata non va inteso come *sanitatis gaudium*, ma come *remedium infirmitatis*. Questa affermazione lascia trapelare sia la concezione del matrimonio come *remedium concupiscentiae* fondata sull'autorità di Agostino e condivisa sostanzialmente dall'etica cristiana medioevale, sia la dottrina di Ugo

³⁸ Ibidem, 708 B–C: "Magna laetitia ibi est, et apparatus multus, et (ut quod mihi videtur non taceam, hoc opus idcirco caeteris operi bus hominum beatius iudico, quoniam ipsum praecipue est, quod per dilectionis vinculum pacem et concordiam parit animorum. Hoc societatem commendat, amorem sanctificat, amicitiam servat. Hinc fructus proles oritur, hinc generis nostri propago dilatatur, hinc mortis dirae necessitate resistitur, et damna partum in filiis reparantur. Nam cur illud commemorem, quod in hoc solo carnis concupiscentia, quae alio nec sine magno labore cohiberi, nec sine turpitudine laxari potest, ita honeste atque pudice conjugali commercio excipitur, ut quasi nulla castitatis damna sentiantur. Nam, etsi ipsa concupiscentia experiri voluptatem suam linitur, nulla tamen pudicitiae confusio generatur".

secondo cui tutti i sacramenti sono stati istituiti *ad remedium*. Dopo aver brevemente illustrato l'essenza del matrimonio Ugo esprime, con una frase di grande peso, la profonda incomprensione e la paura nei confronti dell'atto sessuale in quanto veicolo di trasmissione del peccato d'origine³⁹.

Infatti per quanto concerne la perpetuazione del genere umano, che dovrebbe rappresentare un aspetto positivo, Ugo sostiene che non di gioia di salvezza si tratta, ma di rimedio della malattia perché: "...meglio sarebbe infatti che nessun vivente morisse piuttosto che ciascuno nascesse per succedere a uno che muore"⁴⁰.

H.R. Schlette ravvisa in queste parole "una tragica insoddisfazione rispetto all'opera di creazione di Dio". Egli evidenzia un elemento essenziale nella concezione del mondo di Ugo: pur aderendo formalmente al dogma cristiano della bontà del creato, il teologo vittorino, sotto l'influsso di concezioni neoplatoniche, giungerebbe alla negazione stessa di questa vita e di questo mondo ed esprimerebbe il desiderio che non fossero mai esistiti. Lo studioso tedesco vede nella concezione di Ugo una sorta di dualismo oppositivo Dio-mondo e ciò mostrerebbe che le fondamentali verità teologiche, nella fattispecie la bontà del creato, sono soggette a una distorsione o addirittura dimenticate. Tale dualismo – e lo confermerebbero anche le successive parole di Ugo – non sarebbe espresso in forma dogmatica e ontologico-metafisica ma risulterebbe profondamente radicato in senso pratico nella sua concezione del mondo⁴¹.

Le affermazioni di Ugo lasciano intendere che i figli costituirebbero una misera consolazione, un magro compenso per la mortalità dei genitori.

Più oltre Ugo si sofferma sull'atto sessuale e sul parto: da un lato l'atto sessuale in sé distrugge il vigore naturale del corpo e ne fa avvizzire

³⁹ Schlette, cit. pp. 79–80.

⁴⁰ Ibidem, 709 A: "...majus enim esset ut nullus vivens moreretur, quam ut quisquam morienti successurus nasceretur".

⁴¹ Schlette, cit. p. 80.

ogni virtù e bellezza, dall'altro lato le conseguenze di quell'atto cioè il parto, la cura e l'educazione dei figli sono oltremodo onerosi. Ugo fa oggetto di una pungente ironia quelli che hanno pagato a caro prezzo, con tanti anni di fatica e dedizione, il piacere di una sola notte. Quanto a coloro che stanno per sposarsi, se considerassero tutto ciò, saprebbero che nel matrimonio c'è più da piangere che da ridere ma, catturati all'inizio dalla concupiscenza, un'esca dappoco, saranno costretti poi ad affrontare fatiche e dolori tremendi⁴². La concezione della sessualità è negativa in quanto l'atto sessuale è indicato, come si è visto, come *voluptas carnis*: “Il piacere della carne distrugge il vigore naturale del corpo e ne fa avvizzire ogni virtù e bellezza sia internamente che esteriormente”. Anche in questo caso Ugo esplicitamente non manifesta alcun dualismo esplicito, ma mette in luce, quando si riferisce alle preoccupazioni e ai problemi pratici della vita matrimoniale, le conseguenze del peccato di origine. Tuttavia dai medesimi passi del *De vanitate mundi* emerge, strisciante eppure forte, una sorta di dualismo, che potremmo definire implicito, non tanto dei principi quanto della creazione concreta, che svaluta – come si è potuto vedere – il corpo e la sessualità espressi nell'atto sessuale e nel parto. La contraddizione fra la dichiarata bontà delle creature e la svalutazione del corpo sul piano dell'esperienza concreta in Ugo, come in molti altri autori del suo tempo, non trova soluzione. Sempre secondo H. R. Schlette: “Il sesso in quanto tale, che appartiene – secondo il dualismo creaturale e metafisico di Ugo – al versante del corporeo, del non-spirituale, viene identificato come un peso anche se, nel complesso del sistema teologico,

⁴² Ibidem, 709 B–C: “Et ut interim taceamus alias molestias et incommoditates, quae voluptatem carnis sequuntur, quia ipsa et vigorem naturalem frangit, et omnem virtutem atque decorem corporis tam intus quam extra emarcescere facit: quis dicere potest, nisi qui expertus est, quantus labor, quanta molestia sit infantes excipere, et praeter ceteras miseras, quae magis tacendae sunt, lactare, educare, nutrire, pueros instruere, disciplina pariter et scientia informare, et ad legitimam usque aetatem perducere? Quis non satis care unius noctis delectationem emisse se dicat, quam tot annorum labore et cura recompensat? Si hoc nubentes attendere vellent, certe in nuptiis magis flendum quam ridendum sibi fore cognoscerent. Nunc autem quasi modica eis concupiscentiae esca in hamo antepositur ut ad diram laboris et doloris necessitatem capiantur. Tale gaudium, quod vides”.

viene accettata la tesi della bontà del creato”⁴³. Prima del peccato originale l’atto sessuale era possibile *sine pollutione carnis* mentre, in seguito, la contaminazione è ineliminabile:

Ma poiché la carne umana fu corrotta a causa del peccato dell’uomo, dopo il peccato non ci può essere un atto sessuale senza che ci sia concupiscenza della carne.⁴⁴

Ugo considera il matrimonio uno degli elementi che testimoniano la vanità del mondo non solo per i fastidi che esso può presentare – la discordia dei coniugi e simili – ma anche come minaccia per l’uomo, in quanto lo fa cadere nel peccato della concupiscenza. Anche in questo caso si potrebbe ravvisare dunque in quest’opera di Ugo un dualismo, esplicitamente negato ma chiaro, fra anima e corpo: l’atto sessuale è carnale e corporeo, mentre l’anima è opera di Dio.

A questo proposito Schlette, nella conclusione del suo saggio più volte citato, sostiene che Ugo, nella sua concezione del mondo immediata e spontanea, esprime una negazione chiaramente riconoscibile del mondo, della materia, del corpo e del sesso, una negazione che peraltro è in contrasto con la bontà di tutto il creato, stabilita inequivocabilmente dal testo sacro. Ugo accetta dunque un dualismo non dei principi, ma della creazione concreta secondo un modo di pensare più greco che biblico: la Bibbia infatti concepisce l’uomo come un’anima vivente cioè una persona corporea, senza distinguervi due parti, lo spirito e la materia, mentre secondo il pensiero platonico l’anima, originariamente parte dell’essere divino, si trova esiliata in un corpo, prigioniera o tomba dell’anima. Il Cristianesimo, grazie alla dottrina della redenzione e a quella della resurrezione dei corpi, rifiuta per principio i fondamenti di ogni dualismo ostile alla corporeità, ma questa concezione “greca” in qualche modo si

⁴³ Schlette, cit. p. 82.

⁴⁴ *De sacramentis*, in PL 176, 316 B–C: “Nunc vero quia per peccatum hominis caro humana corrupta est, jam post peccatum, carnis commistio sine carnali concupiscentia fieri non potest”.

infiltrò nel mondo giudaico e anche in alcuni libri biblici. A partire dal III secolo nei teologi cristiani l'antropologia greca soppiantò o coprì la visione dell'uomo propria dell'antico giudaismo. Sulle orme dei Padri, Ugo di San Vittore e molti altri teologi fino alla nuova antropologia elaborata da San Tommaso d'Aquino, ripresero la visione dell'uomo, e del mondo, caratteristica dell'antropologia greca. Nel Cristianesimo ci fu quindi da un lato una concezione, mai apertamente sconfessata, della bontà del creato e quindi della materia, del corpo, delle creature in genere⁴⁵, ma questa concezione venne messa in ombra da un modo di pensare, di origine greca, secondo cui il mondo, la materia, la corporeità venivano duramente negati. A questo proposito Schlette ravvisa in Ugo di San Vittore, e in molti altri teologi dei secoli centrali del Medioevo, un "fenomeno di oblio" sul dogma della bontà del creato, sottolineando che, nella storia spirituale dell'Occidente, questo oblio esercitò a suo modo un'influenza altrettanto grande della memoria che si era conservata del resto: il dualismo tra anima e corpo professato da molti autori cristiani fu in effetti attivo quanto la tesi della bontà del creato.

In conclusione: per quanto concerne il *De vanitate mundi* è difficile negare quel fenomeno di oblio della bontà del creato, e quindi anche una svalutazione del corpo, individuato da Schlette e ribadito da Bultot. Tuttavia va considerato che il "genere", cioè un trattato medioevale che prende le mosse dal *Qohélet*, difficilmente avrebbe potuto consentire un approdo diverso da quello cui pervenne il grande Vittorino.

Il *De sacramentis christianae fidei*, il *De Beatae Mariae Virginitate* sono le altre opere del grande Vittorino cui è necessario far riferimento per approfondire la sua concezione del corpo. Esse modificano quanto si era potuto desumere dall'analisi del *De vanitate mundi*. In particolare nel *De sacramentis* Ugo mette in atto una sorta di *retractatio* rispetto alle

⁴⁵ Ugo stesso sottolinea la bontà del creato seguendo il testo della Genesi sia nel *De sacramentis* sia nel suo commento alla creazione, le *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon*.

riflessioni espresse nel *De vanitate mundi* a proposito del matrimonio, assumendo le posizioni ottimistiche e positive del discepolo ma, ovviamente, con uno sviluppo teologico molto più ampio sull'argomento.

La sessualità e il matrimonio nel *De sacramentis* e nel *De Beatae*

Mariae virginitate

Nel *De sacramentis christianae fidei*, l'opera maggiore del Nostro e la prima *summa* teologica medioevale, Ugo inquadra i sacramenti nella storia della salvezza, vedendo in tutti gli eventi salvifici di Dio dei segni sacramentali. Ai nostri fini le parti più interessanti sono quelle relative al matrimonio e alla sessualità⁴⁶ costituite per la maggior parte dal capitolo XI, cui va riconosciuto il merito di un'ampia sistemazione della materia. Il punto di partenza per le riflessioni di Ugo sul sacramento del matrimonio e sulla sessualità è Sant'Agostino⁴⁷ – al quale generalmente fanno

⁴⁶ In particolare *De sacramentis christianae fidei* in PL 176, 314–18 e 479–520.

⁴⁷ I testi di riferimento per la concezione della sessualità e del matrimonio in Sant'Agostino sono soprattutto il *De nuptiis et concupiscentia*, il *De bono conjugali*, il *Contra Iulianum* e il *De conjugii adulterinis*. Tre elementi della riflessione agostiniana dominano la riflessione medioevale: il legame fra sessualità e concupiscenza, i tre scopi del matrimonio (*proles, fides e sacramentum*) e l'inizio di una riflessione sulla sacramentalità dello stesso. Vale la pena soffermarci sul primo di questi elementi, il legame cioè fra la sessualità e il peccato: secondo Agostino la differenza dei sessi e l'unione sessuale in vista della procreazione vengono da Dio ma viene dal diavolo la concupiscenza. Quest'ultima si manifesta attraverso la passione che, al di fuori di ogni controllo della ragione, sottomette al suo dominio gli organi genitali. Se non ci fosse stato il peccato di origine, l'atto sessuale in vista della procreazione avrebbe potuto essere esente dalla concupiscenza e dipendere da un atto di volontà alla stessa guisa in cui molte altre opere dell'uomo si realizzano mediante l'obbedienza delle sue membra. Agostino mantiene la tesi della bontà originaria della sessualità: anche se non ci fosse stata la caduta, Adamo ed Eva avrebbero copulato in vista della procreazione ma si sarebbe trattato di un atto puro, senza vergogna per i corpi, senza la libidine. La concupiscenza, opera del diavolo, come conseguenza del peccato di origine, marchia negativamente la sessualità, costituisce una continua minaccia per l'uomo che viene privato quasi della sua volontà ed è sostanzialmente un segno dello stato di asservimento al peccato in cui l'uomo si trova. I fini del matrimonio – secondo Agostino – sono i figli (*proles*), il patto di fedeltà reciproca (*fides*) e il simbolo della stabilità dell'unione (*sacramentum*): questa formula agostiniana, che i teologi ripeteranno per tutto il Medioevo, è la conseguenza logica delle tesi precedenti: Dio ha stabilito la differenza dei sessi prima della caduta e ha assegnato una posizione privilegiata al rapporto uomo–donna non solo allo scopo della procreazione.

riferimento i teologi fino al XII secolo – soprattutto per quanto concerne i tre fini del matrimonio: la prole, il patto di fedeltà e infine il sacramento.

Tuttavia in Ugo di San Vittore ci sono degli sviluppi rispetto alle concezioni agostiniane che vanno segnalati. Innanzitutto Ugo sottolinea l'eccellenza del matrimonio rispetto agli altri sacramenti: mentre gli altri sono stati istituiti dopo il peccato e come rimedio al peccato (*ad remedium*), il matrimonio, unico fra tutti, è stato istituito prima del peccato come compito da assolvere (*ad officium*)⁴⁸. Il matrimonio inoltre ha origine divina perché Dio ne è l'autore: questo avvenne nel momento in cui Dio creò la donna come aiuto all'uomo per la propagazione del genere umano⁴⁹. Ugo inoltre sostiene l'esistenza di una duplice istituzione del matrimonio: la prima, precedente al peccato, come compito naturale in vista della propagazione della specie, la seconda, dopo il peccato, come aiuto alla natura e freno al vizio. Nella prima istituzione il matrimonio è stato concepito come unione d'amore tra i coniugi per essere segno dell'unione tra Dio e l'anima umana, mentre l'unione fisica dei corpi aveva lo scopo di simboleggiare quella che sarebbe stata la futura unione di Cristo con la sua Chiesa. Nella seconda istituzione il matrimonio è stato ratificato come patto d'amore in vista dei beni propri del matrimonio, mentre l'unione dei corpi, oltre alla finalità procreativa, è stata concessa come rimedio alla debolezza di entrambi i sessi viziati dalla concupiscenza. Dunque sia il matrimonio (*coniugium*), sia l'unione sessuale (*officium coniugii*) hanno un valore sacramentale, sono

Per garantire la continuità della specie infatti non sarebbe stato necessario il matrimonio che fu istituito invece perché – grazie alla castità delle donne – i figli fossero riconosciuti dai padri e i padri dai figli. Senza il matrimonio gli uomini potevano nascere grazie a rapporti casuali, ma non ci sarebbe stato allora il legame di parentela fra padri e figli. Tuttavia il matrimonio è anche *sacramentum*, simbolo del rapporto fra il Cristo e la sua chiesa e, in quanto tale, indissolubile.

⁴⁸ Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, in PL 176, 314 C: “Sacramentum conjugii solum ex omnibus sacramentis quae ad remedium hominis instituta sunt, ante peccatum hominis legitur institutum; non tamen propter peccatum, sed ad sacramentum solum et ad officium”.

⁴⁹ Ibidem, 484 A-B: “Conjugii auctor Deus est. Ipse enim conjugium esse describit, quando mulierem ad propagationem generis humani homini in adiutorium fecit”.

sacramentum: il primo dell'unione tra Dio e l'anima umana, la seconda dell'unione tra Cristo e la sua Chiesa. Anzi il primo (*coniugium*) è maggiore (*sacramentum maius*) del secondo (*sacramentum magnum*), allo stesso modo in cui lo spirito supera la carne. Basandosi sul testo della *Genesi* che presenta la donna come compagna dell'uomo, il Vittorino offre la prima definizione teologica del matrimonio, che sarebbe fondato dal consenso spontaneo e legittimo per cui l'uomo e la donna si costituiscono debitori l'uno dell'altra⁵⁰. Ugo dunque considera il matrimonio come una *societas* consacrata dal patto di una promessa reciproca, mediante la quale ci si obbliga vicendevolmente a non sciogliere tale unione e a rendersi il debito coniugale. Vale la pena di sottolineare che il matrimonio – secondo Ugo – inizia ad esistere nel momento stesso del consenso; l'unione sessuale, successiva al consenso – non aggiunge nulla alla verità del sacramento. Riprendendo il pensiero di Sant'Agostino, Ugo identifica i beni del matrimonio nella fedeltà (*fides*) che preserva l'amore coniugale da ogni violazione, nella prole (*proles*) accolta con amore ed educata religiosamente, nel sacramento (*sacramentum*), ossia nell'indissolubilità del vincolo coniugale. Grazie a questi beni la stessa concupiscenza della carne viene scusata, anzi il matrimonio ne è un giusto rimedio. Di questi beni la fedeltà e la prole sono legati al matrimonio, ma non inseparabili da esso, nel senso che la loro assenza non annulla il vincolo matrimoniale: un eventuale adulterio o la mancanza di prole non inficiano il matrimonio. Al contrario il sacramento, ossia l'indissolubilità, in quanto segno del rapporto fra Dio e l'anima umana e di quello fra Cristo e la Chiesa, è inseparabile dal matrimonio, nel senso che non può esistere il sacramento senza l'indissolubilità. Un ulteriore sviluppo delle idee di Ugo sul matrimonio e sulla sessualità si trova nel *De Beatae Mariae virginitate*⁵¹ dove il Vittorino parte da un caso estremo, quello del matrimonio della vergine

⁵⁰ Ibidem, 485 B: "Haec ergo societatis conjugium est, quae foedere sponsionis mutuae consacrantur, quando uterque voluntaria promissione debitorem se fecit alteri...".

⁵¹ Ugo di San Vittore, *De Beatae Mariae virginitate*, in PL 176, 858–876 C.

Maria, per discutere se quello di Maria sia stato un vero matrimonio pur non essendoci stata unione sessuale, e per porre il problema più in generale. La risposta è positiva per le stesse motivazioni esposte nell'opera precedentemente considerata: il matrimonio è infatti l'unione legittima tra un uomo e una donna fondata sul mutuo consenso di reciproca appartenenza⁵². Da ciò deriva il diritto e l'obbligo dell'unione sessuale tra i coniugi, con l'esclusione di ogni altra persona, dal momento che i coniugi si appartengono a vicenda in maniera esclusiva. Tuttavia l'unione sessuale appartiene più ai compiti del matrimonio che alla sua essenza: il matrimonio, stando così le cose, non cessa di essere vero matrimonio anche quando non si realizza tra i coniugi l'unione sessuale, anzi diventa più vero e santo essendo fondato unicamente sul vincolo della carità, senza l'aggiunta della concupiscenza della carne. L'unità coniugale si esprime sì nell'unione della carne ma molto di più nell'unione dei cuori, che è *sacramentum* dell'unione di Dio con l'anima. Ugo insiste sull'eccellenza dell'amore spirituale rispetto all'unione fisica: il matrimonio si fonda sul patto d'amore tra i coniugi, poiché la virtù del sacramento coniugale non risiede nella carne ma nel cuore⁵³. In definitiva anche senza l'unione sessuale il matrimonio può essere vero e santo, anzi più vero e più santo: infatti se il rapporto carnale indotto dalla concupiscenza – che per quanto tollerata tale rimane – può essere santo e segno di un grande sacramento, a maggior ragione l'unione delle anime nell'amore reciproco è ancora più santa⁵⁴. Ugo insiste sui *bona* della vita in comune suggellata dal

⁵² Ugo di San Vittore, *De Beatae Mariae virginitate*, in PL 176 , 859, C: “Quid enim est conjugium nisi legitima societas inter virum et feminam; in qua videlicet societate ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri?”.

⁵³ Ibidem, 176, 860, A–B: “Nec tamen hoc officio cessante, veritatem sive virtutem conjugii cessare credendum est, imo potius tanto verius et sanctius conjugium esse, quod in solo charitatis vinculo, et non in concupiscentia carni sed libidinis ardore foederatum est”.

⁵⁴ Ibidem, 176, 860, C: “Si participem facit alter alterum carnis suae, et sanctum esse potest; participem facit alter alterum animae suae, et sanctum non est? Absit ! ‘ Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est in Christo et Ecclesia (Ephes. V)’. Erunt duo in corde uno: sacramentum hoc majus est in Deo et anima”.

matrimonio⁵⁵ soprattutto nel caso che gli sposi non abbiano come scopo quello di procreare e quindi stiano lontani dalle tentazioni della carne :

Questi sono i beni del matrimonio e la felicità di coloro che prediligono un'unione casta; tali beni non possono vederli coloro che nel matrimonio cercano solo la dolce voluttà della carne. Ecco vedi, ad eccezione del commercio carnale, quali e quanti sono i beni riservati al matrimonio; al contrario per meglio dire, ad eccezione del commercio carnale, quali e quanti mali, ossia quale schiavitù e quanto dolore siano esclusi dal matrimonio.⁵⁶

Ugo, pur accettando i tre beni del matrimonio già enunciati da Sant'Agostino, valorizza nel matrimonio la *fides* e il *sacramentum*, ma per quanto riguarda il terzo, vale a dire la *proles* manifesta una notevole indipendenza di idee rispetto al vescovo di Ippona che invece lo considerava la “prima e principale causa del matrimonio”⁵⁷. Ugo infatti rifiuta nettamente l'importanza della prole sottolineando invece che il fine primo e principale del matrimonio è la *societas conjugii* che si esprime nell'amore coniugale; Ugo accetta il commercio carnale fra gli sposi come mezzo per la propagazione del genere umano e come rimedio all'umana concupiscenza, ma nello stesso tempo esalta un matrimonio spirituale in cui la carne sia messa al bando. La sua posizione potrebbe sembrare contraddittoria se non si tenesse conto che Ugo in realtà pensa a due livelli differenti di virtù, uno per gli uomini in generale, l'altro per gli eletti che si incamminano nella strada della perfezione: in fondo il grande Vittorino è

⁵⁵ Ibidem, 176, 860 C–D: “Ecce quo pacto se voluntariae sponsioni astringunt, ut adhuc et deinceps semper in omni sinceritate dilectionis, in omni cura sollicitudinis, in omni affectu pietatis, in omni studio compassionis, in omni virtute consolationis, et fide devotionis, hoc uterque sit alteri quod ipse sibi, ut quisque alterum quasi unum secum factum attendat, tam in bonis quam in malis omnibus, sicut consolationis socium ac participem, ita et tribulationis et sufferentiae indivisum exhibeat, postremo quantum foris ad necessitatem corporis attinet, quasi propriam carnem fovendam excipiat, quantum vero spectat ad amorem cordis intrinsecus, quasi animum suum in pace et tranquillitate quantum in se est, sine perturbazione custodiat”.

⁵⁶ Ibidem, 176, 860 D: “Haec sunt bona conjugii et felicitas castam societatem amantium, quae bona videre non possunt, ii qui in conjugio nil prater male dulcem carnis voluptatem exquirunt. Ecce vides, excepto carnis commercio, qualia tamen et quanta bona conjugio relinquuntur; imo potius, excepto carnis commercio, qualia et quanta mala, hoc est, qualis servitus et quantus dolor a conjugio excludantur”.

⁵⁷ Sant'Agostino, *I connubi adulterini*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma, 1978 pp. 221–317.

soprattutto un grande mistico e l'ascesa a Dio si attua con l'anima più che con il corpo.

Le posizioni di Ugo sul matrimonio e la sessualità, espresse in queste due opere, sono molto diverse da quelle esposte nel *De vanitate mundi*, che – va detto – è cronologicamente precedente. Nel *De vanitate mundi* infatti venivano sottolineati gli aspetti negativi del matrimonio e della sessualità che diventavano prova della *vanitas mundi*; nel *De sacramentis* e nel *De beatae Mariae virginitate* invece egli parla del matrimonio come segno terreno del rapporto di Dio con l'anima e della sessualità come di un aspetto legittimo del matrimonio. Inoltre per la prima volta nel XII secolo Ugo parla del matrimonio in termini di amore reciproco fra gli sposi e questo costituisce, dato il periodo storico in cui egli scrive, un aspetto rivoluzionario. Si tratta quindi di un brusco cambiamento di rotta? La risposta è negativa. Nel *De vanitate mundi*, come si è detto, Ugo faceva assumere al discepolo le posizioni che nel *De sacramentis* egli assume in gran parte in prima persona, senza schermi: questo induce a pensare che non solo gli erano note ma che ne condivideva, almeno in parte, la positività. Il *De vanitate mundi* inoltre si struttura come commento al Qohélet e, come si è detto, questo non è influente. Nel *De sacramentis* e nel *De Beatae Mariae virginitate* Ugo esalta l'amore coniugale – ed è forse il solo teologo del suo tempo a farlo – avanzando tuttavia riserve per quanto concerne la sessualità. Quest'ultima, ammessa in linea di principio, viene relegata in una posizione ancillare: l'unione sessuale non costituisce l'essenza del matrimonio, ma accompagna il patto coniugale in quanto appartiene ai compiti della vita coniugale. In realtà Ugo considera la sessualità alla stregua di un male necessario quando afferma che l'assenza della *concupiscentia*, che inevitabilmente accompagna l'atto sessuale, aumenta la virtù degli sposi: è un'idea di matrimonio disincarnata, spiritualizzata che, come si è accennato, affonda le sue radici proprio nel misticismo del maestro di San Vittore.

Riccardo di San Vittore

L'altro grande rappresentante della scuola vittorina, Riccardo di San Vittore, sviluppa la sua riflessione sul *contemptus mundi* nel trattato *De exterminatione mali et promotione boni* e la prospettiva con cui affronta l'argomento è fortemente condizionata dall'ispirazione mistica dell'opera. Il trattato, costituito di tre libri, è una sorta di *itinerarium mentis in Deum*. I requisiti preliminari alla vera e propria contemplazione, vale a dire il disprezzo del mondo e il disprezzo di sé, sono oggetto del primo libro; nel secondo Riccardo chiarisce analiticamente come la ragione umana, attraverso la *meditatio* giunga all'autocoscienza e disponga i suoi desideri alla meditazione di Dio; nel terzo illustra la vera e propria contemplazione.

Il salmo 114,5: “Che hai tu mare, per fuggire, e tu, Giordano, perché torni indietro?”⁵⁸ costituisce l'incipit del 1° Libro ma in realtà il tema del mare, metafora del mondo, del luogo ostile che con i suoi allettamenti induce l'uomo ad allontanarsi da Dio, scandisce tutto il trattato. L'interrogativo del Salmista fa riferimento a due fatti fondamentali nella storia del popolo ebraico: la traversata del mar Rosso all'uscita dall'Egitto (*Es.* 14,18–27) e l'entrata nella terra promessa dopo l'attraversamento del Giordano (*Gs.* 3, 14). In entrambe le situazioni il popolo cambia radicalmente la posizione di partenza: dal relativo benessere dell'Egitto alla desolazione del deserto nel primo caso e da quest'ultima alla felicità della terra promessa nel secondo.

Questi cambiamenti avvengono mediante pericolosi passaggi in cui Dio interviene in modo miracoloso dividendo in due le acque del Mar Rosso e bloccando il fluire delle acque del Giordano. Riccardo analizza questi fatti in modo particolareggiato, ma quello che qui interessa è la loro spiegazione metaforica: l'uomo deve fare una duplice ammissione cioè attribuire a sé stesso le proprie colpe e a Dio i propri beni. La prima è la

⁵⁸ Riccardo di San Vittore, *De exterminatione mali et promotione boni*, in PL, 196, 1073 C: “Quid est tibi, mare, quod fugisti; et tu, Jordanis, quia conversus es retrorsum?”.

confessio criminis, rappresentata dal passaggio del mar Rosso, la seconda la *confessio laudis*, metaforizzata dall'attraversamento del Giordano. Lasciare l'Egitto significa disprezzare il mondo e, cosa ancor più difficile, attraversare il Giordano significa disprezzare se stesso. Dunque il disprezzo del mondo costituisce per Riccardo un atto preliminare e indispensabile per raggiungere la *contemplatio*. Riccardo utilizza una lunga metafora sulle acque del mar Morto per rappresentare lo sforzo dell'anima nel liberarsi dall'oppressione della carne:

Ma dopo che l'inondazione [del mar Morto] ha cominciato a scemare, dopo che la causa dell'agitazione ha cominciato a spegnersi, anche lo stesso mare ha cominciato a calmarsi dalla sua furia tempestosa e, come un morto, ha perso la sua originaria inquietudine e ha cambiato nome. Così il torrente della cupidigia carnale e l'impeto violento della carne, finché imperversa, è solito essere causa di agitazione e di inquietudine. Questo torrente in verità è solito turbare l'intera coscienza, scuotere i flutti dell'amarezza, sconvolgere dalle fondamenta l'abisso profondissimo del cuore umano, e agitare quel grande mare con furiose tempeste. Questo è necessario perché la mente fervente di anelito celeste, che aspira alla purezza e tende alla perfezione, si ribelli ai desideri più bassi, che scorrono verso ciò che è più ignobile, per tutto il tempo che è costretta dall'impeto della carne a sentire i turpi piaceri. A questo punto essa si adira con se stessa, si indigna con se stessa, sembra infuriarsi contro se stessa; io penso che un tale turbamento e tumulto, un tale veemente ondeggiare non rende il mare morto, bensì vivo, vigoroso e inquieto. Ma dopo che le acque inferiori avranno cominciato a scorrere via e a venir meno, e il flusso degli infimi desideri avrà cominciato a languire e a scomparire, allo stesso modo anche la coscienza comincerà poco per volta a calmarsi nella pace e nella serenità, ad abbandonare sempre di più il timore del giudizio futuro, a perdere gli ardori della passata indignazione e ansietà, a non avere più agitazione e passione, proprio come un morto. In questo modo quindi la corrente prosciugata e disseccata del desiderio carnale, ormai del tutto esaurita, lascia il mare impotente, debole, tranquillo e, lo si può dire a giusto titolo, morto.⁵⁹

⁵⁹ Riccardo di San Vittore, *De exterminatione mali et promotione boni*, in PL 196, 1086 A-C: "Sed postquam coepit influens inundatio deficere, et commotionis causa perire, coepit et ipsum mare ab illa sua procellosa exagitazione quiescere, et quasi mortuum motum pristinae inquietationis amittere, et nomen mutare. Sic nimirum, sic torrens voluptatis carnalis et vehemens impetus carnis, quandiu viget, solet esse causa tumoris et indignationis. Solet sane conscientiam totam turbare, amaritudinis fluctus exagitare, et

Riccardo mette dunque in relazione l'eliminazione dei desideri della carne e l'anelito a Dio della mente nel senso che la prima costituisce il prerequisito per il secondo; in un altro passo Riccardo sostiene che è proprio attraverso il disprezzo del mondo che avviene l'eliminazione del male:

Tu vuoi ascoltare con più chiarezza, conoscere più pienamente in che modo la fuga del mare, l'eliminazione dell'amarrezza, si ottiene col disprezzo del mondo. Senza dubbio appena avrai abbandonato l'Egitto, appena ti sarai gettato dietro le spalle il mondo intero, scomparirà la causa del timore, del dolore, e la radice dell'amarrezza (dal momento che la cupidigia è la radice di tutti i mali). Quando allora sarai potuto fuggire affatto dal mondo, quando avrai cominciato a non desiderare nessuna delle sue fortune, a non temere nessuna delle sue avversità, cosa potrà ancora turbare la tua mente? Quale migliore guadagno abbiamo nella fuga del mare, mi chiedo, che non essere assillati da alcun turbamento?⁶⁰

Il desiderio degli allettamenti del mondo e il timore delle sue avversità costituiscono gli impedimenti alla *contemplatio*: in fondo le affinità che

profundissimam illam humani cordis abyssum ab imo evertere et magnum illud mare magnis tempestatibus agitare. Mens siquidem coelesti desiderio fervens, puritati studens, et ad perfectionem tendens, quandiu turpes delectationes ex carnis impetu sentire cogitur, necesse est infimis desideriis, et ad ima fluentibus reluctetur. Hinc est quod sibi irascitur, quod sibi indignatur, adversus seipsam saevire videtur, puto quia hujusmodi perturbatio et tumultuatio, vehemensque fluctuatio non facit mare mortuum, sed vivum, sed validum, sed inquietum. Sed postquam coeperint inferiores aquae decurrere atque deficere, et infimarum delectationem fluxus languescere atque evanescere, incipit et conscientia pariter ad pacem et tranquillitatem seipsam paulatim componere, futuri iudicii metum magis magisque deponere, et illas praeteritae indignationis et anxietatis aestuationes amittere, ad mortui similitudinem trepidationis et perturbationis motum non habere. In hunc itaque modum carnalis voluptatis profluvium exhaustum atque exsiccatum, penitusque absumptum facit mare invalidum, et infirmum, et tranquillum, et quod jure debeat dici, mortuum". Per la traduzione italiana si veda: Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male*, a cura di D. Racca, Il Leone verde, Torino, 1999, p. 49–50.

⁶⁰ Riccardo di San Vittore, *De exterminatione mali et promotione boni*, in PL 196, 1077 B–C: "Vis apertius audire, plenius nosce quomodo ad primum transitum Hebraeorum, qua iter ad mundi contemptum fiat fuga maris, amaritudinem exterminium. Statim absque dubio ut Aegyptum deserueris, ut mundum post te totum rejeceris: perit causa timoris, causa doloris, radix amaritudinis (radix siquidem omnium malorum cupiditas). Cum enim poteris mundum plene evadere, cum coeperis nulla ejus prospera concupiscere, nulla ejus adversa pertimescere, quid jam erit quod tuam mentem poterit perturbare? Quid, quaeso, rectius in fuga maris accipimus, quam nullis fatigari perturbationibus?". Traduzione italiana: Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male*, a cura di D. Racca, Il Leone verde, Torino, 1999, p. 30.

Roger Baron individuò fra Ugo di San Vittore e certi aspetti del pensiero indiano⁶¹ sembrano valere anche per Riccardo. Tuttavia un'analisi approfondita della questione esorbiterebbe dagli interessi di questa ricerca.

Dall'analisi delle opere di Ugo di San Vittore che riguardano la corporeità si possono trarre alcune conclusioni, naturalmente sempre provvisorie. In primo luogo non si può ravvisare un dualismo anima–corpo dal punto di vista ontologico e teologico: entrambi sono creazioni di Dio e pertanto buoni in sé, ma il peccato d'origine e i peccati successivi hanno compromesso la bontà del creato, opera uscita intatta e perfetta dalle mani del Creatore. La negatività del corpo, per quanto accentuata, è sempre attribuita all'uomo. Ci sembra che la base teorica del pensiero di Ugo sulla corporeità vada individuata in modo particolare del *De sacramentis christianae fidei* e nel *De unione corporis et spiritus*. L'idea – rivoluzionaria per i tempi – del matrimonio fondato sul consenso e sull'amore dei coniugi, così come è presentata nel *De sacramentis*, è di per sé una lancia spezzata a favore della corporeità; l'idea di un *medium* fra il corporeo e lo spirituale che emerge nel *De unione corporis et spiritus* sembra introdurre la suggestione orientale del cosmo armonicamente ordinato dei padri greci, “per i quali la realtà si dispone per gradi di perfezione gerarchicamente disposti dagli infimi ai supremi, tale da garantire l'ascesa e il ritorno a Dio”⁶². Anche la concezione di amicizia fra il corpo e lo spirito, spiegata in termini di musicalità nel *Didascalicon*, ci induce a pensare a un'idea sostanzialmente positiva della corporeità. Il contrasto, non diremmo dualismo, fra anima e corpo si situa invece sul piano ascetico–morale: pur convinto che il male non sta nel corpo in sé, ma

⁶¹ R. Baron, *Un point de philosophie et de mystique compare (Hugues de Saint-Victor, Ramanuja, Al Ghazâli, Ibn Çaddik et Bahja ibn Paqûda, Psellos)*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXVIII (1958), pp. 39–67.

⁶² G. Spinosa, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo*, in AA.VV., *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, SISMEL Ed. del Galluzzo, Firenze, 1999.

nell'uso cattivo che ne fa l'uomo, Ugo talvolta, soprattutto nel *De vanitate mundi*, si lascia attrarre da espressioni sul corpo che paiono riecheggiare posizioni dualistiche. Una forma di neoplatonismo di matrice agostiniana – con la sua opposizione fra corpo e spirito, Dio e mondo – è presente in Ugo di San Vittore: all'attenta lettura di Schlette del *De vanitate mundi* non è sfuggito il “fenomeno di oblio” per cui il dogma della bontà delle creature è in un certo senso dichiarato, ma nella prassi finisce in secondo piano, per nulla visibile. Si tratta non della norma ma dell'eccezione, del resto contraddetta da molte altre affermazioni in senso opposto: la negazione del corpo che abbiamo ripreso dallo studio di Schlette e che presenta un sapore di tipo gnostico, sembra quasi uno sviluppo retorico *per absurdum*.

Il *contemptus corporis* di Ugo, in quanto parte del *contemptus mundi*, difficilmente può essere messo in discussione, ma non vanno tralasciati due aspetti che in realtà informano l'opera del grande vittorino: in primo luogo Ugo non pare del tutto soddisfatto della concezione neoplatonico–agostiniana di opposizione corpo–spirito nel momento in cui pensa al *medium* che possa ricostituirne l'unità; in secondo luogo il *contemptus mundi* (e *corporis*) di Ugo va collocato all'interno di un contesto più ampio, costituito dall'insieme della sua opera spirituale; in questo senso, mi pare che Ugo consideri il *contemptus mundi* un aspetto importante certo, ma soprattutto preliminare ad altri interessi di ordine squisitamente mistico.

Per quanto concerne il contributo di Riccardo alla riflessione sul *contemptus mundi*, esso appare più limitato rispetto a quello di Ugo e, anche nel suo caso, profondamente dipendente dagli interessi mistici che, in un certo senso, ne limitano la portata. In entrambi gli autori l'attenzione per il corpo all'interno del *contemptus mundi* è di importanza minore rispetto ad alcune opere successive sul medesimo argomento come, ad esempio, il già visto *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni o le *Meditationes pissimae de cognitione humanae conditionis*, attribuite allo

Pseudo–Bernardo⁶³. È in effetti solo alla fine del XII secolo, con queste e altre simili opere, che il *contemptus* si concentra in modo particolarissimo sul corpo umano visto nei suoi aspetti più deteriori. L'attenzione prestata alle funzioni fisiologiche, la vita sessuale presentata con disgusto, la prospettiva del corpo che diventa cadavere con accurate descrizioni della putrefazione non sono appannaggio del periodo aureo della scuola vittorina ma di autori più tardi ad essa estranei. E saranno proprio questi trattati a riscuotere maggior successo nei secoli successivi.

⁶³ San Bernardo (inter opera), PL 184, 485A–508B.

I CISTERCIENSI

Bernardo di Chiaravalle

Gli studi sulla vita e le opere di Bernardo di Chiaravalle sono numerosissimi¹ e di questi alcuni fanno riferimenti, in genere piuttosto brevi, alla sua concezione del corpo². Di essi ho tenuto conto ma, analogamente a come ho proceduto con gli autori precedentemente presi in considerazione, ho scelto di far ricorso direttamente agli scritti di San Bernardo per delineare la sua concezione del corpo. Le riflessioni del grande mistico cisterciense sul tema non sono contenute in un unico scritto ma sono disseminate qua e là, in particolar modo nei *Sermoni*, soprattutto nei *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, nel trattato sull'*Amore di Dio*, nelle *Sentenze*, nel trattato sulla *Considerazione*, ne *La grazia e il libero arbitrio*, ne *Ai chierici sulla conversione*. Una riflessione preliminare: Bernardo non mostra tentennamenti per quanto concerne il suo disprezzo per la *caro*, quando essa designa il corpo in rivolta contro lo spirito, il corpo peccatore; altrove sul *corpus* oppure su *caro* identificata a *corpus* la sua posizione è variegata, talvolta contraddittoria.

La “carne”

La ribellione della carne viene dal peccato originale, come Bernardo illustra nel sermone *De triplici modo orationis*:

¹ Per una bibliografia introduttiva si veda F. Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. I, cit., pp. 152–54.

² Ad esempio: J. M. Déchanet, *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard*, Actes du Congrès de Dijon: “Saint Bernard théologien”, 15-19 Septembre 1953, in *Analecta Ordinis Cisterciensis* IX fasc. 3–4, 1953 pp. 56–77; J. Blanpain, *Language mystique, expression du désir, dans le Sermons sur le Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux, in *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974), pp. 45–68, 226–247; 37, (1975), pp. 145–166; J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, Approches psycho-historiques*, Cerf, Paris, 1976; R. Fassetta, *Le Mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques* in *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986) pp. 155–80; pp. 251–265; C. Dumont, *Sulla via della pace. La sapienza cisterciense secondo San Benedetto*, Jaka Book, Milano, 2000; F. Gastaldelli, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001.

Parlo della carne, nata dal peccato, nutrita nel peccato, corrotta nella sua origine, ma molto più resa viziosa da una prava consuetudine. Da ciò deriva che la carne accanitamente si rivolta contro lo spirito, mormora costantemente, non tollera la disciplina, porta ad azioni illecite, non obbedisce alla ragione, non prova nessun timore.³

L'avversione alla carne, nel senso precisato prima, si esprime in Bernardo anche quando distingue fra gli uomini i *carnales* e gli *spirituales*. Questa opposizione antichissima risale a Cassiano e a S. Agostino sulle cui tracce sembra collocarsi il grande mistico cisterciense: *carnales* sono – secondo lui – quelli che si fermano ai sensi, ai beni inferiori di questo mondo sensibile, a ciò che è stato creato, dimenticando completamente in che modo e per quale fine il mondo è stato creato⁴. I *carnales* sono, in altre parole, coloro che adorano la creatura anziché il Creatore. Altrove Bernardo sostiene che dei tre grandi nemici dell'uomo, la carne, il mondo e il diavolo, la prima è la più temibile in quanto si tratta di un nemico interno all'uomo che quest'ultimo si porta sempre appresso⁵. Bernardo sembra in sintonia con le posizioni dei Padri Cappadoci, in particolare di Basilio, quando afferma che la debolezza della carne aumenta la forza dello spirito:

³ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones de tempore, In Quadragesima, Sermo V, 1, De triplici modo orationis* in PL, 183, 178 D: "... carnem hanc loquor de peccato natam, in peccato nutritam; corruptam nimis ipsa origine, sed multo amplius prava consuetudine vitiatam. Hinc est quod tam acriter caro ad versus spiritum concupiscit, quod assidue murmurat, et impatiens est disciplinae, quod illicita suggerit, quod nec rationi obtemperat, nec inhibetur ullo timore".

⁴ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones de tempore, In festo Pentecostes, Sermo III, 3, De multiplice operatione Spiritus Sancti in nobis*, in PL, 183, 331 C: "Verumtamen et fuisse novimus ab initio, et adhuc multos esse videmus in filiis hominum, qui in bonis inferioribus sensibilis mundi hujus tota sensuali tate depressi, totos se dederunt his quae facta sunt, quonam modo, vel ad quid facta sint negligentes. Quid istos, nisi carnales dicamus?".

⁵ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones de diversis, Sermo XXIII, VI, 1 De septem spiritibus* in S. Bernardi Claraevallensis Opera (SBO), Romae, Editiones Cistercienses, pp.178–183: "Sunt igitur hi duo satellites maligni illius principis tenebrarum; ut dominetur spiritus nequitiae spiritui carnis, et spiritui mundi huius. Quisquis ergo ex his tribus spiritibus spiritui nostro loquatur, ne credamus ei; quoniam sanguinem sitiunt, non quidem corporum, sed quod gravis est, animarum" e *Sermones de tempore, In Quadragesima, Sermo V, 1 De triplici modo orationis*, in PL, 183,178 D: "Ipsi enim, ut manifestum est, gestamus laqueum nostrum, ubique proprium circumferimus inimicum: carnem hanc...".

Non ti sembra che la debolezza della carne accresca la forza dello spirito e gli dia vigore? Così puoi conoscere anche il contrario, che cioè la forza della carne provoca la debolezza dello spirito. Non devi quindi stupirti se, una volta indebolito il nemico <la carne>, tu diventi più forte, a meno che, follemente, non ti voglia render amica colei che non cessa di volgere le proprie brame contro lo spirito.⁶

Se le considerazioni di Bernardo sulla *caro* intesa come corpo in rivolta contro lo spirito sono sostanzialmente univoche, il discorso sul *corpus*, al contrario, è più complesso: il corpo è in genere presentato da Bernardo in maniera positiva seppure con alcune significative eccezioni, come cercherò di dimostrare nelle pagine che seguono.

“La carne compagna buona e fedele”

Ne *I gradi dell'umiltà e della superbia* Bernardo assegna valore al corpo attraverso il corpo di Cristo, divenuto carne per sperimentare la miseria dell'uomo: attraverso questa esperienza Cristo diventa ancor più capace di provare pietà per l'uomo e di usargli misericordia. Sul lato opposto il corpo dell'uomo è lo strumento indispensabile che quest'ultimo possiede per conoscere Cristo. Il corpo dunque in questo trattato è un comune denominatore fra uomo e Cristo: entrambi i corpi rivestono una reciproca utilità. I Deung Sung ha sottolineato: “L'interesse al corpo ha portato Bernardo, nel *De gradibus*, a proiettare la psicologia umana sull'umanità di Cristo, pur considerandola entro una prospettiva tendenzialmente pessimistica. Nel momento della maturità, il ‘corpo’ di Cristo è invece il mezzo per una qualificazione positiva del corpo umano attraverso l'umanità di Cristo...”⁷. I Deung Sung ritiene che la valutazione negativa del corpo venga sensibilmente attenuata, con qualche

⁶ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum, Sermo 29, 7* in SBO, V/1 p. 435: “Vides quia carnis infirmitas robor spiritui augeat, et subministret vires? Ita e contrario noveris carnis fortitudinem debilitatem spiritus operari. Et quid mirum, si hoste debilitato tu fortioris efficeris, nisi forte illam itibi insanissime ducas amicam, quae non cessat concupiscere ad versus spiritum?”.

⁷ I Deung Su, Introduzione al *De gradibus humilitatis et superbiae*, in SBO, I, pp. 21–23.

progressione dalle opere della giovinezza, nel caso specifico dal *De gradibus*, a quelle della maturità. Sarebbe un'ipotesi da verificare. In ogni caso si tratterebbe di una corporeità umana valorizzata non in sé e per sé, ma condizionata dal rapporto col divino. F. Gastaldelli⁸ ha individuato un'analoga valorizzazione del corpo umano attraverso il corpo di Cristo in un senso sostanzialmente identico a quello attribuito da I Deung Sung a *I gradi dell'umiltà e della superbia*, anche ne *La grazia e il libero arbitrio*. In questo studio cercherò di rilevare la valorizzazione della corporeità umana in Bernardo nelle sue affermazioni più esplicite e svincolate dalla cristologia.

Nel *De conversione ad clericos* Bernardo sostiene che il corpo non è malvagio di per sé né ci allontana da Dio perché quel che ha di male è la legge del peccato:

Il fatto quindi che mentre siamo in questo corpo, ci sperdiamo lungi da Dio, non è propriamente del corpo, ma del fatto che la carne è la sede della nostra morte o meglio è la sede del peccato, che in essa non v'è bene, ma soltanto la legge del peccato.⁹

Bernardo mette in guardia contro il corpo quando il peccato lo rende “pesante e opaco” e, in quanto tale, gli impedisce di avvicinarsi alla divinità:

E per ciascuno di noi, che desideriamo la sua venuta, penso che egli stia proprio dietro il muro, fino a che questo nostro corpo, che è sicuramente un corpo di peccato, ci nasconde per ora il suo volto e ci priva della sua presenza. Infine dice ‘Finché abitiamo nel corpo (2 Cor 5,6) siamo in esilio lontano dal Signore’. Non perché nel corpo, ma perché in questo corpo, che proviene dal peccato e, senza peccato, non esiste. E affinché tu sappia che non sono di ostacolo i corpi ma i peccati, ascolta la Scrittura che

⁸ F. Gastaldelli, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001.

⁹ Bernardo di Chiaravalle, *De conversione ad clericos*, XVII, 30 in SBO, II, pp. 200–01: “Quod enim dum in hoc corpore sumus, peregrinamur a Domino, non utique corporis est culpa, huius, quod scilicet gerimus corpus mortis, magis autem quod corpus peccati sit caro, in qua bonum non est, sed potius lex peccati”.

afferma “I nostri peccati stabiliscono una separazione fra noi e Dio.¹⁰

In questi due passi ci pare di individuare una deresponsabilizzazione del corpo in sé rispetto al riconoscimento del fatto che è il peccato a scandire la vita dell'uomo. Tuttavia in altri passi si assiste ad una rivalutazione del corpo. Ad esempio nel 5° dei *Sermoni sul Cantico dei Cantici* Bernardo afferma che ci sono quattro generi di spiriti, quello animale, quello umano, quello angelico e quello di Dio. Tutti, ad eccezione dello spirito di Dio che è puro spirito, hanno bisogno di un corpo¹¹. A proposito di quello dell'uomo egli sostiene:

Noi invece sopravviviamo certamente al corpo, ma per noi non si apre un'ascesa o un accesso alle realtà per mezzo delle quali si vive la vita beata se non grazie al corpo... Infatti, le stesse opere create, cioè le realtà corporee e visibili, non vengono a nostra conoscenza se non sono percepite con lo strumento del corpo. La creatura spirituale, quale noi siamo, ha, dunque, necessità di un corpo, senza il quale certamente non può raggiungere in alcun modo quella scienza che sola ha ricevuto come gradino verso le realtà dalla cui conoscenza viene resa beata...¹² Quindi né lo

¹⁰ Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, LVI, II, 3 in SBO , V/2 pp.254-55: “Et unicuique nostrum, qui desideramus adventum ipsius, puto illum nihilominus post parietem stare dum corpus hoc nostrum, quod certe peccati est, abscondat interim nobis faciem eius, et praesentiam intercludat. Denique ‘quamdiu sumus in hoc corpore’, inquit, ‘peregrinamur a Domino’. Non quia in corpore, sed quia in corpore hoc, quod utique de peccato est et sine peccato non est. Et ut scias quoniam obstant, non corpora, sed peccata, audi Scriptura : Peccata nostra, inquit, separant inter nos et Deum”.

¹¹ Bernardo di Chiaravalle, *ibidem*, *Sermo V, I* in SBO, V/1 p. 69: “Quattro sono i generi di spiriti; voi li conoscete: lo spirito dell'animale, il nostro, quello angelico e quello di colui che li ha creati. Per nessuno di essi non è necessario – per se stesso, per un altro o per entrambi – un corpo o qualcosa di simile a un corpo, con l'unica eccezione dello spirito al quale ogni creatura, sia corporea che spirituale, giustamente confessa e dice: ‘Sei tu il mio Dio, perché non hai bisogno dei miei beni’. E’ così evidente che il primo genere di spirito ha bisogno di un corpo, che senza di esso non può in alcun modo sussistere. Perciò quando un animale muore, il suo stesso spirito cessa simultaneamente sia di dare la vita che di vivere”.

¹² Bernardo di Chiaravalle, *ibidem*, *Sermo V, I* in SBO V/1 p. 69: “Verum nos vivimus quidem post corpus, sed ad ea quibus beate vivitur nullus nobis ascensus vel accessus patet, nisi per corpus... Ipsa siquidem quae facta sunt, id est corporalia et visibilia ista, non nisi per corporis instrumentum sensa in nostram notitiam veniunt. Habet igitur necessarium corpus spiritualis creatura quae nos sumus, sine quo nimirum nequaquam

spirito animale, né lo spirito angelico vengono in alcun modo aiutati dai propri corpi a raggiungere quelle realtà che rendono beata la creatura spirituale: il primo poiché evidentemente non ne ha la capacità, per la sua innata stoltezza; il secondo, invece, poiché non ne ha bisogno, per il privilegio di una ben più eminente gloria. È allora chiaro che lo spirito dell'uomo, che occupa una specie di luogo intermedio tra quello più elevato e quello più basso, ha bisogno di un corpo per entrambe le cose, tanto che senza di esso non può né progredire personalmente né essere utile ad altri. Infatti, in che modo, mi domando, potresti istruire senza lingua chi ti ascolta o ascoltare senza orecchi chi ti istruisce, per non parlare delle altre membra del corpo o dei servizi resi dalle varie membra?¹³

Dal passo sopracitato si evincono due elementi fondamentali per illustrare l'antropologia bernardiana. In primo luogo all'uomo, "*spiritualis creatura*" il corpo è indispensabile per raggiungere, attraverso le potenzialità dei sensi, la conoscenza delle realtà corporee e visibili, che costituisce una sorta di gradino verso quelle invisibili. In secondo luogo l'uomo deve avere un corpo per poter realizzare i compiti dello spirito, che consistono nell'aiutare gli altri e progredire spiritualmente. Il corpo quindi nell'antropologia bernardiana non potrebbe essere collocato in un gradino più alto. Non solo: il corpo non è prerogativa esclusiva degli animali e degli uomini, ma anche degli angeli. Si legge infatti nello stesso sermone:

Quanto poi al fatto che anche gli spiriti che sono nell'alto dei cieli abbiano bisogno dei corpi, ce ne renda assolutamente certi quella frase vera e veramente divina che dice: "Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati a servire coloro che ricevono l'eredità della salvezza?" (*Eb. 1,14*). In che modo, dunque, potrebbero compiere il loro ministero senza un corpo, in

illam scientiam assequitur, quam solam accepit gradum ad ea de quorum sit cognitioe beata".

¹³ Bernardo di Chiaravalle, *ibidem*, *Sermo V*, 4–5 in SBO, V/1 p. 73: "Nec brutus ergo, nec angelicus spiritus, ad ea capessenda, quae beatam spiritualem faciunt creaturam, suis ullo modo corporibus adiuvantur: ille quidem pro innata stoliditate non capiens, iste vero pro excellentioris gloriae praerogativa non indigens. Porro hominis spiritum, qui medium quemdam inter supremum et infimum tenet locum, usque adeo ad utrumque necessarium habere corpus manifestum est, ut absque eo nec ipse proficere, nec alteri prodesse possit. Nam, ut taceam membra cetera corporis officia membrorum, quonam modo, quaeso, aut sine lingua instruis audientem, aut sine auribus percipis instrumentem?".

particolare verso coloro che vivono nel corpo? Inoltre, una caratteristica propria dei corpi è correre qua e là o passare da un luogo all'altro, cosa che un'autorità, tanto indubitabile quanto nota, attesta tra le azioni frequenti degli angeli. Deriva da qui il fatto che furono visti dai padri ed entrarono in casa loro e mangiarono e si lavarono i piedi. Così, lo spirito inferiore e quello superiore hanno bisogno di corpi propri, ma solo per mezzo dei quali aiutare, non per esserne aiutati...¹⁴ L'angelo si cura e si preoccupa di fornire, nella libertà dello spirito, un servizio ricco di pietà, mostrandosi pronto e alacre ministro dei beni futuri verso i mortali, considerandoli suoi futuri concittadini per l'eternità e coeredi della felicità celeste. Entrambi, quindi, hanno bisogno dei corpi per aiutare: l'animale per servire secondo la sua condizione, l'angelo per venire in aiuto secondo la sua pietà... Lo spirito che sta nell'alto dei cieli, invece, senza l'aiuto del corpo e senza una considerazione di quelle realtà che si conoscono attraverso il corpo, grazie alla sola prossimità e vitalità della sua natura, è in grado di comprendere le realtà più alte e di penetrare quelle più intime.¹⁵

Il “ministero” degli angeli è reso possibile quindi solo dal fatto che essi sono dotati di un corpo per mezzo del quale possono aiutare gli uomini nel loro percorso verso la salvezza: in questi termini l'importanza del corpo— si esprime in tutta la sua chiarezza. Il corpo — sia degli uomini che degli angeli — serve per aiutare gli altri, secondo le diverse possibilità di ciascuno: quello degli uomini per salvarsi e per contribuire alla salvezza dei loro simili, quello degli angeli per cooperare alla salvezza degli uomini. Esso dunque è essenzialmente strumento, ma strumento indispensabile nel

¹⁴ Bernardo di Chiaravalle, *ibidem*, *Sermo V*, 2 in SBO, V/1, pp. 69–71: “Tam quod et supercaelestes spiritus opus corporibus habeant, illa maxime certos non faciat vera et vere divina sententia: ‘Nonne omnes, ait, administratorii spiritus sunt, missi in ministerium propter eos qui hereditatem capiunt salutis?’ Quonam ergo modo implent ministerium suum absque corpore, praesertim apud viventes in corpore? Denique non est discorrere nec de loco ad locum transire, nisi corporum, quod frequenter angelos facere tam indubitata quam nota probat auctoritas”.

¹⁵ Bernardo di Chiaravalle, *ibidem*, *Sermo V*, 3 in SBO, V/1 pp. 70–1: “Angelus vero curat satagitque in libertate spiritus administrare officium pietatis, futurorum bonorum promptum mortali bus alacremque sese ministrum exhibens, utpote suis in Aeternum futuris civibus et coheredibus supernae iucunditatis. Ille igitur ut iure serviat, iste ut pie subveniat, ambo procul dubio suis corporibus egent ut iuvent... Porro autem supercaelestis spiritus absque adiutorio corporis et absque intuitu horum quae per corpus sentiuntur, sola profecto suae vicini tate ac vivacitate naturae sufficit apprehendere summa et intima penetrare”.

piano generale della salvezza degli uomini. Siamo ben lontani dal disprezzo che Bernardo riservava alla carne, il corpo in rivolta contro lo spirito: il corpo è patrimonio comune di uomini e angeli. Diversamente dagli “spiriti che sono nell’alto dei cieli” l’uomo ha una sua storia pregressa, che è la storia del peccato originale, ma Bernardo non attribuisce la responsabilità della caduta solo al corpo.

Il corpo, strumento indispensabile per la salvezza, è addirittura un riflesso della bellezza divina nell’uomo, come spiega Bernardo in un passo dei *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, in cui il corpo si rivolge direttamente all’anima:

Il corpo dice: ‘Arrossisci, anima mia, considerando me. Arrossisci, anima mia, per aver scambiato una somiglianza animale con quella divina; arrossisci di voltolarti nel fango, tu che vieni dal cielo. Creata retta, a somiglianza del Creatore, hai ricevuto anche me, come un aiuto simile a te, secondo la forma della rettitudine. Dovunque tu ti volga, sia in alto verso Dio, sia in basso verso di me – poiché nessuno ha in odio la propria carne –, da ogni parte ti viene incontro l’immagine della tua bellezza, da ogni parte ricevi l’ammonimento familiare dall’insegnamento della sapienza a difesa della tua dignità...’¹⁶

E non è un caso che Bernardo sottolinei anche qui la nobiltà del corpo cui per l’appunto è stata concessa da Dio la posizione eretta, che dovrebbe essere l’immagine della rettitudine interiore dell’uomo:

Dio ha dato all’uomo anche una posizione eretta del corpo, forse affinché questa rettitudine corporale della sua immagine più esteriore e di minor valore esortasse, quell’uomo interiore, che è stato fatto ad immagine di Dio, a conservare la propria rettitudine

¹⁶ Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, XXIV, 6 in SBO V/1, pp. 340–43: “Erubescit anima mea, ait corpus, in mei consideratione. Erubescit, anima mea, divina pecorinam commutasse similitudinem; erubescit volutari in caeno, quae de caelo es. Creata creanti similis recta, me quoque accepisti adiutorium simile tibi, utique secundum lineamenta corporeae rectitudinis. Quocumque te vertas, sive ad Deum sursum, sive ad me deorsum – nemo siquidem carnem suam odio habuit –, ubique occurrit tibi species decoris tui, ubique pro statu tuae dignitatis habes de magisterio sapientiae familiarem admonitionem”.

spirituale, e il decoro del corpo di fango fosse un rimprovero alla difformità dell'animo.¹⁷

Il corpo in questo caso, pur definito la parte meno nobile dell'uomo, dovrebbe rappresentare, per la sua "rettitudine", una sorta di memento per l'anima, un ricordo continuo a non incurvarsi. A proposito della responsabilità della caduta nella concezione bernardiana scrive Francesco Zambon: "La caduta nel peccato, in effetti, non è altro che la perdita della *similitudo* originaria che l'uomo possedeva con Dio, il suo sfiguramento, la sua de-formazione: oblio o offuscamento di quella forma che il Creatore aveva impresso in lui. Bernardo ha illustrato efficacemente in che cosa consista questa deformazione con la metafora – destinata ad avere grande fortuna – dell' *anima curua*. L'anima ha perduto la sua *rectitudo* quando, a causa del peccato, si è distolta dal desiderio di Dio – inscritto nella sua natura – e si è piegata verso il carnale e il terrestre, si è inclinata, *incuruata*"¹⁸.

Causa della caduta non è dunque tanto il corpo quanto l'anima che si è "incurvata" verso il carnale e il terrestre, distogliendosi da Dio. In questo suo atteggiamento perverso – che mette l'uomo allo stesso livello degli animali¹⁹ – l'anima dell'uomo si pone addirittura in contrasto con il corpo, che ha conservato anche dopo il peccato la sua posizione eretta, rivolta verso l'alto. Fra l'anima e il corpo, dunque, stando ai sermoni, è la prima a subire le accuse più dure²⁰.

¹⁷ Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, XXIV, 6, in SBO V/1, pp. 340–41: "Quamquam et corporis staturam dedit homini Deus rectam, forsan ut ista corporea exterioris viliorisque rectitudo figementi hominem interiorem illum, qui ad imaginem Dei factus est, spiritualis suae rectitudinis servandae admoneret, et decor limi deformitatem argueret animi."

¹⁸ F. Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, cit. p. XXII.

¹⁹ Ibidem, *L'amore di Dio*, V, 15 pp. 184–85.

²⁰ In realtà Bernardo, seguendo in parte Cassiano, in un passo delle *Sentenze* (III,7–9) afferma che dei sette vizi capitali, chiamati i "Sette delitti di Gerusalemme", tre sono dell'anima cioè superbia, vanagloria e invidia mentre quattro sono del corpo, vale a dire la sete di contemplare cose vane, che ha sede negli occhi, la loquacità nella lingua, la crudeltà nelle mani, la concupiscenza nei lombi.

Talvolta, come si diceva sopra, *caro* non designa il corpo peccatore ma il corpo in sé, privo di connotazioni negative. Ne *L'amore di Dio* Bernardo spiega che il primo grado dell'amore è quello carnale e presenta questo fatto non come uno scandalo ma come una necessità, considerata la fragilità dell'umana natura:

Ma poiché la natura è troppo fragile e debole, è costretta per necessità a mettersi innanzitutto al servizio di sé stessa. Questo è l'amore carnale, con il quale l'uomo ama prima di ogni altra cosa sé stesso per sé stesso.²¹

E aggiunge più oltre:

Tuttavia, dato che siamo fatti di carne e nasciamo dalla concupiscenza della carne, è inevitabile che la nostra brama o il nostro amore inizi dalla carne. Ma se è ben diretta, essa progredirà sotto la guida della grazia per alcuni gradi che le sono propri fino a compiersi nello Spirito, perché da principio non c'è lo spirituale, ma l'animale, e lo spirituale viene solo dopo. E prima bisogna che portiamo l'immagine dell'uomo terrestre, poi quella dell'uomo celeste.²²

Bernardo esprime una esplicita rivalutazione del corpo anche in un altro passo dello stesso trattato dove il corpo – qui con una certa oscillazione terminologica chiamato *caro* – è considerato un compagno buono e fedele per l'anima perché le consente di praticare le virtù e di godere pienamente la gioia dell'amore di Dio nella vita eterna:

Una compagna davvero buona e fedele è la carne per uno spirito che sia buono anch'esso: se gli è di peso, gli giova; se non gli

²¹ Ibidem, *L'amore di Dio*, VIII, 23 pp. 200–01: “Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum, imperante necessitate, compellitur inseruire. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum.”

²² Ibidem, *L'amore di Dio*, XV, 39 pp. 232–33: “Verumtamen, quia carnale sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas uel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, Spiritu tandem”.

giova, smette di pesargli; o, infine gli giova senza essergli minimamente di peso.²³

Nell'uomo disponibile all'intervento della grazia, il corpo è strumento di salvezza se collabora efficacemente con l'anima, mentre coopera alla perdizione dell'anima quando essa persevera nel peccato. E il corpo gioca un ruolo fondamentale anche nei *novissimi*, in particolare nella resurrezione:

Ma dato che queste anime, e nessuno lo nega, vorrebbero avere già recuperato i loro corpi – o almeno desidererebbero e spererebbero di recuperarli – è fuor di dubbio che non si sono ancora profondamente trasformate rispetto a quello che erano, essendo chiaro che non si sono ancora spogliate del tutto da quell'interesse per sé che fa deviare, anche se di poco, la loro attenzione. Perciò, fino al momento in cui la morte non sarà ingoiata nella vittoria e la luce eterna non avrà invaso da ogni parte e posto interamente sotto il suo dominio i territori della notte, al punto da far risplendere la gloria celeste anche nei corpi, le anime non possono offrirsi completamente e passare in Dio; in realtà sono ancora legate ai corpi – anche se non mediante la vita o la sensazione – almeno in virtù di un sentimento naturale, tanto da non volere né poter giungere alla loro piena realizzazione senza di essi. Pertanto prima della restaurazione dei corpi non ci sarà quella dissoluzione degli spiriti che costituisce il loro stato perfetto e supremo, perché lo spirito non ricercerebbe più la compagnia della carne se potesse raggiungere la sua piena realizzazione senza di essa... Per l'anima che ama Dio, il corpo ha valore nella propria debolezza, ne ha quando è morto e ne ha quando è risorto: nel primo caso contribuisce al frutto della penitenza, nel secondo al riposo, nell'ultimo alla realizzazione. Giustamente questa anima non vuole giungere alla perfezione senza di esso, perché si rende conto che in ogni condizione il corpo è al suo servizio in vista del bene.²⁴

La dottrina di Bernardo sul destino dell'anima dopo la morte segue i Padri della Chiesa, da Ireneo a Sant'Agostino: tra la morte del corpo e la resurrezione finale vi sarebbe uno stato intermedio in cui le anime

²³ Ibidem, *L'amore di Dio*, XI, 31 pp. 216–17: “Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut, si onerat, iuuat, exonerat, aut certe iuuat, et minime onerat”.

²⁴ Ibidem, *L'amore di Dio*, XI, 30–31, pp. 214–15.

attendono la *parusia* per ricongiungersi con i loro corpi e godere con loro della contemplazione di Dio. Quando la luce avrà avuto il sopravvento sulle tenebre, la gloria di Dio risplenderà anche nei corpi che risorgeranno e consentiranno così alle anime di passare completamente a Dio: sarà attraverso i corpi che le anime raggiungeranno la piena realizzazione, la perfetta beatitudine, la *deificatio*.

L'importanza assegnata al corpo in questi passi è evidente. Se esso è lo strumento dell'uomo per il raggiungimento delle realtà celesti, è anche indispensabile perché egli progredisca spiritualmente ed esprima la solidarietà verso il prossimo; il corpo, riflesso della bellezza di Dio, è patrimonio comune dell'uomo e dell'angelo. Nessuno, prima di Bernardo, aveva esaltato in questi termini la corporeità.

“Il peso del nostro corpo”

Tale concezione positiva della corporeità sembrerebbe parzialmente contraddetta in altri passi degli scritti bernardiani presi in esame, nonché nel trattato sulla *Considerazione*. Nel 1953 Dom Jean Marie Déchanet in un illuminante saggio sul pensiero filosofico di San Bernardo²⁵, che in parte utilizzerò nelle riflessioni seguenti, sostenne che si può parlare di “platonisme” di Bernardo, dimostrando con dovizia di particolari che molti passi del trattato sulla *Considerazione* dedicato al papa Eugenio III (Bernardo Paganelli), un tempo suo discepolo, presentano notevolissime affinità con alcuni dialoghi platonici, soprattutto il *Fedro* e il *Fedone*. In questo trattato, scritto fra il 1148 e il 1152, quindi posteriore al *De diligendo Deo* redatto probabilmente fra il 1132 e il 1135, sono indicati ruolo e compito del papato e sottolineati, in particolare, i rischi di un suo eccessivo intervento negli affari politici. Pur senza far del corpo oggetto della sua analisi, esso tocca comunque il problema della corporeità

²⁵J.M. Déchanet, *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard, Actes du congrès de Dijon: “Saint Bernard théologien”*, 15–19 septembre 1953, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis IX*, fasc. 3–4, 1953, p. 56–77.

soprattutto nel secondo e nel quinto dei cinque libri di cui è costituito, in quanto illustra il ruolo dei sensi e del corpo nel raggiungere la *contemplatio*. Nel secondo capitolo del II libro del *De consideratione* Bernardo chiarisce la differenza fra *consideratio* e *contemplatio*: la considerazione “si riferisce alla indagine delle cose”, “è il pensiero intensamente proteso, oppure la tensione dell’animo, alla ricerca della verità”; mentre la contemplazione “si riferisce alla certezza delle cose” e si può definire la “percezione immediata, esatta e sicura, che l’animo ha di una qualunque cosa, oppure come conoscenza certa della verità”²⁶.

La considerazione bernardiana parte dal basso, dal terrestre, dal sensibile per elevarsi per gradi, come su una scala, fino al divino, alla bellezza suprema, fino all’invisibile in sé, che essa abbraccia, coglie al termine del suo viaggio. L’anima in questo percorso si serve metodicamente dei sensi, vale a dire del corpo, e degli oggetti sensibili: è quella che Bernardo chiama *consideratio dispensativa*; poi essa si applica a valutare prudentemente ogni cosa –si tratta della *consideratio aestimativa*– e infine, raccogliendosi in se stessa, si stacca dall’umano per contemplare Dio²⁷; quest’ultima è la *consideratio contemplativa* o *contemplatio*, che è di un altro genere, ma che dalle due precedenti è necessariamente preparata. Bernardo considera una vergogna che l’anima, per elevarsi verso il divino, sia costretta a servirsi di ciò che è inferiore: sarebbe molto meglio che essa potesse spiccare il volo e giungere alla contemplazione senza

²⁶ Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, II, II, 5, in SBO, I, pp. 796–97: “Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi volo; quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri, verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem, intensa ad vestigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum”.

²⁷ Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, V, II, 3 in SBO, I, pp. 896–97: “Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes diffinitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum”.

utilizzare un aiuto estraneo, ma questo è un privilegio che spetta solo alle creature celesti, mentre le creature che vivono in questo mondo, in questa valle di lacrime, sono asservite ai sensi; la sensazione vi si esercita liberamente ma l'occhio dello spirito vi si sente ostacolato e vede malamente. L'uomo è straniero sulla terra e pertanto è costretto a ricorrere a quella parte di sé che è terrena e servirsi del sensibile, per elevarsi grazie alla filosofia fino all'invisibile:

Perché allora senti il bisogno delle realtà inferiori? Non è forse una perversione e una vergogna? Il desiderio di essere aiutati dalle cose inferiori è come un insulto a quelle superiori, e da quest'insulto nessun uomo riuscirà mai a scampare, finché non sarà giunto alla libertà dei figli di Dio. Costoro infatti saranno ammaestrati da Dio, e in lui solo troveranno la felicità senza bisogno di alcuna creatura. L'uscire dalla patria dei corpi per entrare nella regione degli spiriti sarà come il ritorno alla vera patria. Essa è il nostro Dio, spirito di assoluta perfezione, dimora perfetta degli spiriti beati; essa è la verità, la sapienza, la virtù, l'eternità, il sommo bene, dove il senso o l'immaginazione non hanno cittadinanza. Da questa patria ora siamo lontani, e la nostra dimora attuale è una valle – e una valle di lacrime – dove signoreggiano i sensi e la considerazione è bandita; dove il senso fisico si erge con pieno arbitrio e imperio a dominare, mentre l'occhio dello spirito si rabbuia come infoscato dalle nebbie. Nessuna meraviglia allora se lo straniero chiede soccorso all'indigeno.²⁸

In queste riflessioni bernardiane, J.M. Déchanet riconosce a buona ragione la teoria platonica sul ruolo dei sensi, sulla loro utilità, ma anche sul carattere avventizio e transitorio della conoscenza sensibile che, data la natura dell'uomo, deve cancellarsi a poco a poco davanti a una conoscenza

²⁸ Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione* V, I, 2 in. SBO, I, pp. 894–95 : “Quid quod et inferioribus eges? Nonne praeposterum hoc et indignum? Plane superiorum quidam iniuria est, inferiorum operam desiderare a qua iniuria nemo hominum perfecte vindicabitur, nisi cum quisque evaserit in libertatem filiorum Dei. Nempe erunt hi omnes dicibile Dei et, nulla interveniente creatura, solo beati Deo. Repatriasse erit hoc, exisse de patria corporum in regionem spirituum. Ipsa est Deus noster, maximus spiritus, maxima mansio spirituum beatorum, et, ne quid hic sibi usurpet carnis sensus seu imaginatio, veritas est, sapientia est, virtus, aeternitas, summum bonum. Unde interim absumus, et ubi sumus, vallis est, et vallis lacrimarum, in qua sensualitas regnat, et consideratio exsulat, in qua libere quidem et potestative se exserit sensus corporeus, sed intricatus caligat oculus spiritualis. Quid igitur mirum, si ope indigenae advena indiget?”.

che solo l'intelletto potrà raggiungere²⁹. E aggiunge che secondo Bernardo, che in questo caso ricalca fedelmente Platone, il mezzo ideale per attingere alla *contemplatio* è quello di guardare solo con l'anima, di usare il pensiero da solo e in tutta la sua purezza, dopo essersi sbarazzati, per quanto possibile, di occhi e orecchie e anche del corpo intero. Riflettendo sui tre gradi della considerazione Bernardo aggiunge:

Può dirsi grande chi s'impegna a usare i sensi come una ricchezza comune dei cittadini, per la propria e altrui salvezza. Non meno grande è chi con il lume della filosofia s'è fatto dei sensi una scala per ascendere alle realtà invisibili. Questa via è più facile, mentre l'altra è più utile; questa più gratificante, quella più aspra. Ma di tutti più grande è chi, spregiando le cose e i sensi, s'è fatto abitudine, per quanto è possibile alle forze umane, di innalzarsi di tanto in tanto nella contemplazione a quelle sublimi realtà con estasi repentine, senza servirsi dei gradini della scala... Questi tre gradi si realizzano quando la considerazione, levandosi dal luogo d'esilio con la pratica della virtù e l'aiuto della grazia, mortifica la sensualità perché non si gonfi, o la imbriglia perché non divaghi, o la schiva del tutto per non esserne inquinata. Nel primo grado la considerazione è più potente, nel secondo più libera, nel terzo più pura; con le ali infatti della purezza e del fervore essa dispiega il suo volo.³⁰

²⁹ J.M. Déchanet, cit. p. 60 sgg. individua nel trattato sulla *Considerazione* i passi platonici che paiono aver ispirato Bernardo di Chiaravalle e il risultato della sua analisi risulta convincente: l'argomento del primo libro del *De consideratione* evoca il passo della *Repubblica* (V, 473 D) in cui Platone auspica la costituzione di una comunità politica governata dai filosofi. Secondo Bernardo inoltre le quattro virtù cardinali – prudenza, forza, temperanza, giustizia – sono indispensabili per una politica e un governo saggi: qui egli si ispira al IV libro della *Repubblica* platonica; sotto la nozione di *caritas*, connessa nel santo di Chiaravalle all'idea di giustizia (*De cons.* I,8,11), si cela la nozione platonica di equilibrio e di armonia sviluppata nella *Repubblica*; la differenza istituita da Bernardo fra *consideratio* e *contemplatio* richiama la distinzione platonica fra dialettica ascendente e *theoria* e i loro rapporti ecc.

³⁰ Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, V,II,3 in SBO I, pp. 894–95D: “Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium opes, expendere satagit, dispensando in suam et multo rum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit, nisi quod hoc dulcis, hoc felicius, illud fortius esse constat. At omnium maximus, qui, spreto ispo usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit... Porro haec tria ita contingunt, cum consideratio, etsi in loco peregrinationis suae, virtutis studio, et adjutorio gratiae facta superior, sensualitatem aut premit ne insolescat, aut cogit ne evagetur, aut fugit ne iniquet. In primo potentior, in secundo liberior, in tertio purior: puritatis siquidem et alacritatis paritate alis fit ille volatus”.

Solo la morte consente alla nostra anima di elevarsi alla sublimità: finché noi restiamo qui in basso sulla terra, è il corpo a causarci un'infinità di problemi e ad impedirci di raggiungerla. E a questo proposito Bernardo aggiunge:

O Eugenio, quant'è bello per noi staccarci qui! Ma quanto sarà più bello, quando arriveremo tutt'interi là dove ora ci precede solo una parte di noi stessi! Ci precede l'animo, e nemmeno tutto, ma una sua parte, e molto piccola. I sentimenti giacciono intorpiditi e appesantiti dalla carne, i desideri sono impastati di fango; solo una squallida e sparuta parvenza di riflessione anticipa il volo... Quale gioia quando sarà concesso alla totalità del nostro essere di raggiungere là in alto la parte di noi stessi che ci precede! Questa parte di noi è il nostro spirito; che dico, non è che una parte del nostro spirito e troppo piccola! Appesantiti dal peso della nostra carne³¹, gli slanci del nostro cuore restano al suolo; i nostri desideri sprofondano nel fango; sola, nel frattempo la nostra considerazione, magra e gracile, prende l'iniziativa e comincia a volare... Come sarebbe bello, se l'anima si raccogliesse tutta in se stessa e richiamasse le proprie inclinazioni da tutti quei luoghi dove sono tenute prigioniere – il timore di quel che non si deve temere, l'amore di quel che non si deve amare, il dolore per le cose inutili, la gioia per quelle ancora più inutili – onde librarsi con esse in un volo pienamente libero, vibrare nell'impeto dello spirito ed immergersi nel profluvio della grazia!³²

Quando l'anima, liberandosi dal corpo e dal sensibile tramite la *consideratio*, si raccoglie in sé e si purifica, essa "torna nella sua patria". "*Sic considerare, repatriare est*" – afferma Bernardo – lasciando chiaramente intendere che è il corpo a impedire all'anima di immergersi

³¹ La traduzione qui proposta è quella della SBO ma, in questo caso, ci parrebbe più efficace tradurre "mole corporea" con "peso del nostro corpo" anziché con "peso della nostra carne".

³² Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, V, IV, 9 in SBO, I, pp. 904–05 "O Eugeni, quam bonum est nos hi esse! Quam fore melius, si quando tamen toti sequamur quo ex parte praecessimus! Praecedimus animo, et ne ipso quidem toto, sed parte, et parte modica nimis. Affectus iacent mole corporea praegravati et luto haerentibus desideriis, sola interim arida et tenuis consideratio praevolat.... Quid si totam se colligat anima, et reductis affectibus e cunctis locis, quibus captivi tenentur, timendo quae non oportet, amando quae non decet, dolendo vane, gaudendo vanius, cum his ineat tota libertate volatum, pulset in impetu spiritus, et in pinguedine gratiae illabatur?"

completamente in Dio. In questi passi pare che secondo Bernardo l'immagine di Dio nell'uomo riguardi esclusivamente lo spirito, non il corpo: quest'ultimo trattiene l'anima in basso anche nella morte in quanto, benché essa se ne sia liberata, aspira a ritrovarlo, a riunirsi a lui. I legami del corpo la tengono incatenata e finché essa pensa alla resurrezione futura del corpo che le è appartenuto, non può separarsene per immergersi in Dio e acquisire una perfetta somiglianza con Lui. Ora, si era già visto ne *L'amore di Dio* che l'anima rimaneva profondamente legata al corpo; ma Bernardo sottolineava anche la dignità del corpo, fedele coadiutore dell'anima e memento a mantenere quella posizione eretta cui l'anima talora rinunciava per piegarsi verso i beni di questo mondo. Qui, invece, Bernardo sottolinea l'aspetto opposto, vale a dire che il corpo rappresenta un ostacolo per l'elevazione dell'anima. Sembra qui prevalere in Bernardo una antropologia "spiritualista": l'essenza dell'uomo è l'immagine di Dio in lui e questa immagine pare qui risiedere esclusivamente nello spirito.

J.M. Déchanet sottolinea la comunanza di idee fra Platone e Bernardo di Chiaravalle nella dialettica anima–corpo: “Quello che c'è di comune fra questi testi del Fedone e quelli di S. Bernardo appena citati, è l'idea che, fino alla morte, il corpo appesantisce l'anima; che il corpo e l'amore del corpo (anche naturale e conforme al piano di Dio) si oppone all'unione perfetta dell'anima con il divino; che il corpo, finché resta corpo carnale, ritarda l'assorbimento dell'anima nella luce e nella gloria. C'è dunque, in San Bernardo, come in Platone, una sorta di dualismo, a proposito del quale il quinto libro de *La considerazione* è molto esplicito: sulla terra, nel mondo dei corpi, l'uomo è uno straniero (*advena*), un esiliato (*exsul*), e questo indipendentemente dall'idea di peccato. La patria dell'uomo è Dio, è il *summus spiritus*, è il repositorio supremo degli spiriti beati (cosa che corrisponde al mondo degli intelleggibili di Platone); è la verità, la saggezza, la potenza, l'eternità, il bene sovrano (le 'idee' direbbe Platone), tutte cose in cui i sensi e l'immaginazione non hanno parte. Questa patria,

l'uomo la riguadagnerà quando avrà, con la morte, lasciato il paese dei corpi per la regione degli spiriti: '*repatriasse erit hoc, exisse de patria corporum in regionem spirituum*'; egli la riguadagna, è sulla via quando, per mezzo della considerazione, egli si eleva verso l'invisibile e si stacca dall'umano"³³.

La svalutazione del corpo è chiara nel *De consideratione*. Mentre in alcuni passi dei *Sermoni* Bernardo tesseva l'elogio del corpo, qui la prospettiva cambia radicalmente. Egli non nega che il corpo sia uno strumento indispensabile per accedere alle realtà divine, ma si tratta quasi di un'ingiuria perché molto meglio sarebbe che l'anima con le sue sole forze potesse ascendere a Dio. Il rimpianto che le cose non possano andare diversamente pervade profondamente questo passo bernardiano. Il corpo, condiviso con gli angeli, era specchio della bellezza di Dio e, in quanto tale, un monito per l'anima: qui è sottolineata l'idea che l'anima è legata a un corpo mortale e, a causa di ciò, asservita alla materia ed esposta all'errore. Il *corpus* dell'uomo quindi sembra ridiventato *caro*, non più strumento positivo ma ostacolo alla salvezza.

L'avversione alla *caro*, quando essa designa il corpo peccatore in rivolta contro lo spirito, è evidente in Bernardo: la carne è corrotta all'origine a causa del peccato e resa viziosa dalla consuetudine al peccato, ne è, in una parola, la sede.

Per quanto attiene al *corpus*, in alcuni testi di Bernardo affiora il platonismo, già segnalato negli autori precedentemente considerati, con la sua marcata opposizione ontologica fra anima e corpo, opposizione poi aggravata dal peccato d'origine. Finché l'uomo è oberato dal corpo, egli è straniero su questa terra: il ritorno alla vera patria consisterà nell'uscire dalla patria dei corpi per entrare nella regione degli spiriti. Con rammarico Bernardo constata che, per giungere alla *contemplatio*, alla visione di Dio, l'anima è costretta a servirsi di ciò che le è inferiore, cioè del corpo. Ed è

³³ J.M. Déchanet, *cit.*, p. 69.

una perversione, una vergogna, un insulto che l'uomo debba servirsi della materia per elevarsi alle realtà invisibili: la conoscenza cui si può arrivare col corpo è transitoria, come transitoria è la permanenza del corpo sulla terra. Il corpo anzi è un peso che trattiene l'anima in basso, perfino nella morte: anche dopo di essa l'anima anela a ricongiungersi col suo corpo.

Tuttavia non c'è solo questo nel grande mistico di Chiaravalle: è straordinario infatti che Bernardo usi per il corpo termini così positivi da oscurare tutti gli autori precedentemente presi in esame. A prescindere dal linguaggio dei *Sermoni al Cantico dei Cantici*³⁴, in cui Bernardo, per descrivere l'amore per Dio utilizza lessico, forme e toni dell'amore fisico, anche in altri suoi scritti – come si è visto – il corpo acquisisce un'importanza imprevedibile, una valutazione inattesa per molti aspetti. Il primo grado dell'amore è – per Bernardo – *l'amore carnale, con il quale l'uomo ama prima di ogni altra cosa sé stesso per sé stesso*³⁵. Egli non vede nulla di scandaloso in questo, in quanto lo considera un fatto naturale, ma mette in guardia l'uomo a non lasciargli uno spazio eccessivo. Tuttavia la grande rivalutazione del corpo dell'uomo avviene attraverso il corpo di Cristo: grazie all'Incarnazione infatti il corpo diventa patrimonio comune del Dio e dell'uomo e strumento indispensabile della conoscenza di Cristo. Il corpo è patrimonio comune non solo degli animali ma anche degli angeli, che non potrebbero svolgere il loro compito senza di esso. E così pure lo spirito dell'uomo non può assolvere i compiti cui è stato chiamato, e cioè il miglioramento personale e la solidarietà con il suo prossimo, senza lo strumento del corpo.

Solo grazie a esso l'uomo può percepire le realtà corporee e visibili e, partendo da queste come da un gradino, accedere alle realtà celesti. Ulteriore testimonianza visibile del valore del corpo è la sua posizione eretta, memento a mantenere la *rectitudo* anche nell'anima. In effetti i suoi

³⁴ Il linguaggio dei *Sermoni al Cantico dei Cantici* è stato ampiamente studiato e non è oggetto di questa indagine.

³⁵ F. Zambon, *L'amore di Dio*, cit. pp. 200–1.

scritti fanno pensare a una contraddizione nella valutazione del corpo: il valore che in essi è attribuito al corpo è profondamente diverso; certo possono avere giocato un ruolo importante i destinatari delle opere, le relazioni con altri mistici, in particolare con Guglielmo di Saint-Thierry e – perché no? – la situazione psicologica dell'autore. Naturalmente la ricostruzione di tali condizioni è ardua, per non dire impossibile. Si può affermare che Bernardo, pur presentando un fondo di platonismo che lo porta a considerare anima e corpo disomogenei e talora contrapposti, sembra in certi casi affrancarsi dalle concezioni più condivise nel XII secolo, rivalutando quel microcosmo che è il corpo umano in cui vede il segno del Dio creatore.

Guglielmo di Saint Thierry

In alcuni scritti di Guglielmo di Saint Thierry ricorre spesso il motivo del disprezzo del mondo e del corpo³⁶, nei termini più o meno simili a quelli individuati negli autori precedentemente presi in esame: il luogo del corpo è il basso cioè la terra³⁷, l'amore carnale è sconcio³⁸, la carne

³⁶ Non manca una riflessione sul *contemptus mundi* che ha origine nel disprezzo di sé: “Il novello eremita deve dunque imparare, secondo le regole dell'osservanza comune, a domare i desideri della sua carne, facendo continuamente penitenza per il passato; e per disprezzare tutto il resto, a giungere al disprezzo di sé” in *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze, 1983 cap. 78 p. 111: “Instituendus est ergo novus heremita ad communis institutionis normam concupiscentias carnis suae praeteritorum peccatorum paenitentia continua domare, et ad contempnenda caetera, ad sui ipsius contemptum venire.”

³⁷ Guglielmo di Saint Thierry, *Natura e dignità dell'amore* in F. Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, cit. p. 57: “Anche nell'uomo agisce il suo peso, spingendo naturalmente lo spirito in alto e il corpo in basso, ciascuno verso il luogo o il fine che gli è proprio. Qual è, infatti il luogo del corpo? Sei terra, dice il Signore, e andrai nella terra. Invece, dello spirito si legge nel libro della Sapienza: ‘Lo spirito ritornerà a Dio che lo ha creato’. Guarda come un uomo il cui corpo si trova in stato di decomposizione è interamente trascinato dal suo peso nel luogo che gli è proprio!”

³⁸ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, I p. 59–60: “...Posto dal Creatore in una ristretta parte del corpo, il cuore viene a trovarsi naturalmente al centro, quasi a governare sia la rocca dei sensi superiori, sia quella specie di stato che è la parte inferiore del corpo – paragonabile al popolo più basso – nonché tutto il territorio circostante dei pensieri e delle

sbaglia, cade, si guasta ed è guastata³⁹; solo per i sapienti tutte le contraddizioni della carne svaniscono al punto che l'intero strumento del corpo diviene uno strumento per bene operare⁴⁰. Tuttavia di segno profondamente diverso è l'interesse che Guglielmo riserva alla realtà della corporeità in molte delle sue opere, dal *Commento al Cantico dei Cantici*, alla *Lettera a Ruperto* e all' *Amore di Dio*. In due opere in particolare, vale a dire nella *Natura del corpo e dell'anima*, redatta intorno al 1140 e nella *Lettera ai fratelli del Monte di Dio* o *Lettera d'oro* scritta verso il 1144 e destinata ai monaci, questo interesse presenta uno sviluppo del tutto innovativo rispetto alla tradizione.

La natura del corpo e dell'anima

Prima del 1100 i rari trattati filosofici o teologici che venivano diffusi sull'uomo erano titolati quasi esclusivamente *de anima*, mentre l'uomo e il corpo nel suo complesso venivano ignorati. Guglielmo di Saint Thierry – e Ugo di San Vittore – sono i primi due autori che scrivono e del corpo e dell'anima.

Nella prefazione alla *Lettera ai fratelli del Monte di Dio* – divenuta famosa con il nome di *Lettera d'oro* – Guglielmo presenta le opere scritte nell'arco della sua vita fra cui il *De natura corporis et spiritus*:

azioni. Ora, se si lascia fondere dal fuoco della concupiscenza carnale in qualcosa di molle e di degenerato, il cuore scivola tutto nel ventre, anzi in mezzo al ventre, cioè gusta soltanto ciò che appartiene al ventre; e scendendo da questo fino al basso ventre, confonde tutto, corrompe tutto, altera tutto, trasforma il naturale sentimento dell'amore in un brutale appetito della carne. Non soltanto desidera ciò che è proibito, oltraggiando il corpo con vergognose passioni, ma dimentica a tal punto la sua antica nobiltà da essere piuttosto considerato dalla gente corrotta e dai propri corruttori –lui che era stato creato solo per Dio- come il domicilio naturale della lussuria e il postribolo di tutti i vizi.”

³⁹ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 14, p. 85: “Inferma a causa del vizio della sua prima origine, infatti, la carne spesso sbaglia, spesso cade, spesso ferisce gravemente; ed è anche ferita perché all'interno la mente soffre ed è passiva piuttosto che attiva nel male che viene commesso all'esterno, nella carne.”

⁴⁰ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 43, p. 139 : “< I sapienti > inoltre, avendo ricevuto quella grazia di cui abbiamo parlato, in virtù della quale abitano in uno stesso luogo godendo di sé stessi in Dio e di Dio in sé stessi, sentono svanire tutte le contraddizioni della carne al punto che l'intera sostanza del loro corpo altro non è per loro se non uno strumento per bene operare.”

Vi sarebbe ancora un altro lavoro di mia composizione: il trattato *Della natura dell'anima*, che reca l'intitolazione: Giovanni a Teofilo. Per poter riassumere qualcosa sull'uomo nella sua interezza, l'ho fatto precedere – sembrandomi pertinente – da un trattato *Sulla natura del corpo*. Questo è ricavato dai libri di coloro che curano le malattie del corpo; quello dagli scritti di coloro che si applicano alla cura delle anime.⁴¹

In effetti *La natura del corpo e dell'anima* è il risultato dell'assemblaggio di due trattatelli all'origine indipendenti. Tuttavia Guglielmo manifesta un profondo interesse per la conoscenza della corporeità dell'uomo, poiché si accosta ad argomenti a lui sconosciuti, come la medicina e la fisiologia. Nella prima parte del trattato, quello concernente il corpo, l'approccio di Guglielmo è "scientifico", nel senso che egli raccoglie informazioni sul corpo da trattati medici e, pur senza menzionarle, precisa di non avere semplicemente parafrasato, ma fedelmente trascritto le sue fonti: in effetti la descrizione della fisica del corpo umano è rigorosa e documentata. In realtà egli tratta della natura e delle funzioni del corpo umano avendo di mira le correlazioni e i parallelismi che instaurerà nella seconda parte del trattato fra il corpo e l'anima dell'uomo. L'originalità di Guglielmo non sta tanto nel testo, ma nell'utilizzazione e nel collegamento delle fonti stesse, finalizzate ad uno scopo teologico. Se il quadro generale in cui si colloca la riflessione guglielmina sul corpo e sull'anima deriva da Agostino, la fonte principale del primo libro, concernente il corpo, è la *Pantegni* di Costantino Africano⁴², opera che all'epoca costituiva una acquisizione relativamente recente in quanto tradotta a Montecassino nel terzo quarto dell'XI secolo

⁴¹ Guillaume de SaintThierry, *La Lettera d'oro*, cit., p. 53. Sul testo critico edito da J.-M. Déchanet, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, Sources chrétiennes 223, Cerf, Paris, 1075: "Est etiam aliud opusculum nostrum De natura animae, scriptum sub nomine Iohannis ad Theophilum, cui ut de toto homine, quasi enim congruere videbatur, aliquid perstringerem, praemisi etiam De natura corporis, hoc ex eorum qui corporibus medentur, illud autem ex eorum qui curandis animabus invigilant libris decerpens". Testo latino di Déchanet 1975.

⁴² Nella traduzione del *Liber regius* del medico persiano 'Ali Ibn al-'Abbas al Magusi che in buona sostanza rielabora e diffonde le dottrine galeniche.

Egli utilizza anche, in misura molto minore, il *Premnon Physicon* di Nemesio di Emesa, traduzione parziale del *De natura hominis* di Alfano, arcivescovo di Salerno ed illustre esponente della Scuola medica salernitana. Per il secondo libro, relativo all'anima, Guglielmo si rifà soprattutto al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, che egli conosce tramite il *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena⁴³.

Qui si trova fra l'altro il collegamento con le dottrine mediche: la concezione antropologica di Gregorio di Nissa secondo la quale l'uomo è, nonostante il peccato, configurato a immagine di Dio, attinge per la fisiologia alle dottrine galeniche. Guglielmo instaura quindi un collegamento tra la visione salvifica di Gregorio di Nissa e le dottrine galeniche riscoperte nella *Pantegni*. Dunque *La natura del corpo e dello spirito* fa da collettore organizzato di ben tre tradizioni culturali: quella "classica" agostiniana tramite Agostino e Claudiano Mamerto, quella galenica tramite la *Pantegni* per l'aspetto fisico, quella di Gregorio di Nissa per l'aspetto teologico. Da Agostino e da Claudiano Mamerto Guglielmo accoglie la credenza secondo la quale la vista e i sensi corporei in generale, strumenti dell'anima nella sensazione, sono insieme invisibili e incorporei e, in quanto tali, assumono anche il ruolo fondamentale di intermediari fra l'anima e il corpo:

L'anima è infatti qualcosa di invisibile e di incorporeo, tuttavia per mezzo dei sensi svolge nel corpo, che è visibile, un'attività invisibile e corporea. Tutti i cinque sensi si collocano tra l'invisibile incorporeo e il corpo visibile. Sono invisibili corporei in quanto si trovano nel corpo cui appartengono. L'invisibile incorporeo è l'anima; la vista, l'udito, il gusto, l'odorato, il tatto, attività che l'anima svolge in modo meraviglioso nel corpo visibile, sono l'invisibile corporeo. Una cosa infatti è la vista, un'altra l'occhio; una cosa l'orecchio, l'altra l'udito e così via.⁴⁴

⁴³ Guglielmo utilizza anche il *De quantitate animae* di Sant'Agostino e il *De statu animae* di Claudiano Mamerto, discepolo spirituale del vescovo di Ippona.

⁴⁴ Guglielmo di Saint Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, a cura di A. Siclari, Nardini Editore, Firenze, 1991, II, 93 p. 120, in PL 180, 719 B. "Invisibile enim qui et incorporeum est anima, et tamen per sensus operatur quiddam invisibile et corporeum de

I sensi dunque per un verso fanno parte del corpo, in quanto nel corpo sono collocati, per l'altro dell'anima in quanto "invisibili" e l'invisibilità è caratteristica dell'anima.

Per l'analisi della psicofisiologia dei vari sensi Guglielmo deriva dalla *Pantegni* la dottrina medica dello spirito animale localizzato nel cervello e centro delle sensazioni e dei movimenti, ribadendo tuttavia, contro ogni tendenza materialistica, che anche gli spiriti corporei – e i sensi che ne sono le funzioni – sono strumenti dell'anima. In particolare, secondo Guglielmo, che in questo caso segue Sant'Agostino, la visione si realizza quando la anima (*mens*), collocata nel ventricolo del cervello, sente le trasformazioni corporee determinate dallo spirito visivo. Questo esce fuori e si mescola all'aria del giorno e allora questi due elementi – spirito e aria del giorno – combinandosi insieme trasmettono forme e colori verso la mente. Un processo analogo a quello della visione avviene per tutti gli altri sensi: da un lato gli organi dei sensi subiscono una trasformazione assumendo la forma degli oggetti esterni, dall'altro l'anima vede, odora, ode, gusta e tocca.

La ricezione delle dottrine fisiologiche da parte di Guglielmo avviene in senso palesemente spiritualista: egli rifiuta recisamente l'idea di alcuni medici e filosofi che, riducendo l'anima agli spiriti corporei, hanno attribuito all'anima una natura corporea:

Lo spirito è la facoltà delle facoltà, che permette a queste di esercitare le proprie attività. Lo spirito infatti è una forza dell'anima grazie alla quale le facoltà svolgono le loro funzioni: quella naturale nel fegato, quella spirituale nel cuore, quella animale nel cervello.⁴⁵

corpore visibili. Est enim sensus unus quilibet de quinque inter invisibile incorporeum et corpus visibile. Invisibile corporeum, quia in eodem corpore. Invisibile incorporeum est anima, et invisibile corporeum quod de corpore visibili mirabiliter agit anima est visus, auditus, gustus, odoratus et tactus. Aliud enim est visus, aliud oculus, alius auris, aliud auditus, et sic de reliquis”.

⁴⁵ Ibidem I, 21 p. 75 in PL 180, 701 A: “Spiritus autem est virtus virtutum ad peragendas suas actiones. Est enim spiritus quaedam vis animae, per quam virtutes suos actus operantur: naturalis scilicet in epate, spiritualis in corde, animalis in cerebro.”

Alcuni filosofi, che attribuivano all'anima una natura corporea, hanno detto che questo spirito spirituale è appunto l'anima. Ma ciò è falso. L'anima è una sostanza spirituale fatta ad immagine di Dio, del tutto simile a Dio, che in un certo senso si trova nel suo corpo a quel modo in cui Dio si trova nel suo mondo, vale a dire essendo ovunque nel corpo e ovunque tutta intera: tutta nelle attività naturali, con maggiore semplicità in quelle animali, in modo affatto semplice in quelle spirituali. Compie alcune attività naturalmente; alcune attivamente e altre passivamente, come un animale; alcune per se stessa e secondo se stessa, cioè in modo spirituale. Dunque, sia la facoltà naturale, sia quella animale, sia quella spirituale non sono l'anima, ma strumenti dell'anima⁴⁶.

Se l'approccio è scientifico, lo scopo – e l'interesse – fondamentale resta teologico. Dichiara infatti Guglielmo nella prefazione del trattato:

Esamineremo dunque per quanto possibile, con cura, dentro e fuori, nell'anima e nel corpo, il nostro microcosmo, cioè l'uomo, questo piccolo mondo, così da innalzarci, per mezzo dell'intelligenza di ciò che in noi si può vedere e percepire, sino all'Autore di tutte le cose, visibili e invisibili.⁴⁷

Egli riprende così la dottrina diffusa nel Medioevo della corrispondenza perfetta esistente fra macrocosmo e microcosmo che anticipa le altre correlazioni istituite nel corso del trattato, tra la vita del corpo e quella dell'anima: come il corpo, per vivere, deve essere costituito dai quattro elementi e la vita può svolgersi regolarmente solo se esiste la collaborazione di tutte le sue parti, così l'anima è dotata di quattro virtù – prudenza, temperanza, giustizia e forza – e può svolgere le proprie

⁴⁶ Ibidem, I, 27 p. 79 in PL 180, 702 C–D: “Hunc autem spiritum spiritualem quidam philosophi animam esse dicebant, qui corpoream animam esse volebant. Sed falsum est. Anima enim spiritualis est substantia ad imaginem Dei facta, Deo simillima, sic quomodo se habens in corpore suo, sicut Deus in mundo suo, in corpore scilicet ubique existens et ubique tota: tota in naturalibus, tota in spiritualibus, tota in animalibus operationibus. In naturalibus operatur subtiliter, in animalibus subtilius, subtilissime in spiritualibus. Quaedam enim facit naturaliter, quaedam actualiter et passibiliter, id est animaliter; quaedam per se ipsam, et secundum seipsam, id est spiritualiter. Sive igitur virtus naturalis, sive animalis, sive spiritualis, non sunt anima sed animae instrumenta.”

⁴⁷ Guglielmo di Saint Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, cit. p. 62, in PL 180, 695: “Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per invisibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia et invisibilia omnium surgamus auctore, primum aliqua discutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae.”

funzioni solo se esse sono presenti e attive. In conclusione, Guglielmo da un lato accoglie l'originaria tesi agostiniana dei sensi come intermediari tra l'anima e il corpo, e deriva dalla dottrina greco-araba l'idea che gli spiriti corporei consentono di dare una spiegazione fisiologica ai fenomeni percettivi; dall'altro fa sua la dottrina armonica del corpo umano tendente al divino di Gregorio di Nissa. Tuttavia le modalità dell'unione fra corpo e spirito restano un prodigio divino a cui la mente umana non ha accesso:

L'Autore della natura volle che vi fosse un vincolo e un contatto ineffabile e incomprensibile fra la sostanza intellettuale e quella corporea... L'animo si accosta alla natura [corporea] in un modo sovrarazionale e inintelligibile.⁴⁸

Lo spirito che informa anche questo trattato guglielmino è dunque quello della *Contemplazione di Dio* o della *Natura e dignità dell'amore* nel senso che la conoscenza del corpo e dell'anima dell'uomo apre la strada alla conoscenza di Dio: l'attitudine di Guglielmo alla ricerca razionale mantiene un orientamento sostanzialmente morale e mistico. Si può tuttavia riconoscere il tentativo, per certi aspetti analogo a quello già visto in Ugo di San Vittore nel *De unione corporis et spiritus*, di illuminare di una nuova luce i rapporti fra corpo e anima, senza per questo assolvere il corpo del suo carico di responsabilità nella prospettiva della salvezza.

La Lettera d'oro

Anche nella *Lettera ai fratelli di Monte di Dio*, nota con il nome di *Lettera d'oro*, Guglielmo manifesta un grande interesse per la corporeità. Naturalmente, rispetto al trattato sull'anima e sul corpo, la lettera, espressamente indirizzata ai monaci, presenta un carattere più edificante che "scientifico". Guglielmo vi espone la sua concezione di progresso

⁴⁸Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, p. 104 in PL 184,712 A-B: "Autor enim naturae intellectualis substantiae ad corporalem societatem et contactum quondam voluit esse ineffabilem et inintelligibilem... Nam secundum quondam modum superrationalem et inintelligibilem appropinquat animus naturae".

spirituale nella vita monastica, un “itinerario completo e ordinato secondo il quale si svolge nel credente la crescita della vita secondo lo Spirito”⁴⁹.

Guglielmo individua tre *stati spirituali*, “tre condizioni dell’anima nella vita monastica”, che differiscono per il genere di vita che vi conducono i principianti, i progrediti e i perfetti. Lo stato dei principianti è quello “animale”, quello dei progrediti “razionale”, quello dei perfetti “spirituale”⁵⁰. Osserva Giuseppe Como: “I tre stati e quindi i tre *tipi* di uomo si distinguono e si determinano in base al *principio che li muove*, alla forza dominante della vita di fede: un’ autorità esterna (il padre spirituale, il superiore in generale), la ragione che giudica e discerne, lo Spirito. Parallelamente, ognuno dei tre livelli conosce una realtà che riveste il ruolo di protagonista nel lavoro spirituale che vi viene compiuto: nel primo è il corpo, che deve essere padroneggiato attraverso un’ impegnativa ascesi; nel secondo è l’*animus*, cioè l’anima che sposa la razionalità, a essere educato; nel terzo livello è semplicemente Dio, che prende possesso dell’ interiorità del credente”⁵¹. La parte più interessante della *Lettera d’oro* per quanto concerne la concezione della corporeità è quella che riguarda lo stato “animale” e l’uomo che ne rappresenta il tipo. Nella presentazione della vita solitaria Guglielmo precisa quale sia l’ambito dello stato “animale” e dell’uomo “animale”, cioè il corpo:

Sono infatti ‘animali’ coloro che di per sé non sono guidati dalla ragione, né sono trascinati dall’amore; e tuttavia, o indotti dall’autorità o ammoniti dall’insegnamento o provocati dall’esempio, approvano il bene dove lo trovano e sono come ciechi, ma seguono chi li prende per mano, cioè li imitano⁵²... Il

⁴⁹ Guglielmo di Saint Thierry, *La lettera d’oro*, Introduzione e note di G. Como, tr. it. di D. Coppini, Edizioni Paoline, Milano, 2004, p. 63.

⁵⁰ Il tema dei tre diversi stati e dei tre corrispondenti modi di pregare che caratterizzano l’uomo che cerca Dio è già stato trattato da Guglielmo sia nel *De contemplando Deo* che nella *Expositio super Cantica Canticorum*.

⁵¹ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, p. 62.

⁵² Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 43, p. 162 in PL, 184, 315D–316 A: “Sunt etenim animales, qui per se nec ratione aguntur, nec trahuntur [0316A] affectu: et tamen vel

primo stato riguarda il corpo, il secondo si applica alla formazione dell'anima, il terzo non trova riposo se non in Dio⁵³... L'inizio del bene, nella vita animale, è la perfetta obbedienza; il progresso consiste nel sottomettere il proprio corpo e ridurlo in servitù; la perfezione si ha quando l'abitudine di fare il bene si converte in piacere.⁵⁴

L' "animalità" è il modo di vita asservito ai sensi del corpo, che deve essere opportunamente sottomesso all'obbedienza: una volta realizzata questa sottomissione, il monaco può aspirare ad elevarsi nei due stadi successivi, quello razionale e quello spirituale. L' "animalità" non è negativa di per sé: se si distoglie da Dio essa diventa insensatezza, perché è troppo ripiegata su se stessa ed è talmente abbruttita da essere ingovernabile; se invece si rivolge a Dio essa diviene santa semplicità, vale a dire volontà sempre uguale indirizzata verso lo stesso fine. Di fronte all'"animalità" è dunque fondamentale il ruolo della *voluntas*. Per il monaco il primo gradino nel percorso di perfezione consiste nel prendere coscienza del proprio corpo e nell'offrirlo a Dio: il passaggio dallo stato animale a quelli successivi gli consentirà di diventare un uomo spirituale e di accedere allo stato divino. Nei passi dedicati all'ascesi del corpo Guglielmo illustra efficacemente le modalità con cui il monaco può raggiungere gli stati successivi a quello "animale":

Poiché infatti tutta, o quasi, la formazione dell'uomo animale riguarda il corpo, e il comportamento dell'uomo esteriore, egli deve imparare a mortificare secondo ragione le sue membra, che appartengono alla terra, e a esercitare un giusto giudizio, secondo ragione e discernimento fra la carne e lo spirito, che hanno desideri continuamente contrastanti fra loro, senza fare alcuna

auctoritate permoti, vel doctrina commoniti, vel exemplo provocati, approbant bonum ubi inveniunt, et quasi caeci, sed ad manum tracti sequuntur, hoc est imitantur.”

⁵³ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 44, p. 163 in PL 184, 316 A: “Primus status circa corpus se habet: secundus circa animam se exercet: tertius non nisi in Deo requiem habet.”

⁵⁴ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 45, p. 163 in PL, 184, 316 B: “Initium boni in conversatione animalis, perfecta obedientia est: profectus, subicere corpus suum, et in servitute redigere: perfectio, usu boni consuetudinem vertisse in delectationem.”

parzialità per l'una o per l'altro. Deve imparare a trattare il suo corpo come un malato affidato alle sue cure, al quale, nonostante le sue insistenze, si deve negare ciò che è nocivo e si deve somministrare ciò che è utile anche se non vuole; deve usarlo come un bene che non appartiene a lui, ma a colui dal quale siamo stati comprati a caro prezzo, per glorificarlo nel nostro corpo...⁵⁵ Il corpo dunque va trattato duramente perché non si ribelli e non si faccia insolente, ma in modo tale tuttavia che sia in grado di prestare il suo servizio, poiché ci è stato dato per servire lo spirito. E non dobbiamo considerarlo una cosa per la quale vivere, ma una cosa senza la quale non possiamo vivere. Il patto che abbiamo con il nostro corpo, non lo possiamo rescindere quando vogliamo, ma dobbiamo attendere pazientemente la sua legittima risoluzione, e nel frattempo osservare le clausole dell'accordo legale. Dobbiamo dunque andare d'accordo con lui, come se non dovessimo viverci insieme a lungo; e in modo tale che, se accade altrimenti, non abbiamo fretta di uscirne.⁵⁶

Si possono individuare qui alcune considerazioni interessanti a proposito del corpo. Innanzitutto le sue membra, che appartengono alla terra, vanno mortificate: ma “secondo ragione”, utilizzando “un giusto giudizio”, “con ragione e discernimento”, fra la carne e lo spirito. Sembra quasi che Guglielmo, che pur risente del platonismo diffuso nel Medioevo, si voglia allontanare dagli eccessi di mortificazione del corpo peculiari dell'eremitismo di origine orientale. È rivelatore in questo senso il continuo richiamo lessicale alla ragione, al giudizio, al discernimento, a proposito del modo in cui deve essere trattato il corpo. In secondo luogo il paragone del corpo con un malato – e di conseguenza implicitamente dello spirito con un medico – suggerisce ancora una concezione dualistica di

⁵⁵ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 71, p. 174, in PL 184, 320 B: “Quia enim omnis vel praecipue animalis hominis institutio circa corpus est et exterioris hominis compositionem, docendus est rationabiliter mortificare corpus suum, et membra sua, quae sunt super terram, et inter carnem ac spiritum, quae invicem jugiter adversum se concupiscunt, justum rationis ac discretionis habere iudicium, nec alicujus eorum in iudicio 209 accipere personam.”

⁵⁶ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 74, p. 175 in PL, 184, 320C–D: “Ideoque durius tractandum est corpus, ne rebellet, ne insolescat: sic tamen, ut servire sufficiat; quia ad serviendum spiritui datum est. Nec sic habendum est tanquam propter illud vivamus; sed tanquam sine quo vivere non possumus. Foedus enim quod habemus cum corpore, non quandocunque volumus, possumus abrumpere; sed legitimam ejus resolutionem patienter nos exspectare oportet, et interim quae legitimi foederis sunt observare.”

ispirazione platonica a cui però segue una rivalutazione: è anche con il corpo, e non solo con lo spirito, che l'uomo deve glorificare il Cristo che ha immolato il suo corpo per l'umanità. Che gli eccessi nel modo di trattare il corpo debbano essere banditi è ribadito nel secondo passo citato: il corpo, che ha lo specifico compito di servire lo spirito, deve essere in grado di svolgerlo adeguatamente. Non meno interessante il riferimento, espresso con linguaggio giuridico, al rifiuto del suicidio: con il corpo abbiamo un patto che non possiamo rescindere secondo la nostra volontà, anzi è necessario rispettare le clausole dell'accordo legale. Nasce il sospetto che questa precisazione, per certi versi inattesa considerati i destinatari della lettera, abbia un senso anticatario, polemico nei confronti dell'*endura*. L'equilibrio sul modo di trattare il corpo all'interno del chiostro – visto come il luogo ideale di ascesi e asceta – è ribadito altrove:

In questa vita <monastica> tutto è stato una volta per tutte delimitato, il superfluo è stato eliminato, e le necessità sono state circoscritte entro i termini di un ragionevole equilibrio e di una generale continenza, in modo tale che essa appaia desiderabile ai forti e tollerabile ai deboli; e, di più, in modo tale che la quantità delle concessioni non possa ledere in nessun modo la coscienza di chi se ne avvale con rendimento di grazie, e che le restrizioni non debbano indurre minimamente in tentazione, nel servo di Dio, l'equilibrio di un corpo ben morigerato e opportunamente educato.⁵⁷

Guglielmo preannuncia premi e gioie indicibili al monaco che sarà riuscito a imporre il proprio dominio sul corpo in modo da uscire dallo stato “animale”:

⁵⁷ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 76, p. 175–76 in PL, 320 D–321 A: “In quibus sic semel circumcisa sunt omnia, et praecisa superflua, sic intra congruae sufficientiae terminos et generalis continentiae limites circumscripta sunt omnia necessaria, ut sit quod fortes cupiant, et infirmi non refugiant: nec ulterius quantitas concessorum laedere possit in aliquo utentium cum gratiarum actione conscientiam; nec quae sunt amputata, tentare debeant aliquatenus in servo Dei corporis bene morigerati, et recte educati sufficientiam.”

Ascolti queste parole l'uomo animale, finora schiavo compiacente del suo corpo! Egli, che ha già cominciato a sottomettere il corpo allo spirito e ad adattare se stesso alla percezione delle realtà divine, si accinga anche a liberarsi dal vincolo di una turpe schiavitù e dall'abitudine che domina la sua carne. Che egli si costruisca necessità contro necessità, e abitudine contro abitudine, e plasmi dentro di sé inclinazione contro inclinazione, fino a meritare di ricevere gioia piena contro gioia imperfetta; di modo che privarsi dei piaceri del mondo e della carne, secondo il desiderio dell'Apostolo, gli procuri almeno altrettanto piacere di quanto prima gliene procurava l'averli; e tanto piacere gli procuri mettere le sue membra a servizio della giustizia per la sua santificazione, quanto prima gliene procurava servire l'impurità e l'iniquità a vantaggio dell'iniquità.⁵⁸

Fra i mezzi per educare il corpo Guglielmo attribuisce grande importanza agli esercizi corporali – cioè sia quelli che vengono esercitati fisicamente col lavoro manuale sia le veglie e i digiuni – senza perdere mai di vista la necessità dell'equilibrio e della moderazione da mettere in atto in tali situazioni. La moderazione da riservare agli esercizi corporali rappresenta l'esempio concreto di quella auspicata più genericamente nei passi precedenti:

Ci sono anche altri esercizi del corpo, nel quale il corpo deve soffrire, come le veglie, i digiuni e altre cose del genere; questi non sono di ostacolo, ma anzi di aiuto, agli esercizi spirituali, purché siano praticati con misura e discernimento. Se invece, per mancanza di giudizio, sono esercitati in modo da impedire addirittura gli esercizi spirituali, perché esauriscono lo spirito o indeboliscono troppo il corpo, chi si mette in queste condizioni priva il suo corpo del frutto di una buona opera, lo spirito dell'amore, il prossimo dell'esempio, e Dio dell'onore che gli è

⁵⁸ Guglielmo di Saint Thierry, *ibidem*, 91–92, p. 182–83 in PL, 184, 323 B–C : “Audiant hoc hactenus amicum corporis sui mancipium animalis homo, qui jam incipit corpus suum subdere spiritui, et adaptare semetipsum ad ea quae Dei sunt percipienda, et ad exuendam fidei servitutis necessitatem, et carnis suae dominantem consuetudinem se accingat. Necessitatem sibi faciat contra necessitatem, et consuetudinem contra consuetudinem, et affectum sibi formet contra affectum; donec plenius mereatur accipere delectationem contra delectationem: ut delectationibus carnis ac saeculi secundum consilium Apostoli saltem tantum eum delectet carere, quantum eum delectabat primum eas habere; tantum delectet eum demembris sui corporis servire justitiae in sanctificationem, quantum prius delectabat eum servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem.”

dovuto, rendendosi sacrilego e colpevole di fronte a Dio di tutti questi mali.⁵⁹

Le riflessioni sugli esercizi corporali collocano molto lontano Guglielmo dalle pratiche ascetiche orientali: egli giunge a dire che l'eccesso in questi casi è un sacrilegio di fronte a Dio. Guglielmo inoltre – come del resto Bernardo – utilizza immagini dell'amore carnale per descrivere l'esperienza mistica nel *Commento al Cantico dei Cantici* e anche qui dimostra un approccio profondamente diverso dal tradizionale ascetismo del monachesimo. Claudio Leonardi, a questo proposito, afferma che per Guglielmo il corpo “non è solo negazione dello spirituale ma è anche la sua figura” e che quella da lui proposta “è una mistica dove le componenti gnostiche, manichee, spiritualistiche della tradizione monastica si attenuano”⁶⁰. A confermare l'ipotesi che Guglielmo attribuisca al corpo un significato più positivo rispetto alla tradizione speculativa del monachesimo, è la sua antropologia ternaria, cioè la concezione dell'uomo come unità di corpo, anima e spirito in opposizione al bipolarismo anima–corpo caratteristico della tradizione monastica. L'abate di Saint Thierry, che pure deriva dalla teologia monastica il tema della mortificazione del corpo come passo indispensabile per giungere a Dio, introduce un elemento nuovo nella tradizione e cioè l'idea che alle vette della sublimità divina non si perviene nonostante il corpo ma mediante il corpo, non attraverso la rinuncia alla corporeità, ma attraverso

⁵⁹ Guglielmo di Saint Thierry, *Ibidem*, 126, p. 196 in PL, 184, 328 B-C: “Nam sunt et [0328C] alia corporis exercitia, in quibus necesse est corpus laborare, sicut sunt vigiliae, jejunia, et alia hujusmodi: quae spiritualia non impediunt, sed juvant, si cum ratione discretionis fiant.” Nam sunt et alia corporis exercitia, in quibus necesse est corpus laborare, sicut sunt vigiliae, jejunia, et alia hujusmodi: quae spiritualia non impediunt, sed juvant, si cum ratione discretionis fiant. Quae si ex indiscretionis vitio sic agantur, ut vel deficiente spiritu, vel languente corpore spiritualia impediuntur: qui sic est, corpori suo tulit boni operis effectum, spiritui affectum, proximo exemplum, Deo honorem, sacrilegus est, et horum omnium in Deum reus.”

⁶⁰ C. Leonardi, *Guglielmo di Saint Thierry e la storia del monachesimo*, in Guglielmo di Saint Thierry, *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, tr. it. di C. Piacentini e R. Scarcia, Sansoni, Firenze, 1983, p. 34.

la valorizzazione degli aspetti positivi che essa presenta. E non solo con l'anima l'uomo può raggiungere tali vette ma anche con il corpo, anzi la gioia e i godimenti derivanti dall'incontro con Dio sono trasmessi dal corpo all'anima. Paradossalmente, secondo Guglielmo, è la mortificazione del corpo che porta alla gioia dello stesso corpo.

Aelredo di Rievaulx

La concezione del corpo del terzo dei grandi mistici cisterciensi del XII secolo, Aelredo di Rievaulx, si desume principalmente dal suo più importante trattato, lo *Specchio della carità* e da alcuni *Sermoni* che chiariscono il suo pensiero in modo più compendioso, dati i destinatari e la situazione comunicativa.

In molti testi Aelredo presenta la consueta concezione negativa del corpo già individuata in molti degli autori precedentemente presi in esame.

La dialettica alto-basso, esterno-interno, terra-cielo, carne-spirito, vale a dire il dualismo della tradizione monastica è ben presente in Aelredo. Nel Sermone 16, *Per la festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo*, di cui si è conservato solo l'inizio, egli illustra ai confratelli il rapporto tra oscurità e luce:

Fratelli, parliamo un po' dell'oscurità di queste nubi. Nell'oscurità c'è una sorta di bassezza, nello splendore del lampo c'è una sorta di bellezza... L'oscurità è esteriore, la bellezza interiore. Tutte le cose corporee sono all'esterno, tutte quelle spirituali all'interno. Le cose corporee appartengono a questo mondo, quelle spirituali al cielo.⁶¹

⁶¹ Aelredo di Rievaulx, *Sermones I–XLVI*, Collectio Claraevallensis prima et secunda, recensuit G. Raciti, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989, CCCM II A, *Sermo XVI, 5 In Natali Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli*, p. 133: “Fratres, loquamur aliquid de obscuritate istarum nubium. In obscuritate est quasi quaedam nigredo, in splendore fulguris quasi quaedam pulchritudo... Obscuritas ista exterius est, pulchritudo interius. Exterius sunt omnia corporalia, interius omnia spiritalia. Corporalia pertinent ad istum mundum, spiritalia ad caelum.”

La vita su questa terra rappresenta una sorta di cesura fra una situazione edenica precedente al peccato di origine e quella edenica dopo la morte e il giudizio finale. Corruzione, peccato e miseria contaminano il corpo nella sua vita terrena:

In questa carne [la carne di Cristo], benché non vi fosse alcun peccato, c'era tuttavia la somiglianza della carne del peccato, secondo le parole dell'Apostolo: 'Dio ha mandato suo figlio in una carne simile a quella del peccato'. E voi potete notare la triplice condizione della carne umana: secondo la creazione, secondo la condanna, secondo la glorificazione. Nel paradiso la carne dell'uomo fu nello stato di creazione, cioè in quello stato in cui essa è stata creata; nella miseria di questa vita, essa è nella condanna della corruzione, cioè in quello stato in cui è stata condannata a causa del peccato; nel giorno del giudizio, essa sarà nella gloria, quando nostro Signore 'trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso'. Nel paradiso la carne poteva essere detta carne di felicità e giustizia; in questa vita, si può chiamarla carne di peccato e di miseria. Nel paradiso, effettivamente, la carne dell'uomo era in una grande felicità poiché non aveva nulla di spiacevole da sopportare; ed essa era in una grande giustizia poiché essa non aveva il sentimento di alcun peccato. Nella vita presente, essa sopporta miseria, essa nasce dal peccato e si nutre di esso. Nel giorno del giudizio la nostra carne sarà felice e gloriosa... Poiché nostro Signore è venuto a restaurare la carne di Adamo nella sua condizione primitiva, egli ha avuto, nella sua carne, qualcosa dello stato in cui si trovava Adamo in paradiso e qualcosa dello stato in cui egli si trovava nell'esilio che fu il suo.⁶²

⁶² Aelredo di Rievaulx, ibidem, CCCM II A Sermo XXXI, 5-6 *In apparitione Domini*: "In illa carne, quamvis non esset ullum peccatum, erat tamen similitudo *carnis peccati*, dicente Apostolo: *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati*. Et potestis notare triplicem statum humanae carnis: secundum creationem, secundum damnationem, secundum glorificationem. In paradiso fuit caro hominis in statu creationis, id est in illo statu in quo fuit creata; in ista miseria est in damnatione corruptionis, id est in illo statu in quo damnata fuit pro peccato; in die iudicii erit in glorificatione, quando Dominus noster conformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. In paradiso potuit appellari caro felicitatis et iustitiae; in ista vita, caro peccati et miseriae; in illa beatitudine, caro felicitatis et gloriae. Quia in paradiso caro hominis erat in magna felicitate, quia nullum patiebatur incommodum, et in magna iustitia, quia nullum sentiebat peccatum; in ista vita et miseriam patitur et in peccato nascitur et nutritur; in die iudicii et felix erit caro nostra et gloriosa...et quia uenit ut restitueret carnem Adae in gradum pristinum, habuit in carne sua aliquid de illo statu in quo fuit Adam in paradiso, aliquid de illo statu in quo fuit in isto exsilio: habuit enim et iustitiam de illo statu et miseriam de isto."

E la somiglianza che l'uomo ha con Dio riguarda solo l'anima, non il corpo che, al contrario, rappresenta il legame con la condizione animale.

L'uomo deve dunque scegliere se privilegiare l'anima nel tentativo di portare a compimento la somiglianza con Dio o seguire il corpo degradandosi alla condizione animale:

Esseri umani, noi siamo composti di due elementi: un corpo e un'anima. Secondo il corpo noi siamo in un certo senso come gli animali: non è là che si realizza l'immagine e la somiglianza con Dio. Infatti è nell'anima che noi siamo stati creati a immagine e somiglianza di Dio. Ciascuno consideri ora se egli vive secondo ciò che è a immagine e somiglianza di Dio o se vive secondo quello che è a immagine e somiglianza degli animali. Ciascuno consideri se si preoccupa di più delle cose che sostengono il corpo o di quelle che devono sostenere l'anima...⁶³

La necessità di combattere accanitamente i desideri del corpo che parificano l'uomo alle bestie è ribadita nel Sermone 17:

Sulla terra chi non fa parte della milizia spirituale non deve essere chiamato un essere umano, ma una bestia. Infatti se egli non lotta contro i piaceri e i desideri della carne ma vi acconsente, egli non vive come un essere umano ma come una bestia.⁶⁴

Anche nello *Specchio della carità* Aelredo introduce il collegamento fra carne e bestialità, sottolineando il consueto legame fra gola e lussuria:

Siamo costretti a inserire in quest'opera una specie di macchia, e cioè un discorso sul piacere della carne. Di questo certo sarebbe

⁶³Aelredo di Rievaulx, Ibidem, *Sermo XXXIV*, 8, *In purificatione Sanctae Mariae*, pp. 280–81: “De duabus quippe naturis homines facti sumus. Habemus corpus, habemus animam. In natura corporis sumus quasi bestiae, non enim est ibi illa imago et similitudo Dei. In anima namque facti sumus *ad imaginem et similitudinem Dei*. Videat, inquam, unusquisque utrum magis curet ea quae sustentant corpus, an ea quae debent sustentare animam...”

⁶⁴ Aelredo di Rievaulx, Ibidem, *Sermo XVII*, 2 p.134: “Nam ille qui hic non est in spiritali militia non debet appellari homo, sed pecus. Si enim non pugnat contra carnis uoluptates et desideria, sed consentit eis, utique non uiuit sicut homo, sed sicut pecus.”

meglio tacere se non vedessimo che parecchi si sono quasi spogliati della loro umanità e si sono rivestiti di una sorta di somiglianza con le bestie, al punto che pensano di porre tutto il senso della loro vita nel piacere che danno al ventre e a tutto ciò che al ventre sta sotto.⁶⁵

La morte è in grado di porre termine una volta per tutte al conflitto fra l'anima e il corpo che accompagna tutta la vita dell'uomo, secondo quello che si legge nel *Sermone* 18:

Che fa la morte nell'uomo? Essa abolisce i vizi e tutte le passioni malvagie, essa chiude gli occhi e rende il corpo completamente insensibile in modo che solo lo spirito viva.⁶⁶

Nello *Specchio della carità*, in un contesto molto diverso e cioè nel compianto per l'amico Simone, il giovane confratello morto prematuramente in odore di santità, Aelredo si scaglia contro la morte, lasciando trapelare che cosa rappresenti per lui il corpo. Secondo la nota tradizione del monachesimo, Aelredo sottolinea che il corpo è temporaneo e costituisce un impedimento all'elevazione dell'anima a Dio. La temporaneità del corpo è espressa con le metafore del tempio in cui si è pellegrini e con quella della casa usata "nel frattempo"; il fatto che esso costituisca un impedimento per l'anima è espresso con le metafore della catena, del carico opprimente, dell'involucro:

Quali vantaggi hai ottenuto, o morte amara? Quali vantaggi hai ottenuto? Ti sei impossessata certamente del tempio in cui egli

⁶⁵ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, in F. Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, cit. p.112-114: "Compellimur quasi naeuum quemdam huic operi inserere, de carnali scilicet uoluptate sermonem, de qua tacendum quidem foret, nisi plerosque quasi exutos homine, beluina quadam similitudine adeo cerneremus indutos, ut in uentris eorumque quae sub uentre sunt uoluptate, omnem uitae suae fructum vestimento collocandum. Ne quis ergo existimet in his mentis suae requiem esse quaerendam, paucis hinc dicendum."

⁶⁶ Aelredo di Rievaulx, *Sermones I-XLVI*, Collectio Claraevallensis prima et secunda, recensuit G. Raciti, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989, CCCM II A, *Sermo* XVIII, 16 In natali Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, p.143: "Quid agit mors in homine? Omnia uitia, omnes malas passiones exstinguit, claudit oculus et omne corpus facit sine sensu, ita ut solus spiritus vivat."

era pellegrino, ma hai infranto le catene in cui era trattenuto. Hai distrutto la casa che nel frattempo usava, ma hai portato via il carico che lo opprimeva ... Perciò ormai quell'anima amica delle virtù, desiderosa di quiete e riposo, appassionata di sapienza, vincitrice della natura, svestitasi dell'involucro di questa carne, vola – per così dire – con ali più leggere verso il bene puro e sublime ed è ricevuta dagli abbracci di Cristo a lungo desiderati.⁶⁷

Non solo la morte, ma anche il *contemptus mundi*⁶⁸ può porre fine al conflitto anima–corpo consentendo all'uomo di raggiungere quella sorta di *apatheia* che prelude alla contemplazione di Dio:

Che cosa c'è infatti di più soave o di più glorioso che vedersi – grazie al disprezzo del mondo – più alto del mondo e, rimanendo sulla sommità della propria buona coscienza, avere sotto i piedi il mondo intero, non vedere in esso nulla da desiderare, nessuno da temere, nessuno da invidiare, nulla di nostro che ci possa essere rubato, nulla di male che qualcuno possa farci?... Che cosa c'è di più dolce o di più tranquillo che non essere sconvolti dalle torbide passioni della carne, non essere bruciati dal fuoco degli stimoli carnali, non essere indotti ad alcuno sguardo impuro, ma mantenere invece la carne sottomessa allo spirito grazie alla rugiada della pudicizia, in modo che essa non sia più rivolta ai piaceri carnali ma diventi un'obbediente collaboratrice negli esercizi dello spirito?⁶⁹

E la stessa idea si ritrova anche nel Sermone 18:

È il disprezzo del mondo che fa la purezza del cuore. Infatti ogni impurità del cuore viene dall'amore per il mondo. L'amore per il

⁶⁷ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 162–63 : “Quid igitur profecisti, o amara mors? Quid profecisti? Inuasisti certe tabernaculum eius, in quo peregrinebatur, sed rupisti uinculum quo tenebatur. Obruisti domicilium quo interim fruebatur, sed tulisti sarcinam qua premebatur... Ergo iam illa anima amica virtutibus, quietis cupida, studiosa sapientiae, uictrix naturae, exuto huius carnis involucro, liberioribus, ut ita dixerim, pennis ad illud sublime et purum bonum euolat, ac diu cupitis Christi excipitur amplexibus.”

⁶⁸ Per il disprezzo del mondo in Aelredo di Rievaulx si veda: F. Lazzari, *Il “contemptus mundi” in Aelredo di Rievaulx*, in *Collectanea Cistercensia* XXIX, 1967 pp. 61–76.

⁶⁹ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 134–35: “Quid, rogo, dulcius, quidue tranquillius quam turbidis carnis motibus non agitari, carnalium incentiuorum incendiis non aduri, ad nullum illecebrosum moveri aspectum, sed tepescentem rore pudicitiae carnem spiritui habere substratam, non iam ad carnales uoluptates illectricem, sed ad spiritalia exercitia obedientissimam adiutricem?”

mondo sporca il cuore; ecco perché, quando l'uomo disprezza perfettamente il mondo, non ha più alcuna sozzura nel suo cuore.⁷⁰

Il premio per aver domato la concupiscenza della carne è *l'excessus mentis*, l'autentica libertà e la visione di Dio:

Una volta scacciate dalla nostra terra – vale a dire dalla carne che portiamo – le ferocissime bestie delle passioni, ci farà addormentare in un sonno celeste. Assorti nell'immenso mare del divino splendore e portati ineffabilmente al di fuori di noi stessi, saremo perfettamente liberi e vedremo che il Signore è Dio.⁷¹

A leggere questi passi sembra che Aelredo consideri carne e spirito in assoluta opposizione, mentre nello *Specchio della carità*, egli – prendendo recisamente le distanze dal dualismo cataro – nega che carne e spirito siano due nature contrarie presenti nello stesso uomo. Nel passo seguente Aelredo, avvalendosi dell'autorità di San Paolo, sembra sviluppare in senso interiorizzato e psicologico il conflitto carne-spirito, che dipenderebbe sostanzialmente dalla scontro fra la volontà dell'uomo a diventare *uomo nuovo* e la resistenza dell'*uomo vecchio* :

E ancora: “La carne ha desideri contrari allo spirito, e lo spirito ha desideri contrari alla carne: questi desideri contrastano tra loro sicché voi non fate ciò che vorreste” [*Ep Gal 5,17*]. Bisogna intendere che l'Apostolo, con i termini di carne e di spirito, non ha certamente voluto parlare di due nature contrarie compresenti nello stesso uomo, come fantasticano gli impuri manichei [i catari]. Ma con il termine spirito egli vuole indicare la novità della mente penetrata dalla carità, poiché “l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è

⁷⁰ Aelredo di Rievaulx, *Sermones* I–XLVI, Collectio Claraevallensis prima et secunda, recensuit G. Raciti, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989, CCCM II A, *Sermo* XVIII,18 In natali Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, p 143: “Contemptus mundi facit puritatem cordis et testimonio bonae conscientiae. Omnis enim impuritas cordi uenit de amore mundi.”

⁷¹ Aelredo di Rievalux, *Lo specchio della carità*, cit. pp.144–45: “Atrocissimis namque passionum bestiis a terra nostra, carne scilicet, quam gestamus, ablati, caelesti nos faciet somno sopiri, cum immenso diuinae illius caritatis pelago absorpti, ac ineffabiliter extra nosmetipsos elati, perfecte uacabimus, et uidebimus, quoniam Dominus ipse est Deus.”

stato dato” [*Ep Rom 5,5*]; e con il termine carne allude alla misera schiavitù dell’anima permeata dai resti della sua vecchiezza. Perciò asserisce che, tra la vecchia parte radicata in noi e la nuova a cui non siamo abituati, nasce nella medesima mente un conflitto continuo.⁷²

Nello *Specchio della carità* Aelredo pare in parte polemizzare – e la cronologia non contrasterebbe – con Guglielmo di Saint-Thierry sia a proposito del valore degli esercizi corporali sia sulla fiducia da accordare alla scienza medica. Guglielmo, infatti, sottolinea a più riprese la necessità di una certa misura nella mortificazione del corpo con veglie, digiuni e altro; inoltre dichiara di essersi ispirato nella *Natura del corpo e dell’anima* agli scritti dei medici. Quanto ad Aelredo, prima fa dire al suo fittizio interlocutore che le pratiche di mortificazione del corpo sono da evitare perché, essendo la carne e lo spirito legati reciprocamente da un sentimento naturale, inevitabilmente si trasmettono a vicenda le loro sensazioni; poi si scaglia contro questa presa di posizione definendola *ridenda opinio e o rem pudendam*. Mentre Guglielmo insiste in modo particolare sulla misura da mantenere nelle pratiche di mortificazione del corpo, Aelredo accenna una sola volta alla *seruata discretio*, manifestando subito dopo la preoccupazione che la *discretio* celi in realtà il rilassamento. Si legge nello *Specchio della carità*:

Niente di strano che commettano errori tanto clamorosi quanti si fondano su argomenti fisici piuttosto che sui precetti apostolici... Io sono totalmente contrario a questa teoria e affermo con coraggio che la mortificazione della carne, se originata da una sana intenzione e se mantenuta entro una misura discreta, deve essere praticata non seguendo la propria ispirazione ma gli

⁷² Aelredo di Rievalux, *Lo specchio della carità*, cit. pp.64–65: “Intelligendum sane Apostolum spiritus carnisque nomine nequaquam duas contrarias in homine uno, ut impuri Manichaei, descripsisse naturas; sed spiritus appellatione mentis ex caritatis infusione exprimens nouitatem, ‘caritas’ quippe ‘Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis’; carnis quoque uocabulo ex reliquiis uetustatis miseram animae insinuans seruitutem, inter uetus nostrum inolitum, nouumque insolitum, continuum in una mente asserit oboriri conflictum.”

esempi degli antichi in modo che sotto il manto della discrezione non si celino rilassamento e indebolimento; dico che la mortificazione della carne non è contraria allo spirito ma necessaria, e non riduce nemmeno la consolazione divina, anzi sento che la provoca; arrivo a pensare che, almeno in questa vita, questi due elementi – la tribolazione esteriore e la consolazione interiore – si bilanciano sempre...⁷³ Tu ritieni che, se ti applichi a uno stile di vita più severo, il tuo stato di grazia spirituale diminuisca; ma un altro, quanto più mortifica la sua carne, tanto più sperimenta la dolcezza della grazia divina. A quale delle due opinioni prestar fede? Anche in questo caso penseremo di dover subordinare la grazia divina a ragioni fisiche? Non sia mai! Non sia mai!⁷⁴

In questo passo Aelredo manifesta con chiarezza l'opinione che le ragioni del corpo a nulla valgono se lo scopo è ottenere la grazia di Dio, anzi che la mortificazione della carne è direttamente proporzionale al raggiungimento di essa. Non è un caso che l'esempio da imitare per Aelredo sia San Paolo, a proposito del quale fra le altre cose afferma:

Si presenti dunque quell'atleta fortissimo... che castiga il suo corpo e lo riduce in schiavitù... che infine nella fatica e nella tribolazione, nelle frequenti veglie, nel freddo e nella nudità, suda da coraggiosissimo soldato sotto le insegne di Cristo.⁷⁵

⁷³ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 180–83: “Sic nimirum, sic errant, qui physicis argumentis, magis quam praeceptis apostolicis innituntur... Ego prorsus contra sentio, audacterque pronuntio, carnis afflictionem, si sana praecedat intentio, et fuerit seruata discretio, quam tamen non propria coniectura, sed exemplis maiorum capere oportet, ne forte remissio et dissolutio sub colore se discretionis obpallent; sic, inquam, carnis afflictionem non spiritui contrariam, sed necessariam, sed nec divinam minuere consolationem, sed potius sentio prouocare: adeo ut haec duo semper aequari in hac dumtaxat uita existimem, exteriorem scilicet tribulationem, et interiorem consolationem.”

⁷⁴ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 182–83: “Tu arrepta arctiori conuersatione diminuita tibi automa gratiam spiritalem, ille quo magis affligitur, eo maiorem diuinae dulcedinis gratiam experitur. Cuius ergo sententiae accommodanda est fides? An et hic physicis rationibus diuinam gratiam substernendam putabimus? Absit! Absit!”

⁷⁵ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 182–85: “Accedat ergo ille athleta fortissimus...qui castigat corpus suum et in seruitutem redigit... qui denique in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in frigore et nuditate, sub signis Iesu acerrimus miles insudat...”

L'anima dunque deve castigare il corpo e sottometterlo al suo dominio; tale necessità è ribadita in un passo dello *Specchio della carità* concernente l'amore che dobbiamo portare nei confronti di noi stessi e del prossimo:

Così ciascuno mostri l'amore nei confronti di se stesso in modo da provvedere innanzitutto alla salvezza della sua anima, che è la parte più importante di lui, e poi alle necessità de corpo. E se talvolta si presenta la necessità di disprezzare uno dei due, si sopporti anche la distruzione del corpo, ma non si tolleri alcun danno per l'anima. E questo non significa odiare il proprio corpo, ma anteporre nell'amore la propria anima al proprio corpo.⁷⁶

Aelredo esprime un'idea negativa del corpo anche in altri sermoni inediti, quelli della cosiddetta collezione di Reading Cluny che P. Gaetano Raciti ha scoperto e di cui sta preparando l'edizione critica. P. Raciti ha fornito il testo di questi sermoni a Philippe Nouzille a cui⁷⁷ farò riferimento nelle riflessioni successive. È il corpo che impedisce all'anima di darsi alla perfetta contemplazione⁷⁸, e solo liberandosi del corpo si può aspirare al raggiungimento della condizione divina o angelica⁷⁹. Benché il corpo sia stato riabilitato dalla redenzione e rivalutato proprio grazie al fatto che Cristo si è fatto carne per riscattare l'umanità⁸⁰, tuttavia la redenzione ha

⁷⁶ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, cit. pp. 394-95: "Sic autem sua sibi exhibeatur dilectio, ut primo animae suae quae potior sui pars est, consulat ad salutem; deinde corpori ad necessitatem. Quod si aliquando incumbat necessitas alterum contemnendi, etiam corporis patiatu interitum, dum tamen animae non sustineat detrimentum. Nec hoc est corpus odire, sed animam corpori in dilectione praeferre."

⁷⁷ P. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII siècle*, Les Editions du Cerf, Paris, 1999.

⁷⁸ Aelredo di Rievaulx, *Sermoni della Collezione di Reading Cluny* (RC) 40, 8 : "Se essi vogliono celebrare la festa delle settimane, essi devono contare sette settimane, vale a dire a partire da questa dolcezza e questo riposo che essi sentono qui a proposito del Signore e nel Signore, che essi considerino con gli occhi del cuore quale sarà la dolcezza che essi avranno con il Signore quando questo corpo corruttibile non potrà più appesantire l'anima né farla scendere dalla contemplazione di Dio, quando tutto sarà spirituale e senza alcun difetto, quando essi potranno avere sempre questa beatitudine."

⁷⁹ Aelredo di Rievaulx, *Sermones inediti*, Curia Generale del Sacro ordine cisterciense, Roma, 1952, pp. 66-67. (T7): " Tale è la via sicura attraverso la quale noi saliamo alla virtù in cui si trova la tranquillità dello spirito [mentis tranquillitas] , in modo che egli non abbia più preoccupazioni e disprezzi tutto ciò che è corporeo, tanto più vicino a Dio e agli angeli, quanto più è libero da ogni preoccupazione della carne".

⁸⁰ RC 68,18 citato da Nouzille.

eliminato solo una delle due fonti di mali insediatesi nel corpo dopo il peccato originale, vale a dire la concupiscenza ma non la debolezza⁸¹. Di questa debolezza, insita nel corpo, il diavolo si serve per instillare nel corpo nuovamente la concupiscenza⁸². Nouzille, in base all'analisi dei sermoni inediti sopra indicati, conferma il dualismo anima-corpo, che del resto risultava chiaro anche dai sermoni editi e dallo *Specchio della carità*.

I contatti fra anima e corpo: i sensi, l'immaginazione e la memoria

Tuttavia in altri sermoni, secondo Nouzille, Aelredo manifesta un'idea più positiva del corpo⁸³. A questo proposito, oltre ad alcuni *Sermoni* della collezione Reading Cluny, Nouzille cita il sermone 32 della collezione di Clairvaux⁸⁴ e il terzo sermone⁸⁵ della serie "*De oneribus*". Nel primo *Per la purificazione di Santa Maria*, Aelredo sviluppa un tema monastico per eccellenza, quello della guardia del cuore o dell'anima⁸⁶, utilizzando un lessico oscillante fra l'architettonico e il militare, per sviluppare due temi correlati, cioè la ricerca della virtù e la lotta contro le passioni da un lato, la preparazione dell'anima per accogliervi Dio dall'altro. Nell'edificio spirituale dell'anima⁸⁷ Aelredo distingue un atrio esterno, uno interno, il vestibolo, il soggiorno e la camera e poi aggiunge:

Mi sembra che la nostra memoria sia come un atrio esterno. Che ciascuno ora esamini se stesso con cura. La memoria è un grande atrio. Chi può impedirvene l'entrata? I buoni e i malvagi, gli

⁸¹ RC 50,21 citato da Nouzille.

⁸² RC 68,17 citato da Nouzille.

⁸³ Nel sermone RC 51,6 citato da Nouzille si legge ad esempio che l'anima non può fare a meno del corpo perché è a lui unita per mezzo di un legame naturale e il corpo è il suo tabernacolo: entrambi, anima e corpo, devono ricevere in loro Cristo, non l'anima soltanto.

⁸⁴ Aelredo di Rievaulx, *Sermones I-XLVI*, Collectio Claraevallensis prima et secunda, recensuit G. Raciti, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989, CCCM II A, Sermo XXXII, 12, *In purificatione Sanctae Mariae*, pp. 259-266.

⁸⁵ In realtà P. Nouzille cita il secondo sermone *De oneribus* ma ritengo si tratti di un refuso.

⁸⁶ La riflessione della guardia del cuore o dell'anima fu sviluppata da Evagrio Pontico, Cassiano e Giovanni Climaco.

⁸⁷ Aelredo prende le mosse per la descrizione dell'edificio spirituale da Ezechiele, 40.

amici e i nemici non vi entrano tutti, indistintamente e senza ritegno? Chi può impedire che arrivino alla sua memoria le cose buone e cattive, le pure e le impure, quelle convenienti e quelle che non lo sono? Tutto questo vi irrompe. Che cosa dobbiamo fare? Possiamo sorvegliare la porta dell'atrio interno, in modo che esse non vi entrino. L'atrio interno è il piacere. Vi si entra, come attraverso una porta, tramite l'applicazione a una riflessione profonda. Vedete come: talvolta noi siamo seduti o in piedi, noi prestiamo attenzione a noi stessi, noi ci ricordiamo ciò che abbiamo udito o visto e anche tutto ciò che abbiamo percepito con i sensi corporei, cioè la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto. Queste sono come cinque porte attraverso le quali entrano nella memoria, come in un atrio esterno...⁸⁸ Quando tutte queste realtà, in effetti, giungono alla nostra memoria e vi fanno per così dire irruzione alla rinfusa, se noi scegliamo una di esse per soffermarvi e riflettervi apposta, noi le apriamo la porta. Infatti questa riflessione è la porta attraverso la quale si entra nel piacere. Tutti abbiamo fatto tale esperienza. Se qualche piacere carnale ci viene in memoria, se noi cominciamo a riflettervi intensamente, subito ne sentiamo un certo piacere. E' così che il nemico entra nell'atrio interno. Ma chi può controllare l'accesso di questo atrio in modo che il nemico non vi entri mai? Potremmo almeno controllare l'accesso del vestibolo. Il vestibolo è la deliberazione. Prima, in effetti, noi ci ricordiamo qualcosa, poi vi riflettiamo; da questo proviamo piacere per questa cosa; e allora noi deliberiamo per sapere se noi stiamo soddisfacendo o meno questo desiderio. E là, nella deliberazione come in un vestibolo, che si trova la volontà; essa giudica tutto e delibera su quello che vuole seguire o fuggire. E' lei ad introdurre nel soggiorno chi vuole.⁸⁹

⁸⁸ Aelredo di Rievaulx, *Sermones I-XLVI, Collectio Claraevallensis prima et secunda*, recensuit G. Raciti, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1989, CCCM II A, Sermo XXXII, 12–13, p. 262, *In purificatione Sanctae Mariae*: “Sicut mihi uidetur, memoria nostra est quasi atrium exterius. Consideret modo unusquisque diligenter se ipsum. Latum atrium est memoria. Quis huc prohibetur ingredi? Nonne boni et mali, amici et inimici sine differentia et discretione huc ingrediuntur? Memoria atrium est, et atrium exterius. Quis potest prohibere quin ueniant illi in memoriam bona et mala, iusta et iniusta, munda et immunda? Irruunt ista omnia. Quid faciemus? Custodiamus portam atrii interioris, ut non intrent illuc. Atrium interius, delectatio. In istud intratur per studium meditandi, quasi per portam. Videte modo: aliquando sedemus uel stamus, intendimus ad nosmet ipsos, recordamur ea quae audiuius uel uidimus, immo omnia quae per sensus corporis sensimus, scilicet per uisum, auditum, gustum, odoratum et tactum. Istae sunt quasi quinque portae per quas ingrediuntur in memoriam, quasi in atrium exterius...”

⁸⁹ Aelredo di Rievaulx, *ibidem*, CCCM II A, Sermo XXXII, 17–18, p. 263, *In purificatione Sanctae Mariae*: “Cum enim ista omnia ueniunt in memoriam nostram et quodammodo inordinate irruant, si aliquid eligimus in quo immoramur et de quo sedere cogitemus, illi ianuam aperimus. Ipsa enim cogitatio est ianua per quam intrat in delectationem. Experti sumus omnes quod dico. Si uoluptas aliqua carnalis uenit nobis in memoriam, si incipimus inde intente cogitare, statim inde sentimus quandam delectationem. Ita ingreditur hostis atrium interius. Sed quis potest ita custodire atrium

L'atrio interno dell'anima è *la delectatio*, la cui porta è sorvegliata dalla *cogitatio*; il vestibolo rappresenta la *deliberatio* in cui ha sede la *voluntas* che sceglie ciò che deve seguire o rifiutare. Perciò la memoria riceve tramite i sensi corporei tutte le sensazioni senza possibilità di opporsi: è un grande atrio esterno in cui tutti possono entrare. Il controllo può avvenire solo in una fase successiva: fra tutte le sensazioni poi bisogna effettuare una cernita che avviene attraverso la porta di accesso (*cogitatio*) all'atrio interno (*delectatio*). La memoria costituisce un importante punto di contatto fra il corpo e l'anima. L'immaginazione a sua volta è strettamente collegata alla memoria, nel senso che quest'ultima è la sede dove appaiono le immagini (*phantasiae*). Che sia l'immaginazione a suggerire le immagini alla memoria oppure la memoria a procurarle all'immaginazione, la cosa non sembra essere fondamentale:

Felice colui che scaccia e rifiuta le immagini di vanità e di
sensualità che arrivano alla sua memoria...⁹⁰

Nouzille ritiene che il rapporto fra memoria e immaginazione in Aelredo non sia perspicuo e si avvale del terzo sermone *De oneribus* citato sopra, per delineare con maggior precisione il concetto aelrediano di immaginazione. Nel *De oneribus* Aelredo distingue sei categorie di visioni, dalla visione sensibile a quella intellettuale, passando per le visioni definite immaginaria, fantastica, spirituale e razionale. Solamente le due più elevate sono prive di immagine. La prima, quella sensibile, consiste nel vedere le cose corporee esteriori. Le tre visioni intermedie presuppongono una attività che produce delle immagini, mantenendo un rapporto più o meno

istud, ut aliquando non intret inimicus? Custodiamus salte uestibulum. Vestibulum est deliberatio. Primo enim recordamur aliquid, deinde cogitamus, inde postea sentimus delectationem illius rei, et tunc deliberamus utrum illud expleamus necne. Ibi in deliberatione quasi in quodam uestibulo sedet uoluntas, et iudicat de his omnibus, et deliberat quid uelit sequi uel fugere. Ipsa introducitur in domum quod uoluerit.”

⁹⁰ Aelredo di Rievaulx, ibidem, *Sermo XXXII*, 19 p.263: “Beatus est autem qui excludit et reicit omnes phantasias uanitatum et uoluptatum quae ueniunt in memoriam...”

stretto con la realtà esterna⁹¹. Nouzille, a questo proposito, sottolinea: “Così l’immaginazione appare come la facoltà dell’anima più vicina al corpo, quella che stabilisce il legame fra l’uno e l’altra, poggiando al contempo sugli oggetti corporali e spirituali, spiritualizzando i corpi e “corporalizzando” o oggettivando le realtà spirituali e per questo essa è l’oggetto di una attenzione particolarissima nel combattimento spirituale”⁹².

I sensi corporei, l’immaginazione e la memoria sembrano rappresentare quindi in Aelredo un punto di contatto fra l’anima e il corpo, svolgendo in certo senso un ruolo analogo al *medium* visto in Ugo di San Vittore.

La vita attiva specchio dell’attività del corpo

Un altro aspetto che in Aelredo sembra attenuare il rigido dualismo, spesso dichiarato, di corpo e anima è il rapporto fra vita attiva e vita contemplativa. Nel sermone 19 Aelredo, partendo dal noto episodio evangelico di Marta e Maria, precisa:

Vedete, fratelli, se non ci fosse che Maria nella casa, non ci sarebbe nessuno a nutrire il Signore; e se non ci fosse che Marta, non ci sarebbe nessuno a compiacersi delle parole e della presenza del Signore. Così dunque, fratelli, Marta simbolizza l’attività nella quale l’essere umano lavora per il Cristo, Maria simbolizza il riposo nel quale l’essere umano si libera delle attività esterne e si compiace nella dolcezza di Dio, per mezzo della lettura, della preghiera, della contemplazione... Così, fratelli miei, durante questa vita di miseria e di fatica, è necessario che Marta abiti nella nostra casa cioè che la nostra anima si dedichi alle attività corporali. Finché abbiamo bisogno di mangiare e di bere, abbiamo anche bisogno di lavorare. Finché siamo tentati dai piaceri carnali, dobbiamo domare la carne con le veglie, i digiuni e il lavoro del corpo. Questa è la parte di Marta. Maria deve allo stesso modo trovarsi nella nostra anima: è l’attività spirituale. Infatti non dobbiamo applicarci incessantemente agli esercizi corporali, bisogna anche riposarci,

⁹¹ Aelredo di Rievaulx, *De oneribus, Sermo III*, in PL 195, 367 D–372 D.

⁹² P. Nouzille, cit. p. 191.

gustare quanto è dolce il Signore, sederci ai piedi di Gesù e ascoltare la sua parola. Infatti non dovete in nessun modo trascurare Maria per Marta né d'altra parte Marta per Maria. Se voi trascurate Marta, chi darà da mangiare a Gesù. Se voi trascurate Maria, a che serve che Gesù sia entrato a casa vostra dal momento che voi non gustate nulla della sua dolcezza?⁹³

La vita attiva e la vita contemplativa, che rispecchiano rispettivamente l'attività corporea e quella spirituale, devono essere presenti nella stessa persona, nella fattispecie nel monaco, per consentirgli di raggiungere la *caritas* perfetta: si desume quindi che a Dio si giunge sia con il corpo che con l'anima, nonostante la posizione preminente assegnata alla seconda. Charles Dumont segnala l'apprezzamento dimostrato in più occasioni da Aelredo per la Regola Benedettina, che considera l'unione delle attività corporee e spirituali essenziale alla vita monastica⁹⁴. Nel monastero non ci devono essere "specialisti" cui sarebbe richiesto di sacrificare completamente qualsiasi aspetto della vita intellettuale o che sarebbero esclusivamente relegati al lavoro manuale. Dumont osserva: "Questo rispetto della persona e delle condizioni del suo sviluppo armonioso fa parte forse della testimonianza che i monaci devono rendere alla società moderna sempre più condannata a una rigida divisione di ruoli che la

⁹³ Aelredo di Rievaulx, *Sermone per l'Assunzione* 1, in CCCM II A, *Sermo XIX In assumptione Sanctae Mariae*, 18–21, p.151: "Videte, fratres. Si sola Maria esset in domo illa, non esset qui pasceret Dominum; si sola Martha, non esset qui delectaretur in sermonibus et praesentia Domini. Ergo, fratres, Martha significat actionem illam qua homo laborat pro Christo, Maria autem requiem illam qua homo uacat ab operibus corporalibus et delectatur in dulcedine Dei, siue per lectionem, siue per orationem, siue per contemplationem... Ideo, fratres, in ista misera et laboriosa uita, necesse est ut Martha sit in domo nostra, id est ut anima nostra studeat corporalibus actionibus. Quamdiu enim necesse habemus manducare et bibere, tamdiu necesse habemus laborare. Quamdiu temptamur carnalibus delectationibus, necesse habemus uigiliis et ieiuniis et labore corporis carnem domare. Haec est pars Marthae. Debet etiam esse in anima nostra Maria, id est actio spiritualis. Nen enim debemus semper corporalibus exercitiis intendere, sed aliquando uacare et uidere quam suauis, quam dulcis est Dominus, sedere ad pedes Iesu et audire uerbum eius. Nullo modo enim debetis negligere Mariam propter Martham, nec iterum Martham propter Mariam. Si enim negligitis Martham, quis pascet Iesum? Si negligitis Mariam, quid uobis prodest quod Iesus intrauit domum uestram, quandoquidem nihil de eius dulcedine gustatis?"

⁹⁴ C. Dumont, *Sagesse ardente. A l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine*, Pain de Citeaux, Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka, Quebec, 1995.

spossa. D'altra parte, l'importanza accordata al corpo dai nostri primi cisterciensi rivela un'antropologia più vicina alle teorie psicosomatiche contemporanee che al razionalismo cartesiano. È così che Aelredo ci dirà che gli esercizi dell'uomo esteriore sono degli strumenti per l'uomo interiore, che lo spleen (*taedium mentis*) viene dissolto da un lavoro affaticante e che il corpo così pacificato diviene un aiuto obbediente per lo spirito”⁹⁵.

Dei tre grandi mistici cisterciensi presi in esame è evidente che Aelredo è il più monolitico nella svalutazione del corpo: un grande pessimismo nei riguardi del corpo aleggia sulla sua opera. Sono numerose le sue dichiarazioni “di principio” sulla eterogeneità dell'anima e del corpo e talora sulla loro opposizione e incompatibilità: in questo senso anch'egli è debitore del dualismo platonico, poi assunto dal monachesimo. La somiglianza con Dio vale solo per l'anima: il corpo ne è ovviamente escluso. In questa vita il corpo è condannato non solo a causa del peccato d'origine, ma anche per i suoi desideri che parificano l'uomo alle bestie. Al conflitto anima–corpo, che scandisce tutta la vita umana, possono porre fine solo il *contemptus mundi* o la morte. L'anima deve castigare il corpo con severi esercizi e sottometterlo al suo dominio perché è il corpo che impedisce all'anima di darsi alla contemplazione. Tuttavia le breccie che egli apre a una concezione positiva della corporeità sono piuttosto esigue, ma non assenti. Un'apertura al corpo si realizza quando egli istituisce un contatto fra i sensi, prerogativa del corpo, e l'immaginazione, appannaggio dell'anima e in tal modo rileva fra di essi un legame positivo. Aelredo sottolinea un altro momento di riscatto per il corpo nel momento in cui afferma la necessità della compresenza nella stessa persona della vita attiva, specchio dell'attività corporea, e della vita contemplativa, riflesso dell'attività spirituale. Il corpo, tramite l'esercizio dei *corporalia* – le

⁹⁵ Ch. Dumont, cit. p. 22.

veglie, il digiuno e il lavoro manuale – e l’anima, tramite l’esercizio degli *spiritualia* – la *lectio*, l’*oratio* e la *meditatio* – cooperano attivamente al raggiungimento della *caritas*.

IL CORPO
IN FRANCESCO D'ASSISI E IN IACOPONE DA TODI

FRANCESCO D'ASSISI

La bibliografia sugli scritti di San Francesco è pressoché sterminata e riflessioni sulla sua concezione della corporeità si trovano, per lo più sparse qua e là, in opere che lo riguardano, in alcuni articoli¹ e nella bella voce “corpo-carne” nel *Dizionario francescano* redatta da Giovanni Iammarrone². Czeslaw Gniecki³ e Roberto Zavalloni⁴ invece si sono occupati espressamente di tale aspetto in alcuni studi di cui terrò conto in questa indagine, che verterà sulla concezione del corpo e della corporeità in San Francesco. Utilizzerò l’edizione di Esser–Grau, riprodotta da Claudio Leonardi per la traduzione italiana e per il commento delle opere del Santo⁵. Queste ultime sono costituite da trenta testi di cui tre in volgare – *La preghiera davanti al Crocifisso*, *Il Cantico di frate Sole* e la *Lauda Audite, poverelle* – e tutti gli altri in latino. Questa indagine sulla concezione del corpo e della corporeità in Francesco si fonda sugli scritti del santo ritenuti autentici. In seguito accennerò allo sviluppo della concezione del corpo nelle fonti francescane, basandomi sulle più importanti biografie del santo, cioè la *Vita prima sancti Francisci (I Cel)*,

¹ Per citare solo i più significativi: M. Hubaut, *Quand saint François parle du corps*, in *Evangile aujourd’hui*, 123, 1984, pp. 12-19; F. Targonski, *Dimensione sponsale del corpo in San Francesco e nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, in *Miscellanea francescana*, 84, 1984, pp.561-590; J. Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d’Assisi*, Viella, Roma, 1994; F. Uricchio, “Vanità delle vanità e tutto è vanità” nella lettura evangelica di San Francesco, in *Miscellanea Francescana*, 1984, pp. 490-543; D. Dozzi, *L’antropologia di Francesco d’Assisi a partire dai suoi scritti*, in *L’uomo ultimo*, a cura di G. Pasquale e P. Taneburgo, EDB, Bologna, 2006; F. Uribe, *Per ‘conoscere’ il Padre: L’ammonizione I di San Francesco d’Assisi*, in *Studi Francescani*, 105, 2008, pp. 5–34.

² G. Iammarrone, voce *corpo-carne*, col. 253-266, in *Dizionario Francescano*, a curadi E. Caroli, Messaggero, Padova, 1995. Inoltre: G. Iammarrone, *L’immagine dell’uomo in San Francesco d’Assisi*, in *Rivista di teologia morale*, 14, 1982, pp. 9-22; G. Iammarrone, *Dio grazia e gloria dell’uomo. Testimonianza di San Francesco d’Assisi e la sua attualità*, in *Miscellanea Francescana*, 83, 1983, pp. 421–442; G. Iammarrone, *La spiritualità francescana*, Edizioni Messaggero, Padova, 1993.

³ C. Gniecki OFM, *Visione dell’uomo negli scritti di San Francesco d’Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma, 1987.

⁴ R. Zavalloni, *La “corporeità” nel pensiero francescano da san Francesco a Duns Scoto*, in *Antonianum* 66, 1991, pp. 532–562 che riprende in parte G. Iammarrone nella voce *corpo-carne* cit. e soprattutto Gniecki, cit. Inoltre sempre di R. Zavalloni, *L’uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1994.

⁵ C. Leonardi, *La letteratura francescana*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2005.

la *Vita Secunda sancti Francisci (2 Cel)* e il *Tractatus de miraculis beati Francisci (3 Cel)* di Tommaso da Celano; la *Legenda major (LegM)* e la *Legenda Minor (Legm)* di Bonaventura da Bagnoregio. Per queste opere utilizzerò l'edizione "Fontes Franciscani"⁶ e la traduzione italiana "Fonti Francescane"⁷. Sulla corporeità nelle opere agiografiche di San Francesco ha indagato in particolare T. Dajczman in una tesi di Licenza presentata nel 2000 alla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura di Roma⁸.

I paragrafi che seguono riguarderanno gli aspetti fondamentali delle vicende del corpo: la creazione dell'uomo, le necessità del corpo, la caduta dell'uomo in seguito al peccato di origine, l'incarnazione di Cristo e l'Eucaristia, la morte del corpo.

Alcune considerazioni preliminari. Innanzitutto *corpus* (corpo) e *caro* (carne) negli scritti di Francesco sono sostanzialmente sinonimi. In secondo luogo *corpus* e *caro* presentano due accezioni differenti: ora indicano non tanto la dimensione materiale dell'uomo ma i comportamenti dell'uomo contrari alla volontà di Dio, ora rappresentano il "luogo" in cui l'anima agisce, con un significato più vicino a quello corrente.

⁶ *Fontes Franciscani*, Introduzioni critiche. A cura di S. Brufani, E. Menestò, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola, ed. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1997.

⁷ *Fonti Francescane*, Nuova edizione, a cura di E. Caroli, Edizioni Francescane, Padova, 2009.

⁸ T. Dajczman, *La corporeità nelle opere agiografiche ufficiali del XIII secolo su S. Francesco*, Tesi di Licenza a.a. 1999–2000 presso la Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma.

LE OPERE LATINE

La Creazione: il corpo dell'uomo a immagine di Cristo

Fondamentali per l'antropologia di San Francesco sono i testi che riguardano la creazione dell'uomo: nei suoi scritti egli nomina Dio come "Creatore" dodici volte⁹ e sempre in un atto di ringraziamento oppure in un invito al ringraziamento. La pregnanza del rapporto fra l'uomo – e tutte le altre creature – e Dio è evocata con termini chiari che esprimono tanto la gioiosa gratitudine del Santo per la creazione, quanto la dolorosa constatazione dell'ingratitude dell'uomo, da cui nasce l'esortazione di Francesco a ringraziare il Dio creatore. Nella *Rnb* 23, 1–3 si legge:

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, Padresanto e giusto, Signore, re del cielo e della terra, ti ringraziamo a motivo di te stesso, perché per la tua santa volontà e per il tuo unico Figlio con lo Spirito Santo hai creato ogni cosa, spirituale e corporale, e noi stessi, fatti a immagine e somiglianza tua, hai collocato nel paradiso.¹⁰

Secondo alcuni esegeti¹¹ con l'espressione "hai creato ogni cosa, spirituale e corporale" Francesco, in tacita opposizione al catarismo, intende sottolineare che Dio è creatore di ogni cosa, non solo dello spirito ma anche della materia. L'osservazione è condivisibile, a patto di non

⁹ J.F. Godet–G. Mailleux, *Opuscula sancti Francisci, Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Corpus des Sources Franciscaines, 5), Louvain, 1976. Gli autori citati individuano dodici ricorrenze di Dio qualificato come creatore negli scritti di Francesco, compresi i *Fragments*.

¹⁰ C. Leonardi, *La Letteratura francescana*, vol 1, Francesco e Chiara d'Assisi, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano, 2004, *Regula non bullata*, 23,1–2, pp. 50–51: "Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus, Pater sancte et iuste, Domine rex caeli et terrae, propter temetipsum gratias agimus tibi, quod per sanctam uoluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu sancto creasti omnia spiritualia et corporalia et nos ad imaginem et similitudinem factos in paradiso posuisti".

¹¹ N. Van-Khanh, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, tr. di G. Mandelli, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano, 1984, p. 93.

dimenticare che si tratta delle stesse parole del Simbolo niceno–costantinopolitano. In realtà una tacita polemica anticatara e la citazione dal Credo sono due ipotesi che non si escludono a vicenda, nel senso che nella sua preghiera l'Assisiato potrebbe ricalcare la formula del Credo “...Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili” proprio nell'intento di proclamare la verità di fede ortodossa contro la dottrina catara della creazione del corpo da parte di Satana. Di quell'*omnia spiritualia et corporalia* fa parte a pieno titolo anche l'uomo che, proprio per il suo essere composto di anima e di corpo, porta in sé stesso contemporaneamente il segno dello spirituale e del corporeo. Il Dio creatore è considerato nella sua Trinità: la *sancta voluntas* del Padre ha agito tramite il Figlio e lo Spirito Santo e la creazione è un atto d'amore unilaterale e gratuito di Dio nei confronti dell'uomo¹², atto che non è puntuale ma continuo nel tempo: l'amore di Dio, manifestatosi nella creazione, si esprime in seguito nell'aver inviato il Figlio per riscattare l'umanità tramite il suo sacrificio e infine nell'infinita misericordia che ogni giorno Dio usa nei confronti dell'uomo peccatore.

Nel ringraziare coralmente Dio per la creazione – *gratias agimus tibi* – Francesco passa dal generale al particolare, prima esprimendo gratitudine per il creato nel suo complesso *quod per sanctam uoluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu sancto creasti omnia spiritualia et corporalia...*, poi specificamente per la creazione dell'uomo *quia sicut per Filium tuum nos creasti...*, instaurando fra l'uomo e le altre creature un nesso strettissimo: l'uno e le altre sono figli di Dio e pertanto fra di loro esiste un rapporto di fratellanza. Analogamente Francesco attribuirà nel *Cantico di frate Sole* il nome di fratello/sorella anche agli elementi della natura, al sole, alla luna, alle stelle, al vento, al cielo, all'acqua, al fuoco,

¹² Lo stesso concetto viene espresso anche in *Rnb* 23, 5: “E ti ringraziamo, perché come tu ci hai creati per mezzo del tuo Figlio, così per mezzo del tuo santo amore, con il quale ci hai amato, hai fatto nascere Lui vero Dio e vero uomo, dalla gloriosa sempre vergine santissima Maria, e hai voluto per mezzo della croce, del sangue e della morte di lui che noi fossimo liberati dalla schiavitù”. in C. Leonardi, cit., p. 51.

alla terra e perfino alla morte. Anche in questo aspetto si nota in filigrana un'opposizione alle dottrine catare secondo cui ogni elemento della materia era opera del dio del male. La verità teologica della creazione dell'uomo, anima e corpo insieme, da parte di Dio era stata ribadita tanto dai Padri quanto dagli esegeti del testo sacro contemporanei di Francesco, e non poteva essere altrimenti, dato che il testo di riferimento è la *Genesi*. La novità di Francesco consiste nell'interpretazione della *imago et similitudo* che lega l'uomo a Cristo.

Già i primi Padri si erano interrogati se l'immagine di Dio stava nel corpo e nell'anima oppure solo in quest'ultima: è dalla cosiddetta "teologia alessandrina", rappresentata da Clemente di Alessandria, Origene e Gregorio di Nissa, che Ilario, Girolamo e soprattutto Agostino mutuarono l'idea che la somiglianza con Dio non si riferisse all'uomo nel suo insieme di anima e corpo, ma alla sola anima. Anche nei secoli successivi questa restò la credenza dominante, tant'è vero che Pier Damiani, Ugo di San Vittore, Bernardo di Chiaravalle, Aelredo di Rievaulx e Innocenzo III si rifecero sostanzialmente, pur con atteggiamenti e sensibilità molto diversi, all'autorità di Sant'Agostino. Per la maggioranza degli autori del XII secolo il corpo e l'anima non costituiscono un *unum* ma, nel migliore dei casi, una giustapposizione, in quanto elementi assolutamente disomogenei nella sostanza, essendo legato il primo alla materia e la seconda allo spirito. Per questo aspetto Francesco in parte si muove nella scia della più consolidata tradizione, in parte compie un percorso diverso, pur sempre nell'ambito dell'ortodossia. Francesco si allontana infatti, a proposito dell'immagine e della somiglianza, dalla tradizione agostiniana, poi confluita nel XII secolo negli esponenti della letteratura ascetica, nella Scuola di San Vittore, nella teologia cisterciense, e segue invece quella scuola "asiatica", citata precedentemente, rappresentata soprattutto da

Ireneo¹³ e da Tertulliano¹⁴; egli appare insomma controcorrente rispetto ai suoi contemporanei e, almeno in un certo senso, anticipatore di quell'unità anima–corpo che troverà la sua piena espressione nel tomismo. Egli infatti risolve con una semplicità che lascia ammirati per la chiarezza e la positività la secolare questione dell'*imago* e della *similitudo* dell'uomo a Dio secondo *Gn.* 1,26–27 e 2,7. Nella già citata *Rnb* 23, 2 egli si limita a brevi cenni:

...hai creato ogni cosa, spirituale e corporale, e noi stessi, fatti a immagine e somiglianza tua, hai collocato nel paradiso...¹⁵

ma aggiunge poco oltre:

E ti ringraziamo, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per mezzo del tuo santo amore, con il quale ci hai amato, hai fatto nascere lui, vero Dio e vero uomo...¹⁶

È interessante sottolineare che la creazione, opera del Padre, è avvenuta per mezzo del Figlio: questo passo confermerebbe l'*Adm* 5 in cui Francesco afferma chiaramente che il Figlio ha costituito il modello per la creazione dell'uomo. Inoltre implicitamente Francesco stabilisce una sorta di gerarchia fra tutte le creature e l'uomo: l'uomo è stato infatti collocato nel Paradiso. Nella *Adm* 5 spiega più chiaramente cosa intenda per immagine e somiglianza con Dio:

¹³ Secondo Ireneo infatti l'immagine risiede nel corpo dell'uomo e la somiglianza nello spirito, che riceve lo Spirito di Dio: "L'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo ma in nessun modo l'uomo: l'uomo completo consiste nella commistione e nell'unione dell'anima, che riceve lo Spirito dal Padre e che è unita alla carne che è stata plasmata a immagine di Dio... Ma se all'anima manca lo Spirito, l'essere che si trova in questo stato è di natura animale e rimasto carnale non sarà completo: avrà certo l'immagine di Dio nel corpo plasmato ma non assumerà la somiglianza mediante lo Spirito" in *Adversus haereses* VI, 6,1in PG, XXX, 1136–38.

¹⁴ Tertulliano, *De resurrectione*, in PL, 2, 806 A.

¹⁵ C. Leonardi, cit. p. 51.

¹⁶ C. Leonardi, cit. p. 51.

Considera, uomo, a quale eccellenza ti abbia posto il Signore Iddio, creando e formando il tuo corpo a immagine del suo amato Figlio, e il tuo spirito a sua somiglianza.¹⁷

Il modello della creazione è qui il Figlio: l'immagine dunque riguarda il corpo dell'uomo, la somiglianza invece lo spirito. Quindi sia il corpo che lo spirito sono esemplati rispettivamente sul corpo e sullo spirito di Cristo e su di essi si fonda l'eccellenza dell'uomo. Cristo non è solo mediatore nella creazione, come si può desumere dalla *Rnb* 23, 1–3, ma ne è anche il modello: è per questo che l'uomo deve costantemente ringraziare Dio. Se Francesco si discosta dai suoi contemporanei, ancora più lontana appare la sua visione antropologica rispetto a quella di Lotario di Segni che, nel *De miseria humanae conditionis*¹⁸, fa riferimento alla creazione dell'uomo. Le riflessioni espresse dal Santo di Assisi sono agli antipodi rispetto a quelle di Innocenzo III che non accenna all'uomo creato a immagine e somiglianza del Creatore, ma si dilunga sugli aspetti più vili, bassi, meschini della creatura umana. Mentre Francesco, come si è visto, sottolinea che l'uomo, anima e corpo, è stato creato sul modello di Cristo e che è stato posto in una condizione di assoluto privilegio rispetto alle altre creature, Lotario di Segni afferma che Dio ha plasmato l'uomo – e gli animali irrazionali – con il fango della terra, il più spregevole di tutti gli elementi, mentre ha riservato gli elementi più nobili al resto del creato: il fuoco ai corpi celesti, l'aria alle brezze e ai venti, l'acqua infine ai pesci e ai volatili. Dunque nessun cenno alla somiglianza col Creatore ma, al contrario, l'insistenza sulla vile composizione dell'essere umano, che gli fa esclamare: “O spregevole indegnità della condizione umana, o ignominiosa condizione dell'umana bassezza!”. L'*excellentia* in cui l'uomo è stato

¹⁷ Idem, *Admonitiones* 5, pp. 86–87: “Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem secundum spiritum.” L'interpretazione di questo passo è quella accolta da Norberto Nguyen-Van-Khan, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 1984 pp. 104–113.

¹⁸ Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. d'Antiga, Pratiche, Parma, 1998, I, II, 1, pp.32–33.

posto da Dio secondo Francesco si contrappone radicalmente all'*indignitas* dell'umana condizione di Lotario di Segni.

In Francesco lo stato privilegiato concesso all'uomo da Dio è confermato poi dal fatto che Dio l'ha posto nel Paradiso. Per l'immagine e la somiglianza con Cristo, rispettivamente in corpo e anima, e per la collocazione nel Paradiso l'uomo deve essere riconoscente a Dio ed esprimere questa riconoscenza con l'obbedienza, l'adorazione e il ringraziamento. Nella seconda redazione dell'*Epfd* 4, destinata non ai fratelli ma ad un pubblico universale¹⁹, Francesco si sofferma sull'incarnazione del Verbo, affermando:

L'altissimo Padre, per mezzo del suo santo angelo Gabriele, ha annunciato dal cielo questo Verbo del Padre, così degno, così santo, così glorioso, presente nell'utero della santa e gloriosa vergine Maria, e nel suo utero egli ricevette la vera carne della nostra fragile umanità.²⁰

L'affermazione contenuta in questo passo, cioè che il Figlio di Dio ha ricevuto la vera carne della fragile umanità, è coerente con quanto Francesco sostiene nella citata *Adm* 5 e cioè che il corpo dell'uomo ha avuto come modello quello del Cristo: nell'incarnazione Cristo è parificato agli uomini nella fragilità, nell'esposizione alle tentazioni, nella sofferenza fisica, in tutto cioè, tranne che nel peccato. I termini *uterus*, *vera caro*, *humanitas*, *fragilitas*, usati in un contesto di stupita ammirazione per la vicenda della maternità divina di Maria, fanno parte del lessico che si rifà al corpo. Se anche Francesco rivela in alcuni passi delle sue opere – che si vedranno in seguito – una sorta di diffidenza, di sospetto o addirittura di ostilità nei confronti del corpo, il fatto che il corpo dell'uomo sia stato

¹⁹ Idem, 2 *Epfd*, 4, pp. 166–167: “Vniuersis christianis, religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in uniuerso mundo...”

²⁰ Idem, 2 *Epfd*, 2, pp. 168–69: “Istud Verbum Patris tam dignum, tam sanctum et gloriosum nuntiauit altissimus Pater de caelo per sanctum Gabrielem angelum suum in uterum sanctae et gloriosae uirginis Mariae, ex cuius utero ueram recepit carnem umanitatis et fragilitatis nostrae.”

creato da Dio sul modello del Figlio e che poi sia stato collocato nel Paradiso, in posizione privilegiata rispetto alle altre creature, costituisce il primo scalino del recupero della corporeità dell'uomo, una attestazione di originaria dignità ed eccellenza.

Le necessità del corpo

Una visione positiva del corpo è confermata anche dalle posizioni di Francesco sul modo di trattare il corpo. Le esortazioni in tal senso sono tutte improntate a un equilibrio lontano da eccessivi rigorismi ascetici: pur ribadendo la necessità di una vita fondata sulla povertà, Francesco presta attenzione alle necessità del corpo.

Nella già citata *Epfid* 2, 32 si legge:

Noi dobbiamo anche digiunare e astenerci dai vizi e dai peccati, dall'eccesso del mangiare e bere ed essere ortodossi...²¹.

Il richiamo al digiuno nei giorni stabiliti dalla Chiesa, alla sobrietà nel mangiare e nel bere è consono con le prescrizioni ecclesiastiche del tempo; è interessante notare che, dopo indicazioni così precise, quell' "essere ortodossi", visto il contesto, suggerisce ancora una volta una polemica contro i catari che – lo si è visto – seguivano restrizioni alimentari piuttosto radicali, in quanto erano tenuti ad astenersi da tutti i cibi provenienti da un coito. Sembra che qui Francesco da un lato ribadisca il valore delle norme ecclesiastiche sul cibo, e dall'altro raccomandi ai fedeli di non aderire alle prescrizioni alimentari degli eretici. Nella *Rnb* 3,11 Francesco pone dei limiti ai digiuni:

Tutti i frati analogamente digiunino dalla festività di Ognissanti fino a Natale e dall'Epifania, quando il Signore nostro Gesù Cristo cominciò a digiunare, fino a Pasqua. Negli altri tempi non

²¹ Idem, 2 *Epfid*, 32, pp. 176–79: “Debemus etiam ieiunare et abstinere a vitiis et peccatis et a superfluitate ciborum et potu et esse catholici”.

siano tenuti a digiunare secondo questo nostro modo di vivere, se non il venerdì. E sia lecito mangiare ogni cibo che sia loro servito, conformemente al Vangelo.²²

E nella *Rb* 3, 6:

E digiunino dalla festività di Ognissanti fino al Natale del Signore. Siano poi benedetti dal Signore coloro che volontariamente digiunano durante la santa quaresima che comincia con l'Epifania e dura quaranta giorni consecutivi, e che il Signore ha consacrato con il suo santo digiuno; coloro che non vogliono, non vi siano costretti. Ma digiunino durante l'altra quaresima, fino alla resurrezione del Signore. Negli altri tempi dell'anno non siano invece tenuti a digiunare se non di venerdì.²³

Francesco – come si vede – non cede ad alcuna forma di “fondamentalismo alimentare”. Sempre nella *Rnb* 9,13 stabilisce delle chiare eccezioni ai normali divieti:

In qualunque momento sopravvengano delle necessità, sia lecito a tutti i frati, dovunque si trovino, di servirsi di ogni cibo che gli uomini possono mangiare, come dice il Signore di Davide che mangiò i pani della proposizione che era lecito mangiare ai soli sacerdoti.²⁴

Non v'è dunque in Francesco quel rigorismo sul modo di trattare il corpo tipico di certo ascetismo cristiano: se personalmente si diede a

²² Idem, *Rnb*, 3, 11–13 pp. 12–13: “Et similiter omnes fratres ieiunent a festo Omnium Sanctorum usque ad Natale et ab Epiphania, quando Dominus noster Iesus Christus incepit ieiunare, usque ad Pascha. Aliis autem temporibus non teneantur secundum hanc uitam nisi sexta feria ieiunare. Et liceat eis manducare de omnibus cibus qui apponuntur eis, secundum Euangelium”.

²³ Idem, *Rb*, 3,6: “Et ieiunent a festo Omnium Sanctorum usque ad Natiuitatem Domini. Sanctam uero quadragesimam quae incipit ab Epiphania usque ad continuos quadraginta dies, quam Dominus suo sancto ieiunio consecrauit, qui uoluntarie eam ieiunant benedicti sint a Domino, et qui nolunt non sint astricti. Sed aliam usque ad resurrectionem Domini ieiunent”.

²⁴ Idem, *Rnb*, 9, 13, pp. 24–25: “Et quodcumque necessitas superuenerit, liceat uniuersis fratribus, ubicumque fuerint, uti omnibus cibus quos possunt homines manducare, sicut Dominus dicit de David, qui comedit panes propositinis quos non licebat manducare nisi sacerdotibus”.

durissime pratiche ascetiche, come narrano le più attendibili biografie coeve, non le raccomandò ad altri, nemmeno ai suoi fratelli.

Sempre nella *Rnb* 2,5 a proposito degli abiti che i frati devono indossare, si legge:

...[i frati] non accettino alcun bene pecuniario né direttamente né per interposta persona. Tuttavia, se si trovano nel bisogno, i frati possono accettare non dei beni pecuniari ma quant'altro è necessario al corpo, a motivo della necessità, come fanno gli altri poveri.²⁵

Viene riconosciuta una necessità al corpo che bisogna rispettare secondo la regola: la povertà viene dunque al primo posto ma viene bandito l'eccesso che non tenga conto dei bisogni corporei. Che il corpo debba essere curato se ammalato viene confermato nella *Rnb* 8, 7–10, dove si legge che il frate può chiedere un'elemosina anche pecuniaria se si tratta della necessità di curare gli ammalati, in particolar modo i lebbrosi:

E se per caso (ciò non sia) succederà che un frate accumuli o possieda dei beni o denari, salvo che per la sola necessità degli ammalati, come si è già detto, tutti noi frati consideriamolo un frate falso e apostata e ladro e brigante e attaccato alla borsa, a meno che non sia veramente pentito... Quando ci sia una necessità manifesta per i lebbrosi, i frati possono chiedere per loro l'elemosina.²⁶

Se è un frate ad ammalarsi, i fratelli debbono provvedere alla sua malattia o personalmente o affidandolo a persona fededegna, come si legge sempre nella *Rnb* 10, 1–2 dove tuttavia viene bandito con severità quello che con termine moderno si potrebbe definire una sorta di accanimento terapeutico volontario:

²⁵ Idem, *Rnb*, 2, 6–7 pp. 8–9: "... neque recipiant aliquam pecuniam neque per se neque per interpositam personam. Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pauperes".

²⁶ Idem, *Rnb*, 8, 7–10, pp. 20–21: "Et si forte, quod absit, aliquem fratrem contigerit pecuniam uel danarios colligere uel habere, excepta solummodo praedicta infirmorum necessitate, omnes fratres teneamus eum pro falso fratre et apostata et fure et latrone et loculos habente, nisi uere poenituerit".

Se un frate cadrà ammalato, dovunque si trovi, non sia dagli altri frati abbandonato, ma uno o più frati, se sarà necessario, siano destinati al suo servizio come vorrebbero essi stessi essere serviti; tuttavia, se la necessità fosse grandissima, lo possono affidare a una persona che debba provvedere alla sua malattia... E se qualcuno [il riferimento è ai frati] si turberà o si adirerà contro Dio o contro gli altri frati, o se chiederà forse, con insistenza, le medicine, troppo preso dal desiderio di liberare dalla malattia una carne che presto dovrà morire, una carne che è nemica dell'anima, tutto questo gli viene dal Maligno, egli agisce come un uomo carnale e non pare appartenere ai nostri frati, perché ama il corpo più dell'anima.²⁷

In conclusione il corpo va alimentato, vestito e curato adeguatamente pur nel rispetto della povertà. Ma non si ferma qui il Santo d'Assisi visto che nella *Rbn* 7, 16 trova spazio anche un'indicazione su come presentarsi agli altri. Il frate infatti non deve essere triste e scuro nel volto ma allegro e gentile. Francesco sembra esperto del cosiddetto linguaggio del corpo:

E si guardino bene [i frati] dal mostrarsi all'esterno tristi e ipocritamente scuri in volto, ma si mostrino felici nel Signore e allegri e gentili quanto conviene.²⁸

Forse anche in questo passo è possibile leggere una sottile allusione anticatara, nel senso che tutta la tradizione di controversisti presenta i catari, al pari dei bogomili, loro predecessori, emaciati e pallidi, pronti ad esibire esteriormente la virtù, più che ad aderire profondamente al Vangelo.

²⁷ Idem, *Rnb*, 10, 1-4, pp. 24-27: "Si quis fratrum in infirmitate ceciderit, ubicumque fuerit, alii fratres non dimittant eum, nisi constituatur unus de fratribus uel plures, si necesse fuerit, qui seruiant ei sicut uellent sibi serui; sed in maxima necessitate possunt ipsum dimittere alicui personae quae suae debeat satisfacere infirmitati... Et si quis turbabitur uel irascetur siue contra Deum siue contra fratres, uel si forte sollicite postulauerit medicinas nimis desiderans liberare carnem cito morituram, quae est animae inimica, amalo sibi euenit et carnalis est, et non uidetur esse de fratribus, quia plus diligit corpus quam animam".

²⁸ Idem, *Rnb*, 7, 16, pp. 18-19: "Et caveant sibi quod non se ostendant tristes extrinsecus et nubilosos hypocritas, sed ostendant se gaudentes in Domino et hilares et conuenienter gratiosos".

La caduta: *corpus cum vitiis et peccatis*

In Francesco dunque il corpo dell'uomo dal punto di vista ontologico non presenta alcuna connotazione negativa, dal momento che il modello è il Figlio di Dio. In questo senso egli si discosta tanto dalle tendenze dualistiche presenti nel catarismo, quanto dalle concezioni radicalmente negative espresse sul corpo da Innocenzo III. Tuttavia il peccato originale ha esposto il corpo al peso del male e ha di conseguenza modificato profondamente tanto la condizione dell'uomo in questo mondo, quanto la valutazione del suo corpo. Come si vedrà in seguito, sono frequenti i passi in cui Francesco presenta in maniera negativa il corpo, la carne, utilizzati quasi sinonimicamente: il corpo è la fonte del male²⁹, bisogna odiare il corpo con i suoi vizi e i peccati³⁰, la carne con il mondo e il diavolo sono i nemici dell'uomo³¹. Quanto al peccato originale, Francesco è essenziale nel descrivere o nel commentare i passi della *Genesi* ad esso relativi e fa riferimento a una generica *culpa* dell'uomo nei confronti di Dio³². Soltanto nell'*Adm* 2 Francesco offre la chiave di lettura del peccato originale commesso dal primo uomo e poi dei peccati di tutti gli uomini:

Il Signore disse ad Adamo: Di tutti gli alberi tu puoi mangiare, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non mangiare. Egli poteva mangiare dei frutti di ogni albero del paradiso, e non peccò finché non andò contro l'obbedienza. Mangia infatti dell'albero della conoscenza del bene chi si identifica con la propria volontà e si inorgoglisce del bene che Dio compie in lui con la parola e l'azione; così, per la suggestione demoniaca e per la disobbedienza a quel comando, nacque la mela della scienza del male. È dunque necessario che l'uomo ne porti la punizione.³³

²⁹ Cfr. *Adm* 10, 1–3 pp. 90–91.

³⁰ Cfr. *Rnb* 22,5, pp. 42–43

³¹ Cfr. 2 *Epfid*, 68, pp. 190–91.

³² Cfr. 2 *Epfid*, 46, pp. 182–83.

³³ Idem, *Adm*, 2, 1–5, pp. 82–83: “Dixit Dominus ad Adam: ‘De omni ligno comede, de ligno autem scientiae boni et mali non comedas.’ De omni ligno paradisi poterat comedere, quia dum non uenit contra obedientiam non peccauit. Ille enim comedit de

Il passo segnala un'assenza, quella di Eva nella corresponsabilità del peccato, che conferma in Francesco la mancanza di qualsiasi visione misogina, così frequente nei tempi in cui visse, e non solo. Come si può notare Adamo è figura dell'umanità: anche se Francesco non accenna all'ereditarietà del peccato, quel salto dal passato al presente ne è rivelatore – *peccavit, appropriat et exaltat* – in quanto accomuna il primo uomo a tutti i suoi successori. Il peccato di origine è dunque un peccato di disobbedienza e di orgoglio dell'uomo: quest'ultimo, emulo di Adamo, contrappone la propria volontà a quella di Dio e si esalta di ciò che è buono in lui, arrogandosi indebitamente dei meriti che spettano solo a Dio³⁴.

Nessuna confusione o collusione dunque tra peccato di disobbedienza e peccato sessuale, come invece era accaduto in molti autori medioevali. È da segnalare inoltre che il santo di Assisi si discosta dalla tradizionale esegesi del passo biblico secondo la quale l'albero della conoscenza è quello del bene e del male, sostenendo che il frutto dell'albero del bene diventa quello del male proprio quando l'uomo se ne appropria indebitamente³⁵.

L'unica possibilità di riscatto da parte dell'uomo – che ha rovinato il disegno perfetto della creazione divina con un atto di disobbedienza e di appropriazione di ciò che in realtà spettava a Dio – consiste nel convertire la ribellione nell'assoluta obbedienza. Il corpo resta molto sullo sfondo mentre campeggiano in primo piano disobbedienza e superbia, in sostanza cioè i peccati dell'anima. Nella *Adm.* 5, 2–3 rivolgendosi all'uomo (*o homo*) Francesco osserva:

ligno scientiae boni qui sibi suam uoluntatem appropriat et se exaltat de bonis quae Dominus dicit et operatur in ipso; et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum est pomum scientiae mali. Vnde oportet quod sustineat poenam”.

³⁴ In effetti nell'*Adm* 2 l'omissione dell'intervento di Eva esclude sia l'interpretazione misogina, peculiare della tradizione patristica, sia la possibilità di trasformazione della colpa di origine in peccato sessuale.

³⁵ Hanno sottolineato questa particolare interpretazione di Francesco: J. Dalarun, Francesco: un passaggio. *Donnae donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Viella, Roma, 1994, p. 25; C. Paolazzi, *Lettura degli "scritti" di Francesco d'Assisi*, O.R., Milano, 1992, pp. 72 sgg. E C. Leonardi, cit. p. 394.

E tutte le creature che sono sotto il cielo, secondo la loro natura, servono, conoscono e obbediscono al Creatore meglio di te. E non lo hanno crocifisso i demoni, ma sei stato tu a crocifiggerlo e continui anche ora a crocifiggerlo, trovando piacere nei vizi e nei peccati.³⁶

Il male presente nell'uomo viene continuamente confermato: l'uomo, non pago di aver commesso il primo gravissimo peccato di disobbedienza e di orgoglio, raggiunge il massimo di ingratitudine nei confronti di Dio con la crocifissione di Cristo, il Figlio di Dio, mandato a redimere l'umanità. L'obbrobrio della crocifissione di Cristo viene replicato quando l'uomo "trova piacere nei vizi e nei peccati". L'uomo dunque, nella prospettiva della salvezza, deve recuperare lo stato edenico che ha perduto, e la sua vita su questa terra va interpretata come l'occasione per farlo.

Tuttavia in questi passi Francesco non accenna ancora al corpo che fa invece la sua apparizione nella prima parte della *2Epfid*, 37 dedicata ai fedeli che fanno penitenza:

Dobbiamo odiare il nostro corpo con i suoi vizi e i suoi peccati, perché il Signore dice nel Vangelo: Tutti i mali, i vizi, i peccati escono dal cuore.³⁷

Claudio Leonardi commenta così questo passo: "L'avversione per il corpo non si riallaccia tanto all'ascetismo monastico, quanto alla diretta e letterale interpretazione di *Eu. Matth.* 15, 18-9 ed *Eu. Marc.* 7,23 (citati, oltre che qui, anche in RegNB, 22, 5-7) alla luce della contrapposizione paolina tra la carne e lo spirito (cfr. Adm 10; RegNB 17, 9-16): si tratta dell'odio contro il corpo/carne inteso come l'io peccatore incentrato su sé stesso e opposto a Dio"³⁸.

³⁶ Idem, *Adm*, 5, 2-3, pp. 86-87: "Et omnes creaturae quae sub caelo sunt secundum se seruiunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu. Et etiam daemones non crucifixerunt eum, sed tu cum ipsis crucifixisti eum et adhuc crucifigis delectando in uitiiis et peccatis".

³⁷ Idem, *Epfid*, 2, 37, pp. 179-181: "Debemus odio habere corpora nostra cum uitiiis et peccatis, quia Dominus dicit in Euangelio: Omnia mala, uitia et peccata a corde exeunt".

³⁸ Idem, Commento all' *Epistola ad fideles*, nota 37, p. 432.

Il corpo con i vizi e i peccati va odiato ma Francesco aggiunge subito dopo che tutti i mali, i vizi e i peccati provengono “dal cuore”³⁹ cioè dall’interiorità dell’uomo, dalla sua anima. La congiunzione causale “quia” in “*Debemus odio habere corpora nostra cum uitis et peccatis, quia... omnia mala, vitia et peccata a corde exeunt*” lascia perplessi: pare che il corpo sia quasi “spiritualizzato” in quanto diviene tutt’uno con il cuore, con l’interiorità dell’uomo. Nella *Rnb* 22, 5–6, rivolta ai suoi confratelli, Francesco in un contesto più ampio usa quasi gli stessi termini:

E dobbiamo avere in odio il nostro corpo con i suoi vizi e i suoi peccati; perché con il vivere secondo la carne il diavolo vuole strapparci l’amore di Gesù Cristo e la vita eterna e perdere sé stesso con tutti nell’inferno; poiché noi siamo per colpa nostra fetidi, miserabili e contrari al bene, ma sempre pronti e desiderosi di male, perché come dice il Signore nel Vangelo, dal cuore procedono ed escono cattivi pensieri, adulteri, fornicazioni, omicidi, furti, avarizia, sregolatezza, inganno, impudicizia, invidia, falsa testimonianza, bestemmia, stoltezza. Tutte queste cose cattive procedono dall’intimo del cuore umano e sono queste che inquinano l’uomo.⁴⁰

Non si parla di “mondo” in questo passo – rivolto a coloro che al mondo avevano già rinunciato – ma vi risaltano la carne e il diavolo: amare “il corpo con i suoi vizi e peccati” corrisponde qui al “vivere secondo la carne” e ciò comporta, per effetto dell’istigazione del diavolo, la perdita dell’amore di Gesù e della vita eterna. Subito il santo spiega, mediante la citazione dei passi evangelici sopra segnalati, quali siano le azioni che albergano all’ombra della carne, e chiarisce che le cose cattive provengono dal cuore umano, non dal corpo. Si presenta di nuovo la stessa

³⁹ La citazione viene dal Vangelo di Matteo 15,19 (= Vangelo di Marco 7,23).

⁴⁰ *Idem*, *Rnb*, 22, 5–8: “*Et odio habeamus corpus nostrum cum uitis et peccatis suis; quia carnaliter uiuendo uult diabolus a nobis auferre amorem Iesu Christi et uitam aeternam et se ipsum cum omnibus perdere in infernum; quia nos per culpam nostram sumus foetidi, miseri et bono contrarii, ad mala autem prompti et uoluntarii, quia sicut Dominus dicit in Euangelio, de corde procedunt et exeunt cogitationes malae, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, auaritia, nequitia, dolus, impudicitia, oculus malus, falsa testimonia, blasphemia, stultitia. Haec omnia mala ab intus de corde hominis procedunt et haec sunt quae coinquant hominem*”.

ambivalenza: bisogna odiare il corpo, ma il male proviene dal cuore dell'uomo. Nella *2Epfd* 11–12, Francesco, riferendosi a coloro che non fanno penitenza, mette in guardia i fedeli:

Guardate, o ciechi, ingannati dai nostri nemici, che sono la carne, il mondo e il diavolo, che è dolce al corpo commettere il peccato ed è amaro servire Dio, perché tutti i mali, tutti i vizi e tutti i peccati escono e procedono dal cuore degli uomini, come dice il Signore nel Vangelo.⁴¹

Nel passo citato viene nuovamente ribadito che il primo dei nemici dell'uomo è il corpo e che i vizi e i peccati provengono dall'interiorità, dalla natura peccaminosa dell'uomo: Francesco sembra teorizzare una sorta di identificazione fra corpo e anima, accomunati da una volontà negativa.

Nella stessa *Epfd* 2,45 sono espresse altre considerazioni negative nei confronti del corpo attraverso un lessico duro e radicale, per certi aspetti simile a quello del *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III; in questo passo viene però introdotto un nuovo concetto, quello della *prudencia carnis*, per il quale Claudio Leonardi sottolinea l'ascendenza paolina.⁴²

Non dobbiamo essere sapienti e prudenti secondo la carne, ma dobbiamo piuttosto essere semplici, umili e puri. E teniamo il nostro corpo in obbrobrio e disprezzo, perché tutti per nostra colpa siamo miserabili e putrefatti, puzzolenti e simili a vermi, come dice il Signore per bocca del profeta: Io sono un verme e non un uomo, obbrobrio degli uomini e abiezione del mio popolo.⁴³

⁴¹ Idem, *2Epfd*2, 11–12, pp. 190–91: “ Videte, caeci, deceptis ab inimicis nostris scilicet a carne, a mundo et a diabolo, quia corpori dulce est facere peccatum et amarum seruire Deo, quia *omnia mala*, vitia et peccata *de corde hominum* exeunt et *procedunt*, sicut dicit Dominus in Euangelio.” Nguyen Van Khanh, cit. pp. 164–65, commentando questo passo dell'*Epfd*, segnala che Francesco è profondamente colpito dalle idee giovanee sulla luce e le tenebre, la verità e la menzogna, la libertà e la schiavitù, lo Spirito e il mondo.

⁴² C. Leonardi, cit. p. 399.

⁴³ Idem, *2Epfd*,45, pp. 182–83: “Non debemus secundum carnem esse sapientes et prudentes, sed magis debemus esse simplices, humiles et puri. Et habeamus corpora nostra

Sullo stesso tono l' *Adm* 10:

Molti danno spesso la colpa al nemico o al prossimo quando commettono un peccato o ricevono un'offesa. Ma le cose non stanno così: perché ognuno ha in potere il suo nemico, cioè il proprio corpo, mediante il quale pecca. Per questo è beato quel servo che terrà sempre in prigione questo nemico consegnatogli in suo potere e saprà sapientemente premunirsi contro di lui. Poiché, così facendo, nessun altro nemico visibile o invisibile gli potrà nuocere.⁴⁴

Francesco ribadisce qui che essendo il corpo un nemico interno; è necessario controllarlo con cura, tenerlo in prigione e premunirsi contro di lui: il discorso sul corpo in quest'ultimo passo è privo dei collegamenti con il "cuore", con "il vivere secondo la carne" che caratterizzavano i passi precedenti: il corpo, in questo caso, definito esplicitamente il mezzo attraverso il quale l'uomo pecca, è meno spiritualizzato, più concreto e quindi più autonomamente colpevole. Nel *Salvir* 13-18 Francesco afferma a proposito delle virtù della Carità e dell' Obbedienza:

La santa Carità confonde tutte le tentazioni diaboliche e carnali e tutte le paure della carne. La santa Obbedienza confonde tutte le volontà del corpo e della carne, come quelle rivolte a sé stessi, e tiene il suo corpo mortificato con l'obbedienza allo spirito e l'obbedienza al proprio fratello, ed egli diventa soggetto e sottoposto a tutti gli uomini del mondo e non soltanto agli uomini ma anche a tutti gli animali e alle fiere, in modo che possano fare di lui qualunque cosa vorranno, per quanto sarà loro concesso dall'alto da parte del Signore.⁴⁵

in opprobrium et despectum, quia omnes per culpam nostram sumus miseri et putridi, foetidi et uermes, sicut dicit Dominus per prophetam: *Ego sum uermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis.*

⁴⁴ Idem, *Adm*, 10, 1-4, pp. 90-91: "Multi sunt qui, dum peccant uel iniuriam recipiunt, saepe incuplant inimicum uel proximum. Sed non est ita: quia unusquisque in sua potestate habet inimicum, uidelicet corpus, per quod peccat. Unde beatus ille servus qui talem inimicum traditum in sua potestate semper captum tenuerit et sapienter se ab ipso custodierit; quia, dum hoc fecerit, nullus alius inimicus uisibilis uel invisibilis ei nocere poterit".

⁴⁵ Idem, *Salvir*, 13-18, pp. 106-07: "Sancta Caritas confundit omnes diabolicas et carnales tentationes et omnes carnales timores. Sancta Oboedientia confundit omnes corporales et carnales proprias voluntates, et habet mortificatum corpus suum ad oboedientiam Spiritus et ad oboedientiam fratris sui, et est subditus et suppositus omnibus

Come si diceva sopra, per ripristinare l'ordine creato da Dio e poi guastato dall'uomo, è necessario sottomettersi a un'obbedienza totale a Dio: l'uomo deve essere pronto a diventare *subditus et suppositus* a Dio, a tutti gli altri uomini, agli animali e alle fiere: una sorta di *cupio dissolvi* per uniformarsi a Cristo.

Nella seconda parte della *2Epfid*, dedicata ai fedeli che non fanno penitenza si legge:

Tutti coloro, invece, che non vivono in condizioni di penitenza e non ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, che compiono azioni viziose e peccaminose, che vanno dietro alla cattiva concupiscenza e ai cattivi desideri, che non osservano le promesse fatte, e servono il mondo col loro corpo, con i desideri carnali, le preoccupazioni terrene e le sollecitudini di questo mondo e gli interessi di questa vita, ingannati dal diavolo, di cui sono figli e le cui opere essi compiono, sono ciechi, perché non vedono la luce vera, il Signore nostro Gesù Cristo.⁴⁶

Con il termine *corpus* Francesco pare indicare qui il corpo in senso stretto, ma subito dopo fa riferimento anche al male che l'uomo compie con i suoi desideri malvagi, con le preoccupazioni di cercare esclusivamente una felicità terrena: in una parola, egli fa di nuovo riferimento ai peccati dell'anima. L'uomo è pienamente responsabile delle sue azioni: pecca quando diventa schiavo del suo corpo, cioè delle sue tendenze egocentriche. Francesco, animato da consapevole realismo, constata che l'uomo, pur creato a immagine e somiglianza di Dio, nel suo insieme di corpo e di anima, e pertanto in sé buono, ha perduto la sua *excellentia* di fronte al resto del creato a causa delle sue scelte malvage,

hominibus qui sunt in mundo, et non tantum solis hominibus, sed etiam omnibus bestiis et feris, ut possint facere de eo quicquid uoluerint, quantum fuerit eis datum desuper a Domino”.

⁴⁶ Idem, *2Epfid*, 63–66, pp.188–91: “Omnes autem illi qui... operantur vitia et peccata, et qui ambulant post malam concupiscentiam et mala desideria, et non observant quae promiserunt, et serviunt corporaliter mundo carnalibus desideriis, curis et sollicitudinibus huius saeculi et curis huius vitae, decepti a diabolo, cuius filii sunt et eius opera faciunt, caeci sunt, quia verum lumen non vident Dominum nostrum Iesum Christum”.

che rappresentano la ripetizione del peccato di origine. Quando nella lotta fra lo spirito del Signore e lo spirito della carne, è quest'ultimo a prevalere, l'uomo diventa schiavo dei desideri della carne e cieco, cioè incapace di vedere la vera luce⁴⁷.

Il *corpus* o la *caro* sono spesso accostati al *cor*, che nel linguaggio francescano indica la parte spirituale dell'uomo: il corpo in questi casi sembra una sorta di esecutore di un'entità superiore che è l'anima e per questo quasi incapace di peccare *motu proprio*. Talvolta l'accostamento *corpus-cor* viene a mancare e il corpo acquisisce una maggiore autonomia nella possibilità di peccare: allora l'atteggiamento di Francesco nei suoi confronti diviene di sospetto e di paura, per non dire di disprezzo.

Il corpo di Cristo: l'Incarnazione e l'Eucarestia

La prima grande attestazione di dignità e di eccellenza nei confronti del corpo da parte del santo di Assisi è costituita dal fatto che il corpo dell'uomo è stato creato da Dio a immagine del suo Figlio e che poi è stato collocato nel Paradiso. Francesco attribuisce inoltre – come si è visto – una certa importanza alle necessità del corpo, pur nel rigoroso rispetto della sobrietà: il corpo va dunque alimentato, vestito e curato in caso di malattia.

Il secondo aspetto per cui il corpo viene rivalutato è l'incarnazione di Cristo: il figlio di Dio assume un corpo umano per poter riscattare l'uomo dopo la sua caduta, nel piano della salvezza. Ma vediamo i passi che fanno

⁴⁷ Se per Guglielmo di Saint-Thierry l'uomo ha perduto la somiglianza con Dio con il peccato commesso in paradiso, entrando così nella regio dissimilitudinis, nella regione della dissomiglianza cioè in una condizione di lontananza da Dio e di sovvertimento dell'ordine naturale da lui voluto; se Bernardo di Chiaravalle ha illustrato questa situazione con la metafora dell'anima curva secondo la quale l'anima ha perduto la sua rectitudo quando, a causa del peccato, allontanatasi dal desiderio di Dio, si è piegata verso il carnale e il terrestre e si è incurvata, Francesco rivolgendosi a un pubblico universale, qual è quello della *Lettera ai fedeli*, fa riferimento alla situazione di disimmertia fra uomo e Dio di cui parlano i grandi mistici cisterciensi con l'immagine della cecità: l'uomo che serve il mondo con il suo corpo, diventa cieco in quanto incapace di vedere la vera luce.

riferimento all'incarnazione. Ancora nella *Rnb* 23, 5 Francesco, dopo aver affermato:

... ti ringraziamo a motivo di te stesso, perché per la tua santa volontà e per il tuo unico Figlio con lo Spirito santo hai creato ogni cosa spirituale e corporale...⁴⁸

aggiunge:

... così per mezzo del tuo santo amore con il quale ci hai amato, hai fatto nascere lui, vero Dio e vero uomo, dalla gloriosa sempreverGINE santissima Maria...⁴⁹

Si evince dai due passi che, come la creazione dell'uomo è stata il primo atto di amore unilaterale e gratuito da parte di Dio, così l'incarnazione ne è il secondo: creazione e incarnazione sono in questo senso strettamente correlate fra loro, essendo legate entrambe dall'amore del Padre nei confronti dell'umanità. L'espressione "per il tuo unico Figlio", in particolare se accostata alla *Adm* 5 sulla immagine del corpo di Cristo nell'uomo, lascia presumere una preesistenza, nella mente di Dio, di Cristo con quello stesso corpo che aveva costituito il modello per la creazione dell'uomo; d'altro canto, dopo la caduta, è quello stesso corpo che Cristo assume per la salvezza dell'uomo. Francesco insiste in più passi – leggibili in senso anticatolico? – sulla vera carne assunta dal Figlio di Dio nella sua vita terrena, ad esempio nella *2Epfd*, 4 :

L'altissimo Padre, per mezzo del suo santo angelo Gabriele, ha annunciato dal cielo questo verbo del Padre, così degno, così santo, così glorioso, presente nell'utero della santa e gloriosa

⁴⁸ Idem, *Rnb*,23,2, pp.50–51: "... propter temetipsum gratias agimus, tibi, quod per sanctam uoluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu sancto creasti omnia spiritualia et corporalia...".

⁴⁹ Idem, *Rnb*, 23,5, pp. 50–51: "... sic per sanctam dilectionem tuam, qua dilexisti nos, ipsum uerum Deum et uerum hominem ex gloriosa semper uirgine beatissima sancta Maria nasci fecisti...".

Vergine Maria, e nel suo utero egli ricevette la vera carne della nostra fragile umanità.⁵⁰

Se ne può dedurre che il corpo assunto da Cristo nella incarnazione non sia esattamente quel corpo preesistente *in mente Dei*, che ha costituito il modello per l'uomo, ma un corpo diverso in quanto ha assunto l'umanità e la fragilità che sono prerogative dell'uomo: un corpo divino dunque si è fatto corpo umano con le caratteristiche che gli sono proprie, cioè la natura umana (*humanitas*) e la fragilità morale e fisica (*fragilitas*).

Per Francesco la continuazione, il prolungamento dell'incarnazione è l'Eucaristia⁵¹ che costituisce un punto nodale della sua fede. La necessità manifestata dal santo di ribadire l'importanza dell'Eucaristia è testimoniata più volte nei suoi scritti⁵²:

Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dal suo trono regale venne nell'utero della Vergine; ogni giorno proprio lui viene da noi e ci appare nella sua umiltà; ogni giorno egli scende dal seno del Padre sopra l'altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli si è mostrato in vera carne, così anche ora egli si mostra a noi nel pane consacrato. E come essi con i loro occhi di carne vedevano soltanto la sua carne, ma credevano contemplandolo con gli occhi dello spirito che egli era lo stesso Iddio, così anche noi vedendo con gli occhi del corpo il pane e il vino, vediamo e fermamente crediamo che il suo santissimo corpo e il suo santissimo sangue siano vivi e veri!⁵³

⁵⁰ Idem, *2Epfid*, 4, pp. 168–69: “Istud Verbum Patris tam dignum, tam sanctum et gloriosum nuntiauit altissimus Pater de caelo per sanctum Gabrielem angelum suum in uterum sanctae et gloriosae uirginis Mariae, ex cuius utero ueram recepit carnem humanitatis et fragilitatis nostrae”.

⁵¹ In realtà nei suoi scritti non si trova mai l'espressione Eucaristia ma sempre “il corpo e il sangue del Signore”.

⁵² Nguyen Van Khanh ha sottolineato come il Medioevo, in particolare dal VI secolo in poi, era attraversato da una profonda crisi eucaristica, bene avvertita dai Padri del IV Concilio Lateranense (1215) cui forse assistette il santo di Assisi che non poté rimanere indifferente davanti a questa situazione.

⁵³ Idem, *Adm* 1,16–21, pp. 82–83: “Ecce, quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus uenit in uterum Virginis; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis. Et sicut sanctis apostolis in uera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. Et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem uidebant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos uidentes panem et unum oculis corporeis uideamus et credamus firmiter eius sanctissimum corpus et sanguinem uiuum esse et uerum”.

C. Gniecki ha notato a questo proposito: "...In questo testo emergono chiaramente i due aspetti estremi in Cristo: da una parte, il trono regale e, dall'altra, il seno della Vergine (in cui ha preso carne umana); prima, il seno del Padre e, poi, l'altare e le mani del sacerdote. Quindi anche nell'eucaristia come nell'incarnazione, appare ugualmente il movimento di discesa ("quotidie descendit de sinu Patris") che Cristo, il Figlio del Padre, compie lasciando la sua gloria divina per rendersi presente fra gli uomini. Per Francesco, l'eucaristia è una continuazione dell'umiltà e dell'annientamento di Cristo avvenuto nell'incarnazione... Questo annientamento e questa umiltà, che si compiono nell'eucaristia, non sono altro che la manifestazione dell'amore per il Padre verso l'uomo, rivelato nel suo Figlio presente nel mistero eucaristico come una volta fu rivelato nell'incarnazione"⁵⁴.

Di nuovo dunque il corpo assume un'importanza fondamentale: il corpo di Cristo rende quotidiana, – *quotidie* viene ripetuto tre volte – tramite l'Eucaristia, l'esperienza eccezionale dell'incarnazione. Tuttavia non è solo il corpo di Cristo in questione: il corpo dell'uomo assume un ruolo altrettanto fondamentale. È infatti con gli occhi di carne che gli apostoli poterono vedere il corpo di Cristo per poi credere con gli occhi dello spirito che si trattava di Dio; ma soprattutto è con gli occhi del corpo che gli uomini possono vedere il suo corpo nel pane e nel vino consacrati e quindi credere. Dunque riaffiora, come una risorgiva, la fondamentale importanza del corpo per Francesco: *e silentio* il corpo diventa indispensabile per fare esperienza di Dio. Tuttavia il credere è per Francesco solo il primo passo del cammino verso Dio: la chenessi del Verbo nell'incarnazione e nell'Eucaristia costituisce il modello per l'uomo.

È l'uomo che, a sua volta, deve svuotarsi della propria volontà, incline al peccato e al male, per aderire – come il Verbo – alla volontà del Padre. Tale chenessi umana prevede, come per il Verbo, l'offerta del proprio corpo

⁵⁴ C. Gniecki, cit. p. 97.

nell'accettazione di tutte le sofferenze – tribolazioni, persecuzioni, tentazioni – che la vita presenta. L'uomo deve cioè aderire a Dio attraverso l'imitazione del Cristo, il quale soffrì non solo nello spirito ma anche nel corpo. Nell'*OffPass* 7, 8 infatti Francesco esorta:

Offrite in sacrificio i vostri corpi e portate la sua santa croce e seguite fino alla fine i suoi santissimi comandamenti.⁵⁵

E lo ribadisce anche in *Rnb* 16,10:

E tutti i frati, dovunque sono, ricordino che hanno offerto sé stessi e hanno affidato i loro corpi al Signore Gesù Cristo.⁵⁶

Tuttavia non solo ai frati ma agli uomini tutti Francesco indica come modello la *sequela Christi*, dal momento che nella *2Epfid*, 40 raccomanda:

Dobbiamo anche rinnegare noi stessi e sottomettere i nostri corpi al giogo della santa servitù e della santa obbedienza, come ognuno di noi ha promesso al Signore.⁵⁷

Dunque senza la partecipazione del corpo, cioè con il carico di sofferenze che questo comporta, l'uomo non può percorrere la via del Cristo e, di conseguenza, non può giungere alla salvezza e alla beatitudine.

La morte del corpo

Il rapporto tra corpo e anima dell'uomo si può chiarire in san Francesco attraverso l'analisi di alcuni testi che riguardano i *novissimi*: la

⁵⁵ C. Leonardi, cit., *OffPass*, VII,8: "Tollite corpora uestra et baiulate sanctam crucem eius et sequimini usque in finem sanctissima praecepta eius".

⁵⁶ Ibidem, *Rnb*, 16,10 pp. 32–33: "Et omnes fratres, ubicumque sunt, recordentur quod dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Iesu Christo".

⁵⁷ C. Leonardi, cit., *2Epfid*, 40: "Debemus etiam nosmetipsos abnegare et ponere corpora nostra sub iugo seruitutis et sanctae obedientiae, sicut unusquisque promisit Domino".

morte, il giudizio, l'inferno e il paradiso. Francesco non fa mai riferimento alle modalità di unione di anima e corpo, come avevano fatto ad esempio Ugo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry, ma fa capire che l'uomo è composto di due sostanze disomogenee, che saranno separate al momento della morte dell'uomo.

Nella *2Epfid*, rivolta ai non penitenti, Francesco li ammonisce a prendere atto che ciò che è dolce per il corpo è peccato, e ciò che gli è amaro è servire Dio. A questo proposito narra un *exemplum*, un racconto edificante probabilmente già usato nei sermoni dell'epoca. L'*exemplum* costituisce una sorta di digressione all'interno dell'Epistola stessa: un uomo, ammalatosi gravemente, è indotto dai parenti in lacrime – peraltro finte – a provvedere al testamento. Un sacerdote cerca di convincere il moribondo a cedere le sue ricchezze in remissione dei peccati commessi, ma quest'ultimo rifiuta e, dopo aver disposto di lasciare invece i suoi beni ai parenti, muore. Ecco allora la descrizione di ciò che avviene dell'anima e del corpo di colui che muore senza pentirsi pur avendone la possibilità:

Ma sappiamo tutti che dovunque e comunque un uomo muoia nello stato criminoso del peccato senza dare soddisfazione, e lo potrebbe ma non lo fa, il diavolo rapisce l'anima dal suo corpo con un'angoscia e una tribolazione così grandi che nessuno può conoscerle se non le prova.⁵⁸

Dunque il diavolo separerà con violenza i due elementi disomogenei uniti nella vita terrena: questa separazione avverrà con angoscia e tribolazione indescrivibili.

Questa suggestione del rapimento dell'anima dal suo involucro corporeo sembra suggerita a Francesco dal *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III che, a proposito dei dolori che i malvagi patiranno in punto di morte, afferma:

⁵⁸ C. Leonardi cit., *2Epfid*, 2, 82, pp. 194–95: “Sed sciant omnes quod ubicumque et qualitercumque homo moriatur in criminali peccato sine satisfactione, et potest satisfacere et non satisfacit, diabolus rapit animam eius de corpore suo cum tanta angustia et tribulatione quantam nullus scire potest, nisi qui recipit”.

Il quarto dolore si ha quando l'anima, ancora racchiusa nel corpo, vede gli spiriti malvagi pronti ad afferrarla; grande è il dolore e lo spavento, poiché l'anima miserabile, sebbene annientata, vorrebbe fin che può cercare scampo e riscattare dalla colpa tutta una vita di prigionia prima di uscire dal corpo.⁵⁹

Certo Francesco attribuisce al *diabolus* ciò che Innocenzo III riferisce agli *spiritus maligni*, ma l'idea del rapimento dell'anima dal corpo fra grandi dolori è sostanzialmente identica. E quale sarà la sorte del corpo, una volta che gli sarà stata strappata l'anima? Francesco lo spiega brevemente:

Quanto al corpo, lo mangiano i vermi, e così egli [l'uomo] perde il corpo e l'anima in questa breve vita e andrà all'inferno, dove sarà tormentato in eterno.⁶⁰

Il corpo privato dell'anima sembra rimanere un involucro senza valore, pasto dei vermi⁶¹; sarà dunque l'anima a patire per l'eternità le pene infernali, che in *Rnb* 21,8 sono definite "fuoco eterno":

Guai a coloro che non muoiono nella penitenza, perché saranno figli del diavolo, di cui compiono le opere, e andranno nel fuoco eterno.⁶²

⁵⁹ R. d'Antiga, cit. pp. 146–47: "Quartus dolor est, quando anima adhuc in corpore posita videt spiritus malignos ad rapiendum se paratos, ubi tantus dolor est et timor, quod misera anima, licet extincta, quandiu potest refugiat et tempus sue captivitatis redimat antequam de corpore exeat".

⁶⁰ C. Leonardi, cit., 2 *Epfid*, 85, pp. 196–97: "Corpus comedunt vermes, et ita perdit corpus et animam in isto breui saeculo et ibit in inferno, ubi cruciatur sine fine".

⁶¹ E di nuovo le parole di Francesco sembrano rieccheggiare quelle di Innocenzo III che sull'argomento indugia molto più a lungo: "L'uomo viene concepito dal sangue putrefatto per l'ardore della libidine, e si può dire che già stanno accanto al suo cadavere i vermi funesti. Da vivo generò lombrichi e pidocchi, da morto genererà vermi e mosche; da vivo ha creato sterco e vomito, da morto produrrà putredine e fetore; da vivo ha ingrassato un unico uomo, da morto ingrasserà moltissimi vermi. Cosa c'è di più fetido di un cadavere? Cosa c'è di più orribile di un cadavere umano?".

⁶² Idem, *Rnb* 21,8 pp. 42–43: "Vae illis qui non moriuntur in poenitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt et ibunt in ignem aeternum".

Anche nella morte corpo e anima sono separati: nessuno può sfuggire alla morte del corpo, mentre la “morte secunda”, cioè la condanna nel giudizio finale, toccherà solo chi sarà colto nel peccato mortale. Il corpo e l’anima dunque in Francesco sembrano compiere un percorso diverso: durante la vita terrena il corpo racchiude l’anima che al momento della morte ne uscirà, lasciandolo pasto dei vermi. Francesco dunque fa intendere che l’anima abbandona il corpo destinato alla corruzione fisica, a prescindere dal fatto che sia dannata o salvata. Nell’uno e nell’altro caso è il destino dell’anima a essere in discussione: solo a essa sono destinati i tormenti infernali o, all’opposto, la gioia della visione di Dio. La vita eterna sembra riguardare esclusivamente l’anima: il corpo – svolto il suo ruolo – rimane su questa terra, mangiato dai vermi, *pulvis et cinis*.

IL CANTICO DI FRATE SOLE

Il *Cantico di frate Sole* ha attirato l'attenzione e le indagini di quasi tutti nomi che contano nella storia della letteratura italiana delle origini: Ageno, Baldelli, Benedetto, Bertoni, Branca, Canettieri, Casella, Contini, Cosmo, De Robertis, Folena, Getto, Monteverdi, Pagliaro, Pasero, Pozzi, Segre, Spitzer, Suitner, Terracini, per limitarci ai più noti.

A delineare la storia filologica e letteraria del *Cantico di Frate Sole* sono illuminanti le osservazioni di Giovanni Pozzi: “Da allora [dalla fine del XIX secolo] il *Cantico di frate Sole* è stato oggetto d’una smisurata serie di osservazioni, che ne hanno percorso tutti gli elementi testuali costitutivi e le occasioni esteriori: la tradizione manoscritta, la lingua, la metrica, la tecnica compositiva, le circostanze della composizione (luoghi, tempi, modi, se per via scritta o sotto dettatura), le fonti e i passi paralleli con altri scritti, e soprattutto l’interpretazione, avviluppando con sottilissima dialettica di problemi e dubbi un testo che prima sembrava sprovvedutamente trasparente. Di tutti i punti elencati, il solo che si trovi oggi risolto senza più ritorni è quello dell’autenticità. Dopo tanta dialettica, che ha saputo per ognuna delle proposte trovare tutti i possibili argomenti senza smontare definitivamente quegli avversi, ci troviamo oggi, non potendosi perfezionare la perfezione, a dover scegliere mossi dal gusto o dall’intuito. Anche in filologia, le partite perfette finiscono col pareggio”⁶³.

Detto questo, non intendiamo nella nostra indagine proporre un’ulteriore analisi e interpretazione complessiva del *Cantico di frate Sole*, ma soltanto alcune riflessioni sulla concezione del corpo che, se pure non

⁶³ G. Pozzi, *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, cap. 1 *Sul Cantico di frate Sole*, p. 19. Di grandissimo interesse anche gli altri contributi di Giovanni Pozzi: *Sul Cantico di frate Sole. Di grammatica in preghiera*, Bigorio Convento di Santa Maria, 1985 e *Dittico per San Francesco*, in *Versants, Revue suisse des littératures romanes*, 1 aut. 1981 pp. 9–26.

espressa esplicitamente, può forse emergere comunque. Riportiamo il testo del *Cantico*⁶⁴:

Altissimu, onnipotente bon Signore,
tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedictione.

Ad te solo Altissimo se konfano,
et nullu homo ène dignu te mentovare.

Laudato sie, mi' Signore cum tucte le Tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
lo qual' è iorno, et allumini noi per lui.
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:
de te, Altissimo, porta significazione.

Laudato si', mi Signore, per sora luna e le stelle:
in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.

Laudato si', mi' Signore, per frate vento
et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
per lo quale a le tue creature dài sustentamento.

Laudato si', mi' Signore, per sor' aqua,
la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.

Laudato si', mi Signore, per frate focu,
per lo quale ennallumini la nocte:
ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre terra,
la quale ne sustenta et governa,
et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.

Laudato si', mi Signore, per quelli che perdonano per lo tuo
amore
et sostengo infirmitate et tribulatione.

Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,
ka da te, Altissimo, sirano incoronati.

Laudato si' mi Signore, per sora nostra morte corporale,
da la quale nullu homo vivente po' skappare:
guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati,
ka la morte secunda no 'l farrà male.

⁶⁴ C. Leonardi, cit. pp. 217–18.

Laudate et benedicite mi Signore et reingratiare
et serviate cum grande humilitate.

La critica ha discusso a lungo sul valore da attribuire alla proposizione "per", la cui interpretazione è fondamentale per la comprensione complessiva del testo. Per una messa a punto della interpretazione del "per" e una disamina del presupposto dottrinale del *Cantico*, cioè della "teologia della lode" si vedano i già citati saggi di Giovanni Pozzi, cui farò riferimento qui di seguito, e per gli aggiornamenti, il saggio di Edoardo Fumagalli *San Francesco, il Cantico, il Pater noster*⁶⁵.

Al "per" sono stati attribuiti diversi valori ma i tre principali sono il valore causale, quello strumentale e quello d'agente. Questi tre diversi valori coinvolgono l'interpretazione di alcuni contenuti fondamentali del *Cantico*: l'identità del lodante e la "natura della partecipazione alla lode divina da parte delle creature"⁶⁶. Un "per" causale comporta che si lodi Dio perché è il Creatore di quegli esseri meravigliosi che sono le creature: in questo caso sarebbe l'uomo a lodare Dio. Questa interpretazione presenta due debolezze: da un lato si discosterebbe molto dalla sua fonte biblica più probabile, il *Cantico di Daniele* dove sono le creature chiamate a cantare la lode del Signore; dall'altra si allontanerebbe dalla *Vita Seconda* di Tommaso da Celano, 217 dove si legge: "Trascorse i pochi giorni che gli rimasero in un inno di lode, invitando i suoi compagni dilettezzimi a lodare con lui Cristo... Invitava pure tutte le creature alla lode di Dio, e con certi versi, che aveva composto un tempo, le esortava all'amore divino. Perfino la morte, a tutti terribile e odiosa, esortava alla lode e, andandole incontro lieto, la invitava a essere sua ospite: Ben venga, mia sorella Morte"⁶⁷.

⁶⁵ E. Fumagalli, *San Francesco, il Cantico, il Pater noster*, Jaka Book, Milano, 2002, in particolare il cap. IV *Lo stato della questione* e la *Conclusione* pp.71–112.

⁶⁶ G. Pozzi, *Alternatim*, cit., p. 23.

⁶⁷ *Fonti francescane*, 2Cel, 217, p. 504.

D'altro canto il “per” causale spiegherebbe meglio delle altre interpretazioni tutta la serie di attributi ed epiteti riferiti alle singole creature, che costituiscono la novità più rilevante del Cantico rispetto alla sua fonte biblica, il Cantico dei tre giovani nella fornace (*Dan. 3, 51–90*)⁶⁸ dove a tutte le creature invitate a lodare il Signore non è attribuito alcun epiteto.

Se al “per” si attribuisce un valore d’agente, ferma restando l’identità del lodato, l’invito di Francesco sarebbe rivolto alle creature, dotate di una loro voce lodante. Ad avvalorare questa ipotesi concorre la 2 *Epfid* in cui si legge: “A lui dunque, che per noi ha così grandemente sofferto, che ci ha dato beni così numerosi, e li darà in futuro, a Dio ogni creatura che è nei cieli, in terra, nel mare e negli abissi, dia lode, gloria, onore e benedizione...”⁶⁹. E avvalorata il “per” d’agente anche il già citato passo di Tommaso da Celano.

Se si attribuisce al “per” valore strumentale, le creature non sono né causa della lode, né gli esseri chiamati a lodare il Signore ma sono strumenti della lode a Dio: Dio viene lodato nelle creature nelle cui caratteristiche si vede la sua opera.

Fino a un certo momento non si era mai messo in discussione che il lodante fosse da individuare nell’uomo, se si assegnava al “per” valore causale o strumentale, oppure nelle creature, nel caso si attribuisse al “per” valore d’agente. Giovanni Pozzi ha avanzato l’ipotesi rivoluzionaria, ma sostenuta da prove di grandissimo peso, che il lodante non siano né l’uomo

⁶⁸ La vicenda biblica in cui si inserisce il Cantico dei tre giovani nella fornace è quella di Nabucodonosor che fa erigere una statua d’oro pretendendo che tutti la adorino; poiché tre giovani ebrei si rifiutano di farlo, vengono gettati in una fornace ardente. Tuttavia Dio li salva, impedendo al fuoco di lambire i loro corpi. Essi allora innalzano un canto di gloria al Signore. Questo canto, una sorta di litania, esorta tutte le creature a benedirLo, lodarLo ed esaltarLo: “Benedite, opere tutte del Signore, il Signore, lodatelo ed esaltatelo nei secoli”. Nei versetti successivi l’esortazione a lodare Dio viene rivolta alle singole creature: i cieli, le acque, il sole, la luna, le piogge e le rugiade, ai venti, al fuoco, al calore, al ghiaccio e alle nevi ecc. ecc.

⁶⁹C. Leonardi, cit., 2*Epfid*, 61, pp. 188–89: “Ei autem qui tanta sustinuit pro nobis, tot bona contulit et conferet infuturum, omnis creatura, quae est in caelis, in terra, in mari et in abyssis reddat laudem Deo, gloriam honorem et benedictionem...”.

né la creature, ma Dio che loda sé stesso, attraverso la lode che le creature, ripiene del suo spirito gli rendono. La lode elevata dalle creature, che ha origine in Dio e a Dio ritorna, sarebbe – secondo questa interpretazione – la proclamazione della gloria divina cioè di Dio che si manifesta e si comunica al creato. In tale prospettiva il “per” potrebbe essere spiegato nel seguente modo: “Sii lodato, mio Signore, dalle creature, in quanto le creature sono lo strumento con il quale tu lodi te stesso”.

La questione, ai nostri fini, può essere semplificata: non v'è dubbio che, ferma l'identità del lodato, sia che l'uomo lodi Dio, o che le creature lodino Dio o che Dio lodi se stesso tramite le creature, la bellezza e la bontà del creato rimangono un dato incontestabile. Francesco individua nella realtà materiale un tramite verso Dio e allora la lode di Dio e la lode delle creature attraverso le quali Egli si è manifestato, divengono di fatto un tutt'uno. Nel primo verso le creature vengono considerate nella loro totalità, in quelli successivi vengono analizzate individualmente con i loro epiteti e attributi che costituiscono dei meriti di bellezza o di bontà nei confronti dell'uomo. Tuttavia non solo in questo si manifesta la novità del santo di Assisi. Egli non si limita a lodare Dio a causa delle creature – o tramite esse – o a invitarle alla lode dell'Altissimo, ma dimostra una straordinaria familiarità con esse: ogni elemento del cosmo è chiamato “fratello” o “sorella”, sottolineando con questo il fatto che tutte le creature sono legate da un rapporto di fratellanza in quanto figlie di Dio. Vittorini e Cisterciensi hanno esaltato la trascendenza divina e non hanno messo in discussione il mondo come *opera Dei*, ma hanno sempre frapposto un filtro fra il Creatore e il creato: quest'ultimo, in fondo, poteva essere motivo di perdizione per l'uomo: “O mondo immondo, o mondo immondo, perché ti abbiamo amato in questo modo?”⁷⁰ costituisce l'incipit de *De vanitate*

⁷⁰Hugo de Sancto Victore, *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quatuor*, in PL 176, 703B: “D. O munde immunde, o munde immunde, quare sic dileximus te? Hiccine est fructus tuus? Haec promissio tua? Haec de te spes nostra? Quare in te speravimus? Quare tibi credidimus? Quare de te cogitare voluimus? Ecce quomodo

mundi di Ugo di san Vittore. Alcuni scritti ascetici, il *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III o le *Meditationes piissimae de humana conditione* dello Pseudo-Bernardo sono andati ben oltre in questa direzione e hanno ostentato sdegno e disprezzo per il creato, avvicinandosi così pericolosamente alle concezioni catare.

E. Leclerc, a proposito dell'atteggiamento di Francesco di fronte al creato, afferma:

Nel suo slancio verso la Trascendenza, egli non si sottrae alla propria condizione cosmica; egli acconsente umilmente ad assaporare la materia di cui è costituito e ad accoglierla come una compagna.⁷¹

Francesco mostra dunque di accettare la propria condizione di creatura di fronte a Dio, come osserva C. Gniecki:

L'uomo che emerge dal *Cantico delle Creature* è un uomo consapevole di essere non solo spirito, ma anche materia e, perciò, relazionato a tutto l'universo, con la natura e tutte le cose esistenti. Quest'uomo è un corpo, che ha occhi per guardare e contemplare l'universo, composto di opere preziose, belle e utili, e così può conoscere il Creatore e lodarlo in comunione di fratellanza con tutto il creato... per Francesco la corporeità, cioè la condizione corporea dell'uomo... è un mezzo indispensabile della presenza nel mondo, e strumento di relazione con le altre creature, con tutte le opere dell'Altissimo. Egli accetta la condizione corporea dell'uomo collocandola in una luce positiva; pertanto non ha paura di abbassarsi fino al creato e, attraverso di esso, salire all'Altissimo.⁷²

La spiegazione di Gniecki, che sottolinea l'ottimismo della concezione del corpo di Francesco, ci pare sostanzialmente condivisibile, ma con

decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes remansi sumus. O munde immunde, quare sic dileximus te? I. Quid vides, o homo? D. Nihil melius quam fugere. I. Non satis intelligo quid dicere velis: video tamen, sicut iste tuus stupor indicat, quod vel grave aliquid pateris, vel novum vidisti, vel malum moliris. Ne igitur abscondas quidquid illud sit, quia si periculum est, simul liberasti me. Sin autem nullum est periculum, et vane conturbaris, forsitan consolabor te".

⁷¹ E. Leclerc, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union. Une analyse de Saint François d'Assise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.

⁷² C. Gniecki, cit., p.129.

alcune precisazioni. La positività della concezione del corpo in Francesco è strettamente connessa con la concezione del mondo quale emerge dal *Cantico*: se tutte le creature sono belle e buone, anche l'uomo dovrebbe essere buono. In realtà Francesco manifesta entusiasmo nei confronti del creato, ma avanza delle riserve per quanto concerne la creatura privilegiata da Dio, l'uomo.

Innanzitutto è un dato di fatto che l'uomo non viene menzionato espressamente nei vv. 1–21, la sezione della lode, se non per dire che nessun uomo è degno di nominare Dio. Il v. 4 del *Cantico* è del resto la resa poetica di *Rnb* 23,5:

E poiché noi tutti, miserabili e peccatori, non siamo degni di dire il tuo nome, ti preghiamo supplichevoli che il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio tuo diletto, in cui ti sei compiaciuto, insieme allo Spirito santo paraclito ti ringrazi, per ogni cosa, come piace a te e a lui...⁷³

Il fatto che nella prima parte del *Cantico*, cioè nella lode delle creature, l'uomo non sia presente testimonia in Francesco un certo intrecciarsi di due visioni, quella positiva nei confronti delle creature in genere (e dell'uomo in quanto creatura di Dio) e quella ascetica, che rischiano perfino di entrare in conflitto.

Quanto ai vv. 24–33, che irrompono drammaticamente in un contesto di grande coerenza poetica, è indubbio che riguardino esclusivamente l'uomo. A prescindere dal versetto del “perdono” (“...per quelli ke perdonano per lo Tuo amore), i versi 24–31 riguardano la vita dell'uomo e i *novissimi*, la morte, il giudizio, l'inferno e il paradiso. Per Francesco la lode dell'uomo è selettiva: essa è riservata solo a coloro che perdonano in nome dell'amore di Dio e che sopportano con serenità malattie e

⁷³ C. Leonardi, cit. *Rnb*, 23,5, pp. 52–53: “Et quia nos omnes miseri et peccatores non sumus digni nominare te, suppliciter exoramus, ut Dominus noster Iesus Christus, Filius tuus dilectus, in quo tibi bene complacuit, una cum Spiritu sancto paraclito gratias agat tibi, sicut tibi et ipsi placet, pro omnibus...”.

sofferenze. Sono questi ultimi che otterranno il paradiso (...*ka da Te, Altissimo, sirano incoronati*). La lode si estende anche alla morte corporale, inevitabile per l'uomo, ma sdrammatizzata da Francesco grazie agli epiteti "sora" e "nostra". E dopo la morte corporale si aprono due prospettive per l'uomo: la dannazione (*guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali*) o la salvezza (*beati quelli ke trovarà ne le Tue santissime voluntati*), a seconda del giudizio finale (*la morte secunda*). Il *Cantico* fa dunque riferimento all'uomo nella sua totalità di anima e corpo, ed è coerente con altri scritti del santo. Nella *Rbn* si legge infatti:

Guai a coloro che non muiono nella penitenza, perché saranno figli del diavolo, di cui compiono le opere, e andranno nel fuoco eterno.⁷⁴

Dunque si possono individuare nel *Cantico* da un lato un'adesione fraterna al creato, che non presenta zone d'ombra, e dall'altro una riserva profonda nei confronti dell'uomo come creatura. Francesco infatti stabilisce chiaramente la differenza: la dannazione eterna spetta a chi muore in peccato mortale, la salvezza a chi si è conformato alla volontà di Dio. Al corpo dopo la morte Francesco non fa alcun riferimento: dopo la "morte corporale" non c'è più accenno al corpo. E questo è quanto Francesco lasciava trapelare anche nella *2Epfid*:

Ma sappiamo tutti che dovunque e comunque un uomo muoia nello stato criminoso del peccato senza dare soddisfazione, e lo potrebbe ma non lo fa, il diavolo rapisce l'anima dal suo corpo con un'angoscia e una tribolazione così grandi che nessuno può conoscerle se non le prova.⁷⁵

⁷⁴ Idem, *Rbn* 21,8 pp. 42–43: "Vae illis qui nonmoriuntur in poenitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt et ibunt in ignem aeternum".

⁷⁵ C. Leonardi cit., *2Epfid*, 2, 82, pp. 194–95: "Sed sciant omnes quod ubicumque et qualitercumque homo moriatur in criminali peccato sine satisfactione, et potest satisfacere et non satisfacit, diabolus rapit animam eius de corpore suo cum tanta angustia et tribulatione quantam nullus scire potest, nisi qui recipit".

Quanto al corpo, lo mangiano i vermi, e così egli [l'uomo] perde il corpo e l'anima in questa breve vita e andrà all'inferno, dove sarà tormentato in eterno.⁷⁶

Dai dati oggettivi e dagli elementi *in absentia* possiamo ipotizzare, a proposito del *Cantico*, una visione del corpo congruente con gli altri scritti del santo di Assisi: quanto Francesco ha espresso negli scritti latini, si può leggere in filigrana anche nel *Cantico di frate Sole*.

Il creato è dunque bello e buono, l'uomo lo sarebbe ma con qualche riserva. Il peccato originale, come si è già detto, ha esposto l'uomo al peso del male e ha modificato in senso negativo la valutazione del suo corpo.

Dall'analisi degli scritti del Santo di Assisi in relazione alla concezione del corpo e della corporeità, si può dedurre la coesistenza di due posizioni contrastanti. Da un lato infatti permane il legame con la tradizione ascetico-monastica, che tende a una visione negativa del corpo, dall'altro si realizza una restituzione autentica del senso del testo biblico che, liberato in parte dalle influenze del monachesimo medievale e della letteratura ascetica, esprime la esaltazione dell'uomo all'interno del creato.

Francesco, pur nella sua incontestabile originalità, si trova immerso nella realtà storica in cui vive – la Valle Spoletana fra il XII e il XIII secolo – e nella tradizione ecclesiastica, in particolar modo patristica. Egli prende ideologicamente le distanze sia dal *contemptus mundi* della letteratura ascetica, il cui più evidente esempio è costituito dal *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, con il suo manifesto disprezzo per il corpo, sia dalla dottrina catara con il suo dualismo ontologico per il quale il corpo – e tutto quanto attiene alla materia – è opera di Satana.

A queste due concezioni Francesco contrappose la sua visione del mondo e del corpo senza mai, quasi miracolosamente, scendere sul piano dello scontro ideologico. Infatti egli, per quanto concerne i rapporti con la curia pontificia, riuscì a convincere papa Innocenzo III a consentirgli la

⁷⁶ C. Leonardi, cit., *2Epfid*, 85, pp. 196–97: “Corpus comedunt vermes, et ita perdit corpus et animam in isto breui saeculo et ibit in inferno, ubi cruciatur sine fine”.

predicazione e con i catari non entrò mai in polemica diretta. Se la parola *haereses* non compare mai negli scritti del santo di Assisi, ciò non toglie che il *Cantico* – e non è l'unico fra i suoi scritti, si pensi ad esempio al *Commento al Pater* – contenga delle posizioni antitetiche rispetto al catarismo, come ben ha dimostrato Nicolò Pasero⁷⁷. Per quanto attiene al legame con la tradizione, Francesco mette in atto una rivoluzione all'interno dell'ideologia religiosa dominante proprio recuperando la lettura autentica e corretta della Genesi, vale a dire proclamando la bontà del creato, di tutto il creato ivi compreso l'uomo. Questa verità di fede era stata oggetto, come si è visto, di “evitamenti” quando non di travisamenti e deviazioni. Nei suoi scritti e nella sua vita Francesco ripristina la verità, valorizza l'autentico messaggio cristiano, rende finalmente giustizia del fatto, fondamentale e non opinabile, della bontà del creato e dell'uomo come dogma di fede in un'epoca in cui spesso molti teologi sembravano così presi dalla necessità di svalutare l'uomo da dimenticare o da interpretare in modo fuorviante tale dogma. In questo senso Francesco procede nel solco dell'ortodossia restituendoci dai libri sacri idee e parole intatte, dense di verità e di vitalità. Egli, tuttavia, rimane profondamente legato alla tradizione per cui nei suoi scritti sono frequenti le relazioni, i legami, i prestiti –coscienti o meno –dalla Bibbia, da San Paolo e da Agostino e da alcuni Padri orientali. Se da Paolo e Agostino, che rappresentano la tradizione ortodossa, Francesco è indotto ad una sorta di “dualismo” anima–corpo che privilegia la prima, dalla necessità di doversi confrontare col catarismo è portato ad una rivalutazione del corpo, nell'intento di dichiarare, secondo l'ortodossia, che anche il corpo è creazione dello stesso Dio che ha dato origine all'anima.

Sembrano dunque coesistere in lui una forma di sospetto nei confronti della corporeità, su cui esercitano una chiara influenza i tradizionali canoni ascetico–spirituali, e paradossalmente una rivalutazione della stessa

⁷⁷ N. Pasero, *Laudes creaturarum*, Pratiche Editrice, Parma, 1992.

corporeità, che in realtà rappresenta l'autentico spirito del Santo. Scrive acutamente Giovanni Iammarrone, che peraltro non si riferisce esclusivamente al Santo di Assisi, ma anche ai suoi epigoni:

L'anima francescana di fronte al corpo, alla dimensione materiale dell'essere e dell'esistere umani, colta come una delle dimensioni essenziali dell'uomo benché in uno schema sostanzialmente "dualistico" (l'uomo è un'anima che ha un corpo) pronuncia un sì e pronuncia un no: assume dunque un atteggiamento complesso ed elabora una concezione dialettica. Il sì è un'affermazione, un'apertura positiva, una stima di principio e di atteggiamento concreto verso di esso. Poggia su un'esperienza positiva di Dio creatore buono, che dà vita e valore ad ogni cosa, anche delle più umili. Il corpo umano, materia vivente è buono, è opera del Creatore buono, per cui va onorato, rispettato. Per esso si apre all'anima il meraviglioso mondo degli animali, delle piante, delle realtà materiali, tutte opere di Dio e riflesso della sua bontà. In esso, per esso, di esso si deve gioire e dare lode al Creatore e Redentore (cfr. *Rnb* 23–25–35:69–71). Il no è un'affermazione di prudenza ed in certa misura di sospetto e di paura. Esso non si colloca sul piano dei principi (e in ciò il movimento francescano contesta le tendenze dualistiche presenti nell'eresia del catarismo del secolo XIII), bensì sul piano dell'esperienza, della sensibilità e, potremmo dire, della "mentalità": tributo che l'anima francescana ha pagato alle stratificazioni profonde della coscienza e della cultura religiosa del tempo. È un dato difficilmente contestabile che su san Francesco, sui suoi seguaci e, in misura ancora maggiore, sugli agiografi e sugli altri scrittori francescani abbiano pesato i canoni ascetico-spirituali e agiografici del tempo, tra gli elementi più caratteristici dei quali, sono o v'erano un atteggiamento di sospetto, talvolta di disprezzo, verso il corpo ed una convinzione profonda di doverlo mortificare o ridurre ad obbedienza con pratiche ascetiche o discipline rigorose, affinché non disturbasse con le sue esigenze e richieste l'anima impegnata nella ricerca e nella contemplazione delle cose celesti. Questo influsso a nostro avviso ha frenato alquanto l'atteggiamento spontaneo, istintivamente positivo, dell'anima francescana verso il corpo ed ha colorato la prassi spirituale e la visione dottrinale francescana verso di esso di una certa tinta di pessimismo anticorporale, che è in oggettivo contrasto con l'affermazione di Francesco e dei suoi seguaci della positività di tutte le cose, anche di quelle materiali,

e con la loro convinzione profonda che il male è nell'uomo, ovvero nella carne in senso biblico e specialmente paolino.⁷⁸

In realtà la maggior parte degli studi sull'argomento, e in particolare quello molto documentato di Gniecki, ha sottolineato quasi esclusivamente la rivalutazione del corpo messa in atto dal santo di Assisi. Nei suoi scritti invece si trovano passi in cui si individua un atteggiamento negativo nei confronti della dimensione corporea: ciò viene spiegato generalmente sostenendo che Francesco non ripudia il corpo in sé, ma il corpo esposto al male dopo il peccato di origine. Tuttavia, di fatto, è quello l'unico corpo dell'uomo di cui si può parlare: non esiste nella teologia cattolica un corpo esente dal peccato, tranne che il corpo di Cristo o quello della vergine Maria, che peraltro sono stati oggetto di un beneficio particolare.

La profonda novità del santo di Assisi sta nella concezione secondo la quale il mondo e le sue creature sono già belle; il mondo e l'uomo in quanto opera di Dio, e l'uomo poi in particolare in quanto fatto a immagine e somiglianza del Cristo, non solo nell'anima ma anche nel corpo: il corpo dell'uomo viene così rivalutato in maniera inconcepibile dalla tradizione.

Nuova è anche la prospettiva in cui egli colloca la parabola dell'uomo, dalla sua condizione edenica precedente il peccato di origine al ricongiungimento con la divinità dopo la prova di questa vita: una prospettiva che sottolinea da un lato la positività del mondo e delle creature e la loro fratellanza, dall'altro la misericordia di Dio. In effetti, anche quando esprime l'idea che l'uomo porta l'impronta deformante del peccato d'origine, egli vede in lui, proprio perché creatura di Dio modellata su Cristo, già in potenza il processo di redenzione: sta all'uomo trasformare la potenza in atto con le scelte operate durante la sua vita, nel mondo. Se, dopo la morte, corpo e anima vengono separati – e la resurrezione è prerogativa esclusiva della seconda – tuttavia, durante tutta la vita terrena,

⁷⁸ G. Iammarrone, voce *corpo-carne* in *Dizionario Franceseano*, a curadi E. Caroli, Messaggero, Padova, 1995, col. 263–64.

essi sono strettamente legati nel bene e nel male: in fondo ogni peccato proviene dal “cuore” dell’uomo, dalla sua interiorità.

Francesco sottolinea a più riprese come il corpo costituisca una zona di debolezza, di facile agguato del diavolo per condurre l’uomo alla perdizione, ma nel contempo lascia intendere che il corpo è anche l’unico mezzo con cui l’uomo può giungere alla salvezza, nel senso che è anche tramite il corpo, non solo tramite l’anima, che egli può scegliere di trasformarsi paolinamente in *homo novus*, di fare penitenza, di scegliere cioè il bene e di giungere così a Dio.

Le osservazioni fatte fino a qui hanno riguardato esclusivamente i passi in cui è stato fatto riferimento esplicitamente al corpo, nella piena coscienza che, per ottenere un quadro ampio e approfondito della concezione della corporeità in Francesco, è necessario tenere conto di altri aspetti, che esulano dagli scritti e riguardano anche e soprattutto la sfera degli atteggiamenti e dei comportamenti che gli assunse durante la sua vita.

Fra questi Giovanni Iammarrone cita l’assenza di qualsiasi vena di catarismo nel pensiero e nella prassi di Francesco, il rifiuto della prassi ascetica monastica del tempo e la conseguente concessione ai frati di nutrirsi di qualsiasi cibo venisse loro offerto, la sua grande devozione al corpo e al sangue di Gesù, la familiarità con gli animali, l’ammirazione delle realtà materiali che egli raccomandò con la parola e con l’esempio⁷⁹.

⁷⁹ G. Iammarrone, *ibidem*, col . 258–9.

LA PRIMA LEGGENDA FRANCESCANA: TOMMASO DA CELANO E BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

Subito dopo la morte del santo di Assisi, nel 1226, l'Ordine francescano cominciò a raccogliere testimonianze su di lui e già nel 1228 Gregorio IX e l'autorità dell'Ordine incaricarono Tommaso da Celano di scrivere la *Vita prima sancti Francisci*, conclusa molto probabilmente nei primi mesi del 1230. L'opera del Celanese su san Francesco comprende quattro testi: la *Vita prima sancti Francisci*, la *Vita secunda sancti Francisci*, il *Tractatus de miraculis sancti Francisci* e la *Legenda ad usum chori*⁸⁰. La mia indagine terrà conto in modo particolare delle prime due opere, considerate unanimemente le più significative. Inoltre fonderò le mie riflessioni sulla *Legenda Maior* e sulla *Legenda Minor* di Bonaventura da Bagnoregio, che peraltro risalgono ai primi anni sessanta del XIII secolo. Esula dagli interessi della mia indagine la questione relativa alla autenticità e al valore delle agiografie francescane: la bella introduzione di Claudio Leonardi nel secondo volume della *Letteratura francescana* in questo senso è illuminante⁸¹. Non mi addenterò inoltre sulle caratteristiche profondamente diverse delle biografie di Tommaso da Celano e di San Bonaventura dovute e alla personalità degli autori – grande letterato il primo, teologo mistico il secondo – e agli influssi determinati dalle esigenze dell'Ordine francescano. Di queste agiografie mi limiterò a indagare i dati relativi alla corporeità e agli sviluppi nella concezione del corpo rispetto agli scritti autentici del santo di Assisi. È d'obbligo premettere che, pur nell'uso con sfumature diverse dei termini corpo e carne, sia Tommaso che Bonaventura li utilizzano sostanzialmente come

⁸⁰ L'opera agiografica di Tommaso da Celano è ascrivibile al genere della *legenda* che, secondo il significato etimologico, va inteso come racconto autentico, che deve essere letto in quanto narrazione di verità. In realtà tutte le fonti biografiche di san Francesco sono *legende* e, in misura notevole, si rifanno a Tommaso da Celano.

⁸¹ C. Leonardi, cit. pp. XI–XLIV.

sinonimi, analogamente a quanto si è potuto rilevare negli scritti di Francesco⁸². Tuttavia questi termini vengono usati in contesti e accezioni differenti: essi designano ora il corpo di Gesù, vale a dire l'Eucaristia⁸³, ora in particolare il corpo di Francesco⁸⁴, ora l'uomo in senso ontologico. Nell'analisi che segue mi riferirò in particolare ai passi in cui i termini corpo/carne sono riferiti all'uomo in senso ontologico.

Il contemptus corporis

L'idea del corpo come strumento del male ricorre nella *Vita prima* di Tommaso da Celano quando, dopo aver narrato dell'educazione impartita dai genitori a Francesco, l'autore generalizza il suo discorso affermando, a proposito dei figli che hanno dei cattivi modelli nei genitori:

<I figli> così, ridottisi volontariamente schiavi del peccato, trasformano tutte le loro membra in strumenti del male, e si fregiano del solo nome di cristiani, senza mostrare alcun segno della fede nella vita e nei costumi.⁸⁵

Evidentemente la causa del peccato non è il corpo in sé ma la volontà dell'uomo che lo spinge a compiere azioni peccaminose: si tratta in questo caso di uno strumento "neutro" dipendente dall'anima. Il legame fra il corpo e la volontà dell'uomo è presente anche in un altro passo:

⁸² G. Iammarrone, s.v. *corpo, carne* in *Dizionario francescano*, cit. p. 254: "Diciamo prima di tutto che prenderemo i termini corpo, carne come sinonimi, perché nelle Fonti francescane, anche all'interno delle prospettive diverse in cui vengono usati, significano sostanzialmente la medesima cosa".

⁸³ Dajczman, cit. p. 83–84 e note con relativi esempi.

⁸⁴ *Ibidem*, cit. p. 86–87. L'autore suddivide i testi in cui i biografi parlano della carne/corpo in Francesco in "gruppi tematici": i testi che fanno riferimento alle stimmate, alla malattia o debolezza del corpo del santo, alla morte, alla soggezione della carne di Francesco allo spirito, alla 'manifestazione della carne' come segno di intimità con il Signore.

⁸⁵ C. Leonardi, cit. 1Cel, pp. 34–35: "Sic enim uoluntaria seruitute serui effecti peccati, arma iniquitatis exponunt membra sua, et nihil in se christianae religionis in uita seu in moribus praefereutes, solo christianitatis nomine se tuentur".

Allora il beato Francesco li chiamò tutti a sé e dopo aver parlato a lungo del regno di Dio, del disprezzo del mondo, del rinnegare la propria volontà e del tenere sottomesso il proprio corpo, li divise due per parte...⁸⁶

Il corpo va mortificato anche perché è il luogo in cui avviene la lotta spirituale fra l'uomo e il diavolo:

<Francesco > lottava corpo a corpo col diavolo, che in quei luoghi non solo lo scuoteva interiormente con le tentazioni, ma lo spaventava anche esteriormente con crolli e rovine.⁸⁷

<Francesco> la prima notte, dopo aver pregato Dio, si accingeva a riposare quando, fattisi vivi, i demoni gli mossero una lotta spietata. Lo fustigarono per lunghissimo tempo e tanto duramente da lasciarlo alla fine quasi mezzo morto. Quando se ne andarono, ripreso finalmente il respiro, il santo chiama il compagno che dormiva sotto un'altra volta: "Fratello – gli dice appena arrivato –, voglio che tu rimanga vicino a me, perché ho paura ad essere solo. Poco fa i demoni mi hanno percosso". Il santo era preso da tremore e da agitazione in tutto il corpo, come uno in preda a una violentissima febbre.⁸⁸

Tommaso fa riferimento al rapporto fra le tentazioni diaboliche e il corpo anche nel passo seguente:

<Francesco> si confeziona da allora una tunica in forma di croce, per allontanare con essa tutti i pensieri diabolici; la fa ruvidissima, per crocifiggervi la carne con i vizi e i peccati...⁸⁹

⁸⁶ Ibidem, 1Cel, 12, 29 pp. 74–75: "Tunc beatus Franciscus omnes ad se conuocauit, et plura eis de regno Dei, de contemptu mundi, de abnegatione propriae uoluntatis et proprii corporis subiectione pronuntians, bino illos in partes quatuor segregauit...".

⁸⁷ Ibidem, 1Cel 27, 72, pp. 142–43: "Manu ad manum cum diabolo confligebat, cum in eiusmodi locis non solum tentationibus ipsum pulsaret interius, uerum etiam exterius ruinis et subuersionibus deterreret".

⁸⁸ *Fontes franciscani*, 2 Cel, LXXXIV, 119, p. 552: "Prima igitur nocte cum post orationem Deo fusam uellet quiescere, ueniunt daemones et hostiles agones immovent sancto Dei. Quem diutissime ac durissime uerberantes, ad ultimum quasi seminecem reliquerunt. Illis discedentibus, reparato tandem anhelitu, uocat sanctus socium suum sub alia testudine dormientem, et uenienti ait: "Frater, uolo quod maneas iuxta me, quia solus esse formido. Uerberauerunt enim me daemones paulo ante." Tremebat autem sanctus et quatiebatur in membris, quasi qui febrem durissimam pateretur".

⁸⁹ C. Leonardi, cit. 1Cel, 9, 22, pp. 64–65: "Parat sibi ex tunc tunicam crucis imaginem praefertentem, ut in ea propulset omnes daemónicas phantasias: parat asperrimam, ut carnem in ea crucifigat cum uitiiis et peccatis...".

La croce, dunque, allontana i peccati dell'anima – *demoniacae phantasiae* – ma la mortificazione del corpo preserva dai peccati che ad esso pertengono. Talora il discorso sulla “crocifissione della carne” si fa più dettagliato, nel senso che Francesco e i suoi compagni mortificano il corpo preventivamente, giungendo non solo al digiuno estremo, ma anche autoinfliggendosi pene fisiche, come le punture con le spine dei rovi o l'immersione in acqua gelata. Narra infatti Tommaso:

<I compagni di Francesco> tanto cercavano di mortificare gli istinti della carne che non disdegnavano spesso di immergersi nudi in acqua gelata e di pungersi con le spine dei rovi fino a rigare di sangue tutto il corpo. Disprezzavano con tanto zelo tutti i beni terreni, che a stento acconsentivano ad assumere lo stretto necessario per vivere e, ormai disavezzi a ogni conforto materiale, non temevano le più aspre privazioni.⁹⁰

San Francesco ogni giorno, anzi ogni istante scrutava attentamente se stesso e gli altri e, non tollerando che in loro rimanesse nulla di lascivo, scacciava dai loro cuori ogni negligenza. Era rigido nel rispetto della disciplina e come una sentinella vigilava ogni ora su sé stesso: se, come accade, talora lo turbava la tentazione della carne, in inverno si immergeva in una fossa piena di ghiaccio, restandovi fintanto che la seduzione carnale non svanisse del tutto. E certo gli altri seguivano con grande fervore un così rigoroso esempio di mortificazione.⁹¹

Tommaso insiste particolarmente sul *contemptus corporis* praticato dal Santo di Assisi che si autoinfligge privazioni anche nei bisogni elementari come il sonno:

⁹⁰ Ibidem, cit. 1Cel , 15, 40–41 pp. 94–95: “Tanta denique maceratione incentiua carnis reprimere satagebant ut in frigidissima glacie non abhorrent saepius se nudare, ac totum corpus spinarum aculeis compungentes effusione sanguinis irrigare. Ita enim omnia terrena strenuissime contemnebant ut extrema uitae necessaria uix recipere paterentur et, tam longa consuetudine a corporea consolatione disiuncti, quaeque aspera non timerent”.

⁹¹ Ibidem, cit. 1Cel 16, 42 pp. 98–99: “Sanctus Franciscus quotidianam immo continuam sui et suorum inquisitionem diligentissime faciebat, et nil in eis residere patiens lubricum, ab ipsorum cordibus omnem negligentiam abiebat. Rigidus in disciplina super custodiam suam erat uigilans omni hora; nam si qua, ut assolet, carnis tentatio eum quandoque pulsaret, in quadam fouea glacie plena, cum hiems exsisteret, se mergebat, in ea tamdiu persistens quoadusque carnalis omnis recederet corruptela. Et quidem tantae mortificationis exemplum caeteri feruentissime sequebantur”.

Anche il luogo in cui dormiva, da chiunque ricevesse ospitalità, non consentiva che fosse fornito di strame o di coperte, ma solo una piccola tunica divideva le membra nude dalla nuda terra che le accoglieva. Nelle poche occasioni in cui ristorava il suo corpo col sonno, il più delle volte restava seduto, e quando si sdraiava dormiva sempre usando come cuscino un pezzo di legno o una pietra.⁹²

A proposito delle privazioni del cibo, Tommaso ci offre un episodio della vita di Francesco particolarmente illuminante per capire il rapporto del santo con le necessità del corpo:

Quando, come accade, gli nasceva desiderio di un certo cibo, a stento acconsentiva poi a mangiarlo. Infatti una volta che a causa della malattia aveva mangiato un poco di carne di pollo, recuperate appena le forze entrò nella città di Assisi. Giunto alla porta della città, ordinò a un frate che era con lui di legargli una corda al collo e di tirarlo per tutta la città come un brigante, gridando come un araldo: “Ecco, guardate il ghiottone che a vostra insaputa si è rimpinzato di carne di gallina!”⁹³

Il santo dunque ha mangiato carne *infirmirate gravatus* ma, preso dal senso di colpa, si espone volontariamente alla pubblica disapprovazione, senza peraltro ottenere, come si legge nel prosieguo della narrazione, il risultato voluto, anzi riscuotendo una generale venerazione. La totale mancanza di attenzione nei confronti del suo corpo viene descritta con poche ma efficaci parole:

Era diventato per sé come un vaso infranto, non gravato da timori o preoccupazioni per il suo corpo, e lo esponeva intrepido a ogni oltraggio perché per amore del corpo non fosse indotto a qualche

⁹² Ibidem, 1Cel 19, 52, pp. 112–13: “Accubitum uero suum, ubique receptus hospitio, nullis sinebat stramentis seu uestibus operiri, sed nuda humus, tunica interposita, nuda suscipiebat membra. Cum quandoque corpusculum suum somni beneficio recrearet, saepius sedens nec aliter se deponens dormiebat, pro ceruicali ligno uel lapide utens”.

⁹³ Ibidem, 1Cel 19, 53, pp. 112–13: “Cum comedendi aliquid suscitaretur, ut moris est, appetitus, uix acquiescebat illud postmodum manducare. Accidit namque quadam uice, cum infirmitate grauatus aliquantulum pullorum carniū comedisset, resumptis utcumque corporis uiribus, introiuit Assisii ciuitatem. Cumque peruenisset ad portam ciuitatis, praecepit cuidam fratri, qui cum eo erat, ut funem collo eius ligaret et sic eum quasi latronem per totam traheret ciuitatem, uoce praeconis clamans et dicens: ‘Ecce, uidete glutonem qui impingatus est carniū gallinarum, quas uobis ignorantibus manducauit’.

desiderio terreno. Da vero spregiatore di sé, con la parola e con l'esempio dava a tutti il salutare ammonimento a disprezzare sé stessi.⁹⁴

Francesco non si limita a praticare e a raccomandare la mortificazione della carne, ma presta anche una grande attenzione alle modalità con le quali il peccato entra nell'animo. Nel passo che segue i veicoli del peccato sono i sensi esteriori e, in particolare, la vista e l'udito. In occasione del passaggio dell'imperatore Ottone, diretto a Roma per ottenere la corona imperiale, Francesco impone a sé e ai suoi compagni di rimanere nel tugurio in cui si trovano, in modo tale da non poter vedere lo sfarzo né udire il clamore del corteo:

Insegnava loro non solo a mortificare i vizi e a reprimere gli stimoli della carne, ma a frenare anche i sensi esteriori, attraverso i quali la morte entra nell'anima. Quando l'imperatore Ottone passò da quelle parti con grande sfarzo e clamore per andare a ricevere la corona dell'impero terreno, il santissimo padre, che si trovava insieme agli altri in quel tugurio proprio lungo la strada del suo passaggio, né uscì fuori a vederlo, né permise che qualcuno lo vedesse, tranne uno, perché lo ammonisse fermamente che questa sua gloria sarebbe durata poco.⁹⁵

Analogamente a quanto accade per le biografie di Tommaso, anche nella *Legenda Maior* e nella *Legenda Minor* di Bonaventura sono presenti cenni relativi alle colpe della carne che pertanto deve essere mortificata. D'altra parte è sulle biografie del celanese che Bonaventura si fonda per la compilazione delle due *Legende*: alcune narrazioni sono molto simili, per quanto il dottore serafico manifesti una sensibilità diversa rispetto alla sua

⁹⁴ Ibidem, 1Cel 19, 53 pp. 112–15: “Factus erat sibi *tamquam vas perditum*, nullo timore, nulla sollicitudine pro corpore oneratus, strenuissime obiciebat ipsum contumeliis, ne ipsius amore temporale aliquid concupiscere cogeretur. Verus sui contemptor omnes seipsum contemnere uerbo et exemplo utiliter instruebat”.

⁹⁵ Ibidem, 1Cel 16, 43, pp. 98–99: “Docebat eos non solum mortificare uitia et carnis incentiua reprimere, uerum etiam et ipsos exteriores sensus, per quos mors intrat ad animam. Quoniam cum illo tempore Oddo imperator ad suscipiendam coronam terreni imperii per partes illas cum magno strepitu et pompa transiret, sanctissimus pater cum reliquis iuxta uiam ipsius transitus in praedicto existens tugurio, nec ad videndum foras exiuit, nec aliquem respicere pertulit praeter unum qui constantissime illi annuntiaret gloriam hanc sibi tempore modico duraturam”.

fonte. Nella *Legm* Bonaventura narra che Francesco, nonostante frequentasse giovani licenziosi, “non seguì gli istinti sfrenati della carne”⁹⁶.

Nella *LegM* si legge che il canonico Gedeone, vizioso e mondano, prega Francesco di benedirlo col segno della croce per poter guarire da una grave malattia. Il santo chiede:

Come potrò segnarti con la croce, se finora sei vissuto seguendo gli istinti della carne, senza timore dei giudizi di Dio? Ad ogni modo, per la devozione e le preghiere di queste persone che intercedono per te, ti benedirò con il segno della croce nel nome del Signore. Tu però sappi che andrai incontro a castighi più gravi se, una volta guarito, tornerai al vomito. Perché il peccato di ingratitudine si merita sempre punizioni peggiori delle prime.⁹⁷

L'uomo dunque pecca con il suo corpo quando ne asseconda gli istinti viziosi. Inutile dire che Gedeone, guarito miracolosamente, ben presto si abbandona nuovamente all'impudicizia e viene punito con la morte dovuta al crollo del tetto di una casa in cui è ospite. Nella *Legm* anche Bonaventura narra delle punizioni corporali praticate da Francesco:

Rigoroso nella disciplina, vigilava assai attentamente su se stesso e aveva cura speciale nel custodire quel tesoro inestimabile della castità, che noi portiamo nel *fragile vaso del corpo* [2 Cor 4,7]: e anche il corpo egli si studiava di tenere con rispetto e santità, mediante l'integerrima purezza di tutto se stesso, carne e spirito. Per questo agli inizi della conversione, nel tempo del gelo invernale, forte e fervente nello spirito, si immergeva per lo più in una fossa piena di ghiaccio o di neve, sia per assoggettare a sé completamente il nemico di casa, sia per preservare dal fuoco della concupiscenza la veste candida della purezza.⁹⁸

⁹⁶ *Legm* 1,1 pp. 965–66: “Licet enim inter vanos fuerit hominum filios iuvenili aetate nutritus in vanis et post aliquem litterarum notitiam lucrativis mercationum deputatus negotiis, superno tamen sibi assistente praesidio, nec inter lascivos iuvenes post carnis petulantiam abiit, nec inter cupidos mercatores speravit in pecunia et thesauris”.

⁹⁷ *LegM* 11,5 pp. 872–73: “Cum vixeris olim secundum desideria carnis, non veritus iudicia Dei, quomodo te cruce signabo? Verum propter devotas intercedentium preces, signo te crucis signabo in nomine Domini. Tu tamen scito, te graviora passurum, si ad vomitum rredieris liberatus. Propter peccatum enim ingratitudinis semper peiora prioribus inferuntur”.

⁹⁸ *Legm3*, 2pp .980–81: “Rigidus in disciplina super custodiam suam invigilabat attentius, curam gerens praecipuam de impretiabilis custoditione thesauri, castitatis videlicet, in

Il corpo dunque è un nemico interno da tenere sotto un ferreo controllo perché è concupiscente. La carne inoltre è ribelle e pigra e deve essere domata come si legge nella *LegM* a proposito dell'ozio:

Quanto all'ozio, sentina di tutti i pensieri malvagi, <Francesco> insegnava che lo si deve fuggire con somma cura e, mediante il suo esempio, mostrava che la carne ribelle e pigra si doma con discipline continue e fruttuose fatiche. In questo senso chiamava il suo corpo “frate asino”, indicando che va sottoposto a compiti faticosi, va percosso con frequenti battiture e sostentato con foraggio di poco prezzo.⁹⁹

Nonostante i duri trattamenti da infliggere al corpo, in quel “frate asino” si legge tutto il Francesco del *Cantico di frate Sole*: anche il corpo si merita l'appellativo di “frate”, come tutte le creature.

Francesco coerentemente digiuna e si veste di abiti ruvidi, come aveva già narrato, seppur in termini diversi, Tommaso da Celano:

L'insigne seguace di Gesù crocifisso, l'uomo di Dio Francesco, fin dagli inizi della sua conversione crocifiggeva la carne e le sue passioni con il rigore della disciplina e frenava i moti dei sensi con la legge della moderazione in maniera tanto severa che a stento prendeva il sostentamento indispensabile alla natura. Nei tempi in cui era sano, a fatica e di rado si permetteva vivande cotte e, quando se le permetteva, qualche volta le rendeva amare con il mescolarvi della cenere oppure, per lo più, le rendeva insipide con il versarci liquor d'acqua. Usò severa parchezza nel bere e tenne lontano il corpo dal vino, per poter applicare la mente alla luce della sapienza. Siamo in grado di constatarlo con chiarezza da questo particolare: quando era tormentato dall'arsura della sete, a stento osava bere a sufficienza perfino l'acqua fresca. Il più delle volte era la nuda terra il letto per il

ficili vase, quod et possidere studebat in sanctitudinis honore per utrusque hominis integerrimam puritatem. Quapropter circa suae conversionis principia tempore hiemalis algoris, spiritu fortis et fervidus, in foveam glacie aut nive repletam se ipsum plerumque mergebat, ut et domesticum hostem sibi perfecte subigeret et candidum vestimentum munditiae a voluptatis desiderio praeservaret”.

⁹⁹ *LegM* 5, 6 pp. 817–18: “Otium autem omnium malarum cogitationum sentinam docebat summopere fugiendum, exemplo demonstrans, rebellem carnem et pigram disciplinis continuis et fructuosis laboribus esse domandam. Unde corpus suum fratrem asinum appellabat, tamquam laboriosis supponendum oneribus, crebris caedendum flagellis et vili pabulo sustentandum”.

corpicciolo stanco; guancia: una pietra; e coperta era un vestito semplice, grinzoso e ispido, giacché per esperienza sicura aveva imparato che i nemici maligni vengono messi in fuga dalle vesti nude e ruvide, mentre da quelle delicate e molli sono animati a tentare con maggior baldanza.¹⁰⁰

Oltre a praticare personalmente forme di mortificazione del corpo, Francesco le raccomanda anche ai suoi frati:

Allora il pio padre raccolse intorno a sé tutti i figli suoi e parlò a lungo con loro del regno di Dio, del disprezzo del mondo, della necessità di rinnegare la propria volontà e di mortificare il proprio corpo...¹⁰¹

Anche il riferimento ai sensi del corpo, che costituiscono il modo di ingresso del peccato nell'anima, già testimoniato da Tommaso, è ripreso da Bonaventura:

Insegnava che bisogna non solo mortificare le passioni della carne e frenarne gli stimoli, ma anche custodire con somma vigilanza gli altri sensi, attraverso i quali la morte entra nell'anima.¹⁰²

Fra i sensi il più pericoloso per l'uomo è la vista, tanto che il discorso successivo all'ammonizione appena citata riguarda la frequentazione delle

¹⁰⁰ *Legm* 3,1, pp. 979–80: “Insignis sectator crucifixi Iesu, vir Dei Franciscus a suae conversionis primordiis tanta disciplinae rigiditate carnem crucifigebat cum vitiis motusque sensuales tam stricta frenabat modestiae lege, ut vix necessaria sumeret sustentationi naturae. Nam cocta cibaria sanitatis tempore vix admittebat et raro, admissa vero aut commixtione cineris interdum faciebat amara aut aquei superinfusione liquoris ut plurimum reddebat insipida. Quam vero districtam in potu parcitatem servaverit, carnem suam a vino abstrahens, ut transferret animum ad sapientiae lucem, hinc liquido valemus advertere, quod et de aqua frigida cum sitis aestuabat ardore, vix audebat ad sufficientiam bibere. Nuda humus ut saepius lectus erat lassato corpusculo, cervical lapis vel lignum, vestisque simplex, rugosa et hispida tegumentum, pro eo quod experientia certa didicerat, hostes malignos duris et asperis in fugam converti, delicatis autem et mollibus ad tentandum fortius animari”.

¹⁰¹ *LegM* 3,7: “Tunc pius pater omnes ad se filios convocavit et plura eis de regno Dei, de contemptu mundi, de abnegatione propriae voluntatis corporisque castigatione pronuntians, propositum suum de mittendo illos in quatuor partes orbis aperuit”.

¹⁰² *LegM* 5,5 p. 817: “Non solum autem mortificari debere docebat vitia carnis et eius incentiva frenari, verum etiam exteriores sensus, per quos mors intrat ad animam, summa vigilantia custodiri”.

donne che richiama il IV capitolo de *Gli otto spiriti malvagi* di Evagrio Pontico:

Comandava di evitare molto accuratamente la familiarità, i colloqui e la vista delle donne, perché per molti sono occasioni di rovina. “Sono queste le cose – asseriva – che molte volte spezzano gli spiriti deboli e indeboliscono i forti. Riuscire ad evitare il contagio delle donne, per uno che si intrattiene con loro, è tanto difficile quanto camminare nel fuoco e non bruciarsi i piedi, come dice la Scrittura. A meno che si tratti di un individuo sperimentatissimo. Quanto a lui, aveva distolto gli occhi per non vedere simili vanità, con tanto impegno che, come disse una volta al suo compagno, non conosceva di faccia quasi nessuna donna. Riteneva rischioso lasciare che la fantasia assorba la loro immagine e la loro fisionomia, perché questo può ridestare il focherello della carne, anche se ormai domata, o macchiare il nitore della pudicizia interiore...”¹⁰³

La mortificazione comunque non è riservata esclusivamente al corpo ma va praticata anche nei confronti dello spirito, secondo la testimonianza di Bonaventura:

<Francesco> come una sentinella sulla torre di guardia, vigilava con rigorosa disciplina e somma cura per custodire la purezza del corpo e dello spirito.¹⁰⁴

E, in ogni caso, la mortificazione va sempre praticata con la “discrezione”. Illuminante a questo proposito un episodio¹⁰⁵ che vede protagonisti il santo di Assisi e un suo compagno:

¹⁰³ *LegM* 5,5 p. 817: “Mulierum familiaritates, colloquia et aspectus, quae multis occasio sunt ruinae, sollicitius evitari iubebat, asserens, per huiusmodi debilem frangi et fortem saepe spiritum infirmari. Harum contagionem evadere conversantem cum eis, nisi probatissimum virum, tam facile dixit, quam iuxta Scripturam, in igne ambulare et non comburere plantas. Siquidem ipse adeo averterat oculos suos, ne huiusmodi vanitatem viderent, quod, sicut aliquando socio dixit, quasi nullam recognoscebat in facie. Non enim securum esse putabat, earum formarum introrsus haurire imagines, quae possunt aut edomitae carnis resuscitare igniculum, aut pudicae mentis maculare nitorem”.

¹⁰⁴ *LegM* 5,3 p. 815: “Rigidus in disciplina super custodiam suam stabat, curam permaximam gerens de utriusque hominis puritate servanda...”.

¹⁰⁵ L’episodio è narrato anche in 2 Cel, 22.

Benché poi, con tutte le sue forze, stimolasse i frati a una vita austera, pure non amava quella severità intransigente che non riveste viscere di pietà e non è condita con il sale della discezione.

Un frate, a causa dei digiuni eccessivi, una notte non riusciva assolutamente a dormire, tormentato com'era dalla fame. Comprendendo il pietoso pastore che la sua pecorella si trovava in pericolo, chiamò il frate, gli mise davanti un po' di pane e, per evitargli il rossore, incominciò a mangiare lui per primo, mentre con dolcezza invitava l'altro a mangiare. Il frate lasciò da parte la vergogna e prese il cibo con grandissima gioia, giacché, con la sua accorta accondiscendenza, il padre gli aveva evitato il danno del corpo e gli aveva offerto motivo di grande edificazione. Al mattino, l'uomo di Dio radunò i frati e, riferendosi a quanto era successo quella notte, aggiunse questo provvido ammonimento: "A voi, fratelli, sia di esempio non il cibo, ma la carità."¹⁰⁶

Se, secondo l'agiografia di Bonaventura, Francesco raccomanda e pratica una dura vita ascetica al fine di controllare gli "istinti sfrenati" del corpo, è vero anche che gli sono alieni gli eccessi: questo trova conferma negli scritti autentici del santo segnalati sopra.

La carnis paries

Tommaso fa riferimento in più occasioni al corpo come *carnis paries* che impedisce all'anima la visione di Dio. Dopo aver narrato il famoso episodio della rinuncia dei beni di fronte al vescovo e alla comunità assiate, egli narra:

¹⁰⁶ *LegM* 5,7 pp. 818–19: "Cum enim quadam nocte unus ex fratribus prae nimietate abstinentiae admodum fame cruciatus, nullam posset habere quietem, intelligeretque pius pastor ovi suae imminere periculum, vocavit fratrem, apposuit panem, et ut ruborem illi tolleret, coepit ipse prior comedere eumque ad manducandum dulciter invitare. Deposuit frater verecundiam, sumpsit cibum, gavisus quam plurimum, quod per circumspectam condensationem pastoris, et corporis evasisset dispendium et non modicum accepisset aedificationis exemplum. Mane facto fratribus convocatis in unum vir Dei referens quod acciderat nocte, provida commonitione subiunxit: 'Sit vobis, fratres, non cibus, sed caritas in exemplum'".

<Francesco> 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.¹⁰⁷

E a proposito delle infermità del santo:

Si proponeva di fuggire il contatto con gli uomini e di ritirarsi in luoghi remotissimi dove, spogliato di ogni cura e preoccupazione per gli altri, solo lo *schermo della carne* lo tenesse ancora separato da Dio.¹⁰⁸

Ancora, a proposito del modo di pregare del santo, il Celanese osserva:

Francesco, uomo di Dio, sentendosi pellegrino nel corpo lontano dal Signore, cercava di raggiungere con lo spirito il cielo e, fatto ormai concittadino degli angeli, ne era separato unicamente dalla *parete della carne*.¹⁰⁹

L'influenza paolina (*Ef* 2,14) e poi agostiniana, che insegnava la supremazia dell'anima nei confronti del corpo, emerge chiaramente nel passo di *Cel* 1, 27 in cui il biografo di Francesco narra che il santo, pur animato da motivi di umana solidarietà, nutriva in realtà il più profondo desiderio di lasciare il corpo per essere con Cristo:

L'uomo di Dio Francesco era abile non nel cercare il suo interesse, ma ciò che vedeva essere utile alla salvezza altrui: più di ogni altra cosa però desiderava *andarsene dal corpo* per essere con Cristo.¹¹⁰

¹⁰⁷ C. Leonardi, cit. 1Cel 6,15, pp. 54–55: “Studet iam sic propriam contemnere uitam, omnem pro illa sollicitudinem deponendo, ut sibi pauper pax esset in obsessa uia, et solus carnis paries ipsum a diuina uisione interim separaret”.

¹⁰⁸ Ibidem, 1Cel 6, 103, pp. 102–04: “Hominum conuersationem fugere proponebat, et ad loca remotissima se conferre ut, sic exutus omni cura et aliorum sollicitudine deposita, solus carnis paries inter se et Deum interim separaret”.

¹⁰⁹ 2Cel61, 94, p. 529–30: “Corpore peregrinus a Domino vir Dei Franciscus praesentem spiritum caelo contendebat inferre, et angelorum civem iam factum solus carnis paries disiungebat”.

¹¹⁰ C. Leonardi, cit. 1Cel, 27, 71 pp. 140–41: “Vir Dei Franciscus doctus erat non sua quaerere, sed quae aliorum saluti praecipue cerneret expedire> super omnia tamen desiderabat dissolui et esse cum Christo”.

Il corpo come legame–impedimento dell’anima ricorre in alcuni passi significativi:

Per volere di Dio la sua santa anima, *sciolta dalla carne*, passò al regno dei cieli dal luogo dove, quando ancora rimaneva nella carne, gli fu data per la prima volta la conoscenza delle cose celesti e infusa l’unzione di salvezza...¹¹¹

Mentre si radunavano molti frati, di cui era padre e guida, e aspettavano tutti devotamente di assistere alla beata fine e al felice compimento, quella santissima anima fu *sciolta dalla carne*...¹¹²

Tutti i presenti l’udirono e si chiedevano sorpresi a chi <frate Agostino, che aveva perduto da tempo l’uso della parola> parlasse a questo modo. “Non vedete – rispose con sicurezza – il nostro padre Francesco che va in cielo?” E subito la sua anima santa, *libera dalla carne*, seguì il padre santissimo.¹¹³

Tuttavia la prova linguistica più evidente dell’ascendenza platonica è quella che considera il corpo come prigioniero del corpo:

...il nostro beatissimo padre Francesco... trascorsi vent’anni da quando aveva perfettamente aderito a Cristo seguendo le orme e la vita degli apostoli, fu liberato dalla *prigione del corpo*...¹¹⁴

...Francesco predisse il futuro da un *carcere terreno*, ignaro ancora del piano divino.¹¹⁵

¹¹¹ Ibidem, cit. 1Cel 7, 106, pp. 198–99: “Dei quoque nutu factum est hoc, ut sancta anima carne soluta inde ad caelorum regna transiret, ubi sibi adhuc in carne manenti primo data est notitia supernorum et infusa unctio salutaris”.

¹¹² Ibidem, cit. 1Cel 8,110, pp. 206–07: “Conuenientibus itaque multis fratribus, quorum ipse pater et dux erat, reuerenterque adstantibus et expectantibus omnibus exitum beatum et consummationem felicem, sanctissima illa anima carne soluta est...”.

¹¹³ 2Cel, CLXIV, 218 p. 634: “Quaerentibus fratribus et admirantibus multum, cui sic loqueretur, audacter respondit: ‘Nonne videtis, inquit, patrem nostrum Franciscum, qui vadit ad caelum?’ Et statim sancta illius anima, carne soluta, patrem est secuta sanctissimum.”.

¹¹⁴ C. Leonardi, cit. 1Cel (Secondo opuscolo) 1,88, pp. 168–69: “... beatissimus pater noster Franciscus... expletis viginti annis ex quo perfectissime adhaesit Christo, apostolorum vitam et vestigia sequens, egressus de carnis ergastulo...”.

¹¹⁵ 2Cel, I,4, p. 446: “Franciscus in carcere saeculi positus, divini adhuc ignarus consilii, futura praedixit”.

Tommaso attribuisce al santo di Assisi delle riflessioni assai dure nei confronti del corpo, peraltro in un contesto in cui egli parla di coloro che si arrogano meriti che in realtà spettano a Dio:

Il peggior nemico dell'uomo è la sua carne: è del tutto incapace di ripensare al passato per pentirsene, niente sa prevedere per tutelarsi. Unica sua preoccupazione è approfittare senza scrupoli del tempo presente. E ciò che è peggio – aggiungeva – essa si usurpa e attribuisce a propria gloria quanto non è stato dato a lei ma all'anima. La carne raccoglie lode dalle virtù e plauso, da parte della gente, dalle veglie e dalle preghiere. Niente lascia all'anima e anche dalle lacrime cerca profitto.¹¹⁶

In molti passi delle *Legendae* di Bonaventura – come del resto nelle *Vitae* di Tommaso da Celano – ricorre l'idea del corpo come impedimento alla visione di Dio. Francesco tuttavia riesce a superare in vita il muro della carne attraverso la preghiera:

Il servo di Cristo, vivendo nel corpo, *si sentiva in esilio dal Signore* e, mentre al di fuori era divenuto totalmente insensibile, per amor di Cristo, ai desideri della terra, si sforzava, pregando senza interruzione, di mantenere lo spirito alla presenza di Dio, per non rimanere privo della consolazione del Diletto... Molte volte veniva investito da tale eccesso di devozione che, rapito al di sopra di se stesso e oltrepassando i limiti della sensibilità umana, ignorava totalmente quanto avveniva al di fuori, intorno a lui.¹¹⁷

Bonaventura qui attribuisce a Francesco le note parole di San Paolo in 2 *Cor,5*; in seguito è la morte che consente alla sua anima di sciogliersi dal corpo:

¹¹⁶ 2Cel, XCVII, 134 p. 564: “Maior hominis inimicus caro est; nihil recogitare novit ut doleat, nihil ut timeat praevidere. Studium eius abuti praesentibus. Quod autem peius est, ipsa, inquit, sibi usurpat, ipsa in suam gloriam transfert quod non sibi, se animae datum est. Ipsa de virtutibus laudem, de vigiliis et orationibus favorem carpit extrinsecum. Nihil animar relinquens, quaerit et de lacrimis obolum”.

¹¹⁷ *LegM*, X,1 p. 862: “Sentiens Christi servus Franciscus corpore se peregrinum a Domini, cun iam ad terrena foris desideria per Christi caritatem totus esset insensibilis factus, ne foret absque consolatione Dilecti, sine intermissione orans, spiritum Deo contendebat exhibere praesentem”.

Chiese poi che gli venisse letto il Vangelo secondo Giovanni, a incominciare dal versetto: *Prima del giorno della Pasqua*: voleva sentire in esso la voce del Diletto che bussava e dal quale lo divideva ormai soltanto *la parete della carne*. Finalmente, siccome si erano compiuti in lui tutti i misteri, pregando e salmeggiando l'uomo beato si addormentò nel Signore. E quell'anima santissima, *sciolta dalla carne*, venne sommersa nell'abisso della chiarezza eterna.¹¹⁸

Bonaventura, come del resto Tommaso da Celano, lascia intravedere la concezione agostiniana, fortemente spiritualizzata, del corpo come uno strumento mortale dell'anima. Risente dell'influsso di Sant'Agostino anche un altro passo della *Legenda Maior*, quello relativo alla visione del serafino, da cui emerge che la possibilità di *indiarsi* non avviene tramite il corpo ma attraverso l'anima.

Bonaventura infatti narra:

<Francesco> Fissava, pieno di stupore, quella visione così misteriosa, conscio che l'infermità della passione non poteva assolutamente coesistere con la natura spirituale e immortale del serafino. Ma da qui comprese finalmente, per divina rivelazione, lo scopo per cui la divina provvidenza aveva mostrato al suo sguardo quella visione, cioè quello di fargli conoscere anticipatamente che lui, l'amico di Cristo, stava per essere trasformato tutto nel ritratto visibile di Cristo crocifisso, *non mediante il martirio della carne, ma mediante l'incendio dello spirito*.¹¹⁹

Come si è visto, in Tommaso da Celano i riferimenti alla mortificazione del corpo sono molto più frequenti rispetto a quelli presenti negli scritti autentici del santo, ma questo potrebbe dipendere

¹¹⁸ *Legm* VII,5, pp. 1009–10: “Post haec Evangelium secundum Ioannem ab illo loco: Ante diem festum Paschae, sibi legi poposcit, ut in eo vocem Dilecti pulsantis audiret, a quo solus eum iam carnis paries disiungebat. Tandem cunctis in eum completis mysteriis, orans et psallens vir beatus obdormivit in Domino, et anima illa sanctissima, carne soluta in aeternae claritatis abyssum absorpta est”.

¹¹⁹ *LegM*, 13,3 pp. 891-92: “Admirabatur quam plurimum in tam inscrutabilis visionis aspectu, sciens, quod passionis infirmitas cum immortalitate spiritus seraphici nullatenus conveniret. Intellexit tandem ex hoc, Domino revelante, quod huiusmodi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus, ut amicus Christi praenosset, se non per martyrium carnis, sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum”.

semplicemente dalla lunghezza dei testi e dal genere letterario. Tuttavia tali riferimenti sono molto più forti e marcati. Se Francesco aveva raccomandato, come si è visto, attenzione ai bisogni del corpo per quanto attiene al cibo e alla sua cura in caso di malattia, Tommaso ne accentua invece gli aspetti della mortificazione, come la privazione del sonno e del cibo, le immersioni in acqua gelida, le punture con le spine dei rovi e simili. Ma non solo in questo aspetto percepiamo un sapore diverso. La differenza fondamentale nella concezione della corporeità che emerge dagli scritti autentici del santo, rispetto alle biografie celanesi, sta altrove. Mentre Francesco aveva messo in atto una rivalutazione diretta del corpo dell'uomo in quanto esemplato su quello di Cristo e una, per così dire, indiretta, attraverso l'incarnazione e l'Eucaristia, si nota al contrario in Tommaso una sorta di ritorno indietro nella concezione del corpo, di sapore più agostiniano e che, paradossalmente, presenta delle similarità con tutta la tradizione precedente a Francesco. Particolarmente rivelatore è un lessico, del tutto assente in Francesco, che riflette una concezione spiritualistica del corpo che era stata di Agostino e che era stata seguita da quasi tutti coloro che al corpo avevano dedicato le loro riflessioni. Si tratta delle immagini del corpo come schermo che impedisce all'anima la visione di Dio, del corpo come legame-laccio dell'anima e, infine, del corpo come prigioniero, in cui si intravede una chiara ascendenza platonica. Il corpo come parete, muro o schermo alla visione di Dio non può altro che caricarsi di una valenza estremamente negativa: solo l'anima, immortale, può godere di questo privilegio cui può attingere solo nel momento in cui il corpo muore. Il corpo lega, allaccia, vincola l'anima nelle sue più alte potenzialità; e infine – detto col linguaggio più esplicito – il corpo imprigiona l'anima che a ben più alti traguardi è destinata. E il corpo inteso come carcere dell'anima era – lo si è visto – patrimonio comune sia della tradizione agostiniana sia del catarismo di cui peraltro in Francesco manca qualsiasi traccia.

Le considerazioni che abbiamo fatto a proposito delle *Vitae* di Tommaso da Celano valgono in buona sostanza anche per le *Legendae* di Bonaventura da Bagnoregio. Se in entrambi infatti i corpi di Cristo e di Francesco sono presentati – com'è del resto da aspettarsi – in maniera estremamente positiva, lo stesso non avviene per il corpo dell'uomo in generale: esso infatti deve essere mortificato per essere sottoposto alla parte più elevata dell'uomo cioè l'anima. Il corpo è un'abitazione temporanea dove l'anima si insedia fino alla morte fisica. Il dualismo metafisico, di ascendenza agostiniana, è presente tanto in Tommaso da Celano, che definisce il corpo addirittura carcere e prigione, quanto in Bonaventura da Bagnoregio. Sia Tommaso che Bonaventura ripropongono la visione negativa della corporeità delineatasi con Sant'Agostino e diffusa nel Medioevo. Il punto fondamentale è che tale visione non corrispondeva a quella del protagonista dei loro racconti: Francesco infatti, pur avendo ovviamente condiviso col suo tempo alcuni aspetti della visione del rapporto anima–corpo, si era spinto notevolmente in avanti nella rivalutazione dell'uomo anche per il suo aspetto corporeo. Mentre Francesco conserva la prospettiva biblica nella concezione dell'uomo come *unum* di corpo e di spirito, negli agiografi come Tommaso e Bonaventura questa visione tendenzialmente unitaria tende a sgretolarsi seguendo le tendenze del tempo.

IACOPONE DA TODI

LA CARNE, IL MONDO, IL DIAVOLO

I tre *inimici* dell'uomo, cioè la carne, il mondo e il diavolo, così spesso presenti nell'orizzonte ascetico iacoponico, appaiono quasi una sorta di trinità secolare opposta alla Trinità celeste. La tematica dei tre nemici è centrale nelle laude 33 *Amor diletto, Cristo beato* e nella 84 *Fede, spen e caritate*, ma è presente anche nella lauda 3 *L'omo fu creato vertüoso*, nella 22 *En sette modi, co' a me pare* e nella 73 *Omo, de te me lamento*; i tre nemici sono citati invece in maniera generica nella lauda 4 *Or chi averia cordoglio*¹ e nella 52 *Plagne, dolente alma predata*².

La lauda 3 *L'omo fu creato vertüoso* rende in forma drammatica, come spesso avviene nel laudario iacoponico, un contenuto teologico: dopo il peccato d'origine l'uomo non era in grado di risollevarsi con le sue forze. Era necessario che Dio lo risollevasse o soddisfacendo la giustizia per mezzo della punizione, o perdonandolo grazie alla sua misericordia. Punendo nel suo figlio diventato uomo la colpa umana, egli diede a questa l'unica espiazione proporzionata, e nello stesso tempo usò una misericordia maggiore che se avesse perdonato³. La Ageno, a proposito delle fonti della lauda 3 (Ageno 43) e dei temi trattati, osserva:

La dimostrazione aveva preso forma drammatica nel primo sermone sull'annunciazione della Vergine di san Bernardo, (in *Xenia bernardina* a cura di B. Gsell e L. Ianauscek, Vienna 1891,

¹ Nella lauda 4 *Or chi averia cordoglio* compare una metafora bellica: il peccatore implora Dio di non abbandonarlo disarmato in mezzo ai suoi nemici; l'arma con cui si difendeva un tempo, la virtù, e con la quale riusciva a sconfiggerli è diventata inefficace, perché egli ha imboccato la via del male: "O Deo, et o' me lasse, enfra inimici, esciarmato? (v. 23) [...] E que s'è fatta l'arme, con que me defendia / e tutti mei inimici con ess'esconfegia? / Pres'ho la mala via como Sanson legato" (vv. 27–29).

² Nella lauda 52 *Plagne dolente, alma predata* l'anima disperata, priva di Cristo–amore, si lamenta: "O Iesù Cristo, et o' m'ài lassata, / enfra inimici cusì desolata? / òm'assalita de molte peccata, / de risistenza no n'aio valore" (vv. 11–14). L'anima dunque, priva di Cristo, viene assalita dalle tentazioni del mondo, della carne e del diavolo, cui non ha la forza di resistere.

³ Iacopone da Todi, *Laude, Trattato e Detti*, a cura di F. Ageno, Le Monnier, Firenze, 1953, p. 152.

I 1, pp. 511–521) che ebbe enorme fortuna e fu riprodotta nella terza delle *Meditazioni sulla vita di Cristo* attribuite a san Bonaventura. Iacopone utilizza anche una delle *Adnotationes elucidatoriae in Psalmos David*, quella al Salmo 84 (in PL 177, 623–25) e il *Sermone* 41 (in PL 177, 1006–1009) di Ugo da San Vittore, e forse passi di alcuni sermoni di S. Antonio da Padova (ed. Locatelli, Padova, 1895) rappresentando il dramma nel cuore dell’uomo e svolgendo l’istituzione dei sacramenti e la concessione delle virtù, dei doni e delle beatitudini. La caduta (1–16); la Misericordia interviene a render possibile la contrizione e la confessione, cioè i primi due gradi della penitenza (17–55), ma la soddisfazione non può essere proporzionata insieme alla Misericordia e alla Giustizia, che contrastano dinanzi al tribunale divino (56–96). Dio permette l’incarnazione (97–184), Unione con Cristo delle Virtù cardinali e teologali (185–200), dei Doni dello Spirito Santo (201–216). Istituzione del battesimo (fede, 273–304), della cresima (speranza, 305–328), dell’eucaristia (carità, 329–344), della penitenza (giustizia, 345–360), del matrimonio (temperanza, 361–376), degli ordini sacri (prudenza, 377–392), dell’estrema unzione (forzezza, 393–404). Unione dei Sacramenti e delle Virtù (405–408) e di queste coi Doni dello Spirito Santo, che ne rendono possibile l’esercizio pieno (409–432) e con esse danno origine alle Beatitudini (433–446).⁴

In quest’ampia e articolata *psychomachia* Misericordia e Giustizia si fronteggiano davanti a Dio: la prima risulta la vera vincitrice in quanto si affida in tutto alla Bontà divina, ma le decisioni del tribunale divino saranno soddisfacenti per entrambe.

All’interno di essa troviamo una *psychomachia* più ridotta, in una sorta di *mise en abîme*: la lotta vede contrapposti da un lato i tre nemici, che cercano di portare l’uomo alla perdizione, e dall’altro l’uomo, che lotta per la salvezza della propria anima. I vv. 393–400, che qui riporteremo, illustrano la battaglia:

La Misericordia vedeano
la battaglia dura del finire,
li tre ennemici ensemor convenno,

393

⁴ F. Ageno, cit. p. 152. Franco Mancini, in *Commento al “Protolaudario” di Iacopone da Todi*, CISAM, Spoleto 2007, p. 45, come fonte della lauda 3 fa riferimento anche al *De natura et dignitate Amoris* di Guglielmo di Saint Thierry.

ciascheuno se assetta da ferire:
“Meser, dånne to adiuto a ddefendenno,
ché l’omo se nne pòzza ben scrimire!”
“Oleo santo ne lo stremo ognenno,
lo so’ ennemico no ’l porrà tenere”.

Il tema dei *tre inimici* trascina con sé, quasi inevitabilmente, le metafore belliche: l’uomo ingaggia una dura battaglia contro i tre nemici, la morte del corpo incombe (*battaglia dura del finire*); la morte, la carne e il diavolo si coalizzano (*li tre ennemici ensemor convenenno*) e ciascuno si dispone a colpire l’uomo (*ciascheuno se assetta da ferire*); a questo punto la Misericordia richiede aiuto al Signore perché l’uomo si possa difendere (*Meser, danne to aiuto a ddefendenno,/ ché l’omo se nne pòzza ben scrimire*). Interessante l’uso di *scrimire*, ‘tirar di scherma’ con l’efficace immagine dell’uomo che usa la spada contro i nemici. Cristo allora concede all’uomo l’olio santo dell’estrema unzione, che gli consentirà di poter resistere ai tre nemici (*Oleo santo ne lo stremo ognenno,/ lo so’ ennemico no ’l porrà tenere*).

Nella lauda 22 *En sette modi, co’ a mme pare*, che è un’esposizione didattica del *Pater*, il poeta distingue e commenta le sette petizioni che compongono la preghiera. Nella sesta, dedicata al versetto *Non indurci in tentazione*, compare la triade dei nemici a chiarire da dove provengano le tentazioni: sono *carne, mundo lo demone* a tendere i lacci, la *legatura*, all’uomo:

La sesta, che non ne largi
enducere en tentazione;
cà, se isso n’abandona,
sirem menati en presone;
carne mundo lo demone,
ciascheun fa so legatura;
en quanta ne menan bruttura
lo meo cor no l’à stimata.

61

La prigione è la metafora della dannazione perpetua, e le tentazioni della carne, del mondo e del diavolo sono i lacci con cui l’uomo viene

condotto *en presone*. Il commento alla sesta petizione del *Pater* di Iacopone risulta così molto più ricco di immagini che l'omologo *Commento al Padre nostro* di Francesco d'Assisi, il quale liquida la questione rapidamente: "E non ci indurre in tentazione, sia essa occulta o manifesta, repentina o persistente"⁵.

La *lauda* 73, *Omo, te de me lamento* nella quale Cristo si rivolge all'uomo rammentandogli che si è sacrificato per la sua redenzione e rimproverandolo per la sua ingratitudine, costituisce la prima parte di un dittico dialogico ideale rispetto alla 33, *Amor diletto, Cristo beato* nella quale invece il peccatore si rivolge a Cristo per implorarne l'aiuto. I vv. 57–80 rappresentano una sorta di compendio morale sulla triade carne, mondo, diavolo:

A la carne engannare te lasse 57
 che de me te digi partire;
 per van' piacere t'abasse,
 non pensi a que' digi vinire!
 Figlio, non pure fugire,
 ché caderai en mala via, se da me te part'en l'andare.

El mondo te mustra placente 63
 per darte a veder che sia bono;
 ma non dice co' ell'è neiente
 e como te 'l tolle gran dono;
 vedenno ch'eo t'encorono
 e ponote en sì grann'estato, se meco te vòli acostare.

Le demonia te vo pur guaitanno 69
 per farte cader en peccato;
 de cel te caciari' con gran danno
 et òte feruto e spogliato
 e non voglio c'arsalgi en estado,
 lo qual iusta mente ài perduto, 'nanti te vo per engannare.

Cotant'inimici ài dentorno, 75
 o misero, e non te nn'adai;
 c'à' la carne e 'l diavolo e 'l mondo

⁵ C. Leonardi, *La letteratura francescana*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2005, pp. 124–25: "Et ne nos inducas in tentationem, occultam uel manifestam, subitam uel importunam".

e contrastar no 'l porrai
e te n'adiutar non porrai,
se meco non t'armi e t'adiute, che non te pòzzan sottrare.

L'uomo dunque si lascia ingannare dalla carne e così si separa da Cristo; egli si abbassa per vani piaceri, senza pensare a quelli futuri; il mondo si mostra pieno di attrattive per far credere che è buono ma non dice che esso non vale niente e che invece priva l'uomo della salvezza e della beatitudine (*gran dono*). Il diavolo spia l'uomo per farlo cadere nel peccato: non pago di averlo fatto cacciare dal cielo con grave danno e di averlo poi ferito e spogliato, non vuole che egli risalga allo stato edenico che ha perduto per sua colpa, anzi intende ingannarlo un'altra volta. L'uomo, infelice, ha tanti nemici intorno e non se ne rende conto; non potrà combattere la carne, il mondo, il diavolo senza l'aiuto di Cristo per evitare che i nemici lo possano portar via. Carne, mondo e diavolo concorrono alla caduta dell'uomo con una modalità sostanzialmente identica, vale a dire l'inganno; essi presentano all'uomo una realtà distorta perché non si renda conto dell'abisso in cui sta cadendo. Tutta la trama lessicale fa riferimento a questo campo semantico: *te mustra* (v. 63), *darte a veder* (v. 64), *ma non dice* (v. 65), *non te nn'adai* (v. 76) e all'inganno: *engannare* (v. 57), *te vo guaitanno* (v.69), *te vo per engannare* (v. 74).

Nella *Lauda 33, Amor diletto, Cristo beato*, come si diceva sopra, è il peccatore che implora Cristo di aver pietà della sua anima aiutandola contro le tentazioni. La lauda riveste un'importanza particolare tanto per l'uso delle fonti quanto per la ricchezza d'immagini. Ne riportiamo il testo completo.

Amor diletto, Cristo beato,
de me desolato agi pianza! 2

Agi pianza de me peccatore,
che so' stato enn errore longo tempo passato;
a gran deritto me 'n vo a l'ardore,
cà te, Signore, aio abandonato
pro 'l mondo taupino, lo qual me ven meno

e data m' à ' n pleno de pen' abundanza!	8
Abundame dentro la granne pena, la quale me mena l' amor del peccato; l' alma dolente a peccare s' enclina, dè' essere serena, or à volto scurato; perché ' n le' non luce la clara luce, la qual aduce la tua diritanza.	14
Ma s' e' me voglio a Te dirizzare e non peccare, credo per certo ca de Te, Luce, verrà spereiare, c' alluminare farà lo meo petto; ma so' acecato enn un fondo scurato, nel qual m' à menato la mea cattivanza.	20
La me' cattivanza l' alma à menata là ' v' è predata de tre inimici; e lo plu forte la tene abbracciata, encatenata e mustranse amici! Dòme ferite ' n ascus' e coprite, le qual' vui vidite che me metto ' n erranza.	26
Crudele mente m' ànno firta et eschirnita battuta e spogliata; perch' è ' nfracita la plaga endurata; or briga tagliare e poi medecare; porraio sapere che so' en liberan za.	32
Ora m' adiuta ad me liberare. ch' eo pòzza campare del falso Nimico; fàise da longa a balestrare et assegnare al cor ch' è podico; la man che me fère non pòzzo vedere; tal' cose a patere me dònè gravanza.	38
Gravame forte lo balistreri, lo quàl vòl firire èll' alma polita; fatt' à balestro del mondo averseri, lo qual en bellire me mostra sua vita; per l' occhi me mette al cor le saiette, l' oreche so' aperte a ' ricarme turbanza.	44
Turbame el naso, che vòl odorato, la vocca, asaiato, per dar conforto en lo peiore ch' en me sia stato, lo qual m' à aguidato ad uno mal porto; se i dò ben magnare, me sta a ' ncalciare; de l' amensurare sì fa lamentanza!	50

Lamentase el tatto e dice: 'Eo so uso
d'aver riposo en me' delettare;
or lo m'ài tolto, sirò rampognoso
e corroccioso en mea vivitate'.
Se alento lo freno al corpo taupino,
so' preso a l'oncino de la tristanza.

56

L'esordio della lauda è costituito da un'invocazione e da una richiesta d'aiuto: il peccatore, ostinato nell'errore, chiede a Cristo di aver pietà di lui; a buon diritto è destinato al fuoco dell'inferno perché ha scelto il mondo al posto di Dio (vv. 1–8).

Segue il tema del turbamento e del rimorso del peccatore: nell'anima dolente e peccatrice la tristezza sostituisce la serenità, perché la giustizia di Dio non la fa risplendere della sua luce (vv. 9–14). Se il peccatore fosse disposto a rinunciare al peccato conformandosi alla volontà di Dio, dal Signore verrebbe uno *spereiare* (v. 17), una radiosità, che illuminerebbe la sua anima. A questa immagine di luce e di salvezza si contrappone la constatazione della dura realtà: l'accecamiento provocato dal peccato e l'abisso di oscurità in cui versa il peccatore (vv. 15–20).

Logicamente e semanticamente collegato mediante il termine *cattivanza* (vv. 20–21), viene introdotto il tema dei tre nemici (vv. 21–42): la schiavitù del peccato trascina l'anima dove viene depredata da tre nemici; il più forte di essi è naturalmente il corpo perché trattiene e incatena l'anima (vv. 23–24) e la ferisce (vv. 25–26).

Interessante in questa lauda l'oscillazione dei soggetti: dopo il peccatore (vv. 1–26), la parola passa all'anima (vv. 27–32) che in prima persona si rivolge al Signore perché la liberi dal peccato. Di nuovo il peccatore implora Cristo di salvarlo dal demonio che, da lontano, mira al cuore con la sua balestra, usando come dardo il mondo (vv. 33–50). Interviene il senso del tatto con le sue rimostranze contro l'uomo che ne ha limitato la libertà (vv. 51–54); il peccatore conclude sostenendo che ogni concessione al corpo sarà causa di angoscioso rimorso (vv. 55–56).

In questa lauda Iacopone utilizza, attraverso la ripresa di un elemento lessicale fra la fine della strofa e l'inizio della successiva, l'artificio delle *coblas capfinidas*, qui attuato con quasi perfetta regolarità: *piatanza/piatanza* vv. 2–3; *abundanza/abundame* vv. 8–9; *diritanza/dirizzare* vv. 14–15; *cattivanza/cattivanza* vv. 20–21; *liberanza/liberare* vv. 32–33; *gravanza/gravame* vv. 38–39; *turbanza/turbame* vv. 44–45, *lamentanza/lamentase* vv. 50–51⁶ – che gli consente di far scaturire un'immagine dall'altra, in un ritmo serrato, ricco di variazioni: il peccatore, l'anima, il corpo, i sensi si alternano con le loro dichiarazioni, implorazioni e lamentazioni.

Carne, mondo e diavolo sono i protagonisti di questa lauda: essi cercano di colpire il peccatore con i loro allettamenti. Il diavolo e il mondo sono presentati rispettivamente come il *balestreri* (arciere) e il mondo come *balestro* (dardo), ma è la carne a giocare il ruolo di maggiore importanza, soprattutto grazie alla tematica del diavolo che penetra attraverso i sensi corporei. Le immagini presenti in questa lauda hanno precedenti letterari illustri che il poeta utilizza con la libertà, la plasticità, la drammaticità che lo caratterizzano. È proprio questa sua originalità nel trattare un materiale consolidato dalla tradizione che può lasciarci meglio intendere la sua concezione del corpo.

I vv. 21–26 descrivono i tre nemici che depredano l'anima; di questi tre nemici il corpo, il più forte, la abbraccia e la incatena. Si sovrappongono in questa immagine del corpo che tiene incatenata l'anima due suggestioni: da un lato – anche qui – la *psychomachia* di ascendenza prudenziana, variamente declinata in tutto il Medioevo; dall'altro, per la

⁶ L'unica eccezione è costituita dal collegamento fra le strofe 5–6: "...le qual' vui vidite che me metto 'erranza. / Crudele mente m'anno firita." L'artificio delle *coblas capfinidas* è presente soltanto in altre due laude ma nella 80 *Molto me so' adelongato* è usato con grande libertà, come osserva F. Suitner in *Lo scrittore e l'immagine del penitente (Lauda 80 e dintorni)* in *Iacopone poeta*, Atti del Convegno di studi Stroncone – Todi, 10–11 settembre 2005, a cura di Franco Suitner, Bulzoni, Roma, 2007, pp. 113–127; si riscontrano *coblas capfinidas* anche nella lauda 90 *La Fede e la Speranza*, ma anche in questo caso in modo non costante.

metafora del corpo come prigioniero, tutta la tradizione platonica – come si è visto nel cap. 1 – che giunge fino al Medioevo cristiano e si ritrova in un altro francescano, il grande biografo di Francesco d’Assisi, Tommaso da Celano (cfr. cap. 4), che sicuramente Iacopone ebbe modo di leggere.

L’abbraccio del corpo è un abbraccio mortale per l’anima in quanto il corpo appare, ma non è, amico dell’anima e non perde occasioni per infliggerle ferite invisibili, ma non per questo meno nocive. La positività solo apparente che caratterizza i rapporti fra corpo e anima è segnalata da alcune scelte lessicali: quell’ironico *mustranse amici* (v. 24) sottolinea che il corpo incatena l’anima e ha pure l’ardire di presentarsi come suo amico.

Nel campo semantico dell’apparenza rientra anche la coppia sinonimica *ferite ‘n ascus’ e coprite* (v. 25) per segnalare che le ferite che il corpo infligge all’anima sono invisibili, ma non per questo meno gravi.

La metafora delle ferite inflitte dai tre nemici dà origine ad altre metafore: le ferite della passione di Cristo e la ferita che deve essere medicata. Le ferite cui si riferisce l’anima in discorso diretto (*Crudele mente m’anno firita / et eschirnita battuta e spogliata*, vv. 27–28) sembrano infatti far riferimento alla narrazione della Passione nei Vangeli canonici, in particolare alle ferite, agli scherni e alla divisione delle vesti di cui fu vittima Cristo.

L’altra immagine è quella della ferita che deve essere medicata: l’anima vede dileguarsi la sua forza perché la piaga ormai si è incancrenita (*perch’è infracita la plaga endurata* v. 30) e quindi bisogna intervenire tagliando la parte malata e medicando il resto (*or briga tagliare e poi medecare* v.31)⁷. La ferita inferta all’anima dai tre nemici deve essere dunque guarita da Dio, analogamente a quanto avviene nella poesia amorosa profana in cui la funzione di Dio viene assolta dalla donna amata.

⁷ L’immagine delle piaghe dell’anima da medicare si ritrovano anche, come si vedrà, nella lauda 13 *O regina cortese*: “Medecarò per arte; emprima fa’ la dieta;/ guard’ a sensi da parte, ché nno dian plu firita,/ la natura perita che sse pòzz’agravare”(vv. 21–23).

L'arciere che invia i suoi dardi al cuore attraverso gli occhi (*Gravame forte lo balistreri,/ lo qual vòl firire èll'alma polita;/ fatt'à balestro del mondo averseri,/ lo qual en bellire me mustra sua vita;/ per l'occhi me mette al cor le saiette...*, vv. 39–44) è un motivo molto comune, reso celebre dal *Cligès*⁸ di Chrétien de Troyes ma risalente ad Ovidio⁹. Del resto poeti siciliani, siculo-toscani e stilnovisti hanno declinato diversamente gli effetti dei dardi amorosi che, passando per gli occhi, giungono al cuore a distruggere fisicamente e psichicamente l'amante.

Ad esempio, nel sonetto *Sì come il sol che manda la sua spera*¹⁰ di Giacomo da Lentini è presente una descrizione delle modalità con le quali Amore colpisce con il suo dardo:

Sì come il sol che manda la sua spera
 e passa per lo vetro e no lo parte,
 e l'altro vetro che le donne spera,
 che passa gli ochi e va da l'altra parte, 4
 così l'Amore fere là ove spera,
 passa per gli ochi e lo core diparte.
 Lo dardo de l'Amore là ove giunge, 8
 da poi che dà feruta sì s'aprende
 di foco ch'arde dentro e fuor non pare; 11
 e due cori insemora li giunge,
 de l'arte de l'amore sì gli aprende,

⁸ In un passo del *Cligès* Alessandro si strugge d'amore per Soredamor e, parlando fra sé e sé, si riferisce in questi termini alle ferite d'amore: “<Amore> mi percuote troppo, ed è questo che mi sgomenta. – Ma non hai torto a lamentarti? Non ti si vedono né segni di percosse né piaghe. – Niente affatto: egli mi ha ferito tanto forte, che mi ha fatto penetrare il suo dardo fino al cuore, e per giunta non ne lo ha estratto. – Ma come ha fatto a fartelo penetrare nel corpo, se di fuori non si vede ferita? Dimmelo un po', perché vorrei saperlo! Per dove te l'ha scagliato? – Per l'occhio – Per l'occhio? E non te l'ha spaccato? – All'occhio non mi ha fatto alcun male, ma sento molto dolore nel cuore. – Spiegami un po', allora, come ha fatto il dardo a passare attraverso l'occhio senza né romperlo né scalfirlo. E se il dardo penetra attraverso l'occhio, perché mai si duole in corpo il cuore, se non si duole anche l'occhio, che ha ricevuto per primo il colpo? – Di ciò sono in grado di addurre la spiegazione. L'occhio non interviene per nulla ed è assolutamente passivo, fa semplicemente da specola al cuore; e attraverso tale specola, senza romperla né scalfirla, passa il fuoco di cui il cuore è acceso...” in Chrétien de Troyes, *Romanzi*, Sansoni, Firenze, 1962 pp. 128–29.

⁹ Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, I, vv. 468–471 pp. 26-27 e V, 365–84, pp. 192–93, Einaudi, Torino, 1979.

¹⁰ *I poeti della Scuola siciliana*, I Giacomo da Lentini, a cura di R. Antonelli, Mondadori, Milano, 2008, p. 423.

L'Amore è dunque un arciere che ferisce attraverso gli occhi e spezza il cuore provocando con il suo dardo ferite invisibili. Come si può notare il materiale del sonetto di Giacomo è simile a quello della lauda 33 di Iacopone tenendo conto degli ovvi cambiamenti concettuali. In realtà molte metafore e immagini presenti nella lauda 33 sono comuni a gran parte della lirica profana precedente a Iacopone ma, come hanno segnalato prima Contini¹¹, poi Menichetti¹² e recentemente Zambon, non si tratta di fonti o modelli per il laudario iacoponico. A questo proposito osserva F. Zambon:

Metafore come quelle del fuoco, delle frecce, delle ferite, della pazzia, della morte – ricorrenti in tutto il laudario – hanno i loro precisi corrispettivi, in contesti analoghi, nella letteratura mistica del XII e del XIII secolo. Le somiglianze con la lirica cortese e in particolare con quella siciliana, enfatizzate da alcuni critici, sono in gran parte causali o così generiche da impedire, come già aveva rilevato Contini, l'individuazione di fonti precise. Ha ragione Aldo Menichetti nel sostenere che, se Iacopone conosceva certo la poesia amorosa coeva, la conosceva “in termini generali, senza cioè che si possa quasi mai indicare con una certa probabilità il modello preciso di questo o quel verso, di questa o quella formulazione”.¹³

In effetti, mentre nel sonetto di Giacomo da Lentini l'arciere è l'Amore, nella lauda 33 è il diavolo, per cui la metafora rimane ma viene completamente rovesciata: in Iacopone l'amore carnale subisce una metamorfosi diabolica, anzi diventa proprio il diavolo.

In realtà la metafora è già presente, con questo significato, nel testo di un autore anonimo, di ambito cistercense o vittorino, al quale Iacopone può essersi ispirato tanto per la dottrina dei tre nemici, quanto per le immagini della lauda 33. Si tratta delle *Meditationes* pseudo-bernardine.

¹¹ G. Contini, *Poeti del Duecento*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, p. 62.

¹² A. Menichetti, *Iacopone e la poesia profana*, in *Iacopone poeta*, cit. p. 156.

¹³ F. Zambon, *La lirica amorosa delle origini*, in *La cultura italiana*, diretta da Luigi Luca Cavalli-Sforza VII. *La cultura. Una vocazione umanistica*, a cura di Carlo Ossola, pp. 426–27.

Le *Meditationes Pseudobernardiane* e la lauda 33 *Amor diletto, Cristo beato*

La dottrina dei tre nemici dell'uomo vale a dire, la carne (o il corpo), il mondo e il diavolo, è comune alle teorie ascetiche del Medioevo e risale ai Padri del deserto. È una formula che ha riscosso una straordinaria fortuna e che è entrata perfino a far parte del Catechismo di Pio X. Per restare al XII secolo essa è presente, prima di Iacopone, almeno in due classici della letteratura ascetica, cioè nel già analizzato *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni e nelle pseudobernardiane *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*¹⁴; la formula è ripresa anche nelle *Sequentiae* di Adamo di San Vittore¹⁵ e nell'*Epistola ad fideles* di Francesco d'Assisi¹⁶. Va segnalato che nel *De miseria*, dove all'argomento è dedicato un breve capitolo, i nemici degli uomini sono in realtà quattro: il demonio e l'uomo, il mondo e la carne. In aggiunta ai tre nemici canonici, Lotario di Segni aggiunge anche il nemico interno per eccellenza, l'uomo stesso¹⁷. Il demonio insidia l'uomo con i vizi, il mondo con la materia, la carne con i sensi; l'uomo rovina sé stesso con la bestialità. Il riferimento ai nemici dell'uomo prosegue, come di consueto nel *De miseria*, con

¹⁴ Ps.–Bernardo, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* in PL, 184, 503B–505B.

¹⁵ Adamo di S. Vittore, *Sequentiae*, in PL 196, 1527 A: “Il mondo, la carne, il demonio scatenano differenti battaglie”. “Mundus, caro, daemonia, Diversa movent praelia”.

¹⁶ Francesco d'Assisi, *Epfid*, 2, 68, pp. 190–91: “Guardate, o ciechi, ingannati dai vostri nemici, che sono la carne, il mondo e il diavolo, che al corpo è dolce commettere il peccato e amaro servire Dio...” “Videte, caeci, deceptis ab inimicis vestris, a carne, mundo et diabolo, quia corpori dulce est facere peccatum et amarum estfacere seruire Deo...”.

¹⁷ Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, cit., pp. 64–67, 19: “La vita dell' uomo sulla terra è dunque milizia”. “Non è forse vera milizia quando sempre e da ogni parte vari nemici ci insidiano per conquistarci, ci incalzano per annientarci, ossia il demonio e l'uomo, il mondo e la carne? Il demonio con i vizi, l'uomo con la bestialità, il mondo con la materia, la carne con i sensi...La morte entra per le finestre. L'occhio saccheggia l'anima”. “Militia ergo est vita hominis super terram”. “An nonne vera militia est, cum multiplices hostes semper undique insidentur, ut capiant, persequantur ut perimant, demon et homo, mundus et caro? Demon cum vitiis et concupiscentiis, homo cum bestiis, mundus cum elementis, caro cum sensibus... Mors ingreditur per fenestras. Oculus animam depraedatur”.

frequenti citazioni bibliche che costituiscono la trama di tono apocalittico su cui Lotario di Segni ordisce il suo pensiero. Francesco nell'*Epistola ad fideles* e Adamo di S. Vittore nelle *Sequentiae* si limitano a semplici citazioni.

Ben più ampia, ragionata e originale la trattazione dell'argomento nelle *Meditationes* dello Ps. Bernardo, testo di autore sconosciuto, ma universalmente riconosciuto di ambito cistercense o vittorino. L'autore delle *Meditationes* dedica ben tre paragrafi agli attacchi del corpo – sostantivo usato come sinonimo di carne – del mondo e del diavolo e alle modalità con cui l'uomo può resistere:

Aiutami, Signore mio Dio, poiché i miei nemici, il corpo, il mondo e il diavolo hanno accerchiato la mia anima. Non posso fuggire dal corpo né allontanarlo da me. Bisogna circondarlo, perché mi è legato addosso: non è consentito sopprimerlo, sono costretto a sostentarlo; e nel momento in cui lo alimento, è il mio nemico che nutro contro di me. Se infatti mangerò a sufficienza e quello diventerà vigoroso, la sua sanità e la sua forza mi faranno guerra. Il mondo mi trascina e mi assedia da ogni parte e attraverso cinque porte, cioè i cinque sensi del corpo – la vista, l'udito, il gusto, l'odorato e il tatto – mi colpisce con le sue frecce; e la morte entra nella mia anima attraverso tali finestre. L'occhio vede e distrae il senso della mente. Ode l'orecchio e altera l'attenzione del cuore. L'odorato impedisce la riflessione. Parla la bocca e cade in errore. Tramite il tatto l'ardore della libidine si eccita per un niente; e se non viene immediatamente respinto, subito invade tutto il corpo, lo brucia e lo incendia. In un primo momento titilla un po' la carne tramite il pensiero, poi con un vergognoso piacere macchia la mente e infine la soggioga a sé con l'aiuto della malvagità. A sua volta il diavolo, che non sono in grado di vedere e perciò di evitare, ha teso il suo arco dove ha posto le sue frecce per colpirmi all'improvviso... Le frecce del diavolo sono l'ira, l'invidia, la lussuria e gli altri vizi con i quali l'anima viene ferita. E chi potrebbe estinguere i suoi dardi infuocati? La carne mi stimola sentimenti voluttuosi, il mondo vani, il diavolo amari. Infatti ogni volta che il pensiero che nasce dalla carne inopportuna colpisce la mente a proposito di cibo, di bevande, del sonno e di tutto quanto si riferisce alla cura della carne, è la carne che mi parla. Quando nel cuore soggiorna il vano pensiero dell'ambizione del secolo, della vanagloria, dell'arroganza, si tratta del mondo. Quando invece sono stimolato all'ira, all'iracondia e all'amarezza d'animo, si

tratta di una suggestione diabolica alla quale bisogna opporre resistenza come se si trattasse del diavolo e guardarsene come fosse la dannazione stessa. È compito dei demoni instillare suggestioni malvagie: sta a noi non permetterglielo. Tutte le volte che resistiamo, vinciamo il diavolo, ralleghiamo gli angeli, onoriamo Dio. Egli infatti ci esorta a combattere, ci aiuta a vincere. Guarda i contendenti durante la guerra, solleva i deboli, incorona i vittoriosi. XIII L'attacco dei cosiddetti tre nemici. La mia carne viene dal fango e perciò mi vengono da lei riflessioni voluttuose e sporche; dal mondo riflessioni vane e piene di curiosità; dal diavolo riflessioni malvagie e maligne. Questi tre nemici mi assalgono e mi perseguitano ora apertamente, ora di nascosto, sempre tuttavia con malizia. Infatti il diavolo confida maggiormente nell'aiuto della carne, perché il nemico interno ci nuoce di più.¹⁸

L'uomo, rispetto al corpo, vive dunque una situazione di paralisi: non può fuggire da esso né cacciarlo, anzi è costretto ad alimentarlo,

¹⁸ Ps. Bernardo, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* in PL 184, 503B–505B: “Adjuva me, Domine Deus meus, quoniam inimici mei animam meam circumdederunt: corpus scilicet, mundus, et diabolus. A corpore fugere non possum, nec ipsum a me fugare. Circumferre illud necesse est, quoniam alligatum est mihi: perimere non licet, sustentare cogor; et cum illud impinguo, hostem meum adversum me nutrio. Si enim satis comedero, et id robustum fuerit, sanitas et fortitudo ejus mihi adversantur. Mundus vero circumcingit et obsidet me undique, et per quinque portas, videlicet per quinque corporis sensus, scilicet visum, auditum, gustum, odoratum et tactum, sagittis suis me vulnerat; et mors intrat per fenestras meas in animam meam. Respicit oculus, et mentis sensum avertit. Audit auris, et intentionem cordis inflectit. Odoratus cogitationem impedit. Os loquitur, et fallit. Per tactum ardor libidinis pro aliqua parva occasione excitatur; et nisi illico respuatur, subito totum corpus occupat, urit et incendit. Primo carnem cogitatione modicum titillat: deinde delectatione turpi mentem maculat; et ad extremum per consensum pravitatis sibi mentem subjugat. Porro diabolus quem videre non possum, et ideo minus ab eo mihi cavere, tetendit arcum suum, et in eo paravit sagittas suas, ut vulneret me repente... Sagittae diaboli sunt ira, invidia, luxuria, et caetera quibus anima vulneratur. Et quis est ille qui jacula ejus ignea extinguere possit?... Caro suggerit mihi mollia, mundus vana, diabolus provocor, diabolica amara. Quia quoties carnalis cogitatio mentem importune pulsatur de cibo et potu, de somno, caeterisque similibus ad carnis curam pertinentibus, caro mihi loquitur. Cum de ambitione saeculi, de jactantia, de arrogantia cogitatio vana in corde versatur, de mundo est. Quando autem ad iram et iracundiam, et amaritudinem animi suggestio est: cui non aliter quam ipsi diabolo resistendum est, nec aliter ab ea cavendum quam ab ipsa damnatione. Daemonum officium est suggestiones malas ingerere: nostrum est illis non consentire. Nam quoties resistimus, diabolum superamus, angelos laetificamus, Deum honorificamus. Ipse enim nos hortatur ut pugnemus, adjuvat ut vincamus: certantes in bello spectat, deficientes sublevat, vincentes coronat. XIII. De impugnatione trium ditorum inimicorum. Caro mea de luto est, et ideo lutas et voluptuosas cogitationes ab illa habeo; vanas et curiosas a mundo; a diabolo malas et malitiosas. Isti tres inimici me impugnant et persequuntur, nunc quidem aperte, nunc vero occulte, semper autem malitiose. Diabolus namque plus confidit in adiutorio carnis, quoniam qual en bellire iam magis nocet domesticus hostis”.

rendendolo un nemico ancora più agguerrito. Il mondo assedia l'uomo da ogni parte, ma lo colpisce con le sue frecce attraverso le cinque porte che sono i sensi corporei e, in tal modo, consente alla morte spirituale di penetrare nella sua anima. Il diavolo, infine, colpisce l'uomo attraverso i vizi capitali che sono frecce infuocate.

La carne ispira tentazioni voluttuose relative al cibo, alle bevande, al sonno, a tutto ciò che in definitiva riguarda la cura di sé stessa; il mondo propone tentazioni che riguardano la vanità delle occupazioni umane cioè l'ambizione, l'ostentazione, l'arroganza; il diavolo infine tenta l'uomo con vizi "amari", l'ira, l'iracondia, l'amarezza d'animo. La difesa dell'uomo sta nell'impedire la penetrazione di questi dardi nella sua anima.

I riscontri fra il testo delle *Meditationes* e la lauda 33 *Amor diletto, Cristo beato* ci inducono a ipotizzare che le prime costituiscano il modello della seconda.

Afferma lo scrittore cisterciense:

Aiutami, Signore mio Dio, poiché hanno accerchiato la mia anima i miei nemici: il corpo, il mondo e il diavolo. Non posso fuggire dal corpo né allontanarlo da me. Bisogna circondarlo, perché mi è legato addosso: non è consentito sopprimerlo, sono costretto a sostentarlo; e nel momento in cui lo alimento, è il mio nemico che nutro contro di me. Se infatti mangerò a sufficienza e quello diventerà vigoroso, la sua sanità e la sua forza mi faranno guerra.

Iacopone esprime poeticamente lo stesso concetto: la schiavitù del peccato trascina l'anima dove viene depredata da tre nemici, per l'appunto la carne, il mondo e il diavolo; il più forte di essi è naturalmente il corpo perché abbraccia e incatena l'anima:

e lo plu forte la tene abbracciata, encatenata ... 23

Nelle *Meditationes* si sottolinea la diversa tattica dei tre nemici:

Questi tre nemici mi assalgono e mi perseguitano ora apertamente, ora di nascosto, sempre tuttavia con malvagità.¹⁹

Questo concetto viene ripreso da Iacopone che afferma:

Dòme ferite ‘ascus’ e coprite ... 25

Anche la richiesta di aiuto delle *Meditationes*:

Aiutami, Signore, mio Dio²⁰

pare aver ispirato Iacopone che nella lauda 33 implora il Signore:

Ora m’adiuta ad me liberare 33

Nelle *Meditationes* lo Ps. Bernardo immagina il diavolo come un arciere che colpisce all’improvviso:

A sua volta il diavolo, che non sono in grado di vedere e perciò di evitare, ha teso il suo arco dove ha posto le sue frecce per colpirmi all’improvviso.²¹

Iacopone riprende, ampliandola poeticamente, l’idea che il *falso Nemico*, vale a dire il diavolo, sia un *balistreri*, che da lontano scaglia le sue frecce contro il cuore o l’anima:

Ch’eo pòzza campare del falso Nimico; 34
fàise da longa a balestrare
et assegnare al cor ch’è podico;

¹⁹ Ibidem, cit. PL 184, 504 D : “Isti tres inimici me impugnant et persequuntur, nunc quidem aperte, nunc vero occulte, semper autem malitiose”.

²⁰ Ibidem, cit. PL 184, 503 B: “Adjuva me, Domine, Deus meus...”.

²¹ Ibidem, cit. PL 184, 503 D : “Porro diabolus quem videre non possum, et ideo minus ab eo mihi cavere, tetendit arcum suum, et in eo paravit sagittas suas, ut vulneret me repente...”.

sensi – vista, udito, odorato, gusto – troviamo gli organi dei sensi – *occhi, orecchie, naso, bocca* – solo il tatto rimane immutato. Per quanto concerne un’analisi più dettagliata dei sensi corporei nella lauda 33, rimandiamo al capitolo ad essi dedicato.

La *Lauda* 84, *Fede, spen e caritate* svolge il motivo diffusissimo dell’albero della contemplazione i cui rami rappresentano i gradini che l’uomo deve salire per giungere alla conoscenza di Dio. Qui di seguito proporremo una suddivisione e una sintesi della *Lauda* per la quale ci siamo avvalsi in parte della presentazione della Ageno²³.

Il mistico deve salire su tre alberi, della fede (vv. 17–76), della speranza (vv. 77–164) e della carità (165–280); ogni albero corrisponde a una gerarchia angelica e attraversa rispettivamente il cielo stellato, il cristallino e l’empireo; ciascuno ha nove rami, tre dei quali equiparano chi sale ad un ordine angelico. L’albero della fede (angeli, arcangeli, troni) rappresenta la vittoria sul mondo mediante la *purgatio*, che si inizia con il pentimento di ogni peccato, la confessione, il proponimento di non peccare più e la penitenza (vv. 21–28); continua con l’accettazione dei voti di povertà, umiltà e castità attraverso la pratica della penitenza, della pazienza e della devozione (vv. 29–60) e si conclude con la meditazione (vv. 61–68).

L’albero della speranza (dominazioni, principati, potestà) rappresenta l’*illuminatio*, con la conoscenza di sé che porta all’odio di sé e all’amore di Dio (vv. 70–104) e con la vittoria sul demonio, il quale è favorito dall’oscurarsi dell’intelletto, dalle false apparenze e dalla tentazione di abbandonarsi alla disperazione (vv. 105–128); il demonio si ripresenta poi sotto forma di angelo e addirittura in forma di Cristo, per combattere il penitente con le tentazioni della falsa sapienza e della santità (vv. 129–152); questo grado giunge fino alla contemplazione (vv. 153–164).

²³ Iacopone da Todi, *Laudi, Trattato e Detti*, a cura di F. Ageno, Le Monnier, Firenze, 1953, p. 283.

L'albero della carità (virtù, cherubini, serafini) corrisponde alla *perfectio* o *via unitiva*: l'uomo deve vincere il terzo nemico, la carne, cioè i sette vizi capitali (vv. 165–236); l'itinerario si compie uniformandosi al volere divino (vv. 237–244), col retto uso della potenza, sapienza e volontà (vv. 245–60) e colla contemplazione del creato, degli angeli e di Dio stesso (vv. 261–280).

Questa lauda presenta una marcata caratteristica didascalica evidente fin dai primi versi:

Fede, spen e caritate li tre cel' vòl figurare. Li tre cel' (el'arbur' pare) sì tt'ensegno de trovare.	4
---	---

Ad onn'om cheio perdune, s'eo n'ho 'n fallo notasone, cà lo dico per alcuni e non per me de poco affare.	8
---	---

O tu, om, che stai en terra (e si creato a vita eterna), vide ll'arbor che t'ensegna; or non dormir, briga d'andare.	12
---	----

Ensegno, *notasone*, *t'ensegna* si riferiscono alla volontà del poeta di guidare colui che intende cimentarsi nella ascesa che porta alla contemplazione di Dio. E naturalmente può fungere da guida all'inesperto aspirante contemplativo colui che, dopo l'ascensione irta di difficoltà, ha già fatto l'esperienza e raggiunto la cima dell'albero. Attraverso la narrazione di questa impresa dall'esito felice vengono anticipati al neofita, perché possa affrontarli con fiducia, tutti gli inganni, le tentazioni, le visioni, i tremori, che accompagnano la salita.

Ai vv. 5–6 il personaggio che parla in prima persona fa cenno a possibili errori nelle scritte esplicative (*notasone*) dell'immagine, che con tutta probabilità accompagnava il testo scritto. Dunque questa espressione

consente di ipotizzare l'esistenza di una *pictura* che illustra la *scriptura*, sullo stesso modello della *Biblia pauperum*.

Anche al v. 21 si fa riferimento ad un'immagine dipinta che doveva esplicitare il testo: "El primo ramoscel ch'è pénto". Al v. 28 con tutta probabilità una illustrazione di Roma campeggiava sul secondo ramoscello "e fuime a Roma, come appare"; ai vv. 9–11: "O tu om, che stai en terra/... vide ll'arbor che t'ensegna..." si invita l'uomo a guardare l'albero "didascalico" come una sorta di richiamo a seguire sul libro istoriato la mistica ascesa agli alberi delle virtù teologali.

Per poter ascendere l'albero e raggiungere la contemplazione, l'uomo deve affrontare una dura lotta contro il mondo, il diavolo e la carne. I tre alberi, che corrispondono alle tre virtù teologali, sono "alberi-parlanti" che ora incoraggiano, ora rampognano l'uomo che sta salendo. Il primo albero è quello della fede, la cui ascesa prevede una serie di tappe: pentirsi delle offese, voler confessarsi, proporsi di non peccare più, espiare per ogni offesa arrecata, aderire alla povertà e all'umiltà di Cristo che rappresentano il rifiuto dei beni e degli onori terreni, abbracciare i tre voti degli ordini mendicanti – la povertà, la castità da raggiungere tramite la preghiera, l'obbedienza cui pervenire tramite il silenzio – e sopportare le umiliazioni. Tutte le tappe rimandano sostanzialmente alla lotta con il mondo, e questo è confermato esplicitamente più oltre, ai vv.177–80, in cui l'albero della carità afferma: "Dui bataglie ài tu vénte: lo Nimico e 'mpria, la gente. Ormai purifica tua mente, se per me vorrai montare". Tuttavia, una volta che ha raggiunto la vetta del primo albero, prima di affrontare la salita del secondo, quello della speranza, l'uomo esclama:

Poi c'a pensare eo me misi,
tutto quanto stupefisi;
en me medesmo me reprisi
e vòlsi el corpo tralipare;

72

c'allor conubbi (me dolente!)
ch'eo me tenia sì potente

e non sapia que fusse neiente!
Pur al corpo facia fare. 76

Quasi inaspettatamente queste riflessioni riguardano il corpo, mentre il contesto generale riguarda la lotta contro il mondo: la salita sul secondo albero, quello della speranza, prevede di abbattere (*tralipare*) il corpo e di riconoscere la propria nullità. L'albero della speranza raccomanda poi allo scalatore di abbandonare ogni bene terreno e di praticare il *contemptus sui* senza alcuna concessione a sé stesso:

Respondenno , disse: “ Or vene 89
ma emprima lassa onne bene
e poi diventa en te crudele
e non t'inganni la pietate”. 92

Il nemico che ostacola l'ascesa all'albero della speranza è il diavolo che interviene in vari modi: ora afferra l'uomo dopo averne oscurato l'intelletto (nel quarto ramo), ora compare nei suoi sogni (nel quinto), ora lo circonda inducendolo alla disperazione (nel sesto). Il diavolo si presenta anche sotto le sembianze di un angelo (nel passaggio fra il settimo e l'ottavo) e addirittura sotto le sembianze di Cristo (nell'ottavo), ma viene smascherato e sconfitto:

'Nde lo quarto fui poi velato,
el meo entelletto fu oscurato
e del Nemico fui pigliato;
e non sapiame qque mme fare. 108

Non potia el quinto patere;
per dolore gio a ddormire;
en fantasia fo el meo vedere
e 'l diavolo a ssunnare. 112

Non lo sesto perdio el sonno,
tenebroso vidd'el mondo;
fòrom'ennemici entorno,
vòlserine fare desperare. 116

Dopo aver attestato che l'uomo ha già vinto due battaglie, quella sul mondo e sul diavolo (Dui bataglie ài tu vénte: lo Nimico e, 'mpria, la gente, v. 177), l'albero della carità gli raccomanda di purificare la mente, se vuole proseguire l'impresa e salire sui suoi rami: "Ormai purifica tua mente,/ se per me vorrai montare" (vv. 179–80). L'uomo garantisce di essere in grado di procedere: "Eo respusi con amore:/ 'Eo so' libero de furore". Per affrontare il terzo nemico bisogna dunque essere liberi dal "furore", vale a dire dall'amore sensuale.

A ostacolare l'ascesa all'ultimo albero, quello della carità, è il nemico più pericoloso, la carne, rappresentata dai vizi: essi occupano i primi tre rami dell'albero. Rispetto alla tradizione che prevede sette peccati capitali – Superbia, Avarizia, Lussuria, Invidia, Gola, Ira, Accidia – in Iacopone essi diventano nove, ripartiti in gruppi di tre: la Pigrizia, da cui "nasce onne male" (v.192), si trova nel primo gradino accanto alle sue figlie, la Gola e la Lussuria; nel secondo gradino si trovano la Vanagloria, l'Ira e l'Avarizia, loro regina; nel terzo gradino infine si trova l'Ignoranza con la Superbia e la Voluttà. Pur essendo chiaro che Iacopone considera la carne il terzo nemico, in questo contesto particolare essa rappresenta in realtà l'uomo in rivolta contro Dio, come si è potuto vedere nel linguaggio dei mistici. In effetti due soli vizi, la gola e la lussuria, sono attinenti al corpo, tutti gli altri riguardano l'anima o, per meglio dire, la mente, che ne è la parte più nobile. Dal quarto ramo in poi, debellati definitivamente i vizi, si prepara una salita "positiva" che porta a vivere "ne la Deietate".

Le immagini, le metafore prevalenti nelle laude iacoponiche relative ai *tre inimici* sono, come del resto è prevedibile, belliche, anche se variamente declinate: i tre nemici si coalizzano insieme, ma individualmente si apprestano a ferire di spada (*Lauda* 3); essi vogliono condurre l'uomo *en presone* alla dannazione eterna e individualmente cercano di legarlo (*Lauda* 22); non si presentano come nemici in campo aperto, ma si servono dell'inganno e della distorsione della realtà (*Lauda*

73); depredano l'anima e la feriscono in modo invisibile; tutti e tre sono coinvolti nel tentativo di perdere l'uomo utilizzando balestra e dardi: l'arciere è il diavolo, i dardi sono gli allettamenti del mondo, e i pertugi, attraverso i quali essi penetrano, sono i sensi corporei (*Lauda* 33); l'uomo deve ingaggiare battaglia contro tutti e tre i nemici, ma la più dura è sempre quella col corpo (*Lauda* 84).

È dunque proprio il corpo il più insidioso dei tre nemici perché essendo un nemico interno, è più difficile da debellare. Il corpo è l'ostacolo più duro nella via della salvezza e della beatitudine; il mondo e il diavolo, in fondo, vengono dopo. Giovanni Getto si è spinto oltre in questa interpretazione osservando che nella visione di Iacopone i tre nemici del cristiano (il mondo, il diavolo, la carne) "si riducono fondamentalmente a quest'ultima"²⁴.

²⁴ G. Getto, *Il realismo di Iacopone da Todi*, in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Sansoni, Editore, Firenze, 1967, p.108: "Il corpo assume nella 'Weltanschauung' iacoponiana un rilievo assolutamente eccezionale. I tre nemici dell'anima individuati dalla tradizione ascetica nel demonio, nel mondo, nella carne, per il nostro autore si riducono fondamentalmente a quest'ultima".

I SENSI CORPOREI

Dopo la terna carne – mondo – diavolo, la seconda tematica su cui ci pare opportuno indagare sono i cinque sensi corporei, che costituiscono una sorta di ponte fra l'anima e il mondo esterno. Come la carne, il mondo e il diavolo, anche i sensi sono insistentemente presenti nell'orizzonte ascetico di Iacopone. Essi compaiono, con sviluppi diversi, in ben 14 laude: la 33 *Amor diletto, Cristo beato*, la 44 *O anema mia, creata gintile*, la 10 *Alte quatro vertute so' cardenal' vocate*, la 13 *O Regina cortese*, la 77 *Omo che po' la sua lengua domare*, la 25 *Sapete vui novelle dell'amore*, la 20 *Guarda che non cagi, amico, guarda!*, la 34 *O frate, guarda 'l Viso*, la 45 *O femene, guardate e le mortal' ferute*, la 19 *Cinqui sensi mess'ò 'l pegno*, la 61 *Quando t'alegri, omo d'altura*, la 28 *Coll'occhi c'aido nel capo*, la 41 *O Amor, devino Amore, perché m'ài assediato?* e infine *Que farai, morte mia, che perderai la vita?*²⁵ che indicheremo con A II.

Nella *Lauda 33 Amor diletto, Cristo beato*, esaminata nel capitolo precedente, i sensi sono presentati come i pertugi attraverso i quali il maligno riesce a penetrare nel corpo e nell'anima dell'uomo: per il tramite degli occhi entrano nel cuore le saette diaboliche; le orecchie sono un canale aperto per l'ingresso di suoni che turbano l'anima; il naso ambisce al profumo e la bocca, insaziabile, a bocconi squisiti; il tatto infine pretende il riposo dopo il piacere. E così tutti i sensi corporei cooperano alla perdizione:

Gravame forte lo balistreri,
lo qual vòl firire èll'alma polita;
fatt'à balestro del mondo averseri,

²⁵ La lauda *Que farai, morte mia, che perderai la vita* – indicata sopra con A II (Appendice II) – non è presente nella citata edizione di Mancini che peraltro la ascrive al canone; a questo proposito cfr. F. Mancini, *Un recupero iacoponico: la lauda dello "scortecato"*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 46, 1994, pp. 3–42.

lo qual en bellire me mostra sua vita;
per l'occhi me mette al cor le saiette,
l'oreche so' aperte a 'ricarme turbanza. 44

Turbame el naso, che vòl odorato,
la vocca asaiato, per dar conforto
en lo peggiore ch'en me sia stato,
lo qual m'è aguidato ad uno mal porto;
se i do ben magnare, me sta a 'ncalciare;
de l'amensurare sì fa lamentanza! 50

Lamentase el tatto e dice: "Eo so uso
d'aver riposo en me' delectare;
or lo m'ài tolto, sirò rampognoso
e corroccioso en mea vivitate"

L'origine delle metafore dei sensi come porte o finestre dell'anima si può far risalire a Gerolamo²⁶, ma è possibile individuare alcune contiguità concettuali e lessicali con testi ben più vicini a Iacopone. Come osserva Renzo Rabboni:

Il tatto si trova ribattuto anche negli autori più familiari a Iacopone: S. Bonaventura del *Soliloquium* (I,12): "*Heu domine! Nunc intelligo, sed confiteri erubesco: species et decor creaturarum decepit oculum meum*"; e, soprattutto, Guglielmo Peraldo della *Summa virtutum ac vitiorum*, che ha avuto un notevole influsso nella letteratura medioevale ed è un tramite importantissimo anche per molti dei nostri scrittori delle origini. Il domenicano francese, in proposito, dedica al peccato di lussuria per gli occhi un ampio paragrafo (*De aspectu mulierum, qui valde timendus est*, t.II, cap. IV) in cui, con ricchezza di rimandi scritturali, espone dettagliatamente i motivi che rendono temibile la vista delle donne, distinguendo tra *rationes ex parte mulierum* e *rationes ex parte oculorum*, vale a dire tra colpe

²⁶ Gerolamo, *Adversus Jovinianum*, II, in PL 23, 297 B 8: "Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est. Non potest ante metropolis et arx mentis capi, nisi per portas ejus irruerit hostilis exercitus. Horum perturbationibus anima praegravatur: et capitur aspectu, auditu, odoratu, sapore, tactu. Si Circensibus quispiam delectetur: si athletarum certamine: si mobilitate histrionum: si formis mulierum: splendore gemmarum, vestium, metallorum, et caeteris hujuscemodi, per oculorum fenestras animae capta libertas est, et impletur illud propheticum: Mors intravit per fenestras".

proprie della donna, e “colpe” dell’occhio, che la donna saprebbe sfruttare benissimo a suo vantaggio.²⁷

Maurizio Perugi individua nei vv. 39–44 della lauda 33 l’influenza del trovatore Lanfranc Cigala. Dopo aver citato i versi iacoponici egli osserva:

... nella cui filigrana <vv. 39–44> è probabilmente riconoscibile la presenza di Lanfranc Cigala IV 12–22 *Miels pogr’om garir d’un archier/ que sagites tan duramen/ que trasspasses l’auberc dobl’ier,/ que del sieu dobl’esgard pongnen (...); / et intra s’en per l’oil primier,/ mas pero car l’oils no-l sofier, / vai al cor afortidamen*. Forse implicito nel *dardo/pungente* di Pier della Vigna, Uno piacente isguardo, vv. 4–5, e senz’altro ben noto tra Provenza e Italia, l’arciere di Lanfranc Cigala serve a meraviglia la polemica dottrinale di Iacopone.²⁸

Ci sembra tuttavia, per riprendere le parole di Maurizio Perugi, che più dell’arciere di Lanfranc Cigala serva a meraviglia la polemica dottrinale di Iacopone un teologo che abbiamo già avuto occasione di menzionare, lo Ps. Bernardo, che nelle *Meditationes* scrive:

Il mondo mi trascina e mi assedia da ogni parte e attraverso cinque porte, cioè i cinque sensi del corpo – la vista, l’udito, il gusto, l’odorato e il tatto – e mi colpisce con le sue frecce; e la morte entra nella mia anima attraverso tali finestre. L’occhio vede e distrae il senso dell’anima. Ode l’orecchio e altera l’attenzione del cuore. L’odorato impedisce la riflessione. Parla la bocca e cade in errore. Tramite il tatto l’ardore della libidine si eccita per un niente; e se non viene immediatamente respinto, subito invade tutto il corpo, lo brucia e lo incendia. In un primo momento titilla un po’ la carne tramite il pensiero, poi con un vergognoso piacere macchia la mente e infine la soggioga a sé con l’aiuto della malvagità.²⁹

²⁷ R. Rabboni, *O femene, guardate a le mortal ferute! e il motivo misogino in Iacopone*, in *Iacopone poeta*, Atti del Convegno di studi (Stroncone – Todi, 10–11 settembre 2005) a cura di Franco Suitner, Bulzoni, Roma, 2007.

²⁸ M. Perugi, *Trovatori in lingua d’oc e poeti del duecento italiano nel laudario di Iacopone*, in *Atti del XXXVII Convegno internazionale “Iacopone da Todi”*. Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 8–11 ottobre 2000), Spoleto, CISAM, 2001, p. 210.

²⁹ Ps.-Bernardo, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* in PL, 184, 503B–505B, XII–XIII :Mundus vero circumcingit et obsidet me undique, et per quinque portas, videlicet per quinque corporis sensus, scilicet visum, auditum, gustum, odoratum

La notevole affinità concettuale della lauda 33 con il testo delle *Meditationes* – i danni morali inferti attraverso gli organi dei sensi, la metafora delle saette ecc. – non è inficiata dalle differenze con cui i due autori hanno sviluppato la metafora dei sensi come pertugi per le saette.

Che l'arciere in Iacopone sia il diavolo, mentre nelle *Meditationes* è il mondo, sembra, nel quadro più generale, poco rilevante. Nella lauda 33 Iacopone sviluppa diversamente anche la fenomenologia degli effetti delle *sagittae* sui sensi: a una descrizione più “teorica” delle *Meditationes* che coinvolge la *mens*, cioè la parte più nobile dell'anima, il *cor* cioè il cuore, e la *cogitatio*, vale a dire la riflessione (*Respicit oculus, et mentis sensum avertit. Audit auris, et intentionem cordis inflectit. Odoratus cogitationem impedit. Os loquitur, et fallit. Per tactum ardor libidinis pro aliqua parva occasione excitatur; et nisi illico respuatur, subito totum corpus occupat, urit et incendit*), egli contrappone una descrizione più concreta, realistica: i sensi desiderano fare continuamente esperienza di ciò per il cui godimento sono predisposti: il naso desidera il profumo, la bocca pretende sempre nuovi cibi da assaggiare, il tatto addirittura interviene con le sue rimostranze in prima persona con un discorso diretto. Pur tenendo conto di tali sfumature, la tematica dei sensi come pertugi delle saette diaboliche ci pare più vicina alle *Meditationes* che ai testi della poesia profana, sia per i riscontri già individuati nel capitolo precedente, sia per il contenuto dottrinale: Iacopone qui poteva avvalersi di una metafora risemantizzata in senso ascetico. In un altro contesto, nella lauda 16 *L'Amor 'n lo Cor se vòl rennare* in realtà Iacopone utilizza anche la metafora classica del dardo scagliato da Amore che però è Amore divino³⁰.

et tactum, sagittis suis me vulnerat; et mors intrat per fenestras meas in animam meam. Respicit oculus, et mentis sensum avertit. Audit auris, et intentionem cordis inflectit. Odoratus cogitationem impedit. Os loquitur, et fallit. Per tactum ardor libidinis pro aliqua parva occasione excitatur; et nisi illico respuatur, subito totum corpus occupat, urit et incendit. Primo carnem cogitatione modicum titillat: deinde delectatione turpi mentem maculat; et ad extremum per consensum pravitatis sibi mentem subjugat³⁰.

³⁰ Lauda 16 : L'Amore non ce vòl Rasone, /'nanti saietta suo lancione,/però ch'el Cor vòl per presone /e 'l corpo mettar en penare. vv. 11–14.[...]’Amor, odennol, sì saietta/De gran

Nella lauda A II *Que faria, morte mia, che perderai la vita?*³¹ Iacopone sviluppa la seguente concezione: la morte corporale equivale alla vita eterna per l'anima monda dal peccato, mentre la vita del corpo, esposta alle tentazioni dei sensi, è in realtà morte, cioè la morte definitiva dell'anima.

La morte del corpo è dunque la resurrezione dell'anima, ma per ottenere la salvezza eterna, l'uomo deve rinunciare alla propria essenza terrena, recuperare la somiglianza originaria con Dio perduta con il peccato d'origine, rinunciare alla propria volontà e fondersi completamente con l'infinità di Dio. Si tratta dunque di una lauda mistica non priva tuttavia di riferimenti ascetici, in particolare ai sensi corporei. Essa introduce un'immagine particolarmente interessante, quella dello "scortecato", termine che, pur con significati diversi, si trova ben tre volte nei vv. 27–42.

Esso in particolare designa il corpo umano che, tramite le fessure o lacerazioni dei sensi, espone l'anima agli allettamenti del mondo:

[...]

Oi me, la tua pelle è tanto rotta	27
che dentro non pò' stare;	
or facciam che sia morta	
la vita sua for' a lo scortecare;	
per fede te conven passare	
e desperanza trovare;	
del bene e del male	
essere scortecato.	34

Dentro a lo scortecato s'è remesso	
Colui che vo cercanno;	
or facciam che sia quesso:	
voler morire per non vivere en danno;	
par molto cosa dura	
la morte e la vita far una,	
mozzare onne figura	
e non posseder nullo aspettato.	42

[...]

secreto so lancetta;/la Carne 'l sente, stace afflitta,/ché l'empeto non po' portare. vv. 27–30.

³¹ F. Mancini, cit. pp. 3–42.

Nei versi sopra riportati dunque l' 'io' ascetico si rivolge a sé stesso³² ma in seconda persona, come se fosse altro da sé: "Misero, la pelle³³ che racchiude il tuo corpo è tanto lacerata, o aperta, in più parti (*rotta*) che non ti è possibile rimanere, non turbato, all'interno di esso. Facciamo dunque in modo che muoia la vita che si trova all'esterno (*for' a lo scortecare*) e che tu riponga la tua fede nell'aiuto di Dio, disperi delle capacità umane e ti spogli (*essere scortecato*) dell'idea che compiere il bene e fuggire dal male sia in tuo potere. Dentro all'uomo spogliato della sua umanità (*scortecato*) ha ripreso dimora Colui che sto cercando, e dunque l'uomo deve giungere a voler morire per non vivere a eterna dannazione; è certo un'ardua impresa fare una sola cosa indistinguibile della morte e della vita, rimuovere da sé ogni connotato e rinunciare ad avere un proprio volto".

A proposito della lauda dello "scortecato" osserva Franco Mancini:

... Notiamo...la macchia, anche linguisticamente, intensa, dello "scortecato" (v.35). Intensa per quel che di sgomento può suscitare la veduta d'un notomizzato, il quale, pur vivo e in piedi, fa trista mostra della sua "pelle... tanto rotta" v. 27, aperta, cioè, e lacerata in più parti (quasi a prefigurare il corpo disfatto di chi già fu "omo d'altura"; cfr. lauda 61); lo "scortecare" (v. 30) interessa qui i principali organi sensori e, anzi, fa con essi un tutt'uno, precisamente consistendo nei loro fori, meati e fenditure: degli occhi, delle labbra, degli orecchi, del naso e delle mani (e, insomma dei cinque sensi – vista, gusto, udito, odorato e tatto – onde trae vita quella morte, della quale abbiamo parlato sopra).³⁴

³² Per individuare il parlante cfr. Mancini, cit. p. 10: "E questo è il momento cruciale della metamorfosi ("desperato traïatto" v. 73) ancora incompiuta, coincidente con il massimo di tensione antilogica ("Oï me, la tua pelle è tanto rotta/ che dentro non po' stare "vv. 27–28), proprio perché l' 'io' ascetico *tende* più che mai a farsi *altro*: e però non sempre parla di sé in prima persona ma anche a sé si rivolge come ad altro parlando, con il verbo (e, quando vi sono, con attributi personali e possessivi) in seconda persona. Può, inoltre, accadere che il verbo sia addirittura coniugato in terza persona senza soggetto apparente e neppure sottinteso, ma ricavabile, talvolta ambigualmente, dal contesto".

³³ La pelle (v.27) in senso metaforico denota qui l'immagine esterna dell'uomo, mentre in senso proprio significa l'involucro del corpo, costituendo il presupposto realistico che autorizza l'impiego dello *scortecare*.

³⁴ Ibidem, pp. 14–15.

Analogamente a quanto si legge nella lauda 33, anche in questa gli organi dei sensi – fori, meati, fenditure – permettono l’accesso della morte spirituale nell’anima: meglio dunque, per dirla con il santo di Assisi, scegliere la morte “korporale” che la “morte secunda”.

La Lauda 20 *Guarda che non cagi, amico,/ guarda!* è una sequenza di dure esortazioni a guardarsi dalle tentazioni del mondo. Alla fine di ogni strofa ritorna l’imperativo “guarda!”³⁵, come raccomandazione a non cadere nelle tentazioni costituite dal Nemico (vv. 3–6) e poi dai sensi: la vista (vv. 7–10), l’udito (vv. 11–14), il gusto (vv. 15–18), l’odorato (vv. 19–22) e il tatto (vv. 23–26). Alla stessa stregua del diavolo e dei sensi, nell’orizzonte dei nemici che portano alla rovina ci sono anche i parenti (vv. 27–30)³⁶ e gli amici (vv. 31–34) – che entrano nel topos dell’ingratitude – e infine i pensieri angosciosi (vv. 35–38).

I sensi vengono analizzati individualmente: la vista va protetta dal mondo esterno perché l’anima ne viene ferita e guarisce con gran difficoltà; quanto all’udito, non bisogna prestar ascolto alle lusinghe che si appiccicano addosso più tenacemente delle zecche; è poi indispensabile porre un freno al gusto, perché ciò che è superfluo è veleno e l’eccesso di cibo è ricettacolo di lussuria. Bisogna inoltre guardarsi dall’odorato che è disordinato e proibito dal Signore e infine prestare attenzione al tatto che offende Dio e porta il corpo alla rovina. Ai vv. 19–22 si nota la sovrapposizione fra il senso del gusto e il vizio capitale della gola che permette poi a Iacopone di instaurare quel nesso gola–lussuria (*Puni a lo tuo gusto un freno,/cà ’l superchio li è veneno,/ a lussuria è sintino / guarda!* vv. 15–18) cui si è fatto riferimento nei capitoli precedenti:

³⁵ Maurizio Perugi, cit. pp. 230–31, individua alcune affinità metriche e stofiche fra la lauda 20 e il sirventese *Escoutatz!* di uno dei più antichi trovatori, Marcabruno.

³⁶ Il tema dell’ingratitude dei parenti che, una volta ottenuta l’eredità, dimenticano il defunto e si affrettano a dilapidarla è del resto trattato in altre due laude, nella 42 *Figli, neputi, frate, rennete*, nella 54 *O omo, tu è’ engannato*; un cenno all’argomento è presente anche nella 61 *Quando t’alegri, omo d’altura*.

l'equiparazione di un senso corporeo a un peccato capitale è indicativo della concezione negativa del corpo di Iacopone.

Guarda che non cagi, amico, guarda!	2
Or te guarda dal Nimico, che te mustra essere amico; non li credere al'inico, guarda!	6
Guarda el viso dal viduto, cà 'l coraio n'è feruto, c'a gran briga n'è guaruto, guarda!	10
Non odir le vanetate, che te trag' a su' amistate; plu ca bresc'apicciarate, guarda!	14
Puni a lo tuo gusto un freno, cà 'l superchio li è veneno, a lussuria è sintino, guarda!	18
Guàrdate da l'odorato. lo qual ène esciordenato, cà 'l Signor lo tt'à vetato, guarda!	22
Guàrdate dal toccamento, lo qual a dDeo è 'n splacimento, e al tuo corpo è strugemento guarda!	26
Guàrdate da li parente che non te piglino la mente, cà te farò star dolente, guarda!	30
Guàrdate da multi amice, che frequentan co' formice e 'n Deo te seccan la radice guarda!	34
Guàrdate da li mal'pensieri, che la mente fo firire	

la tua alma emmalsanire,
guarda!

38

A proposito dei versi 7–10 (*Guarda el viso dal viduto, /cà 'l coraio n'è feruto, /c'a gran briga n'è guaruto, / guarda!*) Franco Mancini osserva:

Al di là della consueta metafora del dardo che, passando per gli occhi, impiaga il cuore (cfr. lauda 2,12) sembra qui evidente la reminiscenza di *Amore è uno desio* di Giacomo da Lentini (in particolare, vv. 9-13: “ché li occhi rappresentan a lo core / d'onna cosa che veden bono e rio, / com'è formata naturalmente; e lo cor che di ciò è concepitore/ imagina e li piace quel desio”. D'altronde anche nel *Bestiario d'Amore* (46,15): “ausi ne keurt Amours sus a nullui, s'il ne le regard” [infatti Amore non assale se non chi lo guarda].³⁷

Nei versi incipitari della lauda 44 *O anema mia, creata gintile*, Iacopone espone la dottrina bernardiana dell' *anima curva*: l'anima ha perduto la sua *rectitudo* quando, a causa del peccato, si è distolta dal desiderio di Dio – inscritto nella sua natura – e si è piegata verso il carnale e il terreno, si è inclinata, *incurvata*³⁸, nonostante la sua posizione di privilegio (*cà 'n granne bernaio è posto tuo stato*). *Bernaio* (baronaggio, baronia) inaugura la serie di termini feudali metafora della posizione più elevata dell'anima rispetto al corpo.

O anema mia, creata gintile,
non te far vile enclinar tuo coraio,
cà 'n granne bernaio è posto tuo stato!

1

³⁷ F. Mancini, *Commento al “Protolaudario” di Iacopone da Todi*, CISAM, Spoleto, 2007, p. 163.

³⁸ Cfr. F. Zambon, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Mondadori, 2007, pp. 180–81. Bernardo di Clairvaux, *De diligendo Deo*: “Merito ergo laeua sponso sub capite sponsae, super quam uidelicet caput suum reclinata sustentet, hoc est mentis suae intentionem, ne incuruetur et inclinetur in carnalia et saecularia desideria, quia “corpus quod corrumpitur, aggrauat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem”. Giustamente dunque la mano sinistra dello sposo è sotto la testa della sposa: reclinata su se stessa, la sposa può sostenere la sua testa, cioè l'attenzione della sua mente, evitando che si curvi verso i desideri carnali e mondani, perché “il corpo corruttibile appesantisce l'anima e la dimora terrena abbassa l'intelletto preso da molti pensieri”.

[...]

Plu vile cosa è quello c'ài fatto, 18
dart'entrasciatto al mondo fallente;
lo corpo per servo te fo dato en atto,
à' 'le fatto matto per te dolente.
Signor nigliente fo servo rennare
E 'n sé dominare en ria signoria;
ài presa via c'a questo t' è' entrato!

Lo tuo contato en quinto è partito: 25
veder, gusto, audito, odorato e tatto;
al corpo non basta (ched è to vistito)
lo mondo à ademplito tutto adaffatto.
Ponam questo atto, veder bella cosa;
l'odir no n' à posa nell'occhio pasciuto;
è 'n quarto frauduto qual vòì te sia dato.

El mondo non basta a l'occhio vedere, 32
che pòzza ademplire la sua esmesuranza;
se milli ne i mustri, farà'lo enfamire,
tant'è lo setire de so disianza.
Lor delectanza sottratta en tormento,
reman lo talento fraudato en tutto;
placer reca lutto al cor desensato!

El mondo non basta a li toi vasalli, 39
parme che falli de darli el tuo core.
Per satisfare a li toi castalli,
morire en travaglie a granne dolore!
[...]

In questa lauda l'anima è accusata di aver commesso l'azione più vile cioè di essersi concessa incondizionatamente (*entrasciatto*) al mondo ingannatore; il corpo le era stato dato come servo, adatto al tuo servizio, ma essa lo ha reso per sua disgrazia ribelle (*matto*). Solo un signore da nulla permette che sia il suo servo a regnare e a dominarlo con una tirannica autorità ed è stata l'anima a comportarsi in modo tale da cacciarsi in questa situazione (vv. 18-24). Il suo dominio è diviso in cinque parti: vista, gusto, udito, odorato e tatto; ma il corpo, che è il suo vestito, ha accondisceso completamente ai piaceri del mondo. Anche se l'occhio gode della vista di qualcosa di bello, l'udito non può essere partecipe di questo

godimento e questo vale anche per gli altri sensi (vv. 25–31). All’occhio non basta il mondo intero per appagare la sua insaziabile brama di vedere; anzi mille mondi lo renderebbero ancora più avido, tanta è la sete del suo desiderio. Il piacere che i sensi potrebbero provare è sottratto loro con tormento e rimane solo il desiderio del tutto frustrato. Il piacere reca lutto alla mente dissennata. Il mondo non basta ai vassalli dell’anima: è chiaro che l’anima sbaglia a dar loro il suo cuore. Per soddisfare i suoi gastaldi, l’anima morirà nei travagli e con grande dolore (vv. 39–42).

Il campo semantico di riferimento della lauda 20 è quello della feudalità, che è uno dei topoi della lirica d’amore profana, ma in questo caso è completamente risemantizzato: *bernaio* sta ad indicare la posizione privilegiata in cui l’anima è stata collocata da Dio; *servo* la sudditanza del corpo all’anima; *signor nigliente* è l’anima che consente al corpo-servo di regnare (*rennare*) e di dominarla tirannicamente (*dominare en ria signoria*). Attraverso le metafore dei *vasalli* e dei *castalli* Iacopone descrive quale dovrebbe essere il rapporto gerarchico fra l’anima e i sensi: essa dovrebbe dominarli ma in realtà, a causa della sua inettitudine, avviene il contrario. Il campo semantico della feudalità si intreccia con quello dell’inganno e della dismisura: *mondo fallente*, *fatto matto*, *ria signoria*, *esmesuranza*, *desensato*, *defetto ecc.* descrivono l’anomalia e la disarmonia della situazione che vede l’anima succube dei sensi. Dunque i sensi sono presentati come servi riottosi e ribelli al legittimo, ma debole, signore³⁹.

³⁹ Anche in una lauda mistica, qual è la Lauda 25 *Sapete vui novelle de l’amore*, che sviluppa il tema del vero Amore, è presente lo stesso riferimento alla necessità di sottomettere all’obbedienza i sensi corporei per conformarsi a Dio: “Lo corpo s’è redutto a suo servito, / li sensi regulati ad obidito, / l’eccessi sottoposti so’ al ponito / et a rasone”.

La *Lauda* 10 *Alte quatro vertute so' cardenal' vocate* sviluppa, fra gli altri, il tema degli effetti delle virtù cardinali sulla vita dell'uomo. In particolare l'effetto della temperanza sul corpo definito "endomito", indomabile, è fondamentale:

Aio lo corpo endomito con pessimo appetito; 39
la Temperanza enfrenalo, ché de mal è nutrito;
ad onne ben recalcitra, como fusse ensanito;
a gran briga è varito, de tal guisa è amalato.

Lo viso se fa povero de forme e de culuri, 43
l'audito sprezza sònora, che so' plen'de vanure,
lo gusto en poche cibora contemne li sapuri,
desprezzase li odori co onne vestire ornato.

Da poi ch'el corpo pèrdese de for la delectanza, 47
l'anema conestregnese trovare altra amistanza;
le fede mustra e 'nségnate là 'v'è la ver'amanza,
ménate la Speranza là 'v'è l'Amore beato.

Il corpo indomito con brame malvagie è frenato dalla temperanza perché si è sempre cibato di ciò che fa male; esso è recalcitrante alla salute dell'anima (*onne ben*) come fosse impazzito, ed è tanto ammalato che si potrà guarire con grande fatica. Dall'immagine del corpo Iacopone passa a quella dei sensi che, grazie alla temperanza rinunciano ai piaceri terreni: la vista rinuncia al godimento di immagini voluttuose, l'udito disprezza i suoni ingannevoli, il gusto non si cura dei cibi succulenti, ma si limita a pochi sapori, l'odorato spregia i profumi e il tatto ogni vestimento ornato.

Da quando il corpo perde il diletto che gli viene dal mondo tramite i sensi, l'anima è costretta a trovare altra amicizia; la fede indica e insegna dove sta il vero amore; la speranza conduce là dove si trova l'amore di Dio. I vv. 43–47 costituiscono un piccolo vademecum contro l'esposizione alle tentazioni del mondo tramite i sensi: vista "viso", udito "audito", gusto "gusto" sono citati esplicitamente, mentre l'odorato e il tatto in modo implicito, in base all'oggetto del loro disprezzo: al primo è riferito il "desprezzase li odori", al secondo "co onne vestire ornato".

trattazione didascalica sulle gerarchie angeliche e sul conflitto fra i vizi e le virtù. Un breve ma significativo cenno ai sensi: essi somministrano all'anima un mortale veleno e devono essere domati:

Li cinqui sensi òpo t'è domare, 136
che la morte a lo core ò ministrata.

Le laude 34 *O frate, guarda 'l Viso* e la celeberrima 45 *O femene, guardate alle mortal ferute* sono costruite quasi esclusivamente sul senso della vista.

Per quanto concerne la lauda 34, che sarà analizzata nel contesto dei contrasti fra corpo e anima, segnaleremo soltanto le prime due strofe che afferiscono al senso della vista:

O frate, guarda 'l Viso, se vòì ben reguarire,
cà mortal' ferite a l'anema spesse fiata fa venire. 2
Del diavolo a l'anema lo Viso è roffiano
E, 'n quanto po', se studia de mettarlil'en mano;
se ode fatto vano, reportalo a la corte;
la Carne sta a le porte, per le novelle odire. 6

[...]

Si è visto come le saette diaboliche penetrano attraverso gli occhi (lauda 33) e che la vista va protetta dal mondo esterno perché l'anima viene gravemente ferita dalle tentazioni visive (lauda 20); nella lauda 34 viene ribadita l'idea che attraverso l'organo della vista l'anima subisce delle ferite mortali. La novità poetica consiste nella metafora dell'organo della vista che fa il *roffiano* del diavolo: per quanto è in suo potere, la vista si impegna a consegnare l'anima al diavolo⁴⁰.

⁴⁰ A proposito degli occitanismi presenti nella lauda 34 osserva Maurizio Perugi (cit. p. 225): "Non è peraltro un caso che la lauda 34, una delle più anticortesie di Iacopone, dove ad amore è attribuito un *Viso...roffiano*, presenti alcuni gallicismi o piuttosto occitanismi, fra i più vistosi (9 *esmaglia*, 10 *l'alma sciona*)". Tuttavia si tratta di un ambito esclusivamente lessicale.

essere quello che offre un piacere di minor durata. Alla brevità del piacere offerto dai sensi si contrappone l'eternità del piacere offerto da Dio:

Cinqui sensi mess'ò 'l pegno
Ciascheun d'essar el plu breve;
la loro delectanza leve
ciascheun brig'abriviare. 4

Emprima si parla l'Audito:
"Eo ho 'l pegno aguadagnato;
lo sonar che aio odito
de meo organo è fugato;
enn un ponto fo 'l toccato
e nulla cosa n'è 'n tenere;
però vo deveria piacere
la sentenza a me dare" 12

Lo Viso dice: "Non currete,
ch'eo ho vènta la sentenza;
le forme e li culur' ch'e' viddi,
clusi l'occhi e fui 'perdenza;
or vedite l'armagnenza
co' fo breve abbreviata!
La sentenza ad me è data.
non me par de dubitare." 20

Lo Gusto trà for so libello,
demustranno sua rasone:
"La me' abbreviata passa,
questo non n'è questione,
all'entrar de la masone
dui deta fo lo passai;
e, 'n lo delectar, que n'è aio?
Ché passò co' sunniare". 28

L'Odorato si dimostra
lo breve delectamento:
"De oltra mar vinnir le cose,
per avern'e' placement;
spese granne con tormento
ce vedete che fòr fatte;
qual ne m'è remasa parte
vui el potete iudicare." 36

Lo Tatto lussurioso
ce vergogna d'aparire;
lo delecto putoglioso

l' à 'n vergogna a proferire.
Or vidit'el vil piacere
quigno prezzo ci à lassato;
un fetor esstermenato,
che è vergogna a menzonare. 44

Non fia breve lo penare
c' à en si breve delectanza;
longo fòra a proferire
lo penar 'n esmesuranza;
omo, vide questa usanza
ch' è uno ioco en guarmenella;
posta ci à l' anema bellaper un tratto che vòl' fare. 52

Anema mea, tu si eterna,
eterno vòl' delectamento;
li sensi la lor delectanza
vidi senza duramento;
a dDeo fa' tu' salemento,
Isso sol te po' n' emplire
Loco el ben non sa finire,
cà ène eterno en delectare. 60

I sensi rappresentano qui la limitatezza del tempo di fronte all' eternità, il corpo di fronte all' anima, il piacere terreno di fronte alla gioia eterna di Dio, la vanità di fronte alla verità: in una parola nei sensi corporei vengono sintetizzati tutti i motivi del disprezzo del mondo di cui si è parlato nei paragrafi precedenti. In particolare riveste un' importanza particolare il tatto che è sovrapposto alla lussuria: *“Lo Tatto lussurioso/ ce vergogna d'aparire;/lo delecto putoglioso/ l' à 'n vergogna a proferire./Or vidit'el vil piacere/ quigno prezzo ci à lassato;/un fetor esstermenato,/che è vergogna a menzonare.* Quello del tatto è un basso piacere, accompagnato da un *fetor esstermenato*: tatto e odorato sono quindi contigui.

Lo Tatto lussurioso prova vergogna a mostrarsi e a parlare del suo *delecto putoglioso*, un piacere puzzolente, maleodorante che ricorda da vicino le descrizioni dell'atto sessuale del *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni:

Chi, infatti, non sa che il coito, anche se coniugale, non può mai verificarsi senza il prurito della carne, senza l'ardore della libidine e senza il fetore della lussuria? Per questo i semi concepiti si insozzano, si macchiano, si corrompono, onde l'anima, in questi infusa, contrae la tabe del peccato, la macchia della colpa, la sozzura dell'iniquità.⁴²

Vertici di straordinaria acrimonia nei confronti degli organi dei sensi vengono toccati nella lauda 61 *Quando t'alegri, omo d'altura* sulla quale ritorneremo a proposito della visione del cadavere in Iacopone. Essa è un dialogo fra un vivo e un morto sulla vanità dei beni terreni. Il morto ha perduto tutti ciò che nella vita costituiva motivo di vanto (i begli abiti, i capelli, gli occhi, il naso, la lingua ecc.) e ammonisce il vivo a prendere atto della propria limitatezza, a trascurare i beni mondani e a provvedere alla salvezza eterna. Particolarmente macabre le immagini degli occhi fuoriusciti dalle orbite e mangiati dai vermi, del naso e della lingua caduti.

Riportiamo i versi che si riferiscono ai sensi:

(M) Perduti m'ò l'occhi con que già peccanno,
 aguardanno a la gente, con issi accennando.
 Oi me dolente, or so' nel malanno,
 cà 'l corpo è vorato e l'alma è 'n ardura. 30

(V) Or uv'è lo naso c'avì pro odorare?
 Quigna enfertate el n'è fatto cascare?
 Non t'èi potuto da vermi adiutare,
 molt'è abassata esta tua grossura. 34

(M) Questo meo naso, c'abi pro oddore,
 caduto m'ène en multo fetore;
 no el me pensava quann'era enn amore
 del mondo falso, plen de vanura. 38

(V) Or uv'è la lengua cotanto tagliente?

⁴² Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. d'Antiga, Pratiche, 1994, pp 34–35: “Quis enim nesciat concubitum etiam coniugalem omnino committi sine pruritu carnis, sine fervore libidinis, sine fetore luxurie? Unde semina concepta fedantur, maculantur et vitiantur, ex quibus tandem anima infusa contrahit labem peccati, maculam culpe, sordem iniquitatis”.

Apri la bocca, se ttu n'ài neiente.
Fòne truncata oi forsa fo 'l dente
che te nn 'à fatta cotal rodetura? 42

(M) Perdut'ho la lengua, co la qual parlava
E mmolta descordia con essa ordenava;
no 'l me pensava quann'eo manecava,
el cibo e 'l potò oltra misura. 46

Alle domande poste dal vivo, il morto risponde e fa riferimento agli organi dei tre sensi: gli occhi, il naso e la bocca. Con questi organi egli ha peccato: con gli occhi, guardando la gente e con essi ammiccando; col naso godendo nell'odorare profumi; con la lingua, infine, sia diffamando il suo prossimo, sia mangiando e bevendo a dismisura.

Per quanto riguarda le laude fino a questo momento considerate, è agevole desumere l'avversione che Iacopone nutre nei confronti dei sensi corporei, con la tendenza talvolta a identificarli (inconsiamente?) con i vizi capitali. Ugo di San Vittore riteneva che il corpo ascendesse per mezzo dei sensi corporei verso le realtà spirituali più elevate: per Iacopone i sensi – e ovviamente il corpo – costituiscono esclusivamente un ostacolo a questa ascesa.

I sensi “spirituali”

La lauda 28, *Coll'occhi c' aio nel capo*, celebra il mistero eucaristico di fronte al quale i cinque sensi corporei, ad eccezione dell'udito, riescono a percepire solamente la materialità del pane, non il *Cristo occultato*:

Coll'occhi c' aio nel capo, la luce del dì mediante,
a me representa denante cosa corporeata. 2

Coll'occhi c' aio nel capo veio 'l divin sacramento;
lo preite 'l me mustra a l'altare, pane sì è en suo vedemento;
la luce ch'è de la fede altro me fa mustramento
a l'occhi mei c' aio dreto, en mente razionata. 6

Li quatro sensi si dicono: “Questo si è vero pane!”.
(Solo l’audito resistelo, ciascheun de lor for remane).
So’ queste vesebele forme Cristo ocultato ce stane;
cusi a l’alme se dàne, en questa mesteriata .

10

Paradossalmente il privilegio di percepire Cristo sotto le forme visibili del pane è riservato esclusivamente all’udito. Il primato di questo senso corporeo si rifà alla *Rm* 10,17⁴³ che viene poi recepita anche nell’inno eucaristico *Adoro te devote*⁴⁴: “Adoro Te devotamente, o Deità che Ti nascondi, / Che sotto queste apparenze Ti celi veramente [...] La vista, il tatto, il gusto, in Te si ingannano / Ma solo con l’udito si crede con sicurezza [...]”⁴⁵.

In realtà dopo l’udito anche gli altri sensi, grazie all’intervento della fede, giungono a partecipare alla comprensione della verità relativa al miracolo eucaristico. Come osserva Matteo Leonardi:

Inizialmente, si è visto, l’udito appariva il solo senso capace di cogliere la verità (vv. 7–8). Dopo l’assunzione dell’ostia, Iacopone illustra come anche gli altri sensi fisici si aprano progressivamente alla comprensione del mistero. Se l’odorato ha già potuto sperimentare *l’odorifera rosa* al v. 29 ed il gusto è implicito nella natura materiale del sacramento, pure la vista e il tatto riescono infine a riconoscere la presenza del divino, anche se soltanto per via indiretta nell’effetto: “Signor, non te veio, ma veio che m’ài enn alto mutato;/ amore de terra m’ài tolto, en celo si ’l m’ài collocato!/ Te daietore non veio, ma veio e tocco el tuo dato,/ ché m’ài lo corpo enfrenato, ch’en tante bruttur’ n’à sozzata” (vv. 39–42).⁴⁶

È l’esperienza del pane eucaristico che metamorfosa i sensi, facendoli diventare “spirituali” da corporei che erano. Già nei versi 1–6 della lauda

⁴³ *Rm*, 10–17: “Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi”.

⁴⁴ A questo proposito si veda: M. Leonardi, *Per un commento al laudario di Iacopone in La vita e l’opera di Iacopone da Todi*, Atti del Convegno di studio. Todi, 3-7 dicembre 2006, CISAM, Spoleto, 2007, p.449.

⁴⁵ “Adoro te devote, latens Deitas, quae sub figuris vere latitas [...] Visus, tactus, gustus in te fallitur,/ sed auditu solo toto creditur”.

⁴⁶ M. Leonardi, cit., pp.451–52.

28 Iacopone aveva fatto trapelare la differenza fra senso corporeo e spirituale a proposito della vista:

Coll'occhi c'aido nel capo veio 'l divin sacramento;
lo preite 'l me mostra a l'altare, pane si è en suo vedemento;
la luce ch'è de la fede altro me fa mustramento
a l'occhi mei c'aido dreto, en mente razione. 6

Anche la lauda 48 *O derrata, esguard'al prezzo* contiene un riferimento a un *occhio da vedere*, che è in grado cioè di vedere quello che è negato agli occhi corporei. Il tema della lauda è quello del prezzo del sacrificio sulla croce che Cristo ha accettato di pagare per riscattare l'umanità dal peccato. Iacopone conclude la lauda in questo modo:

Poi che l'omo è annichilato
nascei occhio da vedere; 90
questo prezzo esmesurato
poi lo comenza sentire,
nulla lengua no 'l sa dire
quel che sente en quello stare.

Quest'occhio non è un organo corporeo: ne fa fede non solo l'uso del singolare, ma anche e soprattutto quello che vede, e cioè il prezzo smisurato pagato da Cristo per il riscatto dell'umanità; che si tratti di un organo spirituale è confermato dal fatto che il verbo usato non è “vedere” ma sinesteticamente “sentire”.

La differenza fra gli occhi corporei e gli occhi spirituali ricorda da vicino sia la distinzione di Ugo di San vittore nel *De vanitate mundi*⁴⁷ fra

⁴⁷ Ugo di San Vittore, *De vanitate mundi*, in PL 176, 704 A–B: “Hoc ego dixi, ut scias quantas angustias corporea haec visio patiat, quae nisi coram posita intueri non valet. In his quoque, eam et maxima quantitate excedunt, et minima subtilitate fugiunt, et remota longinquitate evadunt, et intima obscuritate subducunt. Nolo igitur ut cogites visionem hujus oculi, quando audis te ad videndum invitari. Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat, luce aliena ad videndum non indigens, sed sua ac propria luce prospiciens. Quia igitur ea, quae tibi demonstraturus sum, carnis oculus simul comprehendere non potest, ad hanc visionem non carnis, sed cordis oculus praeparandus est”.

oculus carnis, che permette di vedere le realtà materiali, e *oculus cordis*, che consente la vista delle realtà spirituali, sia la concezione sei sensi spirituali esposta da Guglielmo di Saint Thierry nella *Natura e dignità dell'amore*⁴⁸. Il teologo cistercense osserva che, come il corpo possiede cinque sensi, altrettanti ne possiede l'anima. L'anima conferisce la sensibilità al corpo che le appartiene mediante i sensi corporei; attraverso i cinque sensi spirituali invece l'anima è vivificata dalla carità.

Anche in Iacopone questi sensi, che permettono all'uomo la percezione del mistero eucaristico, sono per così dire spiritualmente potenziati e sono molto lontani dai sensi corporei. Questa visione dei sensi potrebbe anche essere avvicinata a quella di Bonaventura da Bagnoregio che così sintetizza la dottrina dei sensi spirituali nella più celebre delle sue opere mistico-teologiche, l'*Itinerarium mentis in Deum* :

Dunque, l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato, increato e ripieno di Spirito, cioè «la via, la verità e la vita», mentre crede, per mezzo della fede, in Cristo come Verbo increato, che è Verbo e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista dello spirito: l'udito, per accogliere le parole di Cristo; la vista, per considerare lo splendore della sua luce. Mentre desidera ardentemente, mediante la speranza, ricevere il Verbo ripieno di Spirito, riacquista, per mezzo dell'ardore del desiderio, l'olfatto dello spirito. Mentre abbraccia con la carità il Verbo incarnato, per riceverne diletto e passare in lui per mezzo dell'amore estatico, riacquista il gusto e il tatto dello spirito. Riacquistati questi sensi spirituali, l'anima, mentre

⁴⁸ Guglielmo di SaintThierry, *Natura e dignità dell'amore*, in F. Zambon, cit. pp. 88–89: “Habet enim anima etiam sensus suos, habet uisum suum uel oculum, quo uidet Deum. Sicut enim corpus suos habet quinque sensus, quibus animae coniungitur, uita mediante, sic et anima suos quinque sensus habet, quibus Deo coniungitur, mediante caritate. Vnde dicit Apostolus: ‘ Nolite conformari huic saeculo, sed renouamini in nouitate sensus vestri, ut probetis quae sit uoluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta’. Hic ostenditur quia per sensus corporis ueterascimus, et huic saeculo conformamur; per sensum uero mentis renouamur in agnitionem Dei, in nouitatem vitae, secundum uoluntatem et beneplacitum Dei. Quinque enim sunt corporis sensus animales uel corporales, quibus anima corpus suum sensificat (ut ab inferiori incipiam): tactus, gustus, odoratus, auditus, visus. Similiter quinque sunt sensus spirituales, quibus charitas vivificat animam: id est, amor carnalis parentum, amor socialis, amor naturalis, amor spiritualis, amor Dei. Per quinque sensus corporis, mediante uita, corpus animae coniungitur: per quinque sensus spirituales, mediante caritate, anima Deo consociatur”.

vede, sente, coglie il profumo, gusta e abbraccia il suo sposo, può cantare come la sposa del Cantico dei Cantici, che fu composto al fine di esercitarsi in questo quarto grado della contemplazione «che nessuno» conosce «all'infuori di chi lo riceve», poiché consiste più in un'esperienza dell'affetto che in una considerazione da parte della ragione. In questo grado, infatti, restaurati i sensi dello spirito per percepire la somma bellezza, ascoltare la somma armonia, sentire il profumo della somma fragranza, gustare la somma soavità, possedere il sommo diletto, l'anima si dispone ai rapimenti dell'estasi, mediante la devozione, l'ammirazione e l'esultanza, corrispondenti alle tre esclamazioni di gioia di cui parla il Cantico dei Cantici.⁴⁹

Se nella lauda 28 i sensi cui fa riferimento Iacopone sono sensi “spirituali”, la lauda 41 *O Amor, devino Amore, perché m'ài assediato* invece fa riferimento ai sensi corporei. Essa costituisce una palinodia rispetto alle laude precedentemente analizzate che fanno riferimento ai sensi: in questo caso essi sono sì una porta dell'anima rivolta all'esterno ma, anziché veicolare il peccato, consentono all'uomo di ascoltare vedere gustare toccare e odorare l'Amore di Dio che è insito in ogni creatura:

O Amor, devino Amore, perché m'ài assediato?
Pare de me empazzato, non pòi de me posare. 2

De cinqui parte veio che tu m'ài assediato:
audito, viso, gusto, tatto et odorato.

⁴⁹ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano, 1985 p. 25: “Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticum canticorum*, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et tultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in *Canticis canticorum*”.

S'e' esco so' pigliato, non me tte pò' occultare.	5
S'e' esco per lo viso, ciò ch'e' veio è 'n amore; 'n onne forma è' adepento et en onne colore; representime allore ch'eo ce deia abergare.	8
S'e' esco per la porta per posarm'enn audire, lo sòno e que significa? Representa te, Sire. Per essa non po' 'scire, ciò ch'e' odo è 'n amare.	11
S'e' esco per lo gusto, onne sapor te clama: 'Amor, devino Amore, Amor pieno de brama, Amor priso m'ai all'ama per voler en me rennare.'	14
S'e' esco per la porta che sse clama odorato, en onne creatura ce te trovo formato; retorno volnerato, prindim'èll'odorare.	17
S'e' esco per la porta che sse clama lo tatto, en onne creatura ce te trovo detratto; Amor, e cco' eo so' matto de voler te mucciare?	20
Amore, eo vo fugenno de non darte el meo core, veio ch'en me trasforme e fàime essare Amore, sì ch'eo non so' allore e non me pò' artrovare.	23
S'eo veio ad omo male o defetto o tentato, trasformem'entro en lui e fàice el me' cor penato. Amor esmesurato, e cui ài priso ad amare?	26
Prindim'en Cristo morto, trame de mare ad lito; loco me fai penare, vedenno el cor firitto; e perché l'ài soffrito? Per volerme sanare.	29

L'Amore è Dio che ama l'anima, la vuole conquistare e così l'ha assediata. L'assedio si realizza attraverso cinque porte che sono i cinque sensi corporei: se l'anima prova ad uscire, viene catturata perché non può nascondersi⁵⁰. Attraverso la vista l'anima vede l'Amore dipinto in ogni

⁵⁰ L'idea che l'uomo è catturato dall'amore, ma in questo caso da un amore umano, tramite i sensi si trova nel *Li Bestiaires d'amours* di Richard de Fournival; egli narra, attraverso le analogie con i comportamenti dei vari animali, come fu catturato dall'amore per la sua dama tramite la sua voce (udito), la bellezza delle sue forme (vista), il suo profumo (odorato); egli aggiunge anche che, se fosse stato catturato anche con gli altri due sensi, con il gusto baciando e con il tatto abbracciando, allora sarebbe stato davvero

forma e colore; tramite l'udito ode il suono del Signore; tramite il gusto ogni sapore parla del Creatore; per mezzo dell'odorato trova Dio insito in ogni creatura; grazie al tatto essa in ogni creatura trova ritratto Dio in ogni creatura. Giovanni Pozzi ha colto perfettamente l'importanza della lauda 41 (82 Ageno):

[...] Iacopone, con la fondamentale lauda 82, additò nei cinque sensi dell'uomo quella presenza di Dio per partecipazione che Francesco indicava nel firmamento e negli elementi sublunari del cosmo e san Bonaventura nelle proprietà degli esseri creati.⁵¹

In altre parole la lauda in questione potrebbe essere l'omologa iacoponica del *Cantico di frate Sole*, nel senso che nelle forme, nei suoni, nei sapori, nelle creature del mondo, cioè nel creato nel suo complesso, si avverte la presenza del Dio creatore. A maggior chiarimento, se ce ne fosse bisogno, nella didascalia della *princeps* si può leggere: "Come l'anima trova Dio in tutte le creature per mezzo dei sensi".

Nel complesso delle laude prese in esame Iacopone per mezzo di concetti, immagini, metafore, esprime un giudizio implacabile tanto sui sensi corporei quanto sui loro relativi organi. I sensi offrono piaceri effimeri in contrasto con l'eterna gioia di Dio (lauda 19). Essi sono porte o finestre dell'anima aperte al mondo e la espongono al peccato e alla morte spirituale (lauda 33, AII e 20). Creati per essere i fedeli servi dell'anima, in realtà grazie alla sua debolezza, signoreggiano su di lei con un insensato rovesciamento di ruoli. La Madonna stessa raccomanda al peccatore di metter da parte i sensi perché non infliggano più ferite mortali (lauda 13).

Essi avvelenano l'anima (lauda 77) e la vista, in particolare, la porta a morte sicura (laude 34 e 45). Nella lauda 28 i sensi che percepiscono il

addormentato ed esposto alle insidie del sonno d'amore. Cfr. Richard de Fournival, *Il Bestiario d'amore*, a cura di F. Zambon, Pratiche, Parma, 1987, pp. 55-59.

⁵¹ G. Pozzi, *Iacopone poeta?*, in *Alternatim*, Adelphi, 1996, Milano, pp. 80-81.

mistero eucaristico non sembrano tanto sensi corporei, ma sensi spiritualizzati e, in quanto tali, lontani dalla sfera della corporeità.

Nella lauda 41 invece c'è un radicale mutamento di prospettiva: finché i sensi erano le porte o le finestre dell'anima aperte verso il mondo, essi apparivano ontologicamente negativi mentre, nel momento in cui sono aperti verso Dio, non possono che portare alla beatitudine. In genere ai sensi corporei Iacopone guarda con avversione e paura, in quanto essi costituiscono impedimento a quell'avvicinamento a Dio che porta alla salvezza ma, quando l'uomo è toccato dalla Grazia, i sensi possono diventare, all'opposto, l'espressione del massimo grado di contemplazione.

Nella lauda 41 – che comunque costituisce un'eccezione rispetto alle altre che fanno riferimento ai sensi – si può cogliere l'adesione di Iacopone al francescanesimo più profondo, che vede nei sensi corporei – e non spirituali, come nella lauda 28 – la possibilità di aderire a Dio anche tramite il corpo. Paradossalmente Iacopone in questa lauda si distacca da Ugo di San Vittore, da Guglielmo di St. Thierry, da Bonaventura da Bagnoregio nella concezione dei sensi per inserirsi nel solco del francescanesimo: i tre autori citati infatti contrappongono il carnale allo spirituale in maniera molto più netta rispetto a San Francesco. Nella pur salda visione ascetica del corpo e dei sensi di Iacopone s'incunea, con la lauda 41, una concezione della corporeità molto diversa, più positiva, più vicina a quella del fraticello di Assisi.

LA SESSUALITÀ

È infrequente trovare nel laudario iacoponico accenni o sviluppi alla sessualità tout-court: una sessualità neutra non esiste perché ad essa si sovrappone quasi meccanicamente la lussuria, uno dei vizi capitali che, con la gola, è legato al corpo. Le laude iacoponiche fanno riferimento alla sessualità–lussuria per cenni brevi ma di grande effetto, non solo per i concetti espressi, ma spesso anche per il lessico “estremo” utilizzato; si tratta delle laude 1 *La Bontade se lamenta*, 39 *O Amor, devino Amore*, 59 *L'anima ch'è viziosa*, 66 *Libertà suietta ad onne creatura*, 28 *Coll'occhi c'aido nel capo*, 30 *La superbia de altura*, 77 *Omo che po' la sua lengua domare*. Le laude 3 *L'omo fu creato vertüso* e 71 *O Francesco, da Deo amato*, sviluppano la tematica della sessualità come pericolo per la salvezza anche nell'ambito del matrimonio; la lauda 32 *O Vergen plu ca femena*, infine, rappresenta una sorta di inno all'assenza della sessualità nel senso che vi viene esaltata Maria per aver concepito senza atto sessuale.

Nella lauda 1 *La Bontade se lamenta*, la Bontà divina chiama al tribunale della Giustizia l'Affetto – termine che nel linguaggio iacoponico designa l'organo mentale in cui nasce e si sviluppa il sentimento amoroso⁵² – reo di non averla ricambiata di autentico amore. Una volta condotto in carcere, l'Affetto pensa di impazzire perché, mentre prima godeva di ogni libertà, ora è sottomesso alla Ragione (o Intelletto). Quando la Bontà, impietosita, concede all'Affetto di gustare il cibo della Grazia, egli si pente amaramente delle offese arrecate in passato e non si dà pace. A questo punto l'Affetto apprende un nuovo linguaggio che sa dire solo “Amore”. Il chiasmo *plagne/gaude; ride/dole* e il successivo ossimoro *securato con temore* esprimono la paradossale condizione dell'Affetto dopo l'intervento della Grazia. In particolare *securato* indica un amore stabile, privo dello

⁵² F. Zambon, *La lirica amorosa delle origini*, in *La cultura italiana*, diretta da Luigi Luca Cavalli-Sforza VII. *La cultura. Una vocazione umanistica*, a cura di Carlo Ossola, Utet, Torino, 2009, p. 421.

stato di incertezza che caratterizza ogni amore umano. Il comportamento esteriore di chi lo prova è quello di un pazzo che, tutto raccolto in sé, non ha nessun contatto con quanto avviene nel mondo esterno. La Bontà divina sopporta questo amore “furioso” perché con esso si sconfigge il mondo dominato dalle tenebre delle tentazioni e del peccato; il corpo lussurioso, sottoposto al fuoco della fucina, perde tutta la bruttura che lo deturpava. Si tratta, per quanto concerne il corpo, di un breve ma significativo cenno: il corpo è di per sé *lussurioso*, *sentina* del peccato⁵³:

An' empreso novo linguaio,
che non sa dir se none “Amore”.
Plagne, ride, dole e gaude,
securato con temore;
e tal' signi fa de fore
che pagono d'omo stolto;
dentro sta tutt'aracolto,
non se sente de for que fare. 44

La Bontade se comporta
questo amore furioso,
ché con isso se sconfige
questo mondo tenebroso;
el corpo lussurioso
sì remette a la fucina;
perde tutta la sentina,
che 'l faccia detoperare. 52

La lussuria è spesso collegata al fetore: nella lauda 39 *O Amor, devino Amore*, che è una lauda mistica, Iacopone fa riferimento alla *lussuria fetente* (v. 103) mentre nella 59 *L'anema ch'è viziosa* precisa che di olezzo sulfureo si tratta: la lussuria fetente, ardente fuoco di zolfo, rende infelicissima quell'anima che l'ha ospitata.

La lussuria fetente, 27
ensolfato foco ardente;
trista lassa quella mente,

⁵³ Cfr. la lauda 89 *Amor de caritate, perché m'ài ssi feruto?*: “Nulla c'è plu sentina dove trove peccato; / lo vecchio n'è mozzato, purgato onne fetore” (vv. 105–06).

che tal gente c'è albergata!

Gli stessi epiteti relativi al fetore *sentina putulente* e *ensolfato foco ardente* sono riferiti all'amore carnale nella lauda 66 *O libertà suietta ad onne creatura*, sotto le cui ali albergano comunque gola e lussuria. L'ardente fuoco di zolfo, metafora dell'amore carnale, evoca il passo della *Genesi*⁵⁴ in cui si narra che il Signore fece piovere dal cielo zolfo e fuoco su Sodoma e Gomorra, che fra l'altro Iacopone cita più avanti, al v. 13.

L'amore carnale è una sentina puzzolente, ardente fuoco di zolfo, ragione umana abbrutita, il cui solo Dio è il ventre: quest'ultima immagine riecheggia il passo della *Lettera ai Filippesi* 3,19 in cui Paolo riferendosi ai nemici della croce di Cristo, prevede per loro la perdizione, in quanto hanno per loro dio il ventre⁵⁵.

La lussuria è fetente, malsana, abominevole; è una contrada sommersa, una Sodoma e Gomorra:

O amore carnale, sentina putulente, 9
ensolfato foco ardente, rason d'omo embrutata,
che non n'ài altro Deo, se non d'emplir lo vente,
lussuria fetente, malsana, reprobata;
somersa contrata, Sogdoma e Gomorra,
en tua schera se 'n curra chi prende tua amistate. 14

La lauda 28 *Coll'occhi c'αιο nel capo* presenta una seconda parte di tematica ascetica rispetto alla prima, in cui prevale l'aspetto mistico. Il lessico per descrivere la vita precedente all'incontro con Dio è di una violenza e di una durezza che trova pochi esempi anche all'interno dello

⁵⁴ *Gen* 19,23–24: “Il sole spuntava sulla terra e Lot era arrivato a Zoar, quand'ecco il Signore fece piovere dal cielo sopra Sodoma e sopra Gomorra zolfo e fuoco proveniente dal Signore. L'episodio è ripreso da *Lc* 17,28–29: “Come avvenne anche al tempo di Lot: mangiavano, bevevano, compravano, vendevano, piantavano, costruivano, ma nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma piovve fuoco e zolfo dal cielo e li fece perire tutti”.

⁵⁵ *Fil* 3, 19: “... la perdizione sarà la loro fine, perché essi, che hanno come Dio il loro ventre, si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi, tutti intenti alle cose della terra.” La contrapposizione fra la fedeltà a Cristo o a se stessi viene ripresa, con termini analoghi, anche in *Rom* 16,18: “Costoro, infatti, non servono Cristo nostro Signore, ma il proprio ventre...”.

stesso laudario iacoponico. La vita lussuriosa è considerata una vita da scrofa fetente, insozzata di sterco fangoso:

O vita mea emmaledetta mundana lussuriosa, 27
vita de scrofa fetente, sogliata en merda lutosa
sprezzanno la vita celesta de l'odorifera rosa!
Non passerà questa cosa ch'ella non sia corrottata.

La lussuria, anzi la vita lussuriosa, è definita con un linguaggio concreto e plastico, che fa ricorso a immagini particolarmente ripugnanti: la *scrofa fetente* e la *merda lutosa*. La metafora ha un precedente biblico nella II *Pt*, 2,22 dove si legge a proposito del peccatore che, dopo aver fuggito una volta le corruzioni del mondo, ne rimane nuovamente invischiato e vinto: “Il cane è tornato al suo vomito e la scrofa lavata è tornata ad avvolgersi nel brago”.

Immagini forti per qualificare la lussuria si ritrovano anche in tempi più vicini a Iacopone – e si badi non nella poesia giullaresca o comico–realistica – ma proprio negli scrittori mistici del XII secolo, oggetto di analisi dei capitoli 3 e 4.

Bernardo di Chiaravalle infatti si chiede in un sermone:

Che cosa rispondete a queste parole, voi che siete golosi e lussuriosi, ‘voi che avete per Dio il ventre’, che usate il corpo solo nel ventre e sotto il ventre, che, come dice lo stesso Apostolo, ‘nutrite nella lussuria i vostri cuori e i vostri corpi?’.⁵⁶

E Guglielmo di Saint–Thierry nel *De natura et dignitate amoris* sottolinea lo stato di bestialità dell’uomo invischiato nel vizio della concupiscenza:

[...] In quegli uomini depravati e perversi il traboccare del vizio della concupiscenza carnale aveva distrutto ogni ordine naturale. In base al giusto ordine della natura, infatti, il loro spirito – per

⁵⁶ Bernardo di Clairvaux, *Sermones de diversis* 19, 1 citato in F. Zambon, p. 555: “Quid ad haec dictis uos, gulosi et luxuriosi, ‘quorum omnis usus aut in uentre, aut sub uentre est’, qui, ut ait idem Apostolus, ‘in luxuriis enutristis corda et corpora vestra?’”

effetto del suo peso naturale – avrebbe dovuto essere trasportato nel suo amore verso Dio che lo ha creato; invece, trascinato in basso dalle seduzioni della carne, “non ha compreso e, ridotto al rango degli animali privi di ragione, è diventato simile a loro. Essi sono entrati nel novero di coloro dei quali è detto: “Il mio spirito non resterà in questi uomini, perché sono carne”. Nella loro persona, dice la profezia, “il mio cuore è diventato come cera che si fonde in mezzo al mio ventre”. [...] Ora, se <il cuore> si lascia fondere dal fuoco della concupiscenza carnale in qualcosa di molle e di degenerato, il cuore scivola tutto nel ventre, cioè gusta soltanto ciò che appartiene al ventre; e scendendo da questo fino al basso ventre, confonde tutto, corrompe tutto, altera tutto, trasforma il naturale sentimento dell’amore in un brutale appetito della carne. Non soltanto desidera ciò che è proibito, oltraggiando il corpo con vergognose passioni, ma dimentica a tal punto la sua antica nobiltà da essere piuttosto considerato dalla gente corrotta e dai propri corruttori – lui che era stato creato solo per Dio – come il domicilio naturale della lussuria e il postribolo di tutti i vizi. Sventurati coloro che, ascoltando il richiamo della natura, si sono talmente degradati da fare del luogo della loro anima – che era proprietà del Dio creatore e non poteva essere condiviso con nessuna creatura – la dimora di Satana, la sentina di ogni sporcizia e bruttura”.⁵⁷

Ma nel cisterciense Aelredo di Rievaulx è proprio l’immagine iacoponiana di vita lussuriosa come scrofa fetente che trova il suo antecedente concettualmente e lessicalmente più vicino:

⁵⁷ Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e dignità dell’amore*, in *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, cit. pp. 61–62: “In illis enim pravis et nequam hominibus ex superfluenti carnalis concupiscentiae uitio, totus deperierat ordo naturae. Quippe cum debito naturae ordine spiritus eorum naturali pondere suo, amore suo sursum ferri deberet ad Deum qui creauit eum; carnis humiliatus illecebris ‘ non intellexit, et comparatus iumentis insipientibus, similis factus est illis’, factique sunt de quibus diceretur: ‘Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quia caro sunt’. In quorum persona, ‘factum est’, inquit prophetia, ‘cor meum tamquam cera liquescens in medio uentris mei’”. Ad concupiscentiae carnalis ignem degenere quadam mollitie liquescens, totum defluxit in uentrem, et in medium uentris; uidelicet non sapiens nisi ea quae sunt uentris, et de uentre in uentris inferiora, omnia confundens, omnia degenerano, omnia adulterano, amoris naturalem affectum peruertens in brutum quemdam carnis appetitum; non solum quae non licet appetentem in contumeliis corporis, in passionibus ignominiae, sed adeo oblitum suae antiquae generositatis, ut, qui creatus erat Deo soli, a corruptis et corruptoribus suis aestimetur esse potius luxuriae naturale domicilium, et uitiorum omnium postribulum. Infelices, qui in tantum, natura reclamante, sibi uiluerunt, ut animae suae locum, qui proprius Dei creatoris erat, et nulli creaturae communicabilis, sedem Satanae, sedem spurcitarum, et omnis immunditiae constituerent”.

Nulla è più indecente, nulla è più ripugnante, nulla è più vergognoso, nulla è fonte di maggiore turbamento che dilettersi nelle sporcizie dei piaceri e rotolarsi come un immondo maiale nella sozzura della turpitudine.⁵⁸

D'altro canto che Iacopone nelle sue laude mistiche riprenda immagini espresse nella teologia mistica del XII secolo è già stato sottolineato da più di uno studioso; in realtà egli intercetta dagli scritti di cisterciensi o vittorini anche immagini di segno opposto, che fanno riferimento al disprezzo ascetico delle realtà corporee e mondane.

La sessualità come lussuria compare anche nella lauda 30 *La superbia de altura*; la lussuria è uno dei sette vizi capitali, “le figlie della superbia” che, nemiche acerrime dell’anima, la portano alla dannazione eterna. La prima strofa esprime in forma poetica l’idea che dalla superbia derivano tutti gli altri vizi capitali:

La superbia de altura
à fatte tante figliole.
Tutto ‘l mondo se nne dole
de lo mal che nn’è scuntrato. 4

Tale concezione, che risale a S. Agostino, è ripresa, fra gli autori più vicini a Iacopone, da Ugo di San Vittore nel *De fructibus corporis et spiritus*⁵⁹ dove si legge appunto che la superbia è uno smodato desiderio di

⁵⁸ Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, in *Trattati d’amore cristiano del XII secolo*, a cura di F. Zambon, 2 volume, Milano 2008, pp.114–15: “Porro libidinum sordibus oblectari, ac instar immundissimae suis in coeno turpitudine uolutari, sicut nihil turpius, nihil foedius, nihil magis erubescendum, nihil tam confusione dignum...”.

⁵⁹ Ugo di S. Vittore, *De fructibus corporis et spiritus*, in PL 176, III, 999 B–C: “Superbia est singularis excellentiae, tumentisque animi super omnes coetus quaedam gloriae et supereminetiae appetitio. Cujus comitatus principales isti sunt: luxuria, ventris ingluvies, avaritia, tristitia, ira, invidia, vana gloria. Quae quidem septem vitia principalia (ut aliquid de saeculari scientia loquamur) subalterna genera (juxta quemdam modum) dicere possumus, id est ut sint species ad superiora, id est ad superbiam unde procedunt; genera vero ad inferiora, id est ad vitia ex ipsis prodeuntia. Verbi gratia, dicimus superbiae malum quoddam genus substantivum esse; et vitia de superbia manantia, species quasdam substantivas, ut sunt animal et homo, equus, etc. sed juxta aliquid. Sicut dicimus noctem tenebras multiplicare, et silentium malitiam tegere, cum in altero lux, in altero vox intermissa sit, et multa his similia. Neminem autem hic fucus et externus color offendet,

conseguire gloria e di primeggiare su tutti; suoi principali compagni sono la lussuria, la gola, l'avarizia, la tristezza, l'ira, l'invidia e la vanagloria, cioè i sette vizi capitali, che alla superbia sono subordinati, in quanto da essa procedono.

Più oltre ai vv. 101–108 Iacopone distingue, all'interno dei vizi capitali, i cinque che stanno nell'anima – superbia, invidia, ira, accidia e avarizia – e i due che hanno dominio sul corpo, cioè la gola e la lussuria.

Questi ultimi si estendono per quanto grande è il mondo. In questa distinzione fra vizi capitali propri dell'anima e vizi del corpo Iacopone segue Giovanni Cassiano il quale afferma che alcuni vizi, come la gola e la lussuria, dipendendo dalla natura stessa dell'uomo, non possono essere istigati senza il concorso del corpo, mentre altri, come ad esempio l'orgoglio e la vanagloria, non contemplano il concorso del corpo⁶⁰.

Ecco la sintesi poetica della teoria dei vizi capitali di Iacopone da Todi:

Cinqui vizia à ne l'anema (che de sopra aio contate). Lo soperbo, envidioso et iroso, accidiante, l'avarizia, toccate. Dui ne rennan èlla carne, che tutto esto monno spanne:	101
gola e lussuriato.	108

quem idcirco posui ut fontem et rivum, id est superbiam cum suis appendicibus eo melius ostendam”.

⁶⁰Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma, 2000, p. 204: “Duplice è la categoria dei vizi, in quanto essi dipendono dalla natura stessa dell'uomo, come la gola, oppure in quanto non ne dipendono affatto, come l'avarizia. La loro azione si effettua in quattro forme diverse: alcuni vizi infatti non possono essere istigati senza il concorso del corpo, come la gola e la lussuria; altri sono alimentati anche senza il suo concorso, come l'orgoglio e la vanagloria. Alcuni trovano il movente del loro eccitamento al di fuori, come l'avarizia e l'ira; altri invece sono eccitati da moventi interni, come l'accidia e la tristezza... In realtà la gola e la lussuria, essendo due passioni in noi ovviamente connaturali, di fatto esse talvolta hanno origine in noi senza alcun eccitamento dell'animo, ma per istigazione e stimolo della sola carne, esigono tuttavia la loro materia, per prodursi, dal di fuori, ed è così che esse giungono a tradursi in atto attraverso un'azione corporale”.

Alla concezione teologica Iacopone fa seguire esempi concreti della vita quotidiana: quello che l'Avarizia accumula, lo divora la Gola; essa mercanteggia nelle taverne e anche per un bicchiere stipula un atto notarile; la Gola inoltre spreca i guadagni accumulati con la complicità della Lussuria. Per possedere una ragazza, il lussurioso è disposto a sprecare una grande proprietà terriera:

L'Avarizia n'è adunato	109
e la Gola 'l se devora;	
en taverne fa mercato,	
pro un becchieri una vultura;	
or vidiss'esprecatura	
che se fa de la guadagna!	
La Lussuria à compagna	116
che sia vaccio consumato.	

Tutta spreca una cuntrata
 Per avere una polzella!
 [...]

Di nuovo dunque ricompare il nesso tra la gola e la lussuria. Questi due vizi capitali sono strettamente collegati in tutta la tradizione medievale non solo religiosa ma anche poetica: si pensi ad esempio al collegamento gola-lussuria nella *Queste del Saint Graal*, romanzo che peraltro subisce fortemente l'influenza cisterciense⁶¹. Dei sette vizi o peccati canonici – capitali perché da essi nascono tutti gli altri – cioè superbia, avarizia, lussuria, ira, gola, invidia e accidia, l'autore della *Queste* fa riferimento ad alcuni – ad esempio la superbia contrapposta all'umiltà, o la gola o l'ira – ma riserva lo spazio maggiore alla lussuria. E sull'opposizione verginità-lussuria costruisce tutta l'architettura del suo romanzo: tutti i cavalieri alla cerca del Santo Graal devono superare prove che coinvolgono questo vizio capitale.

⁶¹ Dei sette vizi o peccati canonici l'autore della *Queste* fa riferimento ad alcuni – ad esempio la superbia contrapposta all'umiltà, o la gola o l'ira – ma riserva lo spazio maggiore alla lussuria. E in effetti sull'opposizione verginità-lussuria costruisce tutta l'architettura del suo romanzo.

La lauda 77, *Omo che po' la sua lengua domare*, è una trattazione didascalica sulle gerarchie angeliche e sul conflitto fra vizi e virtù: la *psicomachia* vede la vittoria della Castità sulla Lussuria: la Lussuria pensa erroneamente di sfuggire agli attacchi della Castità grazie alla sua bellezza, ma la sua, che è pura immagine esteriore, non può ingannare la sua avversaria:

Lussuria se sta molto adornata	171
e pensa per bellezza de campare;	
ma la Castetate l'ha accorata,	
molto dura morte li fa fare;	
et enn uno pilo si ll'ha sotterrata	
e loco a vermi fàla devorare.	176

Si è visto come, in questa serie di laude, ogni differenza fra sessualità e lussuria sia di fatto cancellata; tuttavia è interessante chiedersi quale idea avesse Iacopone della sessualità legittimata dal vincolo matrimoniale.

A questo fine è fondamentale la già citata lauda 3 *L'omo fu creato vertüoso* che è – come si è visto – l'espressione poetica di un contenuto teologico: l'uomo, dopo il peccato originale, era incapace di risollevarsi con le sue forze, ma Dio mise in atto la sua misericordia grazie all'incarnazione di Cristo. La Misericordia interviene presso Dio a favore dell'uomo, chiedendo e ottenendo l'istituzione dei sacramenti.

Particolarmente interessanti i versi 361–376 che trattano dell'istituzione del matrimonio attraverso un dialogo che si svolge fra la Misericordia, Dio e l'uomo:

Misericordia:	
“Mesere, l'om è vistito de carne,	361
ennela carne pate grann'arsura,	
se lla concupiscenza l'afragne	
dàli remedio 'nnela sua afrantura.”	
Dio:	
“Mogl'e marito, ensemore compagne,	365

ensemor usaranno, per pagura
che lla concupiscenza non cagne
lo entelletto de la mente pura”.

Misericordia:

“Meser, s’el matremonio si s’usa
con la temperanzia che è vertute,
la sua alma non sirà confusa,
camparàla de molte ree cadute”.

Uomo:

“Mesere, la mea carn’è viziosa,
esforzarònlà en tutte mee valute,
cà la sua amistate m’è dannosa
e molte gente so’ per lei perdute”.

La Misericordia si rivolge a Dio dicendogli che, poiché l’uomo è rivestito di carne, proprio in questa soffre di un grande desiderio; se la concupiscenza lo abbatte, gli sia concesso un rimedio (*remedio ‘nnela sua afrantura*) per la sua debolezza. Ed ecco la voce di Dio che istituisce il matrimonio: moglie e marito, insieme compagni, avranno rapporti carnali, per evitare che la concupiscenza offuschi il lume intellettuale dell’anima pura. Di nuovo parla la Misericordia: se l’uomo avrà, all’interno del matrimonio, rapporti carnali caratterizzati dalla temperanza, la sua anima non sarà dannata ed eviterà molte perniciose cadute. A questo punto prende la parola l’uomo con il buon proponimento di tenere sotto controllo la carne viziosa con ogni suo potere, perché la sua amicizia gli è dannosa e ha già portato alla perdizione molta gente.

Iacopone espone in questa lauda la dottrina dell’istituzione del matrimonio come *remedium concupiscentiae*, di ascendenza paolina⁶² e agostiniana⁶³, e ripresa, pur con diverse prospettive, da Ugo di San Vittore nel *De sacramentis christianae fidei*⁶⁴. In quest’opera Ugo sostiene infatti

⁶² 1 Cor 7, 8–9 : “Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere”.

⁶³ Per la concezione del matrimonio in S. Agostino cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL 42, 232.

⁶⁴ Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 314 A–314 C: “Porro unum sacramentum etiam ante peccatum hominis institutum invenitur. Conjugium

l'esistenza di una duplice istituzione del matrimonio: la prima, precedente al peccato, come compito naturale in vista della propagazione della specie, la seconda, dopo il peccato, come aiuto alla natura e freno al vizio. Nella seconda istituzione l'unione dei corpi è stata concessa sia per una finalità procreativa, sia come rimedio alla debolezza di entrambi i sessi viziati dalla concupiscenza. Iacopone sembra far riferimento qui a questa seconda istituzione del matrimonio avvenuta dopo il peccato. Dio, sollecitato dalla Misericordia, istituisce il matrimonio per l'uomo come *remedio* 'nella sua *afrantura* nel caso che *lla concupiscenza l'afragne*: ritornano in Iacopone non solo la concezione del matrimonio del teologo vittorino, ma anche gli stessi termini da lui utilizzati. Il campo semantico afferente alla sessualità è quello del vizio e della dannazione: *la sua alma non sirà confusa*⁶⁵, *camparàla de molte ree cadute, la mea carn'è viziosa, cà la sua amistate m'è dannosa e molte gente so' per lei perdute*.

Nella lauda 71 *O Francesco, da Deo amato*, il santo di Assisi viene presentato con tutte le caratteristiche di un novello Cristo mandato in terra per redimere l'umanità. Il diavolo infatti, dopo la redenzione, ha riconquistato il mondo e quindi Dio incarica Francesco di combattere lo *Nimico engannatore*, grazie alla sua milizia armata di castità, umiltà ed obbedienza (vv. 1–19), conferendogli come insegna le stigmate (vv. 20–25). Il Santo combatte il nemico con l'ascesi (vv.34–37), l'umiltà (vv. 38–41), la povertà (vv. 42–49), la predicazione (vv. 50–53) la fondazione delle

namque prius etiam quam homo peccaret sancitum legitur ubi teste Scriptura: Mulier facta in adiutorium viro ei sociata memoratur . Cujus tamen institutionis causa tunc ad remedium non fuit, sed ad officium; quia morbus in homine non fuit qui sanaretur, sed virtus quae exercetur. Propter quod ex tribus causis institutionis sacramentorum duas tantum hic invenimus; eruditionem scilicet et exercitationem. Humiliatio enim ibi necessaria non fuit ubi superbia nulla fuit; sed ratio quae erudiretur ad majorem cognitionem et virtus quae promoveretur ad majorem perfectionem. Invenitur itaque hoc sacramentum singularem habens legem quemadmodum singularem habet institutionem. Et videtur ordo postulare priusquam ad ea quae de caeteris dicenda sunt sacramentis discutiendo accedamus; de isto singulariter quaedam quae ad primam institutionem spectare videbuntur praemittamus; his quae ad secundam ejus institutionem pertinent sequenti narrationi reservatis. Habet enim hoc sacramentum duplicem institutionem; unam ante peccatum ad officium, alteram post peccatum ad remedium”.

⁶⁵ Confusa è un'espressione scritturale, da intendersi “dannata”.

Clarisse (vv. 54–61) e dei terziari (vv. 62–65), la persecuzione degli eretici (vv. 66–73)⁶⁶.

La lauda è impostata sul dialogo fra il diavolo e il santo: il primo, pur temendo di perdere nello scontro con Francesco, non si fa prendere dallo sgomento e tenta di ingannarlo, ingaggiando una sorta di trattativa: “ch’eo pòzza far con lui mercato”. Al v. 67 comincia la discussione vera e propria in cui il diavolo tenta il santo esortandolo a non digiunare per non rischiare la morte, a manifestare la sua santità ecc. in una sorta di riproposizione delle tentazioni di Cristo. Ai vv. 107–122 alcuni cenni alla sessualità. Il *Nimico*, venuto a conoscenza della fondazione dell’Ordine francescano, osserva che le donne, escluse dall’Ordine, rientreranno nel suo dominio, ma Francesco ribatte di aver fondato un analogo Ordine femminile e dichiara quindi che anche le donne potranno salvarsi. Il diavolo ribatte che coloro che sono legati dal vincolo del matrimonio saranno però in mano sua: “averòli so’ meo guidato” e Francesco, a questo punto, invece di difendere di per sé l’istituzione matrimoniale, debella dialetticamente il maligno raccontandogli di aver creato, per la salvezza delle persone sposate, il terzo Ordine francescano:

Et eo te voglio fare afflitto,
uno ordene aio eletto,
penetenti, Orden deritto,
en matremonio derizzato.

130

Iacopone fa dire dunque al santo di Assisi che il matrimonio in sé non è sufficiente alla salvezza, minata comunque dalla lussuria, ma necessita di un ulteriore correttivo, in questo caso l’adesione al terzo Ordine francescano. Viene ribadita qui la concezione espressa nella lauda 3 *L’omo fu creato vertüoso*, secondo la quale nemmeno la sessualità praticata

⁶⁶ F. Ageno, cit, p. 251.

all'interno della istituzione matrimoniale è libera dal peccato, cioè dalla lussuria.

La lauda 32 *O Vergen plu ca femena* è una lode alla Vergine Maria che ha permesso l'incarnazione e la conseguente redenzione dell'umanità dal peccato d'origine; Iacopone insiste particolarmente sul fatto che la Vergine abbia concepito e partorito il Cristo senza atto sessuale:

Lo mondo n'è stopito,
conceper per audito,
lo corpo star polito
ad non esser toccata! 62

Sopr'onne uso et rasone
aver concezione,
senza corruzione
femena 'ngravedata! 66

Sopre rasone et arte
senza soment'à latte!
Tu sola n'à le carte
Esserne fecundata. 70

O prena senza semina
non fo mai fatto en femena;
tu solo sine crimina
null'altra n'è trovata. 74

[...]

O parto ennaudito!
lo Figliol parturito
d'entro lo ventr'è oscito
de mate segellata 86

A non rompar segello
nat'è lo Figliol bello,
lassanno el so castello
co la porta enserrata! 90

Nelle strofe qui citate viene declinato in moltissimi modi un unico tema, la eccezionalità del concepimento della Vergine Maria senza rapporti carnali. È avvenuto un fatto fuori di ogni norma che ha destato nel mondo

un ammirato stupore: Maria è insieme vergine e madre: *lo mondo n'è stopito* (v. 59) *sopr'onne uso e rasone* (v. 63) *sopre rasone et arte* (v. 67), *O parto ennaudito!* (v. 83), *tu sola n'à le carte* (v. 69), *non fo mai fatto en femena* (v. 72), *null'altra n'è trovata* (v. 74), *O parto ennaudito!* (v. 83).

Tale contenuto teologico è ribadito ossessivamente: *Conceper per audito* (v. 60) indica che la Vergine ha concepito solo per aver ascoltato l'annuncio e per aver obbedito prontamente alla volontà di Dio; i versi *lo corpo star polito ad non essere toccata*⁶⁷ (vv.61–62) e *Aver concezione senza corruzione/femena 'ngravedata!* (vv. 64–66) sottolineano che il corpo di Maria è rimasto incontaminato in assenza di rapporti carnali; il verso *senza soment' à latte* (v. 67) indica che la Vergine poté allattare senza venire inseminata. I vv. 71–74 riprendono il concetto già espresso: la Vergine fu feconda senza seme, *prena senza semina* (v. 71); nessun'altra fu trovata senza peccati (*tu sola sine crimina* v. 74); Cristo uscì dal ventre di una madre “sigillata” (*dentro lo ventr'è oscito/ de mate segellata* v. 86); il ventre di Maria è un castello con la porta chiusa (*A non rompar segello/ nat'è lo Figliol bello,/ lassanno el so castello/ co la porta enserrata* vv. 87–90).

Il lessico utilizzato per esprimere il concetto teologico di Maria insieme vergine e madre, è di due livelli: uno “carnale” e l'altro metaforico. Il primo fa riferimento alla concretezza, alla carnalità (*conceper, non esser toccata, concezione, femena 'ngravedata, senza somenta, prena senza semina, d'entro lo ventr'è oscito*), mentre il secondo, più immaginifico, ricorre a due metafore prive di ambiguità. La prima è la metafora della lettera che mantiene intatto il sigillo e quindi il suo mistero e la sua integrità: Maria viene definita infatti *mate segellata* (v. 86), richiamata nel verso successivo da: *A non rompar segello*. La seconda metafora riferita alla madre di Cristo è quella del castello che il Figlio

⁶⁷ “Toccata” v. 62 richiama il “tatto lussurioso” della lauda 19 *Cinqui sensi mess'ò 'l pegno*, v. 37 e “toccamento” della lauda 20 *Guarda che non cagi, amico, / guarda!*, v. 23 e della lauda 45 *O femene, guardate alle mortal' ferute!* v. 13.

lascia con la porta ancora chiusa (*lassanno el so castello/ co la porta enserrata*).

Iacopone utilizza ossimori, *adynata*, metafore per esaltare questo tipo di parto che va contro l'esperienza comune: l'ideale per lui non è il procedimento normale delle cose – il concepimento e il parto in seguito a rapporti carnali – ma qualcosa che va al di fuori della normalità.

L'entusiastica ammirazione per il fatto che Maria abbia concepito senza rapporti carnali, nonché il lessico della carnalità utilizzato in questa lauda, legittimano l'ipotesi che, per contrasto, Iacopone abbia inteso, forse inconsciamente, esprimere la sua profonda avversione per la sessualità.

Un'ipotesi di tal genere verrebbe suffragata comunque dalla lauda 3 *L'omo fu creato vertüoso* in cui – come si è visto – anche la sessualità all'interno del matrimonio è considerata con sospetto: *Meser, s'el matremonio si s'usa / con la temperanzia che è vertute,/la sua alma non sirà confusa,/ camparàla de molte ree cadute*.

Se, come si è visto nel capitolo precedente, Iacopone manifesta una avversione profonda nei confronti dei sensi, l'avversione diventa violento disprezzo nei confronti della sessualità. Del resto, come accade nella maggior parte degli autori medioevali, anche in Iacopone non esiste una sessualità “neutra”. La sessualità viene infatti identificata *tout court* con la lussuria, con tutto ciò che questa assimilazione comporta di negativo, oppure è un *remedium concupiscentiae*, se opportunamente incanalata nell'istituzione ecclesiastica del matrimonio. In ogni caso essa non gode di nessuna legittimazione in sé, ma viene tollerata in mancanza di meglio, dove il meglio significa la rinuncia ad essa. La concezione di Iacopone sulla sessualità non presenta chiaroscuri, brecce, margini di incertezza, ma è chiara, coerente e monolitica.

Del resto nella lauda 76 *Omo, mittite a ppensare* Iacopone, riferendosi alla nascita dell'uomo, scrive questi versi che riecheggiano il *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni:

O omo, pensa de que simo
e de que fommo et a que gimo
et en que retornarimo;
ora mìttite a ccuitare. 6

D'uman seme si concetto
(putulente sta soietto);
se ben te vidi en lo deritto,
no n'ài done t'essaltare. 10

IL CORPO E LA MALATTIA

Nelle laude 12 *Signor, dàme la morte* e nella 68 *Non t'encresca a pater male* Iacopone dedica solo brevi cenni al corpo umano visto attraverso la malattia, mentre nella lauda 81, *O Signor, per cortesia*, sviluppa questo tema con grande ricchezza concettuale. Nella lauda 12 *Signor, dàme la morte* ai versi 17–22 il penitente, riconoscendo i propri peccati e considerando che la salute del corpo è la morte dell'anima, chiede a Dio di punirlo per le sue colpe:

Comenza far lo iudicio, tollame la santate; al corpo tolli l'officio, che no n' aia plu libertate, perché 'n prosperetate gita l'à male usanno.	17 22
--	--------------------------

Il peccatore pentito esorta Dio a eseguire la sentenza, a togliergli la salute, a togliere al corpo l'uso delle membra, in modo che sia privato della libertà; infatti quando esso godeva di buona salute, l'ha usata per compiere il male.

Nei versi 18 *tollame la santate*, e 19 *al corpo tolli l'officio* la malattia appare come la condizione più propizia per la salvezza dell'anima, in quanto il corpo nella sua piena vigoria fisica opera il male.

Non diversa la concezione, implicita ma chiara, espressa nella lauda 68 *Non t'encresca a pater male*, scritta da Iacopone al confratello Giovanni della Verna, oppresso dalla febbre quartana:

Non t'encresca a pater male!	
'Nfra la 'ncudene e 'l martello Si se fa lo bel vascello;	3
lo vascello dé' star caldo, che lo córpo venga en saldo.	5

Se a ffreddo se battesse, non falla che non rompesse;	7
sed è rotto, perde l'uso et iettato è 'nfra lo scuso.	9
Arguméntate a clamare ch'el Signor te deia dare	11
onne male e pestelenza, en esto mondo è 'desplacenza.	13
<i>Malum pene</i> è glorioso, se da culpa non n'è encluso;	15
se per culpa l'omo el pate, non s'escusa tal' derrate.	17

Nel primo verso Iacopone, invitando il confratello a non rammaricarsi per le sofferenze dovute alla malattia, sintetizza con chiarezza la sua concezione sul tema. Nei versi successivi (vv. 2–9) attraverso la metafora del vaso, sottolinea l'effetto spiritualmente positivo del dolore fisico sull'uomo. Come il vaso si costruisce con la battitura a caldo, così l'uomo si raffina con la sofferenza. Se la battitura del vaso avvenisse a freddo, esso senza dubbio si romperebbe; ma, una volta rotto, non servirebbe al suo scopo e verrebbe gettato fra i rottami.

Iacopone esorta dunque il confratello a invocare il Signore che gli mandi ogni malattia e pestilenza, per quanto esse siano deprecabili nell'opinione comune. Infatti soffrire per i mali inviati da Dio è motivo di gloria, mentre soffrire per un peccato commesso non porta nessun merito agli occhi del Signore.

Tuttavia è la lauda 81 *O Signor, per cortesia* a sviluppare in maniera più dettagliata la tematica della malattia. Ne riportiamo integralmente il testo:

O Signor, per cortesia, manname la malsania!	2
A mme la freve quartana, lacontinaelaterzana, ladopplacotidiana co la granne ydropesia.	6
A mme venga mal de dente, mal de capo e mal de ventre; a lo stomaco dolur' pognenti e 'n canna la squinanza.	10
Mal dell'occhi e doglia de fianco e la postema al cantomanco; ti se come ionga en nalto e d'onne tempo fernosia.	14
Aia 'l fecato rescaldato, la melza grossa e 'l ventr'enflato e llo pulmone sia 'mplagato cun gran tòssa e parlasia.	18
A mme venga le fistelle con migliaia de carvuncilli, e li granci se sian quelli che tutto replen ne sia.	22
A mme venga la podraga (mal de còglia sì me agrava), la bisinteria sia plaga e le morroite a mme sse dia.	26
A mme venga 'l mal de l'asmo, iongasecce quel del pasmo; como a can me venga el rasmò, entro 'n vocca la grancia.	30
A mme lo morbo caduco de cadere enn acqua e 'n foco eiàmaintroviloco, che eo afflitto non ce sia.	34
A mme venga cechetate, mutezza e sordetate, la miseria e povertate	

e d'onne tempo entrapparia.	38
Tanto sia 'l fetor fetente che non sia null'om vivente, che non fuga da me dolente, posto en tanta enfermaria.	42
En terrebele fossato, che Riguerci è nomenato, loco sia abandonato da onne bona compagnia.	46
Gelo, grando e tempestate, fulgure, troni e oscuritate; e non sia nulla aversitate, che me non aia en sua bailia.	50
Le demonia infernali sì mme sian dati a menestrali, che m'essercino en li mali, ch'e' ho guadagnati a mea follia.	54
Enfin del mondo a la finita sì mme duri questa vita e poi, a la scivirita, dura morte me sse dia.	58
Allegom'en sseppultura un ventr'i lupo en voratura e l'arlique en cacatura en espineta e rogaria.	62
Li miracul' po' la morte, chi cce vene aia le scorte e le deversazioni forte con terrebel fantasia.	66
Onn'om che m'ode mentovare sì sse deia stupefare e co la croce sé segnare, che reo escuntro no i sia en via.	70
Signor meo, non n'è vendetta tutta la pena ch'e' aio ditta, ché me creasti en tua diletta et eo t'ho morto a villania.	74

Suddivideremo la parafrasi in base alle sequenze della lauda:

“O Signore, per cortesia, mandami la lebbra. A me vengano la febbre quartana, la continua e la terzana, la febbre che dà due attacchi al giorno, con la grande idropisia. Mi venga il mal di denti, il mal di testa e il mal di ventre, pungenti dolori allo stomaco e l’angina in gola. Mi vengano mal di occhi e dolori ai fianchi e un ascesso al fianco sinistro, mi sopraggiunga la tisi e sempre il delirio. Che io abbia il fegato infiammato, la milza grossa e il ventre tumefatto; il polmone sia piagato da una gran tosse e da paralisi. A me vengano le fistole, con migliaia di bubboni, i cancri siano tali che io ne sia tutto coperto. Mi venga la podagra (aggravata dal male ai testicoli), la dissenteria mi torturi e mi si diano le emorroidi. A me venga l’asma e vi si aggiunga lo spasmo; mi venga la rabbia come a un cane e le ulcere in bocca. Mi venga il mal caduco, tanto da cadere in acqua o nel fuoco, senza trovare luogo dove non sia da esso afflitto. Divenga io cieco, muto e sordo, misero, povero e abbia il rattrappimento continuo. Tanto dovrà essere orribile il mio fetore che non vi sarà nessuno che non fugga da me, afflitto da tante malattie (vv. 1–42). Poi sia io abbandonato, senza alcuna buona compagnia, nel terribile fosso chiamato Regoverci. Gelo, grandine e tempesta, fulmini, tuoni e oscurità; non vi sia alcuna avversità che non mi abbia in suo potere. Mi siano dati come servitori i diavoli dell’inferno, che m’infliggano continuamente i mali che ho ottenuto con la mia follia. Fino alla fine del mondo la mia vita continui così, e poi, con la separazione dal corpo, mi si dia dura morte (vv. 43–54). Mi scelgo come luogo di sepoltura un ventre di lupo che mi abbia divorato e le mie reliquie siano sterco gettato fra spine e rovi. I miracoli dopo la mia morte siano che chi viene dove giacerò abbia come ricompensa di essere fortemente vessato da terribili visioni. Chiunque mi udisse nominare dovrà inorridire e farsi il segno della croce per non fare cattivi incontri per strada (vv. 55–70). Signore mio, tutte le pene che ho detto non sono un’espiazione sufficiente, perché tu mi hai creato in un impeto di carità e io ti ho ucciso per mia folle ingratitudine (vv. 71–74)”.

La prima sequenza della lauda riguarda il tema dei mali fisici che il poeta invoca su di sé e la progressiva degradazione del corpo umano (vv. 1–42); nella seconda egli si rivolge a Dio chiedendogli di essere abbandonato in un luogo orrendo, con l’unica compagnia di diavoli torturatori, fino al momento della morte (vv. 43–54); nella terza vengono trattati l’oltraggio al corpo morto e la *damnatio memoriae* (vv. 55–70); la quarta infine spiega la ragione di tanta sofferenza cioè la punizione per il deicidio (vv. 71–74).

La lauda 81 è costruita all’insegna del “contrario”, a partire dall’*incipit*, in cui Iacopone si rivolge a Dio *per cortesia*, non per ottenere la salute fisica, ma la *malsania*⁶⁸. Il termine *cortesia* rimanda al sistema di valori dominanti nella lirica amorosa provenzale e siciliana, al cui interno, accanto all’amore e alla virtù, riveste una notevole importanza anche la salute fisica, presupposto indispensabile per la prodezza nelle armi e per la seduzione. La richiesta della *malsania*, con l’elenco poi di tutte le malattie che seguono, è la prima attesa delusa del lettore. Al posto di un *plazer* infatti ci si trova davanti un *enueg*, un *enueg* specializzato in morbi, una summa dell’universo patologico medioevale⁶⁹. Iacopone scatena il terrore dell’uomo del Medioevo semplicemente elencando, e chiedendo per sé – su nove strofe che si riferiscono alle malattie, ben sette esordiscono con l’anafora “a mme” – tutte le malattie conosciute. Queste sono per lo più raggruppate per caratteristiche analogiche, con l’eccezione di alcune esigenze di rima. Si agglomerano malattie comuni (febbri, idropisia, dolori in varie parti del corpo, vv. 3–12); quelle che colpiscono gli organi interni

⁶⁸ Gianfranco Contini, in PD a proposito di *malsania* annota: “Che debba tradursi ‘lebbra’ (e l’assenza della terribile infermità dal catalogo darebbe già molto da pensare), prova certamente almeno un altro passo (lauda 14, vv. 23–6), e nessuno smentisce”.

⁶⁹ Sull’orrorifico elenco di morbi iacoponico Paolo Canettieri (cit.) sottolinea: “Si noti pure, a contrasto, come molte delle malattie che Iacopone invoca per sé sono menzionate anche nell’*Inferno* di Dante: ad esempio la quartana ha gli stessi sintomi incipienti che prova il poeta quando sta per salire in groppa a Gerione (*Inf.* XVII, v. 86), la terzana è descritta con il nome di *febbre aguta* in *Inf.* XXX, v. 99, l’idropisia è la malattia di cui soffre il falsario di moneta Adamo (*Inf.* XXX, v. 52), che peraltro ha anche “enfiata l’epa” (cfr. lauda v. 16), la *parlasia* (paralisi) è menzionata in *Inf.* XX, v. 16 (in rima)”.

(tisi, delirio, fegato infiammato, milza grossa, ventre gonfio, polmoni piagati da tosse e da paralisi, vv. 13–18); quelle che deformano il corpo (fistole, bubboni e cancri, vv. 19–22); quelle che colpiscono le parti basse del corpo (gotta ai piedi, male ai testicoli, dissenteria ed emorroidi, vv. 23–26); malattie che non rientrano nei gruppi precedenti (asma, spasmi, rabbia e ulcera in bocca); quelle lesive del cervello o dei sensi (epilessia, cecità, mutismo, sordità vv. 31–38) che emarginano l'uomo, privandolo dei canali di comunicazione con i suoi simili⁷⁰. Nei vv. 37–38 l'elenco dei mali contiene il rattrappimento continuo (*entrapparia*) ma anche *miseria e povertate* che, a rigore, non sono tanto malattie, ma condizioni che tutt'al più possono facilitarle. La condizione di esclusione dal mondo è confermata anche dalla strofa 11: tanto tremendo dovrà essere il fetore che emana dalle sue malattie da allontanare da sé ogni uomo (vv. 39–42). Ma per il novello Filottete non c'è il desiderio di un Ulisse che venga a salvarlo.

⁷⁰ Un elenco puntiglioso di malattie ricorre anche nella lauda 57 *Audite una entenzione* che chiarisce come la malattia sia deprecabile nell'opinione comune. In essa il tema della malattia è collocato in un contesto particolare: due vecchi, non autosufficienti, si lamentano per le difficili situazioni famigliari in cui sono costretti a vivere. Uno dei due in particolare è vittima delle contumelie e delle angherie di una nuora malvagia che parla di lui nel seguente modo: “Lo stròbele, oproprioso,/ brutto, putuglioso;/ co ll'occhi resguardusi,/ rusci e caccolusi; / palpetr'areversciate, / che pago ensanguenate; / lo naso sempre cola/ como acqua de mola;/ co' de porci sannati/ li dente so' scalzati;/cun quelle rosce gignie, / che pago pur sanguie/ (chi rider lo vedesse / a pena che non moresse!),con quello esguardo orrebele/ en la faccia terrebele;/ ma pur lo fetore/ che de bocca escei fore,/ la puzza estermenata/ la terra n'è enfermata; / la sarracchiosa tossa/ (c'à lo veder concussa)/ con lo sputo fetente,/che conturba la mente/ ròina secca serrata/ che pare encotecata; / como lo can c'à lo raspo / le man'mena co' naspo; /or vidisce sonare, / che fa nel suo grattare/ lo vecchio dilommato,/como arco plecato!” (vv. 95 – 126). L'accento è qui più portato sugli effetti delle malattie e della vecchiaia: “L'ispido, obbrobrioso, brutto e puzzolente; con gli occhi mezzo chiusi, rossi e cisposi, le palpebre rovesce che sembrano insanguinate; il naso cola di continuo come l'acqua nella macina; i denti lasciano scoperte le gengive come le zanne dei porci; con quelle gengive rosse che sembrano insanguinate (chi lo vedesse ridere a fatica non ne morirebbe!), con quello sguardo orribile in un volto terribile; ma per di più un gran fetore gli esce dalla bocca, la puzza sterminata che ammorbata tutta la terra; la tosse catarrosa (che fa tossire solo a vederlo), con lo sputo fetente che conturba la mente; la rognà secca, fitta che pare penetrata dentro la cute; muove le mani come un aspo, come il cane che ha prurito; se tu lo vedessi quando si gratta facendo un gran rumore, quel vecchio sbilenco, piegato come un arco”.

Con il *fetor fetente*, sintagma caro a Iacopone, si chiude nella lauda 81 la sequenza delle malattie e si apre quella dell'abbandono e della morte, anche questa giocata sul "contrario". L'oltraggio al corpo continua: il poeta auspica che il suo corpo venga abbandonato in un orrendo fossato, il *Riguerci*, privo di ogni compagnia (vv.43-46), in balia della furia degli elementi (vv. 47-50), torturato dai diavoli fino alla dura morte (vv. 51-58).

Una sorta di cesura semantica divide a questo punto la lauda: nei versi successivi (vv. 59 sgg.) l'oltraggio al corpo avviene *post mortem*. Le strofe che seguono fanno pensare per contrasto alla sepoltura dei santi, al culto delle loro reliquie, ai miracoli che avvengono nei pressi della loro tomba.

Iacopone mette in atto uno straniamento rispetto alla tradizione: la sua sepoltura sarà il ventre di un lupo che l'avrà divorato (vv. 59-60); le sue reliquie – il termine è usato ovviamente in senso antifrastico – saranno disperse sotto forma di sterco di lupo (vv. 61-62); i miracoli *post mortem* saranno terrifiche visioni per coloro che si avvicineranno al luogo in cui i resti sono dispersi (vv. 63-66). Secondo l'agiografia tradizionale semplicemente nominare il santo nelle preghiere ha benefici effetti: Iacopone stravolge anche questo aspetto introducendo la *damnatio memoriae*: l'uomo che sentirà nominare il suo nome si farà il segno della croce per evitare cattivi incontri per strada (vv. 67-70).

La strofe conclusiva, esplicativa di tutta la sofferenza e abiezione che il poeta ha invocato su di sé, presenta un mutamento lessicale con l'introduzione di termini alti (*Signor meo... ché me creasti en tua diletta*, vv. 71-73) perché l'io parlante si rivolge a Dio, mentre la lauda nel suo complesso è caratterizzata da un lessico popolare, plastico e basso, oppure dalla contaminazione fra termini bassi e termini alti (*arliquie*, in senso antifrastico, nello stesso verso di *cacatura*, v. 61).

A proposito dell'invocazione della lebbra su di sé (v. 1), Alessandro Montani⁷¹, del cui studio ci avvarremo per l'individuazione delle fonti della lauda analizzata, dopo aver citato il passo relativo ai lebbrosi nel *Testamento* di san Francesco⁷² e l'episodio della *Legenda Minor* di Bonaventura che segnala il disprezzo che circondava i lebbrosi⁷³, osserva:

L'invocazione della lebbra su di sé rientra dunque appieno nel progetto dell'*imitatio Francisci*. A conclusioni analoghe alle mie è giunto anche, per altra via, Lino Leonardi, il quale ha rilevato come in questa lauda si possano scorgere un paio di memorie lessicali e sintagmatiche delle *Laudes creaturarum*: al v. 67 *mentovare* in rima potrebbe rimandare al v. 4 del testo francescano: *et nullu homo ène dignu te mentovare*, così come i vv. 39–40 – *che non sia null'om vivente / che non fugga da me dolente* – potrebbe contenere un'eco dei versi dedicati a *sora nostra morte corporale*, /*da la quale nullu homo vivente po' skappare*. Il legame tra questi due grandi testi della letteratura francescana volgare, a prima vista debole anche a detta di Leonardi, sarebbe rafforzato proprio del motivo della lebbra.⁷⁴

Pure ammettendo che *malsania* debba intendersi nel senso di *lebbra*, secondo l'ipotesi di Contini, e non genericamente come un gran numero di malattie di cui il successivo elenco costituirebbe la specificazione; e pur accettando con Leonardi le “memorie lessicali e sintagmatiche” fra la lauda 81 e le *Laudes creaturarum*, osserviamo tuttavia che nelle *Laudes* non

⁷¹ A. Montani, *Oltraggio al corpo ed uso delle fonti bibliche: la lauda O Segnor, per cortesia di Iacopone da Todi*, in *Rassegna europea di letteratura*, 14, 1999.

⁷² Francesco d'Assisi, Test, 1-3: “Il Signore ha dato a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza in questo modo: quando ero nel peccato mi sembrava ripugnante sopportare la vista dei lebbrosi, e il Signore stesso mi portò da loro e sperimentai con loro la misericordia, e mentre mi allontanavo da loro, ciò che mi sembrava ripugnante si è mutato in me in dolcezza dell'anima e della carne. Poi mi trattenni per un poco e uscii dal mondo”, citato da C. Leonardi, p. 221.

⁷³ Lm 1,9 in FF p.757: “Da allora, amante di tutta l'umiltà, si dedicò a onorare i lebbrosi per imparare, prima di insegnarlo, il disprezzo di sé e del mondo, mentre si assoggettava alle persone miserabili e ripudiate con il giogo del servizio. E, in verità, prima egli era abituato ad avere in orrore i lebbrosi più che ogni altra categoria di uomini; ma, quando l'effusione della grazia divenne in lui più copiosa, egli si diede come schiavo a ossequiarli con tanta umiltà di cuore che lavava i piedi e fasciava le piaghe e spremeva fuori la marcia e ripuliva la purulenza”.

⁷⁴ A. Montani, cit. p. 110.

viene mai citata la lebbra. L'unico riferimento alle malattie nel *Cantico di frate Sole* è nei vv. 24–25: “Laudato si’, mi’ Signore, per quelli ke perdonano per lo Tuo amore/ et sostengo infirmitate et tribulatione”, la cui sobrietà è molto lontana dall’analitico e spietato elenco iacoponico. Francesco scrive dei lebbrosi anche nel suo Testamento: il loro contatto gli era stato ripugnante quando viveva nel peccato ma poi, grazie alla misericordia di Dio, gli aveva provocato dolcezza dell’anima e della carne.

L’atteggiamento di Iacopone nei confronti del corpo risulta molto più oltranzista rispetto a quello del santo di Assisi: una cosa è la misericordiosa accoglienza dei lebbrosi, un’altra chiedere a Dio di dividerne la sorte.

Per quanto attiene alle fonti bibliche della lauda 81 Montani individua per il catalogo delle malattie *Deuteronomio* 28, 21–29, in cui si descrivono le maledizioni del Signore scagliate contro chi non obbedisce alle sue leggi:

Il Signore ti farà attaccare la peste, finché essa non ti abbia eliminato dal paese, di cui stai per entrare a prendere possesso. Il Signore ti colpirà con la consunzione, con la febbre, con l’infiammazione, con l’arsura, con la siccità, il carbonchio e la ruggine, che ti perseguiteranno fino a che tu non sia perito. Il cielo sarà di rame sopra il tuo capo e la terra sotto di te sarà di ferro. Il Signore darà come pioggia al tuo paese sabbia e polvere, che scenderanno dal cielo su di te finché tu sei distrutto. Il Signore ti farà sconfiggere dai tuoi nemici: per una sola via andrai contro di loro e per sette vie fuggirai davanti a loro; diventerai oggetto di orrore per tutti i regni della terra. Il tuo cadavere diventerà pasto per tutti gli uccelli del cielo e delle bestie selvatiche e nessuno li scaccerà. Il Signore ti colpirà con le ulcere d’Egitto, con bubboni, scabbia e prurigine, da cui non potrai guarire: Il Signore ti colpirà di delirio, di cecità e di pazzia, così che andrai brancolando in pieno giorno come il cieco brancola nel buio.

Le malattie citate nel *Deuteronomio* e quelle che Iacopone invoca su di sé in buona parte sono le stesse e, a questo proposito, Montani osserva:

Con atteggiamento tipico della sua personalità scrittoria, Iacopone sa innovare il catalogo [del *Deuteronomio*] e tradurlo in una lingua di grande violenza espressiva, per la quale possiamo servirci dell'insidiosa nozione di "realismo" secondo un'accezione molto letterale: Iacopone può invocare le malattie su di sé proprio perché non parla per figura. Se si leggono i commenti a questo passo del *Deuteronomio*, s'incontrano interpretazioni di ogni singola malattia, e tutte le esegesi non letterali, in questo caso conformemente al significato originario veterotestamentario – che è una serie di maledizioni – comportano la dannazione di coloro che sono oggetto della maledizione.⁷⁵

Dunque Iacopone si ispirerebbe a un passo biblico in cui le malattie comportano la dannazione di coloro che sono oggetto della maledizione, ma riuscirebbe a sfuggire alla maledizione biblica attraverso un'interessante reinvenzione di un luogo neotestamentario: in effetti il *terrebele fossato* di Riguerci costituirebbe l'omologo todino della Geenna a Gerusalemme. Si tratta infatti di luoghi orrendi, al di fuori della città, che diventano simboli dell'inferno stesso. Montani, a questo proposito, cita due passi nel *Vangelo di Matteo* che si riferiscono alla Geenna:

Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che il tuo corpo vada a finire nella Geenna (Mt. 5,29–30).

E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna (Mt. 10,28).

In entrambi i passi Gesù mette in guardia da un uso peccaminoso del corpo. Montani cita altri passi a sostegno della pertinenza del suo accostamento, fra i quali il *Commento di San Gerolamo al libro di*

⁷⁵ A. Montani, cit. p. 114.

Geremia, ma la relazione già individuata fra il passo del Deuteronomio (*Dt* 28, 21–29) e il catalogo iacoponico delle malattie, nonché quella fra i due passi evangelici citati e i vv. 43–54 dalla lauda 81, ci sembrano sufficienti per condividere le sue conclusioni e cioè che Iacopone aveva ben presenti i versetti biblici sopra citati e presupponeva che li conoscessero anche i suoi lettori; in secondo luogo che solo grazie ad un'autorità così indiscutibile come quella biblica, egli poteva invocare le forme più estreme di mortificazione; infine che il manifestato spregio del corpo diventa una affermazione di fede nella resurrezione.

L'affondo di Iacopone sul corpo è tremendo, assoluto, senza sbavature: prima il corpo viene notomizzato attraverso le malattie che gli vengono inflitte, poi abbandonato e torturato dai fenomeni atmosferici e dai diavoli; infine divorato da un lupo e sotto forma di *cacatura* disperso fra rovi e spini. Come Francesco, anche Iacopone non sembra particolarmente preoccupato della sorte del corpo dopo la morte. Quello che gli interessa è la sorte dell'anima, cui non fa riferimento, almeno in questa lauda, perché nel suo orizzonte ascetico, si tratta di un'ovvietà. La motivazione esplicita dello scempio del corpo sta nell'ultima strofa della lauda quando sottolinea che è l'effetto di una punizione, pur inadeguata, per un atto di estrema ingratitudine, a fronte di un atto di amore infinito: il dono della vita da una parte a fronte del deicidio dall'altra. Tuttavia, a nostro avviso, oltre alla motivazione esplicitata del poeta, se ne può leggere un'altra, coerente con l'atteggiamento ascetico di Iacopone. Egli infatti partecipa di una convinzione nata in ambiente ascetico e molto diffusa nel Medioevo che la salvezza dell'anima passi attraverso l'assoluta mortificazione del corpo.

Che Iacopone presenti poeticamente tale mortificazione attraverso un linguaggio violentemente espressionistico, di cui predilige gli eccessi, è dovuto all'energia del suo temperamento. Montani avanza l'ipotesi che la lauda 81 non sia un testo paradossale e che voglia significare proprio ciò che vi si legge. Effettivamente “nel magnifico esempio di catalogo,

analitico e impietoso, di ogni sorta di malattie”⁷⁶, nello scempio del corpo in vita e *post mortem*, nella *damnatio memoriae*, Iacopone intende coscientemente presentare, con i termini che più gli sono congeniali, la convinzione teologica che vede la salvezza dell’anima nella mortificazione del corpo. E qui la mortificazione va oltre il dolore o la privazione autoinflitti⁷⁷ e si esprime attraverso la richiesta a Dio di quanto vi è di più doloroso ma anche più odiato dal mondo, e cioè la malattia. E non si tratta di una, ma dell’intero universo delle malattie conosciute, dalle più ripugnanti alle più gravi.

Iacopone, nell’ipotesi avanzata da Montani, certo condivisibile, che la lauda 81 debba essere interpretata letteralmente, è molto lontano dal Francesco che, nella *Regola non bollata*, a proposito dei frati colpiti da malattia, sosteneva la necessità di provvedere loro con cura:

Se un frate cadrà ammalato, dovunque si trovi, non sia dagli altri frati abbandonato, ma uno o più frati, se sarà necessario, siano destinati al suo servizio come vorrebbero essi stessi essere serviti; tuttavia, se la necessità fosse grandissima, lo possono affidare a una persona che debba provvedere alla sua malattia...⁷⁸

Iacopone è francescano per *l’imitatio Christi* e anche, in certa misura, per *l’imitatio Francisci*, ma per temperamento, sensibilità, esperienza, è imbevuto di quell’ascetismo estremo che del corpo ha orrore.

⁷⁶ P. Canettieri, cit. p. 22.

⁷⁷ Nella lauda 43 *O mezzo virtuoso, retent’ a battaglia* Iacopone indica chiaramente quale debba essere l’atteggiamento nei confronti del corpo, qui francescanamente chiamato “aseno”: “Lo diunare placeme e ffar granne astinenza/ per macerar meo aseno, che non me dia encrescenza” (vv. 39-42).

⁷⁸ Idem, *Regola non bullata*, 10, 1-4, pp. 24-27: “Si quis fratrum in infirmitate ceciderit, ubicumque fuerit, alii fratres non dimittant eum, nisi constituatur unus de fratribus uel plures, si necesse fuerit, qui seruiant ei sicut uellent sibi serui; sed in maxima necessitate possunt ipsum dimittere alicui personae quae suae debeat satisfacere infirmitati.”

IL CORPO E L'ANIMA

Si è visto nei paragrafi precedenti che Iacopone, attraverso giudizi, ammonimenti e invettive, tende a presentare il corpo, corruttibile e mortale, sotto il segno sinistro della tentazione o addirittura del peccato. È opportuno a questo punto estendere l'analisi all'anima, ovvero a quella parte dell'uomo incorruttibile e immortale che gode della somiglianza con Dio, per comprendere se e in quale misura il Nostro attribuisca a essa responsabilità autonome nel processo di salvezza o di dannazione.

Analizzeremo, a tal fine, una serie di laude iacoponiche che presentano riferimenti al binomio anima-corpo o alla sola anima.

Nella lauda 11 *O alta penetenza, pena enn amor tenuta!* è proprio l'anima a essere determinante nella scelta fra la salvezza e la dannazione: se essa è *ordenata*, cioè disposta a conformarsi alla volontà divina, odia le colpe e gioisce della pena, in quanto quest'ultima le consente di esercitarsi nella pratica della virtù; se invece è *dannata*, cioè destinata alla dannazione, odia la pena e gode delle colpe. È l'amore di sé a insozzare l'anima nella bruttura del peccato:

Sola la colpa è 'n odio a l'anema ordenata,
e la pena l'è gaudio, 'n vertut'esser cetata;
lo contrario sèntese l'anema ch'è dannata,
la pena ennodiata, la colpa en delettato. 10
[...]

O alta Penetenza en meo odio funnata,
atto de la grazia, che me fo gratis data,
fuga l'amore proprio con tutta sua mainata,
cà ll'anem' à sozzata 'bruttura de peccato. 22

Anche nella lauda 15 *Ensegnateme Iesù Cristo, ché eo voglio trovare* l'anima, di per sé, può salvarsi o dannarsi, a prescindere dal corpo.

L'anima⁷⁹ si rivolge ad alcuni interlocutori non individuabili con assoluta certezza⁸⁰ – ipotizziamo che si tratti di altre anime già salve – perché le indichino la via per raggiungere Cristo. Costoro le additano la via dell'umiltà cioè *la valle de vilanza* (v. 7), ma non possono consentirle l'entrata in questa valle perché indossa una *vesta fetente* il cui odore dà turbamento. Questa prosaica osservazione fa pensare che la *vesta fetente* potrebbe essere il corpo ma, in realtà, quando l'anima che aspira alla salvezza chiede precisazioni, le viene risposto che l'orrendo lezzo è quello del mondo.

Non te ce lassamo entrare (iurato l'avem de presente),
ché nullo ce pòte transire, che aia veste esplacente;
e ttu ài vesta fetente, l'odore ne à conturbato. 20
[...]

“Or t'espoglia del mondo e d'onne fatto mundano,
che tu n'èi multo 'ncarcata e 'l core non porte sano;
pare che l'agi si vano del mondo o' n'èi conversato”. 26

Nella lauda 60 *Anema, che desidero andare ad paradiso* l'anima, per ottenere il paradiso deve avere uno sguardo bello (*se tu non n'ài bel viso, non ce porrai albergare* v. 2), un volto bellissimo (*volto bellissimo* v. 7) dato dalla fede, una corporatura prestante (*statura formosa* v. 11), data dalla speranza e infine due ali (*dui ali* v. 16) conferitele dalla carità. A parte le ali, attributo degli angeli, gli altri elementi riferiti all'anima – sguardo, volto, corporatura – sono tutti attributi corporei⁸¹.

⁷⁹ Si rileva in questa lauda – come anche in altre - una certa oscillazione fra maschile e femminile nelle concordanze aggettivali o pronominali riferite all'anima.

⁸⁰ Secondo l'Agno, cit. p. 147, si tratta di angeli, secondo L. M. Reale, *Iacopone da Todi, Laude*, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia, 2006, p. 64, il dialogo avviene fra un penitente e i suoi confratelli.

⁸¹ Dopo le tre virtù teologali, le quattro cardinali coopereranno a fare in modo che l'anima possa ascendere a Dio. La prudenza farà che l'anima proceda composta e saggia come una sposa, la giustizia le donerà una veste preziosa e perle nell'acconciatura come una sposa che si va a maritare, la fortezza la sosterrà nella ardua salita, la temperanza infine, in quanto maestra di medicina, sanerà il suo cuore. Pensando alle gioie future non sarà un peso nella vita quaggiù difendersi dal peccato: se così non fosse l'anima sarebbe dannata nel fuoco eterno (vv. 15–34).

Anema, che desideri andare ad paradiso, se tu non n'ài bel viso, non ce porrai albergare.	2
Anema, che desideri andare a la gran corte, adórnate et acóciate, che Dio t'apra le porte; se ecco non acóciti, non trovarai le scorte, e sacci,po' la morte, non te porrai aconciare.	6
Se vòl' volto bellissimo, aggi fede formata; la fede sì fa a l'anema la faccia dilicata; la fede senza l'opera è morta reputata; fede viva operata agi, se vòle andare.	10
La statura formosa te fa l'alta speranza; ella ad celo condùcete, ché 'l sa far per usanza; en la gran corte è cogneta per longa customanza, la sua vera certanza non te porrà fallare.	14

Per descrivere il percorso di raffinamento dell'anima che desidera ascendere al paradiso, Iacopone usa un lessico plastico, concreto, corporeo ma, in sostanza, del corpo vero e proprio non fa menzione: la scelta spetta all'anima. Il peccato, dunque, non è esclusiva prerogativa del corpo: coerentemente a quanto aveva affermato nella lauda 30 *La Superbia de altura*⁸² distinguendo i peccati del corpo e quelli dell'anima, Iacopone rivendica per l'anima una possibilità di peccare del tutto autonoma.

La Lauda 50 *O Cristo onnipotente, dove site enviato?* presenta tre interlocutori, l'anima peccatrice, Cristo e una sorta di coro, che tiene il collegamento fra i primi due. Cristo afferma di avere dato il suo cuore alla sua sposa, metafora dell'anima appunto, di averla adornata di gemme, di averle assegnato la sua immagine e somiglianza, di averle concesso memoria, intelletto e volontà, nonché le tre virtù teologali, la fede, la speranza e la carità. Infine, allo scopo di rendere completo l'esercizio delle sue virtù, le ha dato il corpo, con il duplice compito di servirla e ornarla, come un bello strumento se essa l'avesse ben accordato. Ma l'anima ha

⁸² Lauda 30 *La Superbia de altura*, vv. 101–08: “Cinqui vizia à ne l'anema /(che de sopra aio contate)./Lo soperbo, envidioso /et iroso, accidiate,/ l'avarizia, toccate. / Dui ne rennan èlla carne,/che tutto esto monno spanne:/gola e lussuriato”.

tradito il marito, Cristo, che era stato così generoso. Riportiamo i versi che fanno riferimento al rapporto anima–corpo:

A ciò che lo esercizio
avesse complemento,
lo corpo per servizio
dèli e per ornamento;
e fo bello stromento,
no l'avess' escordato.

34

All'interno dell'allegoria della sposa traditrice, che informa tutta la lauda, s'innesta la breve ma significativa metafora musicale: il corpo sarebbe di per sé un *bello stromento* se l'anima lo avesse bene accordato.

Iacopone conferisce dunque all'anima una responsabilità fondamentale nell'affrontare il peccato e nel processo di salvezza, in quanto accordatrice dello strumento che Cristo le ha donato. Alla fine l'anima si redime, fa il suo percorso di conversione e approda alla croce del Cristo.

Il percorso dalla dannazione alla salvezza è anche il tema della lauda 59 *L'anema, ch'è viziosa* di cui riportiamo i versi iniziali:

L'anema ch'è viziosa
a l'onferno è arsemigliata.

2

Casa fatta de demono,
àla presa en patremonò.
La Superbia s'ène en trono,
peio ch'endemoniata.

6

L'anima peccatrice è simile all'inferno, è la casa del demonio che se n'è impossessato perché in essa si sono insediati i vizi capitali (Superbia, Invidia, Ira, Accidia, Avarizia, Gola, Lussuria). Poi, improvvisamente, con una espressione giullaresca, atta a richiamare il pubblico in una piazza, esclama:

Venite, gente, ad odire
e ostopite del vedere!
'N onfern'era la ment'èri,
en paradiso ogi è tornata.

34

Questo repentino passaggio dalle tenebre alla luce è determinato dalla grazia divina che ha scacciato – o ucciso – dall’anima i vizi e vi ha infuso le virtù: l’Umiltà, la Carità, la Mansuetudine, la Giustizia, la Pietà, la Temperanza, la Castità (vv. 35–66). Particolarmente interessanti i versi 51–54 qui di seguito riportati:

E l’Accidia c’è morta
e Iustizia c’è resorta;
dirizzat’ à l’alma storta
en nonne cosa ch’è ordenata. 54

L’alma *storta* della lauda 59 sembra corrispondere semanticamente all’anima *curva*, efficace metafora con cui Bernardo di Chiaravalle ha illustrato la caduta nel peccato, la perdita della *similitudo* originaria che l’uomo possedeva con Dio. Come afferma Francesco Zambon:

L’anima ha perduto la sua *rectitudo*, a causa del peccato, si è distolta dal desiderio di Dio – inscritto nella sua natura – e si è piegata verso il carnale e il terrestre, si è inclinata, *incuruata*.⁸³

All’*alma storta* è strettamente collegato, per opposizione, il termine *ordenata* che fa riferimento all’*ordinatio amoris*, concetto fondamentale nella teologia mistica tanto cisterciense quanto vittorina. A questo proposito osserva Zambon:

Nella teologia mistica del XII secolo, l’*amor ordinatus* è quello che si conforma perfettamente all’ordine naturale delle cose e cioè si dirige verso la loro origine che è Dio; nel *De diligendo Deo*, Bernardo di Clairvaux descrive appunto la *ordinatio caritatis* o *amoris* come la progressiva trasformazione – che passa attraverso quattro gradi successivi – dell’istintivo (ma non malvagio se mantenuto entro i suoi limiti) *amor carnalis* in *amor spiritualis*, cioè nel totale abbandono e annullamento di sé in Dio. Anche per Riccardo di San Vittore essa consiste nella ri-orientazione verso l’alto del nostro amore, che in seguito al

⁸³ F. Zambon, cit., I vol. p. XXII.

peccato si era rivolto verso il basso: è perciò la condizione di tutte le virtù.⁸⁴

Sempre per presentare l'anima recalcitrante alla volontà di Dio, nella lauda 51 Iacopone utilizza il concetto di deformità, di chiara ascendenza cisterciense:

O vita de Iesù Cristo, specchio de veretate!
O mea deformatate en quella luce vedere!

Secondo Guglielmo di Saint-Thierry nell'uomo è impressa una *forma* che lo rende simile a Dio: l'uomo ha perduto questa somiglianza, che sta nella parte più nobile dell'anima cioè nella *mens*, a causa del peccato – sia quello originale sia i successivi – e ne è risultato de-formato.

In ogni caso, nella lauda 59 non si fa menzione del corpo nel quadro del percorso di salvezza dell'anima. Iacopone inoltre sembra seguire anche qui il concetto teologico esposto nella già citata lauda 30 *La Superbia de altura* secondo il quale ci sono vizi di esclusiva pertinenza dell'anima.

Nella già citata lauda 44 *O anema mia, creata gintile* l'anima dovrebbe avere come suddito il corpo mentre talvolta questo rapporto si capovolge:

Plu vile cosa è quello c'ài fatto,
dart'entrasciatto al mondo fallente;
lo corpo per servo te fo dato en atto,
à' 'l te fatto matto per te dolente.
Signor nigliinte fa servo rennare
e 'n sé dominare en ria signoria;
ài presa via c'a questo t'è entrato!

24

È l'anima dunque ad avere la responsabilità del corpo, che le è stato dato come servo mentre essa gli ha permesso di signoreggiare su di lei.

Tuttavia, più di ogni altra, è la lauda 37 *Que fai, anema predata?* a incrinare la concezione iacoponica dell'anima nobile, vittima del corpo

⁸⁴ F. Zambon, La lirica amorosa delle Origini, in *La Cultura italiana*, diretta da Luigi Luca Cavalli-Sforza. VII La cultura. Una vocazione umanistica, a cura di Carlo Ossola, Utet, 2009, pp. 36–7.

peccaminoso, che comunque è presente in altre laude. Riportiamo la lauda nella sua interezza:

«Que fai, anema predata?». «Faccio mal, cà so dannata.	2
Aio male che è enfenito, onne bon sì m'è fugito; lo celo sì m'à esbannito e l'onferno m'à albergata».	6
«Dàime desperazione de la me' condizione, pensanno la perfezione de la vita tua che è stata».	10
«Eo fui donna religiosa, settant'anni fui reclusa. Iurai a Cristo esser esposa, or so' al diavol maritata».	14
«Qual è stata la casone de la tua dannazione? Ché speravan le persone che fusci canonizzata».	18
«Non vedino el magagnato, che enel cor era ocultato; Deo, a cui non fo celato, à descoperta la falsata.	22
Vergene me conservai, el meo corpo macerai, ad om mai non aguardai ch'e' non ne fusse po' tentata.	26
Non parlai plu de trent'agne (como el so le me' compagne); penetENZE fici magne plu ch'e' non ne fu' notata.	30
Diiunar meo non n'esclude pane et aqua et erbe crude; cinquant'anni entegri e plune 'n diiunar non fui alentata.	34
Còia de scrofe toserate, fune de pel'atortichiate,	

<p>circhi e veste desperate, cinquant'anni cruciata.</p>	38
<p>Sostenute povertate, frid' e cald' e nudetate. Non ce abi omeletate; però da Deo fui reprobata.</p>	42
<p>Non abi devozione né mentale orazione; tutta la me' entenzione fo ad essere laudata.</p>	46
<p>Quanno odia clamar "la santa", lo cor meo soperbia ennalta. Or so' menata a la malta co la gente desperata.</p>	50
<p>S'e' vergogna avesse auta, non siria cusi peruta; la vergogna averia apruta la mea mente magagnata.</p>	54
<p>Forsa me siria corressa, ch'e' non fòra a cquesta oppressa; l'onoranza me tenne essa ch'eo non fusse medecata.</p>	58
<p>Oimè, onor co' mal te vide, cà tuo ioco me fo occide. Bello i me costa el tuo ride, de tal prezo m'ài pagata.</p>	62
<p>Se vedisce mea fegura, morigi' de la pagura; non porìa la tua natura sostenir la mea esguardata.</p>	66
<p>L'anema ch'è viziosa orrebèl è sopra onne cosa, tal dà puzza estermenosa, en onne canto è macellata.</p>	70
<p>O penar, non sai fenire, né a ffin ià mai venire; si persevr'en to firire como fuss'encomenzata.</p>	74
<p>Non fatiga el feredore</p>	

e 'l ferito non ne more; or te pensa el bell'amore che sta en questa vecinata!	78
La pena consumativa, l'anema morta sempre viva e la pena non deriva de star sempr'en me adizata».	82
«Penso ch'eo sirò dannato; nullo bene aio operato e molto male ho accumulato ennela mea vita passata».	86
«Frate, non te desperare, ché 'l paradiso pòi lucrare, se tte guardi de furare l'onor suo, cà t'à vetata.	90
Tim'e serve e non falsare e commatti enn adurare; sed èi en bon perseverare provarai l'umiliata».	94

Come lascia presagire il verso iniziale, la lauda è strutturata come un dialogo fra un peccatore vivente e l'anima di una monaca morta in odore di santità, ma in realtà già condannata alle pene infernali⁸⁵. Alle domande del peccatore, stupito di constatare che l'anima della monaca è dannata, mentre il suo comportamento in vita lasciava presagire il riconoscimento della sua santità, ella risponde che, a fronte di un comportamento ineccepibile, nel suo cuore si occultava il male. La monaca descrive puntualmente tutti i mezzi da lei adottati per la mortificazione del corpo: si era mantenuta vergine e non aveva mai rivolto lo sguardo ad un uomo per non cadere in tentazione; aveva osservato il silenzio assoluto e sopportato durissime penitenze, addirittura maggiori di quelle che si potevano vedere

⁸⁵ Se il peccatore rimane anonimo, la monaca pare individuabile : F. Mancini sulla base di una puntuale analisi degli atti del processo di beatificazione propone di identificare la protagonista di questa lauda con Chiara da Montefalco, ma per il tema che ci interessa, la questione è secondaria. Cfr. F. Mancini, *Un identikit mistico: la monaca santa di Iacopone* (Lauda [XVI] 37), in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Editoriale Programma, Padova, 1993, vol. I, pp. 315–35.

dall'esterno; si era cibata esclusivamente di pane, acqua ed erbe crude; si era tormentata il corpo indossando pelli di scrofe tosate, funi attorcigliate e cerchi di ferro. Tuttavia questa mortificazione del corpo esasperata non le era valsa a evitarle la dannazione, poiché aveva mancato nella devozione a Dio e nella preghiera. Tutte le sue azioni dunque erano improntate al desiderio di lode: il malinteso senso dell'onore e soprattutto la superbia l'avevano condannata all'inferno. Il peccatore, dopo questo racconto, prevede anche per sé la dannazione, ma la monaca lo esorta a non disperare e a imboccare la via dell'umiltà.

La mortificazione del corpo – che nel caso della monaca raggiunge gli eccessi dell'anacoresi – non è dunque sufficiente alla salvezza: non solo il corpo, ma anche l'anima deve dunque conformarsi alla volontà di Dio.

E in effetti, come si è già detto altrove, anche l'anima da sola può essere tentata dal demonio, come si desume dalla lauda 56 *Or odirite bataglia che mme fa 'l falso Nimico*, una *altercatio* che contrappone direttamente il diavolo all'anima tentata⁸⁶. Per certi aspetti anche questa lauda, oltre alla 7 *Audite una 'ntenzone, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo* e la 31 *O corpo enfracedato* che analizzeremo più avanti, può essere ascritta al genere letterario del “contrasto”. La “sottilissima bataglia” cui il poeta fa riferimento (v. 3) è infatti un contrasto verbale in cui l'uomo deve difendersi dialetticamente dalle insidie del Maligno, denunciandone l'inganno e la falsità. La trama lessicale è ordita nel campo semantico dell'inganno: *falso Nimico* (v.1), *Oi Nimico engannatore , como c'entre per falsia!*(v.11), *falsadore* (v. 35), *fallace* (v. 39) ecc.. Riportiamo qui solamente i versi 1–52 in quanto la seconda parte della lauda (vv. 53–102) riguarda temi che esulano dal binomio anima-corpo:

Or odirite bataglia che mme fa 'l falso Nimico;
e siràve utilitate, s'ascoltate quel ch'e' dico.

2

⁸⁶ La lauda 56 ricorda da vicino il *De Sathana cum Virgine*, il contrasto fra Satana e Maria scritto in dialetto lombardo da Bonvesin de la Riva, contemporaneo di Iacopone.

Lo Nimico sì me mette sottelissima bataglia; con que 'l venco sì m'arferè, sì sa metter so travaglia.	4
Lo Nimico sì me dice: «Frate, frate, tu èi santo; granne fama e nomenanza del tuo nom' è 'nn onne canto.	6
Tanti beni Deo t'à fatti per novello e per antico, no li tt'aviria mai fatti se non i fusci caro amico.	8
Per rasone te 'l demustro che te pòi molto alegrare; l'arra n'ài del paradiso, no 'n ce pòi ma' dubitare».	10
«Oi Nimico engannatore, como c'entre per falsia! Fusti fatto glorioso en quella granne compagnia;	12
multi beni Deo te fece, se l'avissi conservati; appitito essciordenato su de cel v'a traboccati.	14
Tu diavolo senza carne et eo dèmon'encarnato (ch'e' aio offeso al meo Signore, non so el numer del peccato).	16
El Nimico non vergogna, a la stanga sta costante; co la mea respensione sì me fère dura mente:	18
«O bruttura d'esto mondo, non vergugni de parlare, c'ài offeso a Deo e ll'omo en molte guise per peccare?»	20
Eo offisi una fiata, enn estante fui dannato, e tu pleno de peccata, pènsète essere salvato?».	22
«O Nimico, ià non penso per meo fatto de salvare; la bontà del meo Signore sì 'n me fa de lui sperare.	24
So' scicuro che Deo è bono, la bontà dé' essere amata; la bontate sua m'a tratta a essar de lui innamorata.	26
Se ià mai non me salvasse, non dé' esser meno amato; ciò cche fa lo meo Signore sì è iusto èn' me a grato».	28
Lo Nimico sì s'armuta enn altra via i tentazione: «Quando farai penetenza, se non prindi la stasone?»	30
Tu engrassi questa carne a li vermi en seppultura; deverila cruciare en multa so mala ventura!	32
Non curar plu d'esto corpo, cà la cura n'ài 'l Signore; né de cibo né de vesta, non curar del malfattore».	34

«Falsadore, eo notrico lo meo corpo, no l'occido; de la tua tentazione beffa me ne faccio e rido.	36
Eo notrico lo meo corpo, che 'n m'adiut'a dDeo servire, a guadagnar quella gloria, che perdisti en tuo fallire.	38
Gran vergogna a tte, fallace, sostener carne corrotta la bataglia ch'è sì dura, guadagnar lo cel per lotta».	40
«Tu me par che si' endescreto d'esto modo che tu fai, cruciar cusì el tuo corpo, e de lui cason non n'ài.	42
Tu devèri amar lo corpo como c'ami l'anema tua, ché t'è granne utilitate la prosperitate sua.	44
Tu 'n devèri aver cordoglio ch'è sì vecchio e descaduto; no i devèri ponar soma, né che solva plu tributo».	46
«Eo notrico lo meo corpo, darli sua necessetate; accordati simo enseme che vivamo en povertate.	48
En l'astinenza ordenata el corpo è diventato sano, molt'enfermetà à carite, che pateva quann'era vano.	50
Tutta l'arte medecina sì sse trova en penetenza, e li sensi à regolati enn ordenata astinenza».	52

L'incipit della lauda sottolinea una contrapposizione fra l'io parlante e un interlocutore, un pubblico rappresentato nella seconda persona del pronome personale (*voi*), secondo una vera e propria formula della tradizione di piazza, comune sia a giullari che a predicatori. A parlare in prima persona è l'anima (o l'uomo) impegnata in un serrato confronto dialettico con il diavolo. Richiamata l'attenzione del pubblico e indicato l'argomento della lauda: *Or odirite bataglia che 'mme fa 'l falso Nimico* (v. 1), Iacopone ne chiarisce lo scopo di edificazione morale: *e siràve utilitate, s'ascoltate quel ch'e' dico* (v.2). Il primo attacco sferrato dal demonio riguarda proprio l'anima, non il corpo: il diavolo fa leva sulla sua potenziale superbia dicendole che è già santa, che la sua fama risplende in ogni dove, che Dio le ha concesso tanti beni e che il paradiso è già conquistato. La durissima replica dell'anima è un atto di accusa contro la

falsità del demonio il quale ha goduto dei beni di Dio, ma li ha rifiutati peccando di superbia.

Ai versi 15–16 l’anima definisce il suo interlocutore un diavolo senza carne, e sé stessa un demone incarnato, per i peccati che ha commesso contro il Signore.

Vista la mal parata del primo tentativo di corruzione, il diavolo, con un repentino cambiamento di rotta, tenta l’inganno con la motivazione opposta: l’anima non ha nessuna possibilità di salvarsi per tutti i peccati commessi, visto che lui, il diavolo, ne ha commesso soltanto uno ed è stato dannato in eterno. L’anima allora, pur dichiarandosi indegna di salvezza a causa dei suoi peccati, dichiara di confidare nell’infinita misericordia di Dio (vv. 23–28). Dialetticamente sconfitto, il demonio cambia nuovamente tattica e, a questo punto, si apre all’interno della lauda un dibattito che ha per esclusivo oggetto il corpo (vv. 29–52): agli eccessi ideologici del diavolo si contrappone la *discretio*, per usare le parole di Aelredo di Rievaulx nello *Specchio della carità*, cioè il discernimento dell’anima. Il diavolo invita l’anima a non prendersi assolutamente cura del suo corpo, il *malfattore*, e a privarlo di cibo e di vestiti: la sorte del corpo è infatti malvagia, in quanto è destinato nella sepoltura a essere pasto dei vermi (vv. 29–34). L’anima risponde di voler nutrire il suo corpo, non ucciderlo perché esso l’aiuterà a servire Dio e a guadagnare la gloria che il diavolo con il suo errore ha perduto. E aggiunge che è motivo di grande vergogna per il diavolo che un corpo destinato alla corruzione possa sostenere una battaglia tanto dura per guadagnare il cielo (vv. 35–40).

Poiché l’anima si oppone alla tentazione diabolica di lasciar morire il corpo, il diavolo passa all’eccesso opposto, assumendo nei confronti del corpo una posizione decisamente lassista. Egli infatti accusa l’anima di tormentare eccessivamente il suo corpo: l’anima dovrebbe amarlo, averne pietà, non imporgli pesi, né pretendere che paghi il suo debito (vv. 41-46).

La replica dell'anima è ancora una volta improntata al giusto mezzo, alla moderazione⁸⁷: essa nutre il suo corpo con quanto è necessario, nella povertà. Inoltre, seguendo una regolata astinenza, il corpo è diventato sano, è riuscito a liberarsi di molte malattie di cui soffriva quando era intento in vani piaceri: tutta l'arte medica sta nella penitenza che ha regolato i sensi in una astinenza ordinata (vv. 47–52).

Particolarmente interessanti sono i versi 29–52 che riportano l'*altercatio* dell'anima, che esprime le opinioni del poeta, e del diavolo. Infatti pur nel quadro generale di una concezione negativa del corpo emersa nei paragrafi precedenti, la posizione iacoponica qui risalta per la sua diversità. Stando a questa lauda Iacopone potrebbe essere assolto da tutti i sospetti di dualismo cataro che hanno circondato la sua figura. Infatti è il diavolo che propone all'anima di lasciar morire il corpo, evocando forse l'*endura*, cioè il suicidio per fame talora praticato dai catari⁸⁸.

Recisamente anticatara è la risposta dell'anima: anche una carne segnata dalla corruzione può sostenere la dura battaglia e guadagnare il cielo con la lotta. La corruttibilità del corpo non viene messa in discussione, ma Iacopone sembra in questo caso concepire un destino di gloria anche per il corpo, in contrapposizione alle teorie del diavolo che aveva negato questa possibilità riferendosi alla *mala ventura* del corpo cioè al suo totale annientamento. Se così si possono interpretare questi versi, Iacopone sembrerebbe non solo collocarsi sulla scia del Fondatore dell'Ordine ma anche superarlo, visto che negli scritti di Francesco, come si è visto, si legge che il corpo privato dell'anima rimane un involucro senza valore, pasto dei vermi: affermazione da cui traspare l'idea che un al di là sia esclusiva pertinenza dell'anima (*RnB* 21,8).

⁸⁷ Cfr. per tale concezione la lauda 43 *O mezzo virtuoso*: essa esprime la difficoltà di raggiungere il giusto mezzo che rappresenta l'equilibrio, la virtù, nell'*itinerariumj mentis in Deum*.

⁸⁸ Analogamente a quanto avviene per gli scritti francescani, anche nel laudario iacoponico sono scarsi i riferimenti all'eresia ma questo potrebbe essere un cenno indiretto.

Ai versi 41–46 il diavolo rimprovera l'anima di eccessivo rigore nel modo di trattare il corpo, ma l'anima gli contrappone uno stile di vita improntato alla povertà e alla astinenza. Se infatti nella lauda 81 *O Signor per cortesia* Iacopone invocava su di sé le peggiori malattie come espiazione per la colpa del deicidio, nella 56 esprime una visione meno esacerbata, più serena della corporeità: vivendo in povertà e astinenza il corpo si libera dalle malattie contratte quando era intento nei vani piaceri.

La malattia è in questo caso considerata un disvalore, segno dei peccati – si presume in particolare di gola e di lussuria – da evitare tramite una sana condotta di vita. Non è nota la datazione delle laudi iacoponiche per poter asserire che la 56 è più tarda della 81 o viceversa ma, in fondo, il dato non è di fondamentale importanza: la differenza di prospettiva è del tutto compatibile con il temperamento del poeta che in contesti diversi esprime concezioni diverse. Pare tuttavia importante segnalare tali differenze, per non correre il rischio di vedere nel poeta di Todi esclusivamente una concezione del corpo improntata al più duro rigorismo ascetico e di non vedere affiorare nel contempo, seppure di tanto in tanto, una visione più pacata della corporeità, più vicina alle posizioni francescane.

Le laude 7 *Audite una 'ntenzione, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo* e la 31 *O corpo enfracedato* presentano uno sviluppo più ampio delle dinamiche anima–corpo. Entrambe sono ascrivibili a un genere letterario vero e proprio, il contrasto.

Diffuso nella letteratura mediolatina, il contrasto è un componimento poetico dialogato, spesso di argomento amoroso nella lirica profana, mentre nella poesia religiosa il dialogo si svolge spesso fra il corpo e l'anima oppure fra il vivo e il morto⁸⁹. La cultura neoplatonica che

⁸⁹ Si veda a questo proposito la lauda 61 *Quando t'alegri, omo d'altura*, il testo iacoponico più diffuso nei laudari dei Flagellanti, talvolta recitato durante le cerimonie funebri di confraternita.

manifesta una concezione dualistica di anima e corpo, nonché alcuni passi paolini⁹⁰ costituirono la base per il contrasto anima–corpo nel IV secolo.

Uno dei testi più importanti in questo senso è la *Vita di Ilarione*, una delle biografie monastiche di san Gerolamo, probabilmente noto a Iacopone⁹¹. Tentato dalla lussuria, l’anacoreta palestinese così si rivolge al proprio corpo:

Asinello, farò in modo che tu non recalcitri; non ti darò da mangiare orzo ma paglia, anzi ti farò morire di fame e di sete; ti caricherò di gran peso; ti metterò alla prova facendoti sopportare il caldo e il freddo in modo che penserai più al cibo che alla lascivia.⁹²

Il contrasto come genere letterario subisce una evoluzione nel corso dei secoli: se la *Leggenda di San Macario Alessandrino*⁹³ ascrivibile ai secoli XI-XII presenta solo una lunga allocuzione dell’anima, la *Visio Philiberti* del XIII secolo ha già assunto la forma definitiva del contrasto: l’eremita Fulberto, che assiste al dialogo fra anima e corpo, vede che la prima accusa il secondo della comune dannazione. La *Visio Philiberti* appartiene a quel genere di contrasto che si potrebbe definire “post mortem”, ma non mancano anche i contrasti “in vita” che si presentano come una sorta di contaminazione fra la controversia giudiziaria e la *disputatio* retorica. Nel *De contemptu mundi vel timore mortis*⁹⁴ di un cisterciense inglese del XII secolo il corpo e l’anima sostengono un lungo e erudito dibattito alla cui conclusione il giudice, rappresentato da *Discrecio*,

⁹⁰ Cfr. 1 Cor 9,27: “Anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù” e Rom 7,23: “Ma nelle mie membra vedo un’altra legge che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra”.

⁹¹ Nella lauda 53 *Que farai, fra’ Iacovone?* ai vv. 47-50 si legge: “Tanto pane ennante affétto/ che ne stettera un porchetto;/ ecco vita d’om destretto, novo santo Ylarione”.

⁹² Hieronymus Stridonensis, *Vita s. Ilarionis*, in PL 23, 31 B: “...Aselle, faciam, ut non calcitres: nec te hordeo alam, sed paleis. Fame te conficiam et siti; gravi onerabo pondere; per aestus indagabo et frigora, ut cibum potius quam lasciviam cogites”.

⁹³ Th. Batiouchkof, *Le débat de l’âme et du corps*, in *Romania*, 20, 1891, pp. 1-55, 513-578. Il testo è pubblicato in appendice alle pp. 576-578.

⁹⁴ A. Wilmart, *Un grand débat de l’âme et du corps en vers élégiaques*, in *Studi Medievali*, XII, 1939, pp. 192-209.

sentenza che, pur nella salvaguardia dei diritti del corpo, quest'ultimo deve sottostare all'anima, permettendole di servire Dio.

Nella lauda 7, che è un contrasto “ in vita”, in cui cioè l'anima e il corpo sono ancora vivi, in apertura la voce esterna presenta l'argomento (vv. 1-2) mentre nei versi conclusivi lo riprende a mo' di sigillo avvertendo che, per amore di brevità, non ha trattato delle altre battaglie che anima e corpo devono sostenere (vv. 87-90). Racchiusa fra l'incipit e la conclusione si sviluppa la *tenzone* in cui soltanto una volta le parole dell'anima e del corpo sono anticipate da: “L'anima dice al corpo...” (v. 3) e “Il corpo dice...” (v. 7), mentre nel resto l'autore si avvale del discorso diretto senza precisazioni. Da segnalare che il metro della lauda 7, la quartine di alessandrini divisi in mezzo da una cesura, è lo stesso dei contrasti di Bonvesin de la Riva. Riportiamo per intero la lauda:

Audite una 'ntenzone, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo; batalia dura troppo fine a lo consumare!	2
L'anema dice al corpo: «Facciamo penetenza, ché pozzamo fugire quella grave sentenza e guadagnim la gloria, ch'è de tanta placenza; portimo onne gravenza con delettoso amare».	6
Lo corpo dice: «Turbone d'esto che t'odo dire; nutrito so' en delicii, non lo porria patere; lo celebr'aio debele, porria tosto 'mpazzire; fugi cotal pensieri, mai non me ne parlare».	10
«Sozzo, malvascio corpo, lussurioso e 'ngordo, ad onne mea salute sempre te trovo sordo; sostene lo fragello d'esto nodoso cordo, empred'esto descordo, cà 'n t'è ci òpo a danzare!»	14
«Succurrite, vicine, cà ll'anema m'à morto; allis'e 'nsanguenato, disciplinato a torto! O impia crudele, et a que me ài redutto? Starò sempren corrotto, non me porrò alegrare».	18
«Questa morte sì breve non me siria 'n talento; somme deliverata de farte far spermento:	

de cinque sensi tollote onne delettamento e nullo placemento te aio voglia de dare».	22
«Se da li sensi tollime li mei delettaminti, staraio enflato e tristo, pieno d'encresciminti; torròte la letizia ne li toi pensaminti; megl'è che mo te pente che de far lo provare».	26
«La camiscia espògliate e veste esto celizzo (la penetenza vètate, che non agì delizzo), per guigliardone donote questo nobel pannizzo, cà de coio scorfizo te pensa' amantare».	30
«De l'onferno aricastela esta vesta penosa, tesséola lo diavolo de pili de sponosa; onne pelo me mòrceca como vespa ardigliosa, nulla ce trovo posa, tanto dura me pare».	34
«Ecco lo letto, pòsate, iac'enn esto graticcio; lo capezzale, aguardace, ch'è un poco de pagliccio; lo mantellino còprite, adusate co 'l miccio! Questo te sia deliccio a quel che te vòl' fare».	38
«Guardate a lletto morvedo d'esta penna splumato! Petre rotunde veioce, che venner de fossato; da quale parte volvome, rompomece el costato, tutto so' conquassato, non ce pòzzo pusare».	42
«Corpo, surge lèvate, cà sona a matutino; leva su<ne> scionnécchiate! Enn officio divino! Lege nove emponote pertine a lo maitino; empred'esto camino, ché sempre 'l t'è òpo a usare».	46
«E como surgo, lèvome, che non aio dormito? Degestione guastase, non aio ancor paidito; escursa m è la regoma pro fredo ch'e' ho sintito; 'l tempo non n'è fugito, pòse recuperare».	50
«Et o' staiste a 'mprendare tu questa medecina? Per la tua negligenza dòtte una disciplina; se plu favelle, tollote a pranzo la cocina; a curar tua malina quest'è lo medecare».	54
«Or ecco pranzo ornato de delettoso pane! Nero, duro, àzzemo, che no 'l rósera 'l cane. Non lo pòzzo engluttire, sì rio sapor me sane; altro cibo me dàne, se mme vòl' sostentare».	58

- «Per lo parlar c'ài fatto tu lassarai lo vino,
et a prandio né a ccena non magnarai cocino;
se plu favelle, aspèttate un grave disciplino;
questo prometto almeno: no 'n te porrà' mucciare». 62
- «Recordo d'una femena ch'era bianca e vermiglia,
vestita ornata morveda ch'era una meraviglia!
Le so belle fattezze lo pensier m'assuttiglia;
multo te me simiglia de poterli parlare!». 66
- «Or attende a lo premio de questo ch'ài pensato:
lo mantello aritòllote per tutto esto overnato,
le calciamenta làssale per lo folle cuitato,
et un disciplinato fine a lo scortecare». 70
- «L'acqua ch'eo beio nòceme, caio 'n etropesia;
lo vino, prego, rènnilme per la tua cortesia!
Se tu sano conserveme, girò ritto per via;
se caio 'n enfermaria òpo te m'è a guardare». 74
- «Da poi che l'acqua nòcete a la tua enfermetate
e a mme lo vino nòceme a la mea castitate,
lassam lo vino e l'acqua per nostra sanetate,
patiam necessetate per nostra vita servare». 78
- «Prego che no m'occidi, nulla cos'ademanno;
en verità promettote de non gir mormoranno;
lo entenzare veio me che me retorn'a danno;
che non caia nel banno vogliomene guardare». 82
- «Se te vorrai guardare da onne offendemento,
siròte tratta a dare lo to sostentamento
e vorròme guardare da lo to 'ncrescimento;
sirà delettamento nostra vita salvare». 86
- Or vedete el prelio, c'à onn'omo nel suo stato;
tante so' l'altre prelia, nulla cosa ho toccato;
ché non faccia fastidio, àiol abriviato.
Finesco esto trattato en questo loco lassare. 90

Dopo il richiamo giullaresco o predicatorio – la tecnica, lo si è visto, è comune – viene annunciato l'argomento: si tratta di una tenzone, uno scontro dialettico fra l'anima e il corpo. L'anima, con l'intento di ottenere la salvezza per entrambi, nei confronti del corpo ha un suo programma di azione, i cui punti chiave – le punizioni auto inflitte, la mortificazione dei

sensi, la disciplina del vestire, del dormire, del mangiare e del bere, i tempi della preghiera – costituiscono gli imperativi che scandiscono la vita del penitente. Il corpo cerca di ribattere punto per punto ma alla fine cede, accettando le condizioni dell'anima, e chiede solamente di aver salva la vita.

L'anima invita il corpo alla penitenza ma, al rifiuto del corpo passa a un linguaggio e – pare – ad un comportamento estremamente aggressivo cioè gli fa ballare a colpi di frusta una danza cadenzata da un ritmo irregolare, il *discordo*⁹⁵, per cui il corpo sussulta sotto i colpi di un *cordo nodoso*.

Ci pare ipotizzabile un utilizzo anche “teatrico”⁹⁶ di questa lauda: la danza del corpo preso a colpi di frusta dall'anima potrebbe essere stata rappresentata, non solamente letta, e ciò sarebbe in parte confermato dal frequente uso dei deittici (*esto...esto*):

[...]
sostene lo fragello d'esto nodoso cordo,
empred'esto discordo,
cà 'n t'è ci òpo danzare! 14

Anche i versi successivi suggeriscono l'ipotesi di una lauda rappresentata: al primo colpo di frusta il corpo chiede “teatralmente” aiuto a un gruppo di non precisati vicini, esprimendo il timore che l'anima lo uccida percuotendolo a sangue e battendolo a torto (vv. 15-16):

⁹⁵ F. Mancini, *Laude*, cit. spiega nel glossario a p. 711: “*Discordo* (prov. *descortz*) forma metrica di ascendenza francese e provenzale: si distingueva dalla canzone, oltre che per la indivisibilità delle strofe, per la discordanza metrica e melodica delle medesime; qui è da intendere come ritmo determinante una danza irregolare (i sussulti del corpo sotto i colpi della disciplina).

⁹⁶ M. Apollonio, *Lauda drammatica umbra e metodi per l'indagine critica delle forme drammaturgiche*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Perugia, 1962, pp. 395-433, a p. 416: “La lauda III, è noto, ha una sua baldanza coreutica e mimica che culmina nel “discordo” al cui suono il Corpo, flagellato dall'Anima, deve per forza ballare; ma proprio la sicurezza dei dati mimici e dialogici che riassume nell'esposizione è la prova contraria ad una sua prevalente preoccupazione mimica e teatrica: non rinuncerebbe a porla in atto, se proprio se lo proponesse, così naturalmente dispostovi”.

“*Succurrite, vicine, cà ll’anema m’à morto [...]*”(v.15), vale a dire “mi ha ucciso”, l’anima ribatte: “*Questa morte s’è breve non me siria ’n talento [...]*” (v. 19) come a dire che ben altri progetti ella ha in mente per il corpo. Sia l’anima che il corpo utilizzano in certi casi la tecnica del “ricalco”⁹⁷, ripetendo alcune parole dell’interlocutore nelle risposte. Al posto di una morte istantanea, l’anima è decisa a togliere al corpo i piaceri che gli vengono dai cinque sensi: “[...] *de cinque sensi tollote onne delettamento*” (v. 21) a cui il corpo, a ricalco, ribatte: “*Se da li sensi tollime li mei delettaminti, staraio enflato e tristo, pleno d’encresciminti; torròte la letizia ne li toi pensaminti [...]*” (vv. 19-21). Tuttavia l’anima non si dà cura delle minacce del corpo: gli impone infatti di togliersi la camicia e di vestire il cilicio e un *nobel panizzo*, che si rivela un indumento ruvidissimo di *coio scorfizio*, cioè di pelle di scrofa tosata, la stessa veste indossata dalla monaca della lauda 37 *Que fai anima predata?* dove peraltro veniva definita *còia de scrofe toserate*. Di fronte alla veste di pelle di scrofa il corpo si lamenta che essa sembra provenire direttamente dall’inferno, tessuta dal diavolo con aculei di riccio, e che con il suo pelo si conficca nella carne come il pungiglione di una vespa. L’anima impone poi un duro letto con un po’ di pagliericcio come cuscino e una coperta leggera simile a quella usata per gli asini: *Ecco lo letto, pòsate, iac’enn esto graticcio;/ lo capezzale, aguardace, ch’è un poco de pagliccio;/ lo mantellino còprite, adusate co ’l miccio!* E del resto la metafora del corpo come asino, risalente all’antichità classica, è frequente sia nella letteratura francescana che in quella cisterciense. Il successivo commento del corpo è giocato sull’antifrasi: si tratta proprio di un bel letto morbido e sprimacciato! E subito dopo aggiunge che ci vede pietre rotonde, di torrente: da qualsiasi parte si giri si rompe le costole e si sconquassa: *Guardate a lletto morvedo d’esta penna splumato!/ Petre rotunde veioce, che venner de fossato; / da*

⁹⁷ Per la tecnica del “ricalco” si veda a p. 26 l’interessante nota al Contrasto di Cielo d’Alcamo di E. Pasquini, *La letteratura didattica e la poesia popolare del Duecento*, in *Letteratura Italiana*, diretta da C. Muscetta, Laterza, Bari, 1971.

quale parte volvome, rompomece el costato,/ tutto so' conquassato, non ce pòzzo pusare. (vv. 39–42). A sottolineare che il letto non è fatto per restarvi a lungo e inutilmente l'anima ingiunge al corpo di levarsi a mattino presto per partecipare alla preghiera: *Corpo, surge lèvate, cà sona a matutino;/leva sune scionnécchiate! En officio divino!// Lege nove emponote pertine a lo maitino;/ emprend'esto camino, ché sempre 'l t'è òpo a usare* (vv. 43–46). Di prammatica sono le lamentazioni del corpo – non ha dormito a sufficienza, non ha digerito e per di più soffre di reumatismi – con il v. 47 a ricalco del 43: *E come surgo, lèvome, che non aio dormito?*. L'anima rampogna il corpo per la sua indolenza e gli infligge una nuova “disciplina”: non avrà più cibo per il pranzo (vv. 51–54). Il corpo esclama in senso antifrastico che il pranzo è accompagnato da pane fragrante. E subito dopo, fuor di antifrasi, lo descrive: è nero, duro, senza lievito, tale che non riuscirebbe a rosicchiarlo neppure un cane (vv. 55–56), pertanto richiede all'anima qualcosa di più commestibile (vv. 57–58). L'anima punisce ulteriormente il corpo per la sua riottosità ad accettare una vita priva di beni materiali vietandogli vino e cibi cotti (vv. 59–62).

A questo punto della lauda rileviamo una sorta di scarto tematico rispetto allo sviluppo precedente; infatti dopo tutta una serie di recriminazioni sulle vesti, sul letto, sulle preghiere antelucane, e sul cibo, il corpo si abbandona a un ricordo, quello di una donna meravigliosa, di carnagione bianca e rosea, vestita di un abito che ne faceva risaltare la bellezza, e manifesta il desiderio di parlarle (vv. 63–66). Se consciamente o meno Iacopone abbia collegato la gola i desideri del cibo e con la lussuria le attrattive del sesso non è dato sapere, ma il dato è evidente. L'anima punisce duramente anche il peccato “di pensiero”: per tutto l'inverno il corpo sarà privato del mantello e dovrà rinunciare ai calzari fino a scorticarsi i piedi.

Dopo lo scarto tematico sul pensiero sensuale, il corpo torna poi in tema chiedendo all'anima il vino al posto dell'acqua perché questa gli fa venire l'idropisia; ma l'anima, implacabile, glieli toglie entrambi. Alla fine il corpo si arrende senza condizioni e l'anima, a sua volta, gli promette che gli fornirà il necessario: l'accordo è stretto.

Il contrasto fra anima e corpo è un genere frequentato nei secoli centrali del Medioevo, al pari del disprezzo del mondo, ma nella lauda 7 Iacopone dimostra la propria originalità “proprio nella riscrittura di un genere di poesia che si era ormai cristallizzato in formule stereotipate”⁹⁸.

A proposito della lauda 7 *Audite una 'ntenzione, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo* Carlo Delcorno acutamente osserva:

La lauda *Audite una 'ntenzione, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo* rientra per certi aspetti nel genere del contrasto retorico-giudiziario, ma vi introduce evidenti innovazioni. Non solo viene abbandonato lo schema ternario del dibattito davanti ai giudici – variante che ha riscontro nei testi mediolatini, ad esempio nel *De querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae* di Ildeberto di Lavardin – ma non vi è traccia della dotta e sottile schermaglia tra i due contendenti, a colpi di *auctoritates* bibliche e patristiche, di *rationes* e di *exempla*.⁹⁹

Delcorno individua nella lauda 7 la stessa situazione che già si profilava nelle biografie dei monaci orientali, ma con una “baldanza coreutica e mimica”¹⁰⁰ che non ha eguali nella tradizione mediolatina.

Il richiamo giullaresco iniziale, l'uso dell'antifrasi, la tecnica del ricalco, la creatività lessicale rendono questa lauda unica e – ipotizziamo – destinata non solo alla lettura ma anche alla rappresentazione. La lauda 7 induce al riso proprio perché il corpo, tremendo ostacolo alla salvezza in altre laude iacoponeiche, è presentato qui come una sorta di servo che

⁹⁸ Per questa ed altre riflessioni sul contrasto iacoponico si veda: C. Delcorno, *Contrasti iacoponici*, in *Iacopone da Todi, un francescano scomodo ma attuale*, Atti della XV edizione delle “Giornate dell'Osservanza” 13-14 maggio 1996, Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, Bologna 1997.

⁹⁹ C. Delcorno, cit. p. 71.

¹⁰⁰ La definizione è di M. Apollonio, cit. p. 416.

avanza una serie di richieste di basso profilo (cibo, vino, vesti e letto comodi ecc.) ma che alla fine si lascia ridurre all'ordine a suon di percosse e di minacce. Si tratta di una scena "teatrale" in cui Iacopone accantona il suo pessimismo estremo, lascia da parte la sua cupezza e propone un lieto fine: il corpo si arrende alle volontà dell'anima vittoriosa ed entrambi possono raggiungere la salvezza. Per quanto concerne la concezione del corpo, proprio perché esso è visto sotto la luce del sorriso, perde la valenza negativa che lo caratterizza in altre laude.

Di tono e contenuto completamente diversi è l'altro contrasto iacoponico fra anima e corpo, vale a dire la lauda 31 *O corpo enfracedato*, a proposito della quale C. Delcorno sottolinea come Iacopone, anziché alla "grande scenografia del dies irae", ai movimenti turbinosi di angeli e demoni, agli ondeggiamenti delle anime che si dispongono in opposte schiere ai lati del Cristo giudice", rivolga tutta la sua attenzione all'anima e al corpo "in contrasto"¹⁰¹.

Si tratta di un contrasto "post mortem": nella impossibilità di poter agire in qualsiasi modo per ottenere la salvezza – la morte è già sopravvenuta e con essa la dannazione – all'anima non resta che scagliarsi duramente sul corpo, rimproverandolo per i suoi peccati che li hanno portati entrambi alla rovina. Riportiamo integralmente la lauda:

«O corpo enfracedato,
eo so' l'alma dolente;

¹⁰¹ Carlo Delcorno, cit. p. 73 a questo proposito sottolinea: "Ancor più chiara la libertà compositiva di Iacopone nella lauda *O corpo enfracedato* (n. 31), dove il contrasto tra anima e corpo si sovrappone al tema del Giudizio Universale, molto diffuso nel Duecento, come dimostra la produzione di poemetti sull'Anticristo e sui segni che precedono il Giudizio. Questa embricazione di motivi diversi è già nella *Lamentatio peccatricis anime* di Ildeberto di Lavardin, anteriore alla metà del secolo XIII, nell'*Antechristo* franco-veneto copiato a Verona nel 1251 (dal quale deriva una sezione del Libro di Ugucione da Lodi; nel poemetto veneto *Del giudizio universale*, che il Mussafia datava alla seconda metà del Duecento. In tutte queste opere l'attenzione è rivolta alla grande scenografia del *dies irae*, ai movimenti turbinosi di angeli e demoni, agli ondeggiamenti delle anime che si dispongono in opposte schiere ai lati del Cristo giudice".

lèvati emmantenente, cà si meco dannato.	4
L'àgnelo sta a trombare (voce de gran pagura!), òpo nn'è a ppresentare senza nulla demora.	8
Stàvime a ppredecare, ch'e' no n'avissi pagura; male te crisi allora, quando fic'el peccato».	12
«Or èi tu, l'alma mia cortese e conoscente? Po' che 'n t'andasti via retornai a neiente.	16
Famme tal compagnia ch'eo non sia sì dolente! Veio terrebel gente cun volto esvaliato».	20
«Queste so' le demonia, cun chi t'òp'è a avetare; non te pò' far istoria que t'opora a portare;	24
non me 'n trovo en memoria de poterlo ennarrare; se ententa fuss'el mare, ià non 'n siria pontato!».	28
«Non ce pò' mo venire, ché so' en tanta afrantura ch'eo sto su nel morire, sentoce la morte dura.	32
Sì facisti al partire, rumpisti onne iontura; recata ài tal fortuna c'onn'osso m'à' spezzato».	36
«Como da téne a mmene fòse apicciato amore, simo reiunti en pene con eternal sciamore;	40
l'ossa contra le vene,	

nerba contra ionture, 'sciordenat'onne umore de lo primero stato».	44
«Unquaque Galieno, Avicenna, Ypocrate non sapper lo conveno de me' infirmitate;	48
tutte ensemor me 'dneno e ssònese adirate, sento tal tempestate ch'e' non vorria esser nato».	52
«Levat'emaledetto, cà non pòi plu morare; ne la fronte n'è scripto tutto nostro peccare;	56
quel che, 'n ascus' èl letto, volavamo operare, oporasse mustrare, vigente onn'om ch'è nato».	60
«Chi è questo gran scire, rege de grann'altura? So' tterra vorria gire, tal me mette paiura.	64
Ove porria fugire da la sua faccia dura? Terra, fa copretura, ch'e' no 'l veia adirato».	68
«Questo è Iesù Cristo; lo Figliolo de Dio. Vedenno el volto tristo, 'splaceli el fatto mio.	72
Potemmo fare aquisto d'aver lo renno sio! Malvascio corpo e rio, or que avem guadagnato!»	76

Se alcuni temi di questo contrasto sono topici – il lamento sugli inganni della carne (vv. 9–12), il motivo della vergogna quando le colpe

verranno palesate a tutti nel giorno del Giudizio (vv. 53–60) – per altri aspetti l’originalità compositiva di Iacopone emerge con chiarezza. La lauda 31 infatti è un contrasto *sui generis* nel senso che l’anima e il corpo non difendono le loro tesi contrattaccando l’avversario – come avviene di solito nei contrasti fra anima e corpo – ma l’anima muove al corpo una serie di accuse alle quali egli reagisce effondendosi in rimpianti, lamenti, richieste d’aiuto ed espressioni di angosciata paura: il corpo è già vinto in partenza. Altrettanto interessante è la contrapposizione fra l’anima *conoscente* e il corpo incapace di interpretare tanto il passato quanto il presente. Egli infatti si rivolge all’anima chiedendole se è veramente lei (“*Or èi tu l’alma mia/cortese e conoscente?*” vv. 13–14); non si rende conto che la *terrebel gente* che gli sta attorno è la ronda dei demoni (*Veio terrebel gente/ cun volto esvaliato* vv. 19–20); non è in grado di riconoscere nemmeno Gesù Cristo (*Chi è questo gran scire,/rege de grann’altura?/ So’ tterra vorria gire,/ tal me mette paiura./ Ove porria fuggire da la sua faccia dura?/ Terra fa copretura,/ ch’e’ no ’l veia adirato*” vv. 61–68), nei confronti del quale prova solamente sentimenti di paura. La conoscenza, la comprensione, l’agnizione sono invece prerogativa dell’anima che, volta per volta, illustra al corpo la realtà che egli non riesce a comprendere. L’originalità di Iacopone si esprime anche nella descrizione della disarmonia fra l’anima e il corpo legati da un rapporto di amore-odio. Afferma infatti il corpo che quando l’anima l’ha abbandonato gli ha spezzato le giunture, gli ha rotto tutte le ossa (vv.32–36); al che l’anima osserva che non appena venne acceso l’amore fra lei e il corpo, furono riuniti nella sofferenza con eterno odio; le ossa sono in contrasto con le vene, i nervi con le articolazioni, poiché tutti gli umori vitali sono degenerati (vv. 37–44). Proprio Lotario di Segni, riferendosi alla sofferenza del corpo in punto di morte, aveva usato parole simili:

Il primo dolore è l’angustia corporale, così grave quanta e quale non ce ne fu, e non ce n’è stata nella vita presente prima della sua

dissoluzione... la violenza è così potente e incomparabile che talora si spezzano quei legami e nessi fisici tra anima e corpo... Nel corpo non c'è membro né articolazione che non sia travolta intimamente dall'invisibile dolore.¹⁰²

La sofferenza che il corpo prova, ed è destinato a sopportare in futuro, è resa da due *adynata* di grande efficacia: l'anima infatti sostiene che, se anche il mare fosse inchiostro, non sarebbe possibile descriverla nemmeno con un appunto. E di rimando il corpo, descrivendo la sofferenza della dannazione, afferma che neppure Galeno, Avicenna, Ippocrate, cioè i più grandi medici della storia, conobbero un rimedio per le sue sofferenze. E infine particolarmente interessante il tema del corpo che, incapace di vedere la bontà e la bellezza di Cristo, ne coglie solamente gli aspetti di giudice implacabile: il "gran Scire" gli incute paura, vorrebbe fuggire dal suo volto duro, addirittura sotto terra, tanto terribile è la sua ira. La reazione del corpo *malvascio e rio* è appunto quella di un essere malvagio che ha tutte le ragioni di temere la giustizia divina.

La lauda 31 presenta il corpo nella maniera più frequente in Iacopone: è il corpo che ha portato l'anima alla dannazione; il peccato dell'anima semmai è di essersi lasciata trascinare dal corpo. Le differenze fra la lauda 7 e la lauda 31 sono perspicue: la prima è un contrasto in vita per cui l'anima rampogna il corpo per raggiungere la salvezza, mentre nella seconda i giochi sono fatti e l'anima non può far altro che imprecare contro il corpo per la dannazione di cui è considerato responsabile: "*Malvascio corpo e rio,/ or que avem guadagnato!*".

Giovanni Getto a proposito del corpo nella *Weltanschauung* di Iacopone, asseriva:

Nel corpo è il principio del male e del peccato. Al corpo Iacopone guarda con senso di paura e di inimicizia. Esso diventa fonte di preoccupazione per lo stesso difficile equilibrio che

¹⁰² Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. D'Antiga, Parma, Pratiche, 1994, pp. 144-46.

impone a chi, collocandosi a giusta distanza fra sollecitudine e disciplina, voglia trattarlo in modo da rispettare sia il dovere della conservazione della vita sia il dovere della vita penitente, secondo che suggerisce la lauda XLVII [56 Mancini]... Intorno a questa ossessionante presenza del corpo si articola il realismo sostanziale di Iacopone. Il mondo della corporeità è il mondo del male e del peccato. Scaturisce qui una prima forma di realismo sostanziale, un realismo che potrebbe definirsi, per la sconsolata evocazione del mondo della sofferenza e della colpa, “pessimistico”.¹⁰³

Il male, il peccato e, di conseguenza, la dannazione sembrerebbero dunque – secondo Getto – radicarsi nel corpo. E questa è una risposta alla domanda che ci eravamo posti all’inizio, ossia se l’anima avesse o meno delle responsabilità autonome nel processo di salvezza o di dannazione, e in tale processo quale importanza rivestisse rispetto al corpo. Si tratta di una risposta almeno parzialmente condivisibile: non vi è dubbio che Iacopone – lo si è detto a più riprese nei paragrafi precedenti – sia ostile al corpo e questo risulta evidente nelle laude più specificamente ascetiche. Tuttavia la questione è più complicata di quel che pare a una prima indagine.

Innanzitutto Iacopone opera una distinzione fra peccati dell’anima (superbia, invidia, ira, accidia, avarizia) e del corpo (gola e lussuria)¹⁰⁴, e ciò significa quanto meno che, se il corpo può trascinare al peccato, l’anima può autonomamente determinare la sua dannazione. In secondo luogo nelle laude 11 *O alta penitenza*, 15 *Ensegnateme Iesù Cristo*, 59 *L’anema ch’è viziosa*, 60 *Anema, che desideri andare ad paradiso* egli sottolinea l’importanza dell’anima nella salvezza, senza neppure nominare il corpo; nella 50 addirittura il corpo è definito un *bello stromento* che l’anima non è in grado di accordare; nella lauda 37 “*Que fai, anema predata?*” la monaca che per tutta la vita ha duramente mortificato il corpo, viene dannata per il male, la superbia, che covava nella sua anima; nella

¹⁰³ G. Getto, *Il realismo di Iacopone da Todi*, in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Sansoni Editore, Firenze, 1967, pp.108-09.

¹⁰⁴ Cfr. Lauda 30, vv. 101-108.

lauda 44 *O anema mia, creata gintile*, Iacopone asserisce che il corpo deve essere sottoposto all'anima, ma è quest'ultima a peccare di debolezza e a concedere al suo compagno un potere che non dovrebbe spettargli. Ancora l'anima dunque. Nella lauda 56 *Or odirite bataglia che mme fa 'l falso Nimico* è l'anima ad essere tentata dal demonio, mentre il corpo passa in secondo piano, oggetto di una diatriba fra i due contendenti sul modo di trattarlo. La lauda 7 *Audite una entenzione/ ch'è enfra l'anema e 'l corpo*, per la quale abbiamo ipotizzato che fosse anche rappresentata, presenta un corpo peccatore duramente redarguito e ricondotto all'ordine dall'anima. Tuttavia si tratta di una lauda dal sapore quasi comico, priva di reale *pathos*.

In realtà l'unica lauda in cui il corpo è considerato reo di aver condotto l'anima alla dannazione è la lauda 31 *O corpo enfracedato*, dove peraltro il corpo peccatore, vinto e straziato, è già preda delle pene infernali. Stando così le cose, il dato emergente è che l'anima assume una posizione di grande rilievo rispetto al corpo nel processo della dannazione, perché a lei sembrano appartenere le responsabilità più gravi. Questo non significa – va da sé – l'assoluzione per il corpo ma, quanto meno, un ridimensionamento di responsabilità.

LA MORTE E LA DECOMPOSIZIONE DEL CORPO

L'amore per Cristo e la paventata "morte secunda", la dannazione eterna, costruiscono i due poli della poesia di Iacopone nella quale mistica e asceti si compenetrano strettamente. E i termini "amore e "morte" sono i più ricorrenti nella sua opera¹⁰⁵. "Morte" può significare *stricto sensu* la morte del corpo, ma può designare anche il peccato, come ad esempio nella lauda 26 *Sì como la morte face*¹⁰⁶, o la lontananza da Cristo, come nella Lauda 52 *Plagne, dolente alma predata*¹⁰⁷ o ancora la dannazione, come nella lauda 6 *Or se parerà chi averà fidanza*¹⁰⁸. Qui si analizzerà in particolare la morte del corpo, con tutte le sue conseguenze, ivi compresi i suoi effetti sul cadavere, nell'intento di completare la visione iacoponiana della corporeità.

L'incombenza e l'ineluttabilità della morte sono i temi della lauda 24 *O frate, brig'a De' tornare*; il poeta ammonisce il penitente a non frapporte indugi e a pentirsi prima che essa giunga:

O frate, brig'a De' tornare
'nanti ch'en morte si' pigliato!

'Nanti che venga la morte,
sì briga de fare lo patto;
cà 'l tuo ioco è 'n quella sorte,
che sta' appresso de odir 'Matto!';
'nanti che sia el ioco fatto,
briga lassarlo entaulato.

5

¹⁰⁵ Il termine "morte" presenta 86 occorrenze, "amore" 237.

¹⁰⁶ Lauda 26 vv. 1-2: "Sì como la morte face a lo corpo umanato, molto peio sì fa a l'alma la gran morte del peccato".

¹⁰⁷ Lauda 52, vv. 15-20: "O Iesù Cristo, co' 'l pòi suffirire/ de sì amara morte farne morire? Dàme licenza de me firire, / cà mo me occido con gran dissiore./ O Iesù Cristo avissi altra morte/ che me donassi, che fusse plu forte!". La morte cui si fa cenno qui è la lontananza da Cristo e l'assalto delle tentazioni, tant'è vero che l'anima chiede il permesso di uccidersi, piuttosto di sopportare quella "morte".

¹⁰⁸ Lauda 6, vv. 60-63: "Àrmate, omo, ché sse passa l'ora,/ che tu pòzze campar de questa morte;/ cà nulla ne fo ancora cusi dura,/ né altra ne sirà ià sì forte".

L'idea di un patto, di un'alleanza attraversa tutta la storia vetero e neotestamentaria: dall'alleanza di Dio con Abramo (*Gen* 6,18; 9,9-17; 15,18), con Mosé (*Es* 24,8), con Davide (*2Sam* 23.5), con il popolo di Israele nella visione di Isaia (*Is* 55,3), nella predizione di Geremia (*Ger*, 31, 31-34), fino al patto di Cristo nell'Ultima cena, cui fanno riferimento sia i Vangeli di Matteo (*Mat* 26,28) e di Luca (*Luc* 22,19-20) sia le lettere di Paolo ai Corinzi (*1Cor* 11.25) e agli Ebrei (*Ebr* 9, 15-22). In genere si tratta di patti fra Dio con un intero popolo o con l'umanità. Invece Iacopone si riferisce a un patto individuale fra Dio e l'uomo: questi otterrà la salvezza se stringerà un accordo di pace con Dio, cioè se si pentirà dei suoi peccati e opererà il bene. L'urgenza dell'azione umana è sottolineata dall'anafora di *'nanti* "prima che": prima che la morte ti pigli (v. 1), prima che venga la morte (v.2), prima che il gioco sia fatto (v. 6). L'originalità di Iacopone sta nel paragonare la situazione dell'uomo a una partita a scacchi in cui bisogna guardarsi bene dal subire uno scacco matto. Egli usa la stessa metafora dello scacco matto nella lauda 36 *O amor de povertate* in un contesto completamente diverso, quello relativo all' *excessus mentis*¹⁰⁹.

La morte delimita il lasso di tempo in cui l'uomo può operare per meritarsi la beatitudine eterna, perché pentirsi dopo di essa non ha alcun senso per il Signore. Nella lauda 63 *O Iesù Cristo pietoso*, un peccatore si rivolge a Cristo per difendersi dalle accuse del Demonio:

¹⁰⁹Lauda 36, vv. 79-98: "Lo terzo celo è de plu altura,/non n'à termene nné mesura,/ for de la 'magenatura/'n fantasi' morteficate./ Da onne ben s'è tt'à spogliato/ et de vertut'espropriato;/ tesaurizzat'el so mercato / en propia tua vilitate:/ Questo celo è fabrecato,/ enn un nichil è fundato,/ o l'amor purificato/viv'ennela Veretate./ Ciò che te parìa non ène,/ tanto è 'n alto quel ched ène;/ la Superbia en celo s'ène/ e dànnase l'Umilitate./ Enfra la vertut'e l'atto/multi ci odo èl ioco: "Matto!";/ tal sse pensa aver bon patto/ che sta 'n terr'alienate". [Il terzo cielo (l'empireo) è più alto, non ha limite né misura, mortifica ogni fantasia umana, è al di fuori di ogni possibilità di immaginazione. Ti ha spogliato di ogni bene ed espropriato di virtù; ora tu puoi far tesoro di ciò che hai guadagnato, rendendoti conto della tua vile condizione. Questo terzo cielo è costruito e fondato sull'annullamento di sé, dove l'anima innamorata, diventata pura, vive nella Verità. Ciò che prima ti appariva qui non c'è più, tanto è in alto quel che veramente è; la Superbia è in cielo e l'Umiltà viene dannata. Fra la disposizione a operare e l'atto concreto molti si sentono dire 'Scacco matto!'; c'è chi pensa di aver concluso un buon patto, mentre in realtà si trova in terre aliene].

O Iesù Cristo pietoso,
perdonam'el meo peccato,
cà ad quella so menato
ch'eo non pòzzo plu mucciare.

Eo non pòzzo plu mucciare, 5
ché la morte m'à abattuto;
tolto m'à lo sollazzare
d'esto mondo là o' so' essuto;
non n'ho potuto altro fare,
so' denante a vui venuto; 10
èn 'me opporto lo to aiuto
ché 'Nimico me vòle accusare.

Il peccatore chiede perdono a Cristo per i suoi peccati perché non gli resta altro da fare; egli non è sinceramente pentito: i sentimenti che lo animano sono la paura per la dannazione e il rammarico di aver perduto i piaceri di questo mondo. L'idea dell'ineluttabilità della morte è data dalla ripetizione, con la tecnica del ricalco, dei versi 4–5 sull'impossibilità di fuggire (*Eo non pòzzo plu mucciare*). Ma Cristo risponde che dopo la morte non è più il tempo della pietà per il peccato:

Non n'è tempo aver pietanza,
po' la morte, del peccato;
fatta te fo ricordanza 15
che tu fussi confessato;
non volisti aver lianza
en quel che te fo comandato;
la lustizia à 'l precepato,
che te vòle esaminare. 20

L'idea della vita come unico tempo utile per poter riscattarsi dal peccato e della morte è anche nella lauda 60 *Anema, che desideri andare ad paradiso*:

Anema che desideri andare a la gran corte,
adórnate et acónciate, che Deo t'apra le porte;
se ecco non acónciti, non trovarai le scorte, 5
e sacci, po' la morte, non te porrai aconciare.

Amor, cui tanto abramo, fan' me morir d'amore! 114
 [...]

Amor, voglio morire te abbracciando

Amore, Amor-Iesù, dolce meo sposo 285

Amore, Amor, la morte t'ademando ...

La morte cui si fa riferimento nella lauda 26 *Sì como la morte face a lo corpo umanato* è la morte del corpo in senso stretto: gli effetti della morte fisica sul corpo sono paragonati a quelli della dannazione eterna sull'anima. Eccone il testo completo:

Sì como la morte face a lo corpo umanato,
 multo peio sì fa a l'anema la gran morte del peccato. 2

Emprima la morte al corpo sì li fa mortal firita,
 che da onne membro i tolle, escarporescene la vita.
 Le membra perdo so uso, poi che la vita è finita;
 l'anema poi s'è partita, torna poi 'l corpo anichillato. 6

Lo peccato plu ca morte sì fa sua firita dura,
 che a l'alma tolle Deo e corrumpei so natura;
 lo ben non pò operare, ma li mali en gran plenura;
 cadere en tanta afrantura per cusì vil delettato! 10

Questa morte tolle al corpo la bellezza e lo colore,
 et la forma è sì desfatta, la veduta dà un orrore;
 non se trova sì sicuro che no i n'engèneri pavore
 de vedere quel terrore de l'aspetto desformato. 14

Lo peccato sì fa a l'anema sì terrebele firita
 che li tolle la bellezza (cà da De' n' era ensiniga)
 chi vedere la potesse sì li tollerìa la vita:
 la faccia terrebelita, crudel morte è 'n suo sguardo. 18

Questa morte sì fa corpo putridissimo fetente
 è la puzza estermenata, che conturba tutta gente;
 non se trova né vicino, né amico, né parente,
 che voglia esser sofferente de averlo un iorno a llato. 22

Tutta puzza ch'è nel mondo fuss'ensemor adunata
 (solfanial de corpi morti e onne puzza de privata),
 sì siria moscato et ambra po' 'l fetor de la peccata,
 quella puzza estermenata, che l'onferno à 'mputedato. 26

Questa morte naturale a lo corpo par che dia

tal frita che li tolle onne bona compagnia;
d'esto mondo l'à privato, ché iettato for ne sia,
co' se fa a la malsania che da sani è separato. 30

Lo peccato si fa a l'anema la frita ch'è si forte
che li tolle Deo e santi e l'agneli con lor consorte;
de l'ecllesia è esbannita (enserrate i so' le porte)
e li beni li so' estorte, che nnulla parte ne i sia dato. 34

Questa morte naturale al corpo dà percussione,
che la sua carne sia data a li vermi en commestione;
e li vermi congregati d'esto corpo fo stazzone,
enfra lor non n'è questione ch'ello non sia devorato. 38

Lo peccato si fa a l'anema la terrebel sua usanza,
che è data a le demonia, che stia en loro congreganza;
no lla pòzzo consumare, fòli mala vecinanza,
darli pen'enn abundanza co' convene al loro stato. 42

L'ultema che fa la morte, che dà el corpo a ssepultura;
né palazzo i dà né corte, ma è mess'a destrettura;
la longezza e la latezza multo li sse dà a mmesura,
scarsa mente en la statura so' la terra è 'ntumulato. 46

Lo peccato mena l'anema al sepolcro de l'onferno
e loco si è 'ntumulata, che non n'esce en sempiterno;
frate, lassa lo peccato che te cce mena traenno:
po' ch'èi scripto nel quaterno, averai cotal pagato! 50

Iacopone manifesta un'attenzione puntuale per gli effetti della morte fisica sul corpo umano, visti nei dettagli più macabri. Ai versi 1–2 egli premette una regola generale – quello che la morte fa al corpo umano, il peccato lo fa all'anima – che sarà sostanziata via via da esempi specifici.

Prima la morte infligge al corpo una ferita mortale che sradica la vita da ogni membro (vv. 3–4); toltà la vita, le membra perdono il loro uso, l'anima si allontana e il corpo *torna anichillato*¹¹⁰, ridotto a un niente. Il peccato infligge una ferita più dura di quella della morte fisica perché la priva di Dio e corrompe la sua natura: non può fare il bene ma solo il male

¹¹⁰ L'espressione *anichillato* è interpretata da Mancini (cit. p. 671) come “orribilmente disfatto”, da Ageno (cit. p. 39) come “annientato”. Ci pare opportuno renderla con “ridotto a un niente” mantenendo il suo significato etimologico.

in abbondanza; per un piacere così basso l'anima cade in una grandissima prostrazione (vv. 7–10). Una volta che l'anima si è allontanata, la morte toglie al corpo bellezza e colorito, ne rovina la forma; la sua vista incute terrore per la sua deformità (vv. 11–14). Il peccato infligge all'anima una ferita così terribile che la priva della bellezza di cui era stata insignita da Dio. Chi potesse vederla le toglierebbe la vita: subire lo sguardo di quella faccia terrificante è un crudele supplizio (vv. 15–18). Dopo la vista viene coinvolto l'olfatto: la morte rende il corpo *putredissimo fetente*¹¹¹; la puzza sterminata sconvolge chiunque si avvicini; nessuno, per quanto parente o amico, può reggere la sua vicinanza (vv. 19–22). Se fosse radunata insieme tutta la puzza che c'è nel mondo – esalazioni di cadaveri e ogni puzza di latrina – sembrerebbe un profumo di muschio e ambra al confronto del fetore dei peccati: quella sterminata puzza ha appestato l'inferno (vv. 23–26). Il tema dell'olfatto è collegato a quello dell'emarginazione dal consorzio umano, in quanto la morte infligge al corpo una ferita tale che lo priva di ogni compagnia come accade ai malati di lebbra (*malsania*, vv. 27–30)¹¹². Allo stesso modo il peccato infligge all'anima una ferita così forte che le toglie Dio, i santi e gli angeli e i beati; è bandita dalla Chiesa; le vengono chiuse le porte dei cielo e le vengono sottratti i beni di cui godeva, in modo che non ne abbia nessuno (vv. 31–34). Con la morte il corpo viene dato in pasto ai vermi che, ammucchiati, vi soggiornano stabilmente per farne banchetto (vv. 35–38). Il peccato tratta l'anima secondo la sua terribile abitudine: la consegna ai diavoli perché stia insieme a loro; essi non la possono uccidere, le fanno una malvagia

¹¹¹ L'aggettivo *fetente* nel laudario iacoponico, oltre al corpo, è riferito alla lussuria (Lauda 59 *L'anema ch'è viziosa*, v. 27 e v. 63; lauda 66 *O libertà suietta ad onne creatura*, v. 12; Lauda 39 *O Amor, devino Amore*, v. 103), allo sputo (57 *Audite una entenzione, ch'era 'enfra dui persone*, v. 117), alla veste del peccatore (Lauda 15 *Ensegnateme Iesù Cristo*, v.20), alla scrofa che rappresenta la vita lussuosa (lauda 28 *Coll'occhi c'ajo nel capo* v. 28), al fetore, con figura etimologica (Lauda 81 *O Signor, per cortesia*, v. 39).

¹¹² Sull'interpretazione di *malsania* come lebbra, cfr. Contini, cit. p. 135, a proposito della lauda 81 *O Signor per cortesia*.

compagnia, le infliggono pene in abbondanza, come si conviene alla loro natura (vv. 39–42). E per finire la morte destina al corpo per la sepoltura uno spazio ristrettissimo, senza tener conto dell'altezza del cadavere (vv. 43–46). La conclusione è assertivo-esortativa: il peccato conduce l'anima al sepolcro dell'inferno dove essa viene tumulata in modo da non poterne uscire per l'eternità; da qui l'esortazione all'uomo ad abbandonare il peccato e a meritare la ricompensa eterna (vv. 47-50).

L'interesse per il trinomio putredine–fetore–vermi è diffuso negli scritti mediolatini che svolgono il tema della sorte del corpo dopo la morte, cui viene contrapposta l'eternità dell'anima; in particolare sembra particolarmente vicino a questa lauda iacoponica un passo del *De miseria humane conditionis* di Lotario di Segni che, dopo la consueta serie di citazioni bibliche, scrive:

L'uomo viene concepito dal sangue putrefatto per l'ardore della libidine, e si può dire che già stanno accanto al suo cadavere i vermi funesti. Da vivo generò lombrichi e pidocchi, da morto genererà vermi e mosche; da vivo ha creato sterco e vomito, da morto produrrà putredine e fetore; da vivo ha ingrassato un unico uomo, da morto ingrasserà numerosissimi vermi. Cosa c'è di più fetido di un cadavere? Che cosa c'è di più orribile di un cadavere umano? Ci è insopportabile la vista da morto di quell'uomo, il cui abbraccio in vita ci era molto gradito. A cosa servono perciò le ricchezze? I banchetti? Gli onori? Le ricchezze, infatti, non libereranno dalla morte, i banchetti non proteggeranno dal verme, gli onori non sottrarranno al fetore. Chi un tempo sedeva orgoglioso sul trono, ora giace disprezzato in un tumulo; chi dianzi rifulgeva di eleganza nel palazzo, ora puzza nudo nella tomba; chi una volta nelle cene si pasceva di delizie, ora nel sepolcro viene divorato dai vermi.¹¹³

¹¹³ Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, cit. pp. 150-51: “ Conceptus est enim homo de sanguine per ardorem libidinis putrefacto, cuius tandem libidinis cadaveri quasi funebres vermes assistant Vivus generavit pediculos et lumbricos, mortuus generabit vermes et muscas; vivus produxit stercus et vomitum, mortuus producet putredinem et fetorem; vivus hominem unicum impinguavit, mortuus vermes plurimos impinguabit. Quid ergo foetidius humano cadavere? quid horribilius homine mortuo? Cui gratissimus erat amplexus in vita, molestus etiam erit aspectus in morte. Quid ergo prosunt divitiae? quid epulae? quid deliciae? quid honores? Divitiae non liberabunt a morte, epulae non defendent a morte, nec deliciae a verme, honores non eripient a fetore. Qui modo sedebat gloriosus in throno, modo jacet despectus in tumulo; qui modo fulgebat ornatus in aula,

La lauda 26, che pure è tutta strutturata su quell'ampia analogia già preannunciata dai versi iniziali, sembrerebbe presentare una sorte diversa per l'anima e il corpo: quest'ultimo, una volta abbandonato dall'anima, diventa un *nichil*, non ha più storia, se non quella di costituire il pasto dei vermi. Il fatto che Iacopone si limiti a far riferimento alla resurrezione dell'anima e tralasci quella del corpo potrebbe lasciare dubbiosi sulla sua ortodossia, ma l'analisi del non detto è una pratica assai rischiosa. Del resto anche negli scritti di Francesco d'Assisi, come si è visto, non si parla mai della resurrezione del corpo e della speranza in essa¹¹⁴: il santo ha sottolineato sempre l'ascesa dell'anima al cielo, la "salvezza dell'anima" che abbandona il corpo e la corruzione di quest'ultimo. Sia Francesco che Iacopone hanno sempre manifestato un grande rispetto dell'ortodossia e certo non hanno ignorato che la resurrezione della carne, proclamata dal Credo niceno-costantinopolitano, era stata ribadita nel 1215 dal IV Concilio Lateranense. È singolare poi che tale Concilio sia stato convocato proprio da Innocenzo III nell'intento di contrapporsi al catarismo in generale e alle sue concezioni sul destino del corpo dopo la morte¹¹⁵. Come è stata esclusa ogni vena di catarismo nella concezione del corpo di Francesco, così ci pare di poterla escludere anche in Iacopone, che in ciò si pone esattamente sulla sua scia.

modo sordet nudus in tumba; qui modo vescebatur deliciis in coenaculo, modo consumitur a vermibus in sepulcro".

¹¹⁴ C. Leonardi, *Epistola ad fideles*, cit., II, 82, pp. 194-95: "Ma sappiano tutti che dovunque e comunque un uomo muoia nello stato criminoso del peccato senza dare soddisfazione, e lo potrebbe ma non lo fa, il diavolo rapisce l'anima dal suo corpo con un'angoscia e una tribolazione così grandi che nessuno può conoscerle se non le prova". E in un altro passo della stessa lettera II,85, pp. 197-98 si legge: "Quanto al corpo, lo mangiano i vermi, e così egli [l'uomo] perde il corpo e l'anima in questa breve vita e andrà all'inferno dove sarà tormentato in eterno".

¹¹⁵ IV Concilio Lateranense, cap. I, *Sulle fede cattolica*: "Tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti per ricevere un compenso secondo i meriti, buoni o cattivi che siano stati [...]".

Il tema della morte del corpo e della decomposizione del cadavere, con sviluppi differenti dalla precedente, è svolto in un'altra lauda, la 61 *Quando t'alegri, omo d'altura* che appartiene al genere del contrasto¹¹⁶.

Carlo Delcorno segnala che il contrasto qui presente, detto “del vivo e del morto”, interseca un genere collaterale noto come “incontro dei tre vivi e dei tre morti”: tre nobili signori incontrano all'improvviso tre scheletri che li invitano a meditare sul destino umano. Delcorno, cui siamo debitori per le osservazioni che seguono, nota che in Occidente l'“incontro dei tre vivi e dei tre morti” si sviluppa secondo due distinte linee evolutive: la prima, presente soprattutto in Francia, rappresenta i tre cavalieri accompagnati da tre scheletri “vivi”, in movimento e questo è l'embrione della “danza macabra”, che tanta fortuna avrà nel Medioevo. L'altra linea di sviluppo, italiana, interessa sia l'iconografia che la letteratura: i tre cavalieri in tenuta da caccia incontrano tre morti giacenti, in diversi stadi di decomposizione; un eremita col gesto, e a volte con un cartiglio, enuncia la necessità di rinunciare al mondo e di fare penitenza.

Iacopone struttura questi temi in modo originale: l'eremita della tradizione italiana è in qualche modo surrogato dalla voce introduttiva che ricorda al lettore/ascoltatore quale sarà la sua fine (*va' puni mente a la seppultura* ecc., vv. 1–6). Tuttavia, pur mantenendo la cornice della tradizione italiana, egli vi introduce il dialogo tra il vivo e il morto – “beffardo, impietoso e aggressivo come sarà nella danza macabra” – che passa in rassegna i *topoi* dell'*Ubi sunt*¹¹⁷. Riportiamo l'intera lauda:

Quando t'alegri, omo d'altura
va' puni mente a la seppultura;

e loco puni lo to contemplare,
e ppensate bene che tu di' tornare
en quella forma che tu vidi stare

5

¹¹⁶ Appartengono allo stesso genere anche la lauda 7 *Audite una 'ntenzione, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo* e la 31 *O corpo enfracedato*, analizzate nel paragrafo relativo ai contrasti anima – corpo.

¹¹⁷ C. Delcorno, cit. pp. 75-76.

l'omo che iace en la fossa scura.

“Or me respundi, tu, om seppellito,
che cusì ratto d'esto monno èi 'scito:
o' so' li be' panni, de que eri vestito,
cà ornato te veio de multa bruttura?”. 10

“O frate meo, non me rampugnare,
cà 'l fatto meo te pòte iovare!
Poi che parenti me fêro spogliare,
de vil celizio me dèr copretura».

«Or ov'è 'l capo cusì pettenato? 15
Con cui t'aregnasti, che 'l t'à sù pelato?
Fo acqua bullita, che 'l t'à sù calvato?
Non te ci à opporto plu spicciatura!».

«Questo meo capo, ch'e' abi sù biondo,
cadut'è la carne e la danza dentorno; 20
no 'l me pensava, quando era nel mondo!
Cantanno, ad rota facia saltatura!».

«Or o' so' l'occhi cusì depurati?
For de lor loco sù se so' iettati;
credo che vermi li ss'ò manecati, 25
de tuo regoglio non n'aber pagura».

«Perduti m'ò l'occhi con que già peccanno,
aguardanno a la gente, con issi accennando.
Oi me dolente, or so' nel malanno
cà 'l corpo è vorato e l'alma è 'n ardura». 30

«Or uv'è lo naso c'avi' pro odorare?
Quigna enfertate el n'à fatto cascare?
Non t'èi potuto da vermi adiutare,
molt'è abassata esta tua grossura».

«Questo meo naso, c'abi pro oddore, 35
caduto m'ène en multo fetore;
no el me pensava quann'era enn amore
del mondo falso, plen de vanura».

«Or uv'è la lengua cotanto tagliente?
Apri la bocca, se ttu n'ài neiente. 40
Fòne truncata oi forse fo 'l dente
che te nn'à fatta cotal rodetura?».

«Perdut'ho la lengua, co la qual parlava
e mmolta discordia con essa ordenava;

no 'l me pensava quann'eo manecava, 45
el cibo e 'l potò oltra misura».

«Or cludi le labra pro denti coprire,
ché par, chi te vede, che 'l vogli schirnire.
Pagura me mitti pur del vedere;
càioe denti senza trattura». 50

«Co' cludo le labra, ch'e' unqua no l'aio?
Poco 'l pensava de questo passajo.
Oi me dolente, e como faraio,
quann'eo e l'alma starimo enn arsura?».

«Or o' so' le braccia con tanta fortezza 55
menacciando a la gente, mustranno prodezza?
Raspat'el capo, se tt'è ascevelezza,
scrulla la danza e ffa portadura».

La mea portadura se ià 'n esta fossa;
cadut'è la carne, remase so' l'ossa 60
et onne gloria da me ss'è remossa
e d'onne miseria 'n me à rempletura».

«Or lèvat'en pede, ché molto èi iaciuto,
acónciate l'arme e tòite lo scuto,
ch'en tanta viltate me par ch'èi venuto, 65
non pò' comportare plu questa afrantura».

«Or co' so' adasciato de levarme en pede?
Chi 'l t'ode dicere mo 'l te sse crede!
Molto è l'om pazzo, chi non provede
ne la sua vita <'n> la so finitura». 70

«Or clama parenti, che tte veng'aiutare,
che tte guardin da vermi, che tte sto a ddevorare;
ma fòr plu vivacce venirte a spogliare,
partèrse el podere e la tua amantatura».

«No i pòzzo clamare, cà sso' encamato, 75
ma fàime venire a veder meo mercato;
che me veia iacere cului ch'è adasciato
a comparar terra e far gran clusura».

«Or me contempla, oi omo mundano;
mentr'èi 'n esto mondo, non essar pur vano! 80
Pènsate, folle, che a mmano a mmano
tu sirai messo en grann'estrettura».

Ancora Delcorno segnala che l'incipit iacoponico:

...ricalca alcuni testi omiletici che sono all'origine della letteratura dell'*Ubi sunt*. Si pensi all'*Adhortatio ad Theodorum lapsum* di Giovanni Crisostomo: "Perge nunc ad sepulcrum: contemplare polvere, cineres, vermes"; o al sermone di Geoffroy de Babion: "Ite ad sepulcrum mortuorum et videte exempla viventium"...

Per limitarci a tempi più vicini a Iacopone, l'incipit della lauda ricorda da vicino due epitaffi latini, l'autoepitaffio di Pier Damiani e quello di Pietro Comestore. Recita il primo: "Ciò che tu sei ora, noi lo fummo; ciò che siamo, tu lo sarai"¹¹⁸ e il secondo, molto simile: "Ciò che siamo, costui lo fu; un giorno o l'altro saremo ciò che egli è ora"¹¹⁹. E, a ben vedere, l'incipit iacoponico richiama anche un passo del *De miseria humane conditionis* di Lotario di Segni: "...i giovani non siano arroganti coi vecchi, poiché ciò che siamo il vecchio lo fu e un giorno saremo quello che egli è ora"¹²⁰.

Iacopone struttura la sua lauda come "l'incontro dei tre vivi e dei tre morti" della tradizione italiana: dopo l'incipit della voce esterna, egli mette in scena il dialogo fra un vivo e un morto in via di decomposizione. Il primo non si limita alle domande ma esprime anche commenti e ordini. In tal modo il poeta scompiglia l'ordine enumerativo e vivacizza una materia che in altri testi potrebbe risultare "trita e banale"¹²¹.

Il vivo chiede al morto dove siano i begli abiti che era solito indossare, probabilmente nell'intento di sottolineare l'ingratitude di figli e parenti, *topos* molto diffuso nel Medioevo. Il morto risponde che i parenti al momento della sepoltura lo rivestirono di un rozzo panno (v. 14). A questo

¹¹⁸ PL 145, 968 C: "Quod nunc es, fuimus; es, quod sumus, ipse futurus".

¹¹⁹ Citazione da S. Glixelli, *Les cinq poèmes des trois morts et des trois vifs*, Champion, Paris, 1914, p.21. Glixelli cita anche un passo della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonso, testimonianza della diffusione del tema anche in area iberica.

¹²⁰ Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, cit. pp. 46-47: "...Nec insolescant iuvenes contra senem, quia quod sumus iste fuit, erimus quandoque quod hic est".

¹²¹ Delcorno, cit. p. 77.

punto però tutte le successive domande del vivo si concentrano sul corpo – capelli, occhi, naso, lingua, braccia – che viene in un certo senso atomizzato. E non si limita a porre domande retoriche, ma rivolge al morto esortazioni altrettanto “retoriche”: a chiudere le labbra per coprire i denti, ad alzarsi in piedi e a chiamare i parenti in aiuto. In effetti l’avverbio “Or” introduce sia gli ordini del vivo al morto – naturalmente con l’imperativo – sia le domande, con l’indicativo: le domande del vivo si alternano agli ordini. Il vivo si compiace di sottolineare la differenza fra quello che il corpo del morto era un tempo – e la descrizione è fulminea, di appena un verso o al massimo due – con quello che è ora, per mezzo di una descrizione più dettagliata di tre versi, secondo un modulo ripetuto. Il morto risponde col tono di un vinto, quasi supplicando l’interlocutore di non infierire su di lui.

Alessandro Montani, che ravvisa in questa lauda uno “straordinario humour nero”, annota:

E lo humour è frutto di una ben precisa abilità tecnica, quella che introduce la grande innovazione di un dialogo serratissimo e dello scherno da parte del vivo che domanda una immediata e precisa risposta al morto, piuttosto che una risposta generica dopo qualche decina di versi. Come s’osserva facilmente, ogni battuta dello scambio tra i due protagonisti non prende mai più di quattro versi, a parte la conclusione con il morto che si riserva lo spazio per un appello al lettore. Ed è pure molto importante, oltre al ritmo incalzante delle battute, la mancanza di prolissità: Iacopone sa essere molto essenziale senza dilungarsi in elenchi che alla lunga diventerebbero assai noiosi.¹²²

In realtà lo *humour* della lauda 61 è limitato alle domande del vivo perché le risposte del morto sono invece piene di profondo e malinconico dolore per gli errori commessi – “...no ’l me pensava, quando era nel mondo!” (vv. 21–22); “...no el me pensava quann’era enn amore/del mondo falso, plen de vanura” (vv. 37–38); “...no ’me pensava quann’eo

¹²² A. Montani, *Humour nero in Iacopone da Todi*, in *Trasparenze 9*, Edizioni San Marco dei Giustiniani, Genova, 2000, p. 57.

manecava,/ el cibo e 'l potò oltra misura” (vv. 45–46); “Molto è l’om pazzo, chi non provvede/ ne la sua vita ’n la so finitura” (vv. 69–70) – e per l’ineluttabilità del suo destino – “Oì me dolente, or so’ nel malanno,/ cà ’l corpo è vorato e l’alma è ’n ardua” (vv. 29–30). Il morto è conscio dell’importanza del suo messaggio per coloro che hanno ancora la possibilità di salvarsi in questa vita: “O frate meo, non me rampugnare,/ cà ’l fatto meo te pòte iovare!” (v. 9–10); Or me contempla, oì omo mundano;/ mentr’èi ’n esto mondo, non essar pur vano!/ Pènsate, folle, che a mmano a mmano/ tu sirai messo en grann’estrettura.” (vv. 79–2).

Fino al v. 46 lo schema ricorrente è quello di una quartina con la domanda del vivo e la seguente con la risposta del morto. Al v. 47 invece il vivo, anziché porre una domanda, esorta il suo interlocutore a coprirsi i denti chiudendo le labbra, per non dare l’impressione di deridere chi lo vede, e manifesta la sua paura alla vista orripilante dei denti che cadono senza tirarli (vv. 47–50). Il morto risponde con una domanda: come può chiudere le labbra dal momento che non le ha più? E aggiunge in preda alla disperazione: “Oì me dolente, e como faraio, quann’eo e l’alma starimo en arsura?”. Questa domanda retorica riveste una particolare importanza perché fa riferimento alla dannazione sia dell’anima che del corpo – “eo e l’alma” – e questo sarebbe sufficiente di per sé a stornare da Iacopone il sospetto di eresia: il corpo non rimane nel mondo come pasto per i vermi ma condivide con l’anima la dannazione eterna. Se è lontano dalla nostra sensibilità l’idea di un corpo che è eterno solo se dannato – Iacopone non esplicita l’idea della resurrezione del corpo in gloria – è certo che prevedere per il corpo una eternità condivisa con l’anima, pur nel destino della dannazione, gli conferisce, seppure in negativo, una dignità assai lontana dalle concezioni catare.

CONCLUSIONI

Il disprezzo del corpo rappresenta nel pensiero occidentale un filo conduttore le cui prime attestazioni si rinvencono in ambiente filosofico: già per i Pitagorici il corpo è il carcere o la tomba dell'anima, e non molto diversa è la riflessione di Platone e degli Stoici. L'antichità classica concepisce dunque l'essere umano come costituito di due elementi, di una natura spirituale intelligente, l'anima, destinata al governo dell'altro, di natura materiale, il corpo. Una visione analoga attraversa anche tutto il pensiero gnostico.

Nella Bibbia emerge una concezione più unitaria e armonica dell'uomo: la parola ebraica *basar* (letteralmente *carne*, in senso più lato *corpo*) indica l'uomo nel suo complesso, l'uomo vivo composto di anima e corpo. Il termine biblico *nefesh*, che designa l'anima, letteralmente significa *gola, collo*, poiché da lì, dal ritmo del respiro l'uomo avverte i suoi mutamenti fisici e psichici come la paura, l'ansia, la fame etc.

Paradossalmente nel cristianesimo dei primi secoli, in cui convergono entrambe le tradizioni, prevale un'antropologia di tipo dualistico, retaggio dell'antichità classica, su quella tendenzialmente unitaria, di eredità biblica: con San Paolo la distinzione fra carne e spirito si fa netta, penalizzando duramente la prima. La svalutazione del corpo continua ad essere fondamentale anche nei primi Padri della Chiesa (Clemente di Alessandria, Origene) e in ambiente monastico e cenobitico (Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano). Tuttavia, fra i Padri della Chiesa è Agostino, più di ogni altro, a influenzare la speculazione filosofica e teologica successiva sulla natura umana, sostenendo la trascendenza e l'immaterialità dell'anima e la sua superiorità rispetto al corpo. Dopo la giovanile adesione al manicheismo, espressione di una concezione radicalmente dualistica della natura umana, Agostino approda a concezioni più mitigate: pur non considerando più il corpo come opera del maligno, egli ne dà una valutazione estremamente negativa. Nel caso del vescovo di Ippona, per quanto concerne la visione del corpo si può parlare di dualismo

morale: il corpo non è opera del principio malvagio, ma è comunque il mezzo attraverso cui l'uomo cade nel peccato, tant'è vero che Agostino rafforza e legittima la trasformazione del peccato originale in peccato sessuale generato dalla concupiscenza.

A partire dal IV secolo la concezione che predica il disprezzo del corpo è ormai formata e destinata a godere di una straordinaria fortuna nei secoli successivi: essa non solo alimenta la spiritualità dei monasteri e dei conventi, ma influenza anche gli ambienti laici.

Dipende sostanzialmente da Agostino la concezione del corpo formulata nel corso dell'Alto Medioevo in ambiente ascetico-monastico: l'asservimento del corpo all'anima, del materiale allo spirituale, dell'istinto alla volontà costituiscono il fine ultimo del buon cristiano che, prima ancora dei segni della bontà divina, sembra portare in sé quelli del peccato originale.

Soprattutto a partire dall'XI secolo moltissimi autori scrivono del disprezzo del mondo e del corpo, entrambi considerati transitori di fronte all'eternità della vita ultraterrena; i piaceri del mondo avviltano l'uomo impedendogli di concentrarsi sull'unica realtà che porta alla salvezza e cioè Dio; il corpo, in particolare, è nato da una colpa ed è foriero di peccato. Sono le consuete motivazioni che vengono riproposte con diversi gradi di originalità. La concezione del *contemptus mundi e corporis* nel suo complesso non può essere considerata una esercitazione di scuola, una sorta di vasto materiale topico, perché in realtà essa rappresenta un aspetto peculiare, profondo e radicato della mentalità medioevale. Autori di notevole spessore culturale lo sviluppano nei loro scritti: S. Pier Damiani, Jean de Fécamp, Hermann Contract e Anselmo di Canterbury, per limitarci all'XI secolo.

Nella rinascita culturale dei secoli XII-XIII coesistono – e spesso si scontrano direttamente – sperimentazioni di nuove forme di organizzazione religiosa, come la scuola di San Vittore e l'Ordine cisterciense, con la

diffusione di un movimento di vaste dimensioni, quello dei catari, condannato dalla Chiesa come eretico e oggetto di una durissima repressione che prese il nome di Crociata contro gli Albigesi.

Il catarismo propugna un dualismo estremo fra anima e corpo; per i catari, infatti, l'anima è stata creata dal principio buono, mentre il corpo è stato creato da Satana, come una sorta di prigioniero per l'anima; inoltre il frutto proibito non è altro che l'atto sessuale, come del resto aveva affermato secoli prima sant'Agostino. Il dualismo cataro non è dunque di tipo morale, ma ontologico: il corpo è un male in sé, in quanto creazione del principio malvagio, e non solo per l'uso peccaminoso che l'uomo ne può fare. La storia del corpo nell'antropologia catara è una storia di orrore demoniaco: prima della creazione del mondo visibile esistevano delle sostanze spirituali, cioè gli angeli; l'uomo, come la donna, avrebbe dunque origine da una sostanza angelica e solo in un secondo momento avrebbe avuto una sostanza materiale, un corpo di fango, ad opera di Satana. Solo la prima creazione, quella delle anime, è dunque opera di Dio, la seconda, quella dei corpi, è opera di Satana. Col suo intervento diretto il diavolo riesce a indurre l'angelo che aveva forma di donna all'atto sessuale: "sparse su di lei la concupiscenza dei peccati e sfogò la sua concupiscenza con Eva mediante la coda del serpente" e lo stesso vale per l'angelo che era in Adamo: "Poi il diavolo sparse sull'angelo che era in Adamo il proprio veleno e la propria concupiscenza". Ogniqualvolta, tramite l'atto sessuale, nasce un altro corpo, il dio del male segna una vittoria nella lotta contro il dio del bene: per il corpo non c'è scampo.

Nei secoli XII e XIII, a contatto e in opposizione al catarismo, gli esegeti cristiani vivono una certa contraddizione: se da un lato, come i catari, tendono a contrapporre l'anima al corpo e manifestano ostilità nei confronti di quest'ultimo, dall'altro devono anche ammettere che il corpo, in quanto opera dell'unico Dio, è buono in sé. Più che determinare questa contraddizione il catarismo semplicemente la rende palese, nel senso che

essa era già presente *ab origine* nel pensiero cristiano, fin dal momento in cui il testo biblico della *Genesi* era stato interpretato con il filtro del platonismo. In effetti una certa rivalutazione della corporeità, che è tipica di molte concezioni degli intellettuali cristiani dell'epoca, può essere letta in funzione anticatara.

E un filo conduttore dei pensatori cristiani dei secoli XII e XIII è l'oscillazione fra una concezione radicalmente negativa nei confronti della corporeità e un'altra che tende a mitigarne le valenze più pessimistiche. Questa ambivalenza è trasversale, nel senso che emerge in autori diversi, in opere diverse del medesimo autore, a volte addirittura nella stessa opera.

Un caso limite, rispetto a questo panorama, è rappresentato dal *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni: l'oscillazione fra una concezione radicalmente negativa del corpo e una più mitigata scompare per lasciar posto a una posizione monolitica che riversa sul corpo un pessimismo paragonabile, sul fronte opposto, a quello espresso dal catarismo. La sfiducia nei confronti della creazione, l'orrore per la corporeità, il disprezzo per la dimensione temporale nel "secolo" autorizzano in effetti il sospetto che quest'opera di Lotario di Segni abbia un certo sapore gnostico¹.

L'ambivalenza, l'oscillazione, il "flou" fra una forma di pessimismo radicale e una rivalutazione parziale nei confronti del corpo sono, all'opposto, una costante degli scritti dei mistici vittorini e cisterciensi, in particolare di Ugo di S. Vittore, di Bernardo di Chiaravalle e di Guglielmo di St. Thierry.

In Ugo di San Vittore non si ravvisa tanto un dualismo anima–corpo dal punto di vista ontologico e teologico, quanto piuttosto un contrasto anima–corpo sul piano ascetico–morale: secondo il mistico vittorino il male non sta nel corpo in sé, ma nell'uso cattivo che ne fa l'uomo. Nel *De vanitate mundi* l'ambivalenza cui si accennava sopra è del tutto a sfavore

¹ R. D'Antiga, cit., p. 20.

del corpo: il dogma della bontà delle creature, e quindi del corpo, viene adombrato da concetti ed espressioni che negano qualsiasi valutazione positiva della corporeità. Tuttavia nel *De sacramentis christianae fidei*, l'opera più importante del mistico vittorino, emerge una concezione del matrimonio fondato sul consenso e sull'amore dei coniugi: si tratta di un dato intellettualmente e teologicamente favorevole alla corporeità e lontanissimo dalle compiaciute considerazioni misogine espresse, a proposito del matrimonio, nel *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni. Inoltre nel *De unione corporis et spiritus* Ugo sembra manifestare una sorta di insoddisfazione teologica, ma forse più in generale intellettuale, rispetto alla opposizione fra corpo e anima, tanto da teorizzare l'esistenza di un *medium*, un elemento fra il corporeo e l'incorporeo che unisce le due sostanze disomogenee. Infine l'amicizia fra anima e corpo viene spiegata con metafore musicali nel *Didascalicon*, lasciando intravedere fra i due un'armonia altrove negata.

La stessa ambiguità individuata negli scritti di Ugo di S. Vittore è ravvisabile anche in quelli di Bernardo di Chiaravalle. L'avversione alla *caro*, che designa il corpo che pecca contro lo spirito, è frequente in Bernardo: la carne è corrotta all'origine a causa del peccato e resa viziosa dalla consuetudine al peccato, ne è insomma la sede. Nel *corpus* delle sue opere troviamo la coesistenza di posizioni così diverse da risultare quasi sconcertanti. In alcuni scritti egli sostiene che finché l'uomo è oberato dal corpo è straniero su questa terra: il ritorno alla vera patria consisterà nell'uscire dalla patria dei corpi per entrare nella regione degli spiriti. L'impronta platonica è qui evidente. Altrove Bernardo constata con rammarico che, per giungere alla visione di Dio, l'anima è costretta a servirsi di ciò che le è inferiore, cioè del corpo: è una perversione, una vergogna, un insulto che l'uomo debba servirsi della materia per elevarsi alle realtà invisibili. In altri scritti invece il corpo acquisisce una dignità per certi aspetti imprevedibile: il primo grado dell'amore è l'amore

carnale, con il quale l'uomo ama prima di ogni altra cosa sé stesso per sé stesso. Bernardo ritiene che si tratti di un fatto naturale e non vi vede alcunché di scandaloso, a patto che l'uomo non conceda al corpo un'importanza eccessiva. Altrove il mistico di Chiaravalle sostiene che il corpo è prerogativa non solo dell'uomo e degli animali, ma anche degli angeli, che non potrebbero assolvere i loro compiti senza di esso. Analogamente lo spirito dell'uomo non potrebbe assolvere i compiti cui è stato chiamato – il miglioramento personale e la solidarietà con il prossimo – senza lo strumento del corpo. In altri scritti ancora, Bernardo sottolinea che la posizione eretta del corpo costituisce un monito per l'anima a non perdere di vista la sua *rectitudo*. Infine la grande rivalutazione del corpo dell'uomo avviene attraverso il corpo di Cristo: grazie all'incarnazione infatti il corpo diventa patrimonio comune del Dio e dell'uomo e strumento indispensabile della conoscenza di Cristo. Sul corpo Bernardo esprime valutazioni contrastanti: il fondo di platonismo è palese, ma su di esso si innestano delle concezioni che in un certo modo ne minano alla base la solidità.

Fra gli altri due grandi pensatori cisterciensi del XII secolo, Guglielmo di Saint-Thierry e Aelredo di Rievaulx, è senza dubbio il primo che assegna una particolare dignità al corpo, da lui considerato non solo negazione, ma anche figura dello spirituale. Alla diffusa antropologia basata sul bipolarismo dell'uomo come unità di corpo e di spirito, Guglielmo propone un'antropologia ternaria che concepisce l'uomo come insieme di corpo, anima e spirito. Pur mutuando dalla teologia monastica il tema della mortificazione del corpo come passo indispensabile per giungere a Dio, egli introduce nella tradizione una concezione del tutto nuova: alle vette della sublimità divina l'uomo non giunge nonostante il corpo, ma anche per mezzo di esso, anzi la gioia e i godimenti derivanti dall'incontro con Dio sono trasmessi all'anima dal corpo.

Aelredo di Rievaulx esprime forse la posizione più radicale nella svalutazione del corpo: l'anima e il corpo sono eterogenei quando non opposti e incompatibili; è l'anima, non certo il corpo, a godere del privilegio della somiglianza con il Creatore; il corpo in questa vita è condannato non solo a causa del peccato originale, ma anche per i suoi desideri che lo accomunano alle bestie; l'anima deve castigarlo con severi esercizi e sottometterlo al suo dominio perché è il corpo che le impedisce di dedicarsi alla contemplazione. Una concezione più positiva del corpo emerge timidamente solo quando egli istituisce un contatto positivo fra i sensi, prerogativa del corpo, e l'immaginazione, appannaggio dell'anima. Un altro parziale riscatto del corpo si realizza, a suo giudizio, quando si attua la compresenza nella stessa persona della vita attiva, specchio dell'attività corporea, e della vita contemplativa, riflesso dell'attività spirituale. In complesso, fra i mistici vittorini e cisterciensi, Aelredo è maggiormente debitore della tradizione monastico-ascetica per quanto concerne la concezione del corpo.

Tuttavia tanto nei Vittorini quanto nei Cisterciensi il disprezzo del corpo e l'esigenza di mortificarlo costituiscono la preparazione o meglio la condizione indispensabile per il raggiungimento di quegli obiettivi mistici che costituiscono il loro autentico interesse: l'ascesa a Dio e la contemplazione delle realtà superiori, cioè l'elevazione dello spirito, non si possono realizzare senza una preliminare negazione del corpo e dei suoi appetiti.

Il vero cambiamento di prospettiva, per quanto riguarda la concezione del corpo nei secoli XII-XIII, si ha con Francesco d'Assisi. Anch'egli è, al pari dei Vittorini e dei Cisterciensi, debitore della tradizione ascetico-monastica: trapela anche dai suoi scritti una certa diffidenza, o addirittura avversione, per la corporeità. Ma non c'è solo questo. C'è in Francesco un recupero della lettura autentica e corretta della *Genesi*, nel senso che egli riporta la luce sul dogma della bontà delle creature – e quindi anche

dell'uomo – dagli anfratti oscuri dov'era stato relegato nei secoli precedenti. Si è visto come nessun pensatore cristiano abbia messo in discussione – né avrebbe potuto farlo, a rischio di cadere in una concezione di dualismo radicale, simile a quella catara – l'idea che le creature, in quanto opera dell'unico creatore, sono buone in sé; ma sovente tale idea è stata rimossa, nascosta, condannata a un “fenomeno di oblio”, per usare le parole di Schlette. Nei suoi scritti Francesco insiste molto su Dio creatore non solo dell'aspetto spirituale dell'uomo, ma anche di quello corporeo e, anche per questo, rivolge entusiastiche lodi al Signore.

A giudizio di Francesco, la dignità e l'eccellenza del corpo è motivata dal fatto che esso è stato creato da Dio a immagine del figlio suo e poi è stato collocato in paradiso. L' “immagine e somiglianza” con Dio riguardano non solo l'anima, ma l'uomo intero nel suo complesso di anima e di spirito: il modello per la creazione è stato Cristo, nel corpo per quanto riguarda l'immagine, nello spirito per quanto concerne la somiglianza. Non può non emergere con chiarezza quanto appaiano distanti – e difficilmente conciliabili – le concezioni di Lotario di Segni e quelle di Francesco pur partendo dalla stessa fonte, la Scrittura. Se il primo sottolinea che Dio ha plasmato l'uomo con il fango della terra, il più spregevole degli elementi, ed è quindi omogeneo agli animali, il secondo invece mette in luce che l'uomo è esemplato sul modello del Figlio di Dio, ed è quindi omogeneo alla divinità. Nel contempo Francesco si colloca in una posizione diametralmente opposta rispetto a quella dei catari, secondo i quali il corpo era una creazione del diavolo.

La positiva attenzione all'aspetto corporeo da parte di Francesco è confermata inoltre dalla riduzione dei periodi di digiuno per i frati e dal permesso di cibarsi di ogni alimento che sia loro offerto: nessun fondamentalismo alimentare dunque, in opposizione ancora una volta ai catari che predicavano l'astensione da ogni cibo di origine animale. Oltre a questo, emerge in Francesco un atteggiamento equilibrato nei confronti del

corpo che deve essere alimentato, vestito e curato in caso di malattia. E non si trova in nessuno dei suoi scritti l'invito alle dure pratiche di autopunizione del corpo – così care a molta parte dell'ascetismo cristiano – che proprio nel periodo in cui visse avevano incontrato un momento di reviviscenza con il movimento dei Flagellanti.

Francesco è dunque tanto lontano dal catarismo quanto da Lotario di Segni, accomunati da un tale disprezzo del corpo che li porta entrambi a fraintendere il messaggio del testo scritturale. Con questo non intendiamo dire che in Francesco sia assente una visione negativa del corpo, ma il disprezzo del santo di Assisi è rivolto al corpo *cum vitiis et peccatis* cioè al corpo che opera il male e si rivolta contro il suo Creatore.

Ci sono alcune indicazioni nei testi di Francesco relativi al peccato di origine che lo pongono su un piano diverso rispetto ai teologi del suo tempo: egli non fa neppure cenno a Eva come corresponsabile del peccato, dando prova di non condividere l'idea, tanto frequente ai suoi tempi, della donna come artefice della rovina dell'uomo e della sua cacciata dall'Eden. Lo caratterizza dunque l'assenza di misoginia, che era invece uno dei pilastri degli spregiatori del corpo. Inoltre egli considera il peccato d'origine non un peccato sessuale – come aveva teorizzato Agostino seguito dalla maggioranza degli esegeti medioevali – ma un vero e proprio peccato di orgoglio e di disobbedienza al Creatore. E coerentemente con ciò, sostiene che l'unica possibilità di riscatto per l'uomo – che ha rovinato il disegno perfetto della creazione divina con un atto di disobbedienza e di appropriazione di ciò che in realtà spettava a Dio – consiste nel convertire la ribellione nell'assoluta obbedienza. Il corpo resta dunque sullo sfondo, mentre campeggiano in primo piano disobbedienza e superbia, in sostanza cioè i peccati dell'anima.

Francesco rivaluta inoltre il corpo dell'uomo tramite il corpo di Cristo: il fatto che il figlio di Dio per poter riscattare l'uomo dopo la sua caduta assuma un corpo è prova del valore che egli gli attribuisce. Il corpo che

Cristo ha assunto non è esattamente quello preesistente *in mente Dei* che ha costituito il modello per l'uomo, ma uno diverso, caratterizzato dalla umanità e dalla fragilità che sono prerogative dell'uomo. La continuazione, il prolungamento dell'incarnazione è l'Eucaristia, che costituisce un punto nodale della sua fede: il corpo e il sangue di Cristo presenti nel pane e nel vino rendono quotidiana l'esperienza eccezionale dell'incarnazione. Il corpo dunque torna ad assumere un'importanza fondamentale, e non solo il corpo di Cristo ma anche quello dell'uomo: Francesco, infatti, sottolinea che con gli occhi di carne gli apostoli poterono vedere il corpo di Cristo e poi, in un secondo momento, credere con gli occhi dello spirito che si trattava di Dio. Ma l'esperienza privilegiata di Dio fatta dagli apostoli riguarda in modo diverso anche gli altri uomini: con gli occhi del corpo gli uomini possono vedere il corpo di Cristo nel pane e nel vino consacrati e di conseguenza credere. In altre parole per Francesco il corpo è indispensabile per fare esperienza di Dio. Tuttavia il credere è per Francesco solo il primo passo nel cammino verso Dio: la kenosi del Verbo nell'incarnazione e nella Eucaristia costituisce un modello per l'uomo. Come Cristo si è "svuotato" della sua divinità assumendo tramite il corpo l'umanità, così l'uomo deve svuotarsi della propria volontà, incline al peccato e al male, per aderire – come il Verbo – alla volontà del Padre. E questa kenosi umana non è solo spirituale ma prevede l'offerta del proprio corpo nell'accettazione di tutte le sofferenze che la vita presenta. L'uomo deve aderire a Dio attraverso l'imitazione di Cristo che non soffrì solo nello spirito, ma anche nel corpo. Il corpo dunque è indispensabile sia per credere sia per imitare Cristo e quindi per salvarsi: la sua importanza è fondamentale.

A prescindere dalle osservazioni precedenti che scaturiscono direttamente dagli scritti, per avere un quadro più ampio del valore della corporeità in Francesco, è necessario tenere conto degli atteggiamenti e dei comportamenti da lui assunti nell'arco della sua vita, che confermano e

corroborano le riflessioni delle sue opere. Dotato di un vivo senso della creaturalità dell'uomo, Francesco manifesta il valore del corpo rifiutando la prassi ascetico-monastica del suo tempo, stabilendo una moderata legislazione sui digiuni, consentendo libertà nell'assunzione dei cibi, dimostrando una straordinaria familiarità con le creature. Egli vede il corpo dell'uomo coinvolto con tutte le creature nel movimento ascensionale verso Dio e questo rimane il dato, la novità fondamentale della antropologia di Francesco.

Per quanto concerne l'antropologia di Iacopone da Todi, abbiamo cercato di ricomporre, come in una sorta di puzzle, la sua concezione del corpo analizzando alcuni temi del laudario che rappresentano in un certo senso le esperienze del corpo nel mondo: il corpo come nemico dell'uomo (la carne, il mondo e il diavolo), i sensi corporei, la sessualità, il corpo e la malattia, il contrasto anima-corpo, la morte del corpo. Questi sono fra i temi prediletti delle laude ascetiche, molte delle quali intrecciano i motivi del *contemptus mundi e corporis* e della miseria dell'uomo. Sono questi, come si è visto, temi ricorrenti sia di certa filosofia classica sia della letteratura ascetica. Il tema del disprezzo del corpo – risalente alla filosofia classica e ricorrente nella letteratura ascetica mediolatina – entra nella letteratura italiana grazie a Iacopone.

Egli dimostra una grande originalità nel rielaborare il materiale consolidato dalla tradizione, pur mutuando temi metafore e immagini dagli scritti cisterciensi e vittorini, nonché dal *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni.

La dottrina dei tre nemici dell'uomo, cioè la carne (o il corpo), il mondo e il diavolo, è comune alle teorie ascetiche del Medioevo e risale ai Padri del deserto, ma in tempi vicini a Iacopone essa è presente sia in ambiente cisterciense (o vittorino), in particolare in un testo dello Ps-Bernardo, le *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, sia nel *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni.

La carne (o il corpo), con il mondo e il diavolo sono i grandi nemici dell'uomo e costituiscono una sorta di trinità secolare opposta alla Trinità celeste. Da essi, che spesso si coalizzano per raggiungere il loro obiettivo, provengono le tentazioni che portano l'uomo alla dannazione eterna. Il corpo è il più pericoloso dei tre in quanto stringe e incatena l'anima con un abbraccio mortale. Esso – come del resto il mondo e il diavolo – si serve dell'inganno, nel senso che offre piaceri vani e momentanei all'uomo, il quale però li paga a caro prezzo in quanto godendo di essi perde irrimediabilmente la felicità eterna. Tutte queste riflessioni sono comuni agli scritti ascetici precedenti a Iacopone, che mostra di avere attinto nella lauda 33 *Amor diletto, Cristo beato* alle *Meditationes piissimae* dello Ps.-Bernardo per i concetti, le immagini, le metafore che la caratterizzano. I prestiti iacoponici da autori cisterciensi e vittorini non riguardano dunque soltanto le laude mistiche, come è stato dimostrato da vari studiosi, ma anche quelle ascetiche. Se il diavolo e il mondo sono presentati rispettivamente come l'arciere e il dardo, è il corpo che gioca il ruolo più importante perché il diavolo penetra in esso attraverso i sensi corporei.

Questi ultimi rappresentano per Iacopone una sorta di ponte fra l'anima e il mondo esterno: attraverso di essi, considerati alla stregua di porte o finestre, il maligno entra nell'anima, come si legge nella già citata lauda 33. Il poeta esprime lo stesso concetto con espressionismo più violento nella lauda *Que faria, morte mia, che perderai la vita?*² in cui indica con il termine "lo scortecato" il corpo umano che tramite le fessure o lacerazioni dei sensi corporei espone l'anima agli allettamenti del mondo. Dunque l'anima non ha ripari o difese contro l'esterno (che si tratti di mondo o diavolo) perché il corpo, tutto lacerato e privo di pelle, consente l'ingresso del nemico. Altrove, come nella lauda 20 *Guarda che non cagi, amico,/guarda!* Iacopone insiste sulle colpe del corpo:

² Si tratta della cosiddetta "lauda dello scortecato" non presente nell'edizione Mancini 2006, ma oggetto di un saggio dello stesso: F. Mancini, *Un recupero iacoponico: La lauda dello "scortecato"* in *Giornale storico di filologia*, 46, 1994, pp. 3-42.

analizzando uno ad uno i sensi corporei, egli indica in che modo essi possono cooperare alla dannazione dell'anima. Nella lauda 44 *O anemama, creata gintile* egli denuncia ancora le colpe del corpo: pur essendo un servo, un vassallo dell'anima, ne è diventato il padrone. Il corpo ha assecondato i piaceri dei cinque sensi che non hanno limite nei loro desideri: di qui nasce la disarmonia e l'anomalia dei rapporti fra anima e corpo. Fra i cinque sensi il più pericoloso è quello della vista (laude 34 *O frate, guarda 'l Viso* e 45 *O femene, guardate alle mortal ferute*). Le gravi responsabilità del corpo nei confronti dell'anima sono segnalate anche nella lauda 10 *Altre quatro vertute so' cardenal' vocate*: il corpo è indomabile, desidera il male e se ne nutre; come un pazzo recalcitra di fronte al bene ed è perciò caduto in una malattia gravissima. L'unica possibilità di salvezza sta in una regola di vita che contempli il dominio dei sensi e cioè del corpo (lauda 13 *O Regina cortese, eo so' a vvui venuto*) perché i piaceri che esso può dare all'uomo sono di minima durata rispetto alla gioia eterna di Dio (lauda 19 *Cinqui sensi mess'ò 'pegno i cinque sensi*). L'avversione di Iacopone nei confronti dei sensi corporei, anzi negli organi dei sensi raggiunge toni di straordinaria violenza espressiva nella lauda 61 *Quando t'alegri, omo d'altura*: le immagini degli occhi fuoriusciti dalle orbite, del naso e della lingua caduti, sovrapposte a quelle dei vermi che tutto divorano rappresentano il giudizio più duro di Iacopone nei confronti dei sensi. La lauda 41 *O Amor, devino Amore, perché m'ài assediato*, che peraltro è una lauda mistica, costituisce un'anomalia all'interno delle laude che riguardano i sensi: il suo giudizio sui sensi non è semplicemente mitigato, ma ribaltato. Iacopone considera qui i sensi come porte rivolte all'esterno ma, anziché introdurre nell'anima il peccato, consentono all'uomo di ascoltare, vedere, gustare, e toccare l'Amore di Dio insito nelle creature. Dunque ai sensi corporei Iacopone guarda con avversione e paura, in quanto essi costituiscono impedimento a quell'avvicinamento a Dio che porta alla salvezza ma, quando l'uomo è

toccato dalla Grazia, i sensi possono diventare, all'opposto, l'espressione del massimo grado di contemplazione.

Se il giudizio di Iacopone nei confronti dei sensi è generalmente duro, quello nei confronti della sessualità è implacabile, soprattutto perché egli in buona sostanza identifica la sessualità con uno dei sette vizi capitali, la lussuria. Iacopone raggiunge i vertici di quell'estremismo linguistico che lo contraddistingue: se il corpo è definito semplicemente *lussurioso* (lauda 1 *La Bontade se lamenta*), la lussuria è collegata al fetore, e per di più sulfureo (lauda 59 *L'anema ch'è viziosa*). Iacopone accenna al fetore del seme umano anche nella lauda 76 *Omo, mittite a pensare*, che esprime considerazioni sulla miseria dell'uomo e sulla sua pochezza (*D'uman seme si concetto/ putulente sta soietto* vv. 7-8), seguendo da vicino le teorie esposte da Lotario di Segni nei primi capitoli del I libro del *De miseria humanae conditionis*.

L'amore carnale è considerato alla stessa stregua della lussuria, definita fetente, malsana, abominevole, una contrada sommersa, una Sodoma e Gomorra (lauda 66 *O libertà suietta ad onne creatura*). Ancora la vita lussuriosa è una *vita de scrofa fetente, sogliata en merda lutosa* (lauda 28 *Coll'occhi c'aido nel capo*). Il giudizio sulla concupiscenza si attenua nella lauda 3 *L'omo fu creato vertüoso*; sulle tracce di S. Paolo, Agostino e Ugo di San Vittore, Iacopone espone infatti la concezione dell'amore carnale all'interno del matrimonio come *remedium concupiscentiae*. Tuttavia neppure la sessualità praticata in questo ambito appare scevra dal peccato, come emerge dalla già citata lauda 3 e anche dalla lauda 71 *O Francesco, da Deo amato*: nella prima è la temperanza che deve fungere da ulteriore correttivo nei rapporti matrimoniali, nel secondo Francesco, in dura dialettica con il Maligno, indica la possibilità di salvezza anche per i coniugati purché aderiscano al terzo Ordine francescano. In altre parole secondo Iacopone anche i rapporti sessuali all'interno del matrimonio non sono, di per sé, immuni dal peccato e

abbisognano di ulteriori garanzie perché l'uomo possa evitare la dannazione.

La lauda 32 *O Vergen plu ca femena*, una lode alla Vergine Maria, che ha permesso l'incarnazione e la conseguente redenzione dell'umanità, esprime l'entusiastica ammirazione per il fatto che Maria ha concepito senza rapporti carnali. L'insistenza quasi ossessiva nel ribadire questa verità teologica, nonché il lessico e le metafore utilizzate per esprimerla, legittimano l'ipotesi che Iacopone abbia espresso una volta di più la sua profonda avversione per la sessualità.

Il disprezzo del corpo da parte di Iacopone ottiene ulteriore conferma nelle laude che trattano della malattia fisica: in più occasioni egli, con un rovesciamento dell'opinione comune, la implora a Dio, ritenendo che la salute del corpo sia la morte dell'anima. La malattia infatti appare come la condizione più propizia per la salvezza dell'anima, in quanto il corpo nella sua piena vigoria fisica opera il male (laude 12 *Signor, dâme la morte* e 68 *Non t'encresca a pater male*). Fra le laude che trattano della malattia fisica, la 81 *O Signor, per cortesia* è particolarmente rivelatrice per chiarire l'antropologia iacoponica. Come si è visto in questa lauda Iacopone invoca su di sé tutte le malattie, a partire dalla lebbra, per espiare l'enorme colpa del deicidio: l'affondo sul corpo è tremendo, assoluto, senza sbavature. Il corpo prima viene notomizzato attraverso le malattie auspiccate, poi abbandonato alla furia degli elementi e torturato dai diavoli, infine divorato da un lupo e, sotto forma di *cacatura* del medesimo, disperso tra rovi e spini. Questo scempio del corpo in vita, e perfino *post mortem* non avrebbe senso se non si tenesse conto che Iacopone sembra condividere l'idea, nata in ambiente ascetico e molto diffusa nel Medioevo, che la salvezza dell'anima passa attraverso l'assoluta mortificazione del corpo.

Tuttavia anche in Iacopone non è facile tracciare confini netti e rilevare sicurezze granitiche; si possono invece individuare contraddizioni o, quanto meno, giustapposizioni di concetti talvolta diversi. Nelle laude 7

Audite una 'ntenzione, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo e 31 O corpo enfracedato emerge il consueto “antisomatismo” di Iacopone. Nella prima, che è un contrasto fra anima e corpo “in vita”, l’anima, determinata a ottenere la salvezza per entrambi, predica e attua nei confronti del corpo il suo programma d’azione, i cui punti chiave sono le punizioni auto inflitte, la mortificazione dei sensi, la disciplina del vestire, del dormire, del mangiare e del bere, i tempi della preghiera. Il corpo, dapprima riottoso ad accettare tale dura regola di vita, in un secondo tempo cede e accetta le condizioni poste dall’anima. Va detto che questa lauda, destinata probabilmente anche alla rappresentazione, manca del pathos che, al contrario, contraddistingue molte laude iacoponiche. Nella lauda 31, che è un contrasto *post mortem*, l’anima invece non può proporre o attuare un piano d’azione mirante alla salvezza – il giudizio finale è già stato stabilito – ma si scaglia duramente contro il corpo, accusandolo delle nefandezze compiute. La lauda 31 presenta il corpo nella maniera più frequente in Iacopone e cioè come responsabile della dannazione.

Si è visto come nelle laude ascetiche di Iacopone la mortificazione del corpo paia indispensabile per giungere alla salvezza dell’anima. Tuttavia questa concezione è messa in discussione sia nella lauda 37 *Que fai, anema predata?*, sia nella lauda 56 *Or odirite bataglia che mme fa 'l falso Nimico*. Dalla prima infatti emerge che la monaca dannata ha praticato in vita una mortificazione del corpo esasperata, ma questo non le è servito per salvarsi, in quanto nel suo cuore albergava il male. Dunque nemmeno un disprezzo assoluto del corpo, se non sostenuto da una autentica devozione a Dio, è sufficiente alla salvezza. La lauda 56 è un contrasto fra l’anima e il diavolo: quest’ultimo la tenta innumerevoli volte servendosi di una dialettica piena di inganni, ma l’anima sa resistergli contrastandolo efficacemente e lo mette alle strette. Da questa lauda emerge un’idea diversa della mortificazione del corpo: in un primo tempo, infatti, il diavolo invita l’anima a non prendersi cura del suo corpo, *il malfattore*, e a

privarlo di cibo e vestiti. La proposta del diavolo di lasciar morire il corpo sembra evocare una posizione vicina al catarismo, mentre la risposta dell'anima – che esprime la posizione di Iacopone – è anticatara e francescana. L'anima, infatti, manifesta al diavolo il proponimento di nutrire il suo corpo, e non di ucciderlo, perché esso l'aiuterà a guadagnare la gloria divina. Fallito il tentativo di convincerla a una mortificazione assoluta del corpo, il diavolo, passando da un eccesso all'altro, l'accusa di trattarlo con una ingiustificata durezza: la replica dell'anima è sempre caratterizzata dalla moderazione: essa intende nutrire il suo corpo con quanto è necessario, pur nella povertà. Inoltre seguendo una regolata astinenza, il corpo è diventato sano, è riuscito a liberarsi di molte malattie di cui soffriva quando era intento in vani piaceri. La malattia in questa lauda è considerata un segno del peccato, da evitare tramite una condotta di vita virtuosa. Quest'ultimo in definitiva è esattamente il messaggio francescano, come si ricava dagli scritti del santo di Assisi, improntati a una grande moderazione nel trattare il corpo. Il duro rigorismo ascetico nei confronti del corpo, che caratterizza tanta parte del laudario iacoponico, sembra dunque sfaldarsi nella lauda 56, in cui l'influenza di Francesco di Assisi prevale su quella di Lotario di Segni.

Questo ondeggiamento fra tendenze lotariane e tendenze più specificamente francescane, cioè fra una negazione assoluta, radicale del corpo – vicina al dualismo cataro – e una, seppur parziale, rivalutazione del medesimo, caratterizza le concezioni iacoponiche. Anche per quanto attiene alla morte del corpo, e ai possibili scenari futuri che dopo di essa si possono rivelare, due laude, la 26 *Sì como la morte face a lo corpo umanato* e la 61 *Quando t'alegri, omo d'altura* fanno intravedere esiti diversi. Nella prima Iacopone, che manifesta un'attenzione puntigliosa e macabra per gli effetti della morte sul corpo, sembra presentare una sorte separata per il corpo e per l'anima: il corpo, una volta abbandonato dall'anima, non ha più storia se non quella di essere pasto dei vermi,

mentre l'anima è destinata a vivere in eterno, nella dannazione se il peccato è riuscito a prevalere, nella gioia senza fine della visione di Dio se ha vinto sul peccato. Tuttavia l'impressione – di altro non si può parlare considerate le ellissi semantiche del poeta – che il corpo divenga cibo di vermi e che l'anima al contrario goda di una vita immortale viene mitigata dalla lauda 61 *Quando t'alegri, omo d'altura*, che invece allude a un destino comune per l'anima e per il corpo, anche se si tratta della dannazione per entrambi.

Individuare in Iacopone sviluppi teorici di stampo teologico, serrati e scevri di zone d'ombra e di contraddizioni, pare impresa ardua, sia in generale, sia in particolare per quanto riguarda le sue concezioni sul corpo. La poesia – e Iacopone è il maggiore poeta italiano prima di Cavalcanti e di Dante – non consente contorni troppo netti, ma piuttosto ambiguità, polisemie, contorni incerti. La violenza della lingua di Iacopone, quella sì con poche sbavature, non ne “compensa” le incertezze concettuali: da una lauda all'altra rileviamo delle antinomie la cui eziologia è difficilmente individuabile. Ci pare tuttavia che si possano proporre alcune osservazioni atte non tanto a definire il grande poeta di Todi – ci sembrerebbe di limitarlo e banalizzarlo – quanto a proporre qualche interpretazione della sua concezione della corporeità, che in ultima analisi è lo scopo di questo lavoro. Lontano dal dualismo cataro, Iacopone si presenta come il collettore di due tradizioni che, pur presentando dei punti in comune, appaiono sostanzialmente differenti per il loro diverso punto di vista sull'uomo e sul mondo: da un lato l'ascetismo, dall'altro il francescanesimo.

Dal primo, rappresentato nel XII secolo non solo da Lotario di Segni, ma anche da Cisterciensi e Vittorini, Iacopone trae tutto un repertorio di temi, di metafore, di immagini sul corpo che abbiamo cercato di segnalare nel corso di questa indagine. L'idea del disprezzo del corpo, della vanità del mondo, dell'uomo che nasce sotto il segno del peccato, della necessità

di mortificare il corpo per poter aspirare alla salvezza dell'anima sono un patrimonio comune sia dei mistici – da Bernardo di Chiaravalle a Guglielmo di St.-Thierry, da Aelredo di Rievaulx all'anonimo autore delle *Meditationes piissimae*, da Ugo a Riccardo di San Vittore – sia di un autore tipicamente ascetico come Lotario di Segni. Nel *De miseria humanae conditionis* la componente ascetica è nettamente prevalente, vi domina un pessimismo che oscura ogni luce sul futuro dell'uomo, una avversione per il corpo non giustificata da nessun ardore mistico, un disprezzo totale in cambio di nulla. Non è così per Iacopone; egli sembra infatti accogliere suggestioni soprattutto da Vittorini e Cisterciensi: in effetti, come accade negli scritti di Bernardo di Chiaravalle, di Guglielmo di Saint-Thierry e di Ugo di San Vittore, nel laudario iacoponico la componente mistica e quella ascetica sono contigue e complementari nel senso che la condanna della carne è strettamente correlata all'ardore per il Divino: senza la prima non si può raggiungere il secondo. D'altronde se tale debito con Cisterciensi e Vittorini è già stato ampiamente dimostrato per le laude appartenenti al cosiddetto polo mistico, non deve stupire che ciò valga anche per quelle appartenenti al polo ascetico.

Dello spirito francescano, che almeno in apparenza si trova agli antipodi di una visione ascetica, Iacopone non accoglie tanto il senso profondo della natura quanto piuttosto l'amore per il Cristo, la devozione per la Croce, il desiderio di annullarsi completamente per intraprendere la salvifica *sequela Christi*, la speranza di salvezza, l'aspirazione alla visione di Dio.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Abbreviazioni bibliche

1 Cor Prima lettera ai Corinzi

2 Cor Seconda lettera ai Corinzi

Gn Genesi

Gv Vangelo di Giovanni

Rm Lettera ai Romani

Mt Vangelo di Matteo

Fil Lettera ai Filippesi

Ef Lettera agli Efesini

Col Lettera ai Colossesi

Pr Proverbi

Gb Giobbe

Sap Sapienza

Ap Apocalisse

Scritti francescani

Adm Admonitiones

1Epfid Epistola ad fideles (recensio prior)

2Epfid Epistola ad fideles (recensio posterior)

OffPass Officium Passionis Domini

Rb Regula bullata

Rnb Regula non bullata

Salvir Salutatio virtutum

1 Cel Vita prima di Tommaso da Celano

2 Cel Vita seconda di Tommaso da Celano

3 Cel Trattato dei miracoli di Tommaso da Celano

LegM Leggenda Major di Bonaventura da Bagnoregio

Legm Leggenda Minor di Bonaventura da Bagnoregio

Le citazioni dagli scritti di San Francesco, Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio provengono da C. Leonardi, *La letteratura francescana*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2005. Per le opere non presenti nella sopra citata edizione, sono stati utilizzati per le note in latino : *Fontes Franciscani*, Introduzioni critiche. A cura di S. Brufani, E. Menestò, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola, ed. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1997 (FF) e, per le traduzioni italiane, *Fonti Francescane*, Nuova edizione, a cura di E. Caroli, Edizioni Francescane, Padova, 2009.

Opere generali

CCCM *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout.

DS *Dictionnaire de spiritualité*, Paris.

MGH *Monumenta Germaniae historica*, Munchen.

PG *Patrologia graeca*, Paris.

PL *Patrologia latina*, Paris.

SC *Sources Chrétiennes*, Paris.

BIBLIOGRAFIA

Testi

Adamus S. Victoris, *Sequentiae*, in PL 196, 1423–1534 A.

Aelred de Rievaulx, *Sermons pour l'année*, Première collection de Clairvaux, (1 tome Sermons 1-14; 2 Tome: Sermons 15-28), Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka (Québec), 1997.

Aelred de Rievaulx, *Sermons pour l'année*, Deuxième collection de Clairvaux, Sermons 29-46, Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka (Québec), 1997.

Aelred de Rievaulx, *Sermons pour l'année 4*, Collection de Durham, Sermons 47-64, Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka (Québec), 2005.

Aelred de Rievaulx, *Homélies pour l'année liturgique*, Première partie, Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka (Québec), 1997.

Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. Zambon, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2008.

Aelredus Rievallensis, *Sermones inediti*, Curia Generale del Sacro ordine cisterciense, Roma, 1952.

Aelredus Rievallensis, *Opera Omnia*, (CCM) I: *Opera ascetica*, a cura di A. Hoste e H. Talbot, Turnholti, 1971.

Aelredus Rievallensis, *Sermones I–XLVI*, Collectio Claraevallensis prima et secunda, recensuit G. Raciti, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1989.

Agostino, *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma, 1988.

Alanus de Insulis, in *De fide catholica contra haereticos*, in PL, 210, 305-430 A.

Anselmus Cantuariensis archiepiscopi, *Opera Omnia*, PL 158-59.

Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia* a cura di F. S. Schmitt, O.S.B., tomi I–VI, Edimburgo, 1938–1961.

Anselme de Cantorbury, La conception virginale et le péché original, introduction, traductions et notes par M. Corbin, A. Galonnier, P. Gilbert, A. Lauras, R. de Ravinel, Editions du Cerf, Paris, 1990.

Anselmo di Alessandria, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine in *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XX, 1950, pp. 308–24.

Sancti Bernardi Opera ed. J. Leclercq, H.M. Rochais et Ch. H. Talbot, 6 voll., Editiones Cistercienses, Romae, 1957-1977.

San Bernardo, *Opere*, (SBO), Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Città Nuova, Roma, 1984 (1, *Trattati*), 1990 (2, *Sentenze e altri testi*), 2000 (4, *Sermoni Diversi e vari*), 2006 (5/1, *Sermoni sul Cantico dei Cantici I–XXXV*), 2008 (V/2, *Sermoni sul Cantico dei*

Cantici XXXVI-LXXXVI 1986 (VI/1, *Lettere* 1-210), 1987 (VI/2, *Lettere*, 211-548).

Bernardus Claraevallensis abbas, *Opera omnia*, in PL 182-85.

Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, versione, intr. e note a cura di O. Lari, Ed. Paoline, Alba, 1966.

Giovanni Cassiano, *Le istituzioni cenobitiche*, a cura di L. Dattrino, Scritti monastici dell'Abbazia di Praglia, Teolo, 1989.

Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, Testi Patristici, Roma, Città Nuova, 2000.

Chrétien de Troyes, *Romanzi*, a cura di C. Pellegrini, Sansoni, Firenze, 1962 .

De heresi catharorum in Lombardia, ed. A. Dondaine, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX, 1949, pp. 306–12.

Durandus von Osca in *Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, ed. K.V. Selge, Berlin, 1967.

Eckbertus Schonaugiensis, *Sermones contra catharos*, in PL, 195, 11–98.

Evervinus Steinfeldensis, *Epistula ad S. Bernardum*, in PL 182, 676-80.

Eucherio di Lione, *Il rifiuto del mondo* (Eucherii Lugdunensis Episcopi ad Valerianum propinquum suum de contemptu mundi epistola), a cura di Salvatore Pricoco, Nardini editore, Firenze 1990.

Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, in PG 130, 1-1362.

Fontes Franciscani, Introduzioni critiche. A cura di S. Brufani, E. Menestò, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola, ed. Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1997.

Fonti Francescane, Nuova edizione, a cura di E. Caroli, Edizioni Francescane, Padova, 2009.

François d'Assise, *Écrits*, texte latin de l'édition K. Esser. Introduction, traduction, notes et index par T. Desbonnets, J.-F. Godet, T. Matura, D. Vorreux, SC, Cerf, Paris, 1981.

Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, in PG 44, 123-256.

Gregorio di Nissa, *L'uomo*, a cura di B. Salmona, Roma, Città Nuova, 1982.

Guillaume de St-Thierry, *La Lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze, 1983.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, a cura di G. Bacchini, Piemme, Casale Monferrato, 1997.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, a cura di G. Como, tr. di D. Coppini, Paoline, Milano, 2004.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/I* (Lo specchio della fede, L'enigma della fede, L'Epistola aurea), Città Nuova, Roma, 1993.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, a cura di A. Siclari, Nardini Editore, Firenze, 1991.

Hugo de S. Victore, *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX* in PL 175, 113 C – 256 C.

Hugo de S. Victore, *De Beatae Mariae virginitate*, in PL 176, 857 A – 876 C.

Hugo de S. Victore, *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quatuor*, in PL 176, 703 B – 740 C.

Hugo de S. Victore, *De Sacramentis christianae fidei*, in PL 176, 173 A – 618 B.

Iacopone da Todi, *Laudi, trattato e detti*, a cura di F. Agno, Le Monnier, Firenze, 1953.

Iacopone da Todi, *Laude*, a cura di F. Mancini, Laterza, Bari, 1974.

Iacopone da Todi, *Laude*, a cura di F. Pappalardo, Palomar, Bari, 2006.

Iacopone e la poesia religiosa del Duecento, scelta antologica a cura di P. Canettieri, BUR, Milano, 2001.

Innocentius III, *Sermones de diversis*, in PL 217, 649-686 D.

Innocentius III, *Sermones de sanctis*, in PL 217, 451-596 C.

Innocenzo III, *I Sermoni*, a cura di S. Fioramonti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006.

Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaka Book, Milano, 1981.

Iacopone da Todi in *Poeti del Duecento*, t. II a cura di G. Contini, t. II, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960.

Iacopone da Todi in *Poeti del Duecento*, ed. G. Contini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, pp. 61-166.

Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, SC 42, 54, 64, 109, Cerf, Paris, 1955-1965.

La letteratura francescana, a cura di C. Leonardi, 2 voll. Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano, 2004.

Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile. Edition critique, traduction, commentaire par E. Bozóky, Beauchesne, Paris, 1980.

Le nouveau Testament traduit au XIII siècle en langue provençale suivi d'un Rituel Cathare. Réproduction photolithographique du Manuscrit de Lyon, publiée avec une nouvelle édition du rituel par L. Clédat, Slatkine reprints, Genève, 1968.

Liber de duobus principiis, ed. A. Dondaine in *Un traité manichéen du XIIIe siècle: Le liber de duobus principiis*, Roma, Istituto storico domenicano, 1939.

Manifestatio Bonacursi, in PL, 204, 775–792 D

Manifestatio heresis Albigensium et Lugdunensium, ed. A. Dondaine, in *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 29, 1959, pp. 228-276.

Manifestatio heresis Bonacursi, ed. R. Manselli, in *Per la storia dell'eresia nel XII secolo. Studi minori*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 67, 1955, pp. 207–211.

Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. D'Antiga, Pratiche Editrice, Parma 1994.

Marco Aurelio, *Pensieri*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano, 2008.

Moneta da Cremona, *Adversus catharos et valdenses libri quinque*, ed. Ricchini, Roma, 1743 (rist. anast. Ridgewood, New Jersey 1964).

Opuscola sancti Francisci, Scripta sanctae Clarae. Concordances, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives ed. J.F. Godet – G. Mailleux, (Corpus des Sources Franciscanes, 5) CETEDOC, Louvain, 1976.

Origenes, *Homilia in Genesim*, I, in PG XII, 145-161.

Petrus Damiani, *Sermones*, a cura di G. Lucchesi, CCM 57, Turnholt, 1983.

Petrus Damiani, *Sermones* in CCCM LVII, cura et studio Ioannis Lucchesi, Typographi Brepols Editores, Turnholti, 1983.

Petrus Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, MGH, I-IV, München, 1983-93.

Pier Damiani, *Lettere ai monaci di Monte Cassino*, a cura di A. Granata, Jaka Book, Milano, 1988.

Pier Damiani, *Lettere (41–67)* a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, Città Nuova, Roma, 2002.

Pierre des Vaux-de-Cernay, *Hystoria Albigensis*, 3 voll., ed. P. Guébin e E. Lyon, Champion, Paris, 1926-1939.

I poeti della Scuola Siciliana, I Vol. *Giacomo da Lentini*, a cura di R. Antonelli, Mondadori, Milano, 2008.

Ps. Bernardus, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, in PL 184, 485 A – 508 B.

Pseudo-Giustino, *Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, con testo greco a fronte, a cura di A. D'Anna, Morcelliana, Brescia, 2001, pp. 26-53.

Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 1979.

Raynerius Sacconi, *Summa de catharis*, ed. F. Sanjek in *Raynerius Sacconi o.p., Summa de Catharis*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XLIV, 1974, pp. 42–60.

Richardus Sancti Victoris, *De exterminatione mali et promotione boni*, in PL 196, 1073 C-1116 C.

Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male* a cura di D. Racca, Edizioni Il leone verde, Torino, 1999.

Rituel cathare, ed. Ch. Thouzellier, Sources chrétiennes, Cerf, Paris, 1977.
Summa contra hereticos, ed. Th. Käppeli in *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* XVII 1947, pp. 295–335.

Tertullianus, *De resurrectione carnis*, in PL 2, VIII, 791–886 C.

Tertulliano, *Opere scelte di Q. S. F. Tertulliano*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino, 1999.

Tractatus de hereticis, ed. A. Dondaine, in *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie O.P.*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20, 1950, pp. 308-324.

Ugo di S. Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*, introduzione, testi emendati, traduzione e note a cura di V. Liccaro, Sansoni, Firenze, 1974.

Ugo di San Vittore, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, a cura di V. Liccaro, Rusconi, Milano, 1987.

Une somme anti-cathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca, ed. Ch. Thouzellier, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain, 1964.

Studi

Actes du Congrès de Dijon 15-19 Septembre 1953: *Saint Bernard Théologien*, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, IX, 1953 (fasc. 3-4), Roma.

Anima e corpo nella cultura medievale, in *Atti del V Convegno della Società italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Venezia 25-28 settembre 1995, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999.

P. Adnès, *Le mariage*, Desclée, Tournai, 1963.

F. Agno, voce *Benedetti* in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1966, pp. 267-76.

F. Agno, *Motivi francescani nelle laudi di Iacopone da Todi* in *Lettere Italiane*, 2, 1960, pp. 180-184.

Z. Alszeghy, *Fuite du monde*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, 1964, col. 1575-1605.

P. Anzulewicz, *La spiritualità francescana del distacco dal mondo e dell'amore per le creature*, in *Miscellanea Francescana*, 97, 1997, pp. 523-64.

Atti dei Convegni Lincei, *San Francesco*. Giornata indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1985.

Atti del Convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Iacopone da Todi, Todi 29-30 novembre 1980, a cura di E. Menestò, La Nuova Italia, Firenze, 1981.

R. Baron, *Un point de philosophie et de mystique compare (Hugues de Saint-Victor, Ramanuja, Al Ghazâli, Ibn Çaddik et Bahja ibn Paqûda, Psellos)*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXVIII, 1958, pp. 39-67.

Bernos M., Guyon J., De la Roncière C., Lécrivain Ph., *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*, Editions du Centurion, Paris, 1985.

R. Bettarini, *Iacopone e il Laudario Urbinate*, Sansoni, Firenze, 1969.

J. Blanpain, *Language mystique, expression du désir, dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques de Bernard de Clairvaux*, in *Collectanea Cistercensia*, 36, 1974 pp. 45-68; 226-247.

R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde, de S. Ambroise à la fin di XII siècle*, Tesi dattiloscritte di Lovanio, 3 voll., 1960.

R. Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIIe siècle*, IV, 1961, pp. 441-456.

R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde, en Occident, de St. Ambroise à Innocent III*, tome IV, Le XI siècle: Pierre Damien, Editions Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963-64.

R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien*, in *Le Moyen Âge* 70, 1964, pp. 179-204 e 335-376.

R. Bultot, *Pour un élargissement de point de vue en histoire de la spiritualité*, in *Collectanea ordinis cistercensium reformatorem*, XXVI, 1964, pp. 43-56.

R. Bultot, *Un numero de Revue sur la notion de "Mépris du monde"* in *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXI n. 1, 1966, pp. 512-28.

R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité. A propos du "contemptus mundi" dans l'école de Saint- Victor* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LI, 1967, pp. 3-22.

R. Bultot, *"Grammatica, ethica" et "contemptus mundi" aux XII et XIII siècles* in *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Age*, Montréal-Paris, 1969 pp. 815-927.

R. Bultot, *Bonté des creatures et mépris du monde* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1978, pp. 361-94.

R. Bultot, *Cosmologie et contemptus mundi* in *Recherches de théologie ancienne et médiévale: mélanges H. Dascour*, Paris, 1980, pp. 1- 23.

F. Cardini, *Il cantico delle creature: una rilettura*, in *Studi francescani* 79, 1982, pp. 283-88.

F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano, 1989.

A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale*, Edizioni Studio Domenicano, 1991.

M. Casella, *Il Cantico delle Creature*, in *Studi Medievali*, NS XVI, 1943-1950, pp. 102-34.

M.D. Chenu, *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Age*, in *Actes di Premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-Bruxelles 28 aout-4 septembre 1958, pp. 23-49.

M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Jaka Book, Milano, 1986.

Colombo, C. Quarta (a cura di), *Il destino della famiglia nell'utopia*, Edizioni Dedalo, Bari, 1991.

G. Cremascoli, *Exire de saeculo. Esame di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (secc. XIII-XIV)*, Edizioni Rari Nantes, Roma, 1982.

P. Cudini, *Contributo ad uno studio di fonti siciliane nelle laude di Iacopone da Todi*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, CXLV, 1968, pp., 561-72.

T. Dajczman, *La corporeità nelle opere agiografiche ufficiali del XIII s. su San Francesco*, Tesi di licenza presentata alla Pontificia Università Teologica San Bonaventura, Roma, a.a.1999-2000.

J. Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Viella, Roma, 1994.

L. Dattrino, *Gen 1,26 e Gen 2,7 nella interpretazione patristica (le scuole "asiatica" e "alessandrina" in Teologia y vida*, vol. 43,3, a. 2002, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 196-204.

J.M. Déchanet, *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard*, in Actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953, in *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, Roma, IX, 1953, fasc. 3-4.

J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry (aux sources d'une pensée)*, Editions Beauchesne, Paris, 1978.

J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, SEI, Torino, 1983.

J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987.

M. Despland, *Christianisme, dossier corps*, Cerf, Paris, 1987.

M. Di Pinto, *Il "De miseria conditionis humanae" di Innocenzo III*, in *Studi Medievali A. de Stefano*, Palermo, 1956, pp. 177-201.

D. Dozzi, *L'antropologia di Francesco d'Assisi a partire dai suoi scritti. Per una antropologia cristiana e francescana*, in *L'uomo ultimo*, a cura di G. Pasquale e P. G. Taneburgo, Bologna, EDB, 2006.

G. Duby, *Il cavaliere, la donna, il prete*, Bari, Laterza, 1982.

G. Duby, *L'amore e la sessualità*, Bari, Edizioni Dedalo, 1994.

C. Dumont, *A l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine*, Pain de Citeaux, Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, Oka, Québec, 1995.

C. Dumont, *Sulla via della pace. La sapienza cisterciense secondo San Bernardo*, Jaka Book, Milano, 2000.

J. Duvernoy, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, (1318-1325)*, 3 voll., Privat, Toulouse, 1965 (cfr. anche il fascicolo di *Corrections*, ivi, 1972).

J. Duvernoy, *La religione dei catari. Fede. Dottrine. Riti*, Ed. Mediterranee, Roma, 2000.

K. Esser, *Gli scritti di San Francesco d'Assisi*, Editore EMP, Padova, 1982.

R. Fassetta, *Le Mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques* in *Collectanea Cistercensia* 48, 1986, pp. 155-180 e II *Collectanea Cistercensia* 48 (1986) pp. 251-265.

M. Foucault, *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano, 1978-85.

M. Foucault, *Archivio Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1997.

C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Einaudi, Torino, 2010.

E. Fuchs, *Le Désir et la tendresse: source set histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Labor et Fides, Genève, 1989.

E. Fumagalli, *San Francesco, Il Cantico, il Pater Noster*, Jaka Book, Milano, 2002.

V. Fumagalli, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1990.

F. Gastaldelli, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001.

G. Getto, *Il realismo di Jacopone da Todi*, in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 84-142.

C. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Edizioni Antonianum, Roma, 1987.

R. Grégoire, *Saeculi actibus se facere alienum. Le "mépris du monde" dans la littérature monastique latine médiévale*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 41, 1965, pp. 251-287.

R. Grégoire, *Il "contemptus mundi" ricerche e problemi* in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, V, 1969 pp. 140-154.

M. Hubault, *Quand saint François parle du corps*, in *Evangile aujourd'hui. Cahiers de vie franciscaine* 123, 1984, pp. 12-19.

Iacopone da Todi, Atti del XXXVII Convegno storico internazionale, Todi 8-10 ott. 2000, CISAM, Spoleto 2001.

Iacopone e il suo tempo, 13-15 Ottobre 1957, Accademia Tudertina, Todi, 1959.

Iacopone poeta, Atti del Convegno di studi (Stroncone-Todi, 10-11 settembre 2005) a cura di F. Suitner, Bulzoni Editore, Roma, 2007.

G. Iammarrone, *Corpo-carne* in *Dizionario francescano*, col. 253-266, Edizioni Messaggero, Padova, 1995.

G. Iammarrone, *Anima* in *Dizionario francescano*, col.105-16, Edizioni Messaggero, Padova, 1995.

G. Iammarrone, *Dio grazia e gloria dell'uomo. Testimonianza di san Francesco d'Assisi e sua attualità*, in *Miscellanea Francescana*, Roma 83, 1983, pp. 421-442.

G. Iammarrone, *L'immagine dell'uomo in San Francesco d'Assisi*, in *Rivista di teologia morale*, 14, 1982, pp. 9-22.

G. Iammarrone, *La spiritualità francescana*, Edizioni Messaggero, Padova, 1993.

Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260), Convegno Internazionale: Perugia, 25 – 28 Settembre 1960, Panetto e Petrelli, Spoleto, 1962.

Iacopone da Todi, un francescano scomodo, ma attuale, Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, Bologna, 1997.

P. Jiménez-Sánchez, *Les catharismes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

L'antropologia dei maestri spirituali, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 28 aprile-1° maggio 1989, a cura di C.A. Bernard, Edizioni Paoline, 1991, pp. 163-77.

La vita e l'opera di Iacopone da Todi, Atti del Convegno di studio, Todi 3-7 dicembre 2006, a cura di E. Menestò, CISAM, Spoleto, 2007.

F. Lazzari, “*Contemptus mundi*” *chez Saint Bernard*, in *Revue de ascétique et mystique*, 41, 1965, pp. 291-304.

F. Lazzari in *Il contemptus mundi nella scuola di San Vittore*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1965.

F. Lazzari, *Il “contemptus mundi” in Aelredo di Rievaulx*, in *Collectanea Cistercensia*, XXIX, 1967, pp. 61-76.

E. Leclerc, *Il Cantico delle creature ovvero i simboli dell'unione*, SEI, Torino, 1971.

J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma, 1961.

J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux: approches psycho-historiques*, Cerf, Paris, 1976.

J. Leclercq, *Le mariage vu par les moines au 12 siècle*, Cerf, Paris, 1983.

J. Leclercq, *La donna e le donne in San Bernardo*, Jaka Book, Milano, 1985.

J. Leclercq, *Recueil d'Etudes sur Saint Bernard et ses écrits*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2 voll., Roma, 1987 e 1992.

J. Le Goff, *S. Francesco d'Assisi*, Laterza, Bari, 2000.

J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari, 2007.

J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Bari, 2008.

L. Leo Laba, *"Franciscus vir Dei"*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1980.

C. Leonardi, *Per una storiografia del piacere*, in *Medioevo Latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2004, pp. 773-784.

M. Leonardi, *Per un nuovo commento a Iacopone da Todi*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 183, 2006, pp. 65-95.

M. Liborio, *Contributi alla storia dell' "Ubi sunt"*, in *Cultura Neolatina*, XX, 1960, pp. 141-209.

Lo spazio letterario nel Medioevo, Medioevo Latino, I, Roma, 1993.

M. Macarrone, *Innocent III*, in *Dictionnaire de Spiritualité* t. VII Paris 1967 col. 1770.

M. Macarrone, *Studi su Innocenzo III*, Antenore, Padova 1972, pp. 223-337.

F. Mancini, *Un recupero iacoponico: la lauda dello "scortecato"*, in *Giornale Storico di Filologia*, 46, 1994, pp. 3-42.

F. Mancini, *Commento al "Protolaudario" di Iacopone da Todi*, a cura di E. Menestò, CISAM, Spoleto, 2008.

R. Manselli, *Per la storia dell'eresia nel XII secolo*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 67, 1955, pp. 189-234.

R. Manselli, *San Francesco e l'eresia*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, 5, 1984, pp. 51-70.

R. Manselli, *San Francesco d'Assisi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002.

Mattheeuws, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris, 1988.

E. Menestò, *Le laudi drammatiche di Iacopone da Todi: fonti e struttura* in *Le laudi drammatiche ombre delle origini*, Atti del Convegno di Studio, Viterbo 22-25 Maggio 1980, Amministrazione Provinciale di Viterbo, 1981.

E. Menestò, *Le prose latine attribuite a Iacopone da Todi*, Patron, Bologna, 1979.

G.G. Merlo, *Tensioni religiose agli inizi del Duecento*, Coop. Tip. Subalpina, Torre Pellice, 1984.

G.G. Merlo, *I movimenti religiosi, le chiese ereticali e gli ordini mendicanti in La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, UTET, Torino, 1988, pp. 391-423.

P. Messa, *Le fonti patristiche negli scritti di San Francesco d'Assisi*, Porziuncola Edizioni, Assisi, 1999.

J. B. Metz, *Corporeità*, in *Dizionario Teologico*, vol. 1, Queriniana, Brescia, 1966, pp. 331-39.

A. Montani, *Oltraggio al corpo ed uso delle fonti bibliche: La Lauda O Segnor, per cortesia di Iacopone da Todi*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, n. 14, 1999, pp. 107-122.

A. Montani, *Humour nero in Iacopone da Todi*, in *Trasparenze*, 9 , Edizioni San Marco dei Giustiniani, Genova, 2000.

P. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII siècle*, Cerf, Paris, 1999.

C. Paolazzi, *Lettura degli "scritti" di Francesco d'Assisi*, O.R., Milano, 1992.

N. Pasero, *Laudes creaturarum. Il Cantico di Francesco d'Assisi*, Pratiche, Parma, 1992.

E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano, 1993.

G. Petrocchi, *Francesco d'Assisi, Gli scritti e la leggenda*, Milano, 1983.

A.M. Piazzoni, *Il "De unione spiritus et corporis" di Ugo di San Vittore*, in *Studi Medievali*, Serie Terza, XXI, CISAM, Spoleto, 1980 pp.861-882 .

A.M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry . Il declino dell'ideale monastico nel XII secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1988.

E. Piscione, *Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino di fronte al problema dell'amore: due posizioni antitetiche o complementari?*, in *Sapienza* 1983 fasc. 4, pp. 405-414.

D. Poirel, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Jaka Book, Milano, 1997.

G. Pozzi, *Dittico per San Francesco*, in *Versants*, Revue suisse des littératures romanes, 1 aut. 1981 pp. 9-26.

G. Pozzi, *Sul Cantico di frate Sole. Di grammatica in preghiera*, Bigorio Convento di Santa Maria, 1985.

G. Pozzi, *Sul Laudario di Jacopone*, in *Cenobio* 2, 1992, pp. 115-32.

G. Pozzi, *Sul Cantico di frate Sole*, in *Alternatim*, Adelphi, Milano, 1996, pp.17-44.

G. Pozzi, *Jacopone poeta?*, in *Alternatim*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 73-92.

G. Pozzi, *Lo stile di San Francesco in Italia Medioevale e umanistica*, XLI, 2000 pp. 7-72.

H.- C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, a cura di F. Zambon, Milano, Adelphi, 1985.

E.J. Rivera de Ventosa, *Vision del hombre en San Francisco y la antropologia actual*, in *Estudios franciscanos*, Revistade ciencias eclesiásticas 78, 1977, pp. 93-110.

C. Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Editions franciscaines, Paris, 1948.

H.R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel-Verlag, München, 1961.

C. Settis Frugoni, *Il tema dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti nella tradizione medioevale italiana*, in *Atti della Accademia Nazionale dei*

Lincei, Serie VIII, Memorie di Scienze morali, storiche e filologiche, vol, XIII, Roma, 1968.

M. Sot, *Mépris du monde et résistance des corps aux XI et XII siècles*, in *Médiévales* VIII, 1985, pp. 6-17.

F. Suitner, *Jacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Donzelli editore, Roma, 1999.

F. Suitner, *Jacopone e la regola di Francesco di Assisi*, in *Studi vari di Lingua e Letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Cisalpino, Milano, 2000, pp. 107-113.

F. Targonski, *Dimensione sponsale del corpo in San Francesco e nella "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II*, in *Miscellanea Francescana*, Roma 84, 1984, pp. 561-590.

C. Tulli, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry*, in *Doctor virtualis*, Rivista online di Storia della Filosofia Medievale, n. 1, 2002, pp. 31-40.

F. Uribe, *Per 'conoscere' il Padre: L'ammonizione I di San Francesco d'Assisi*, in *Studi Francescani*, 105, 2008, pp. 5-34.

M.F. Uricchio, *Vanità delle vanità e tutto è vanità nella lettura evangelica di S. Francesco*, in *Miscellanea Francescana*, Roma, 1984 pp. 490-543.

C. Vaiani, *Vedere e credere*, Edizioni Glossa, Milano 2000.

D. Van den Eynde O.F.M., *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Ed. Antonianum, Roma, 1960.

W. van Dijk, *Saint François et le “mépris du monde”* in *Etudes franciscaines Supplément*, 1966, pp. 157-168.

N. Van-Khanh, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, tr. di G. Mandelli, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano, 1984, p. 93.

M. J. Vega, *El animal que llora. Una nota sobre la fortuna de Plinio en el Renacimiento europeo*, in *Propaladia*, 2, 2008, Universidad Autonoma de Barcelona.

P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, in *Annales E.S.C.*, 33, 1978, pp. 35-63.

F. Zambon, *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Adelphi, Milano, 1997.

F. Zambon, *La lirica amorosa delle origini*, in *La cultura italiana*, diretta da Luigi Luca Cavalli-Sforza VII. *La cultura. Una vocazione umanistica*, a cura di Carlo Ossola, Utet, Torino, 2009, pp. 390-431.

R. Zavalloni, *La “corporeità” nel pensiero francescano. Da San Francesco a Duns Scoto* in *Antonianum* 66, 1991, pp. 532-62.

R. Zavalloni, *L'uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Edizioni Porziuncola, Assisi, 1994.

Ringraziamenti

Ringrazio di cuore tutto il corpo docente della Scuola di Dottorato in Studi letterari, linguistici e filologici dell'Università di Trento, in particolare i professori Fulvio Ferrari, Marco Infurna, Pietro Taravacci e Francesco Zambon, relatore della tesi, sempre prodigo di consigli e suggerimenti.

E inoltre:

- la prof. Victoria Cirlet (Università "Pompeu Fabra" di Barcellona)

- il Centre d'Études Cathares (Carcassonne)

- i proff. Giovanni Iammarrone e Emil Kumka (Pontificia Facoltà San Bonaventura, "Seraphicum" di Roma)

- il prof. Domenico Pezzini (Abbazia di Chiaravalle di Milano)

- il prof. Lorenzo Saraceno (Eremo di San Giorgio di Bardolino)

- il prof. Giulio Pagnoni (Biblioteca di Santa Giustina di Padova)

- il dr. Silvio Falcone (Biblioteca Universitaria di Padova)

INDICE

PREMESSA	3
INTRODUZIONE: IL CORPO NEL PENSIERO CRISTIANO ANTICO E MEDIOEVALE	6
IL CORPO NEL PENSIERO CRISTIANO DEL XII SECOLO	63
I CATARI	64
I VITTORINI	107
I CISTERCIENSI	142
IL CORPO IN FRANCESCO D'ASSISI E IN IACOPONE DA TODI	191
FRANCESCO D'ASSISI	192
Le opere latine	195
Il Cantico di Frate Sole	220
La prima leggenda francescana: Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio	233
IACOPONE DA TODI	250
La carne, il mondo, il diavolo	251
I sensi corporei	274
La sessualità	330
Il corpo e la malattia	316
Il corpo e l'anima	328
La morte e la decomposizione del corpo	359
CONCLUSIONI	374
SIGLE E ABBREVIAZIONI	394
BIBLIOGRAFIA	396
RINGRAZIAMENTI	421
INDICE	422

