Sara de Franchis and Giuliano Di Fonzo

L’eredità della terra. La concezione del creato nei dintorni letterari e filosofici del Cantico di frate Sole

Come citare questo articolo:
Sara de Franchis, Giuliano Di Fonzo, *L’eredità della terra. La concezione del creato nei dintorni letterari e filosofici del Cantico di frate Sole*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 61, no. 6, giugno 2026, doi:10.48276/issn.2280-8833.14121

La coscienza della parola scritta

Francesco d’Assisi è il più antico autore censito dal progetto *Autografi dei letterati italiani*[1], contingenza che determina per l’opera del frate un ulteriore caso d’eccezione insieme a quello, ormai conteso dalla canzone *Quando eu stava in le tu’ cathene*, di primo testo poetico in volgare italiano. La scrittura trasmessa dai reperti autografi è stata studiata minuziosamente e con esiti non marginali: nella profonda ed accurata analisi concessa da Attilio Bartoli Langeli, l’educazione «strutturalmente» elementare dà ragione del mediocre livello di cultura grafica e grammaticale, riconduce il Santo ad altri scriventi partecipi del medesimo «capitolo minore e oscuro della storia della scrittura» e stabilisce che la sua adesione ad uno stadio culturale ‘intermedio’ sia determinata «per condizione e non per scelta[2]». Così la perizia grafica, come tante volte accade, conduce a più ampie riflessioni altrimenti difficilmente perseguibili:

«Nelle fonti francescane lo scrivere materiale è il momento primario, se non esclusivo, della genesi del testo – dello *scriptum*, per usare la loro parola; e poiché di *scripta*, specie negli ultimi anni, Francesco ne produsse molti, tra le poche cose sue e dei *socii* c’erano carta, penna e inchiostro, disponibili in ogni momento, anche nelle condizioni che possiamo immaginare le più disagiate: si pensi alla “quaresima” sulla Verna. Quest’abitudine e attitudine alla comunicazione scritta, questo ricorso assiduo e volontario all’attività di scrittura è un dato sostanziale del profilo e storico e agiografico di Francesco […] Lo scrivere di Francesco aveva la sua ragione in questo senso religioso della parola, e più precisamente nel senso della parola scritta come dato di realtà potente, pesante, indelebile, e così a sua volta capace di agire sulla realtà […] Si è di fronte a un’idea e a una pratica di scrittura così

dense di significati da lasciare interdetti, derivanti da profondità culturali che si stenta a definire con le nostre categorie.[3]»

Ad introdurre la produzione francescana, non resta dunque che indugiare ancora un po’ ai margini dell’attività dello scrivere, d’altronde «Francesco era un uomo della parola parlata, più che di quella scritta, e del gesto, ancor più che della parola. La scelta di assumere il ruolo di autore – non solo quello di scrivente o di dettatore occasionale – esprime un cambiamento del suo rapporto con lo spazio e il tempo[4]», un cambiamento che denota una profonda consapevolezza delle possibilità legate alla trasposizione scritta di un testo; ed è forse nel testamento idiografo[5] che tale coscienza traspare con maggiore limpidezza:

«E il ministro generale e tutti gli altri ministri e custodi siano tenuti, per obbedienza, a non aggiungere e a non togliere niente da queste parole […] E a tutti i miei frati, chierici e laici, comando fermamente, per obbedienza, che non inseriscano spiegazioni nella Regola né in queste parole dicendo: «Così devono essere intese»; ma come il Signore ha dato a me di dire e di scrivere con semplicità e purezza la Regola e queste parole, così voi con semplicità e senza commento cercate di comprenderle» (FF 128-130).

In queste righe, come in conclusione alla *Regola non bollata*, egli chiede che il suo lascito non venga sottoposto ad alcuna contaminazione, sia questa in forma di aggiunta, omissione o parallela interpretazione, perseguendo una volontà che trova la sua prima motivazione nel carattere testamentario dell’intera opera francescana[6]: queste parole scritte sono la sua eredità, una radice entro cui raccogliersi per rammentare i fondamenti del credo. E sono parole umili, quelle del *Cantico* più delle regole e delle esortazioni, delle lettere e delle preghiere, che non richiedono intercessori né mediatori poiché si offrono alla comprensione di tutti; la meticolosa strutturazione del testo poetico, oggetto di numerosi studi ermeneutici ed esegetici, non rischia mai di incombere sul contenuto. Peraltro, la stessa *Regola* incede in un’ulteriore connotazione dello scritto, celebrandone il valore prettamente trasmissivo:

«Nel nome del Signore! Prego tutti i frati di imparare la lettera e il significato delle cose che in questa vita sono state scritte a salvezza della nostra anima, e di richiamarle frequentemente alla memoria. E prego Dio affinché egli stesso […] benedica tutti quelli che insegnano, imparano, hanno con sé, ritengono a memoria e mettono in pratica queste cose, ogni volta che richiamano e fanno quelle cose che in essa sono state scritte per la salvezza della nostra anima. E supplico tutti, baciando loro i piedi, che le amino molto, le custodiscano e le conservino. E da parte di Dio onnipotente e del signor papa, e per obbedienza io, frate Francesco, fermamente comando e ordino che, da quelle cose che sono state scritte in questa vita, nessuno tolga via o vi aggiunga qualche parte scritta» (FF 72-73).

A dimostrazione della necessità di concepire la scrittura in virtù di questa sua responsabilità nonché della sua funzione – parafrasando il *Cantico* – di portare a significazione («i *divina*

verba scripta, nella loro materialità, rappresentano corporalmente il Cristo[7]»), frate Francesco ricorda che «*s*ono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere unicamente le sole parole, per essere ritenuti più sapienti in mezzo agli altri[8]» (FF 156) e suggella la *Lettera a tutti i chierici* con un’incisiva clausola rimata: «*q*uesto scritto, perché meglio lo si debba osservare, / sappiano di essere benedetti dal Signore Iddio, / quelli che l’avranno fatto ricopiare» (FF 209a). Così scrivendo, egli introduce il tema della conservazione dei testi: ammonisce gli altri frati affinché «dovunque troveranno le divine parole scritte, come possono, le venerino e per quanto spetta a loro, se non sono ben riposte o giacciono indecorosamente disperse in qualche luogo, le raccolgano e le ripongano» (FF 225), e come termina la *Lettera a un ministro* – «*q*uesto scritto, affinché sia meglio osservato, tienilo con te» (FF 239) – così conclude la *Lettera a tutto l’ordine*:

> «Io, frate Francesco, uomo inutile e indegna creatura del Signore Iddio, dico in nome del Signore Gesù Cristo a frate H. [Elia], ministro di tutta la nostra Religione, a tutti i ministri generali che verranno dopo di lui, e agli altri custodi e guardiani dei frati, che sono e saranno, che tengano presso di sé questo scritto, lo mettano in pratica e lo conservino scrupolosamente. E supplico gli stessi di custodire con sollecitudine e di fare osservare con grande diligenza le cose che vi sono scritte, secondo il beneplacito di Dio onnipotente, ora e sempre, finché durerà questo mondo» (FF 231).

Non si tratta delle uniche occorrenze in cui affiora una simile forma – la si direbbe umanistica – di premura, né, com’è emerso nella clausola, questa si limita alla tensione conservativa: «*e* tutti i miei frati custodi ai quali giungerà questo scritto, che ne faranno copia e lo terranno presso di sé e lo faranno trascrivere […] sappiano che hanno la benedizione del Signore Iddio e la mia» (FF 244). Insomma, se è vero che il ricorso alla scrittura è marcato da un’ispirazione religiosa[9], lo è anche la dedizione volta alla sua tutela e trasmissione.
Altrettanto significativo è poi il *Biglietto* spoletino nella lettura di Massimiliano Bassetti[10], il quale ne ha esplicitato l’impronta coattiva attraverso una descrizione diplomatica del testo, riconosciuto nella sua funzione dispositiva. Ma tornando al valore intrinseco dell’autografia, si può ricordare una ancor più recente relazione orale, in occasione della quale Giuseppina Brunetti[11] ha diretto l’attenzione, sua e dei suoi uditori, sugli interventi posti negli spazi interlineari del *recto* della pergamena che tramanda le *Lodi a Dio altissimo*: si tratterebbe delle più antiche varianti di un testo letterario autografo, testimoni d’una permanenza dell’autore sul testo scritto. Parrebbe, insomma, che in questi primi autografi della nostra tradizione sia già possibile rinvenire alcune tracce delle molteplici implicazioni dell’attività di scrittura.

Le fonti e i contesti

La formazione di Francesco d’Assisi è stata definita «monocorde[12]» per via del suo

radicamento nelle fonti bibliche, perpetuato mediante la liturgia; eppure, non di rado si è supposto che l’umile illetterato, il quale soleva recitare le lodi in francese, non fosse del tutto estraneo a certe pratiche di cultura: «negli scritti latini, i cosiddetti *Opuscula*, tal grado di esperienza si esprime in una saggia riflessione morale, in una limpida capacità d’esposizione e di persuasione, non disgiunte però da una garbata freschezza espressiva, sì da voler riuscire non soltanto d’ammaestramento ma anche di consolazione[13]». Inoltre, si può qui ricordare l’influenza delle rappresentazioni giullaresche efficacemente proposta, in accordo con alcune notizie biografiche, da Francesco Zimei[14], nonché una più generica «infatuazione[15]» per la lirica cortese, supposta in virtù dell’estrazione sociale e della conseguente vicinanza alla giovane aristocrazia assisiate – in effetti, inequivocabili rimandi ai poemi cavallereschi trovano luogo nella stessa *Leggenda perugina* (FF 1647, FF 1649). Insomma, «la tecnica del mercante, la sfumatura cortese, l’ideologia cavalleresca, la *ruminatio* del breviario, l’ispirazione del vangelo, la conoscenza delle norme monastiche e pontificie: queste sono le principali componenti della cultura variegata del *giullare* di Dio[16]»; ed è, forse, anche nel misurarsi con tale sostrato, nonché con il contesto filosofico, che l’opera del Santo può ridefinire i contorni dell’originalità dei suoi contenuti rispetto al proprio tempo. Non s’intende – è bene sottolinearlo – leggere in simili tradizioni, di opere e di pensieri, delle fonti (più o meno accertate, più o meno plausibili che possano essere) quanto delle tracce del secolo corrente, rispetto a cui poter valutare, per frattura o contiguità, l’apporto del messaggio (scritto) francescano. Venendo così, con qualche ritardo, al proposito di questo contributo, ossia lasciar emergere lo sfondo su cui il *Cantico di frate Sole* è stato tracciato, sarebbe forse fin troppo ambizioso tentare di ricucire eventuali nessi fra tale prova poetica e la restante parte dell’opera di San Francesco. Limitiamo dunque tali raffronti ad un unico caso, un passo tratto dalle *Ammonizioni*, nel quale si legge: «*e* tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te» (FF 154). L’ammissione d’una loro forma di superiorità rispetto all’uomo non stupisce finché determinata dal servizio o dall’obbedienza resa a Dio, ma l’inserimento fra questi di un terzo fattore – la conoscenza che di Esso detengono – contribuisce a quell’aura di eccezionalità cui tanto spesso si fa menzione nell’accostarsi all’opera francescana. Ed è proprio la partecipazione del creato alla sapienza divina a rappresentare un primo filo da inseguire a ritroso lungo la tradizione culturale per poterne valutare la reale portata innovativa.

La lettura dei Testi Sacri

Pur ammettendo indissolubile il legame fra la poetica francescana e le sue referenze bibliche, rileviamo, nella concezione della natura, una prima forma di distanza: tanto coerente nell’opera del Santo quanto discordante nelle rappresentazioni riflesse dai Testi Sacri. Nella *Genesi* (1, 26-29), il creato viene percepito in funzione dell’essere umano:

«dominare» e «soggiogare» sono i verbi adoperati per indicare il rapporto di verticalità fra l’uomo – *imago Dei* e *magnus opus* della fatica divina – e la natura. La medesima impostazione si riflette nel Salmo 104:

«Fai crescere il fieno per gli armenti
e l’erba al servizio dell’uomo,
perché tragga alimento dalla terra:
il vino che allieta il cuore dell’uomo;
l’olio che fa brillare il suo volto
e il pane che sostiene il suo vigore»

Così nel Nuovo Testamento, nel luogo della parabola del fico sterile (di cui in questa sede si tralascia il significato simbolico) l’inadempienza nel servire l’uomo viene punita; ricorda Matteo (21, 18-20): «*l*a mattina dopo, mentre rientrava in città, [Gesù] ebbe fame. Vedendo un fico sulla strada, gli si avvicinò, ma non vi trovò altro che foglie, e gli disse: “Non nasca mai più frutto da te”. E subito quel fico si seccò», e similmente Luca (13, 5-9):

«Un tale aveva piantato un albero di fichi nella sua vigna e venne a cercarvi frutti, ma non ne trovò. Allora disse al vignaiolo: “Ecco, sono tre anni che vengo a cercare frutti su quest’albero, ma non ne trovo. Taglialo dunque! Perché deve sfruttare il terreno?”. Ma quello gli rispose: “Padrone, lascialo ancora quest’anno, finché gli avrò zappato attorno e avrò messo il concime. Vedremo se porterà frutti per l’avvenire; se no, lo taglierai”.»

D’altronde, le rappresentazioni medievali offrono non di rado il ritratto d’una natura avversa e ostile – un caso d’eccezione è il *Liber Subtilitatum Diversarum Naturarum Creaturarum* di Santa Ildegarda di Bingen, le cui idee contribuirono, con alcuni decenni d’anticipo, a sovvertire tale concezione in favore di una natura non più causa di sofferenza ma sua cura – eppure, ad una simile visione sembrava rispondere già la parabola delle due case, in cui l’elemento naturale offre riparo da sé stesso: «*c*adde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia» (Matteo 7, 25). In verità, anche la produzione francescana ammette una pur lieve ambivalenza: il creato incorre in uno slittamento di ruolo, passando da soggetto emittente di lode a oggetto meritevole di lode, come emerge dal confronto fra le citazioni dai salmi che ricorrono fittamente nelle preghiere (FF 264, FF 288) e quei «cum» e «per» – materia di molteplici letture interpretative – che ricongiungono il creato stesso al suo Creatore. Altra spia di autentica unicità è il ribaltamento del rapporto uomo-natura, già menzionato, quale si mostra fin nell’Antico Testamento:

«Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano

sulla terra”. E Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”» (Genesi 1, 26-28).

Di fronte a una simile disposizione, San Francesco scrive soltanto: «sora nostra madre Terra, la quale ne sustenta e governa» (FF 263, vv. 20-21).

Eppure, nel testo biblico il creato è molto più di un servizio reso all’uomo: è il primo termine di paragone nell’enunciazione delle opere di Dio e degli uomini, la cui entità viene spesso resa tramite coppie oppositive (luce/tenebre; colomba/corvo), è un dono della misericordia divina (Salmo 136) e al contempo il significante, la rivelazione spontanea della sua grazia: «osservate come crescono i gigli della campagna; essi non faticano e non filano; eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, fu vestito come uno di loro» (Matteo 6, 28-29). Ed è al connubio di grazia e umiltà incarnato dall’elemento naturale che va ricondotta la fraternità universale proclamata da San Francesco; egli ne ha amplificato il valore simbolico e spirituale espresso nel Nuovo Testamento e l’ha eletta protagonista del dialogo fra creato e divino. Nell’universo francescano non vigono gerarchie ma solo legami di parentela, e l’essere umano è accolto in una comunità vasta e complessa quasi come fratello minore. Nel *Cantico di frate Sole*, l’uomo viene citato in due occorrenze e sempre in una condizione di apparente inferiorità: rispetto al creato – «*a*d Te solo, Altissimu, se konfane | e nullu homo ène dignu Te mentovare» (FF 263, vv. 3-4) – e rispetto alla morte, di cui, nei riguardi del resto della creazione, non è fatta menzione. Ma per poter avere contezza del ruolo assunto da questo testo, si dovrebbe proseguire interrogando la letteratura coeva e immediatamente successiva, così da potervi reperire indizi della sua ricezione. La concezione del creato quale riflesso dell’opera divina è espressa, ad esempio, già in Giobbe (12, 7-10):

«Ma interroga pure le bestie, perché ti ammaestrino, gli uccelli del cielo, perché ti informino, o i rettili della terra, perché ti istruiscano o i pesci del mare te lo faccian sapere. Chi non sa, fra tutti questi esseri, che la mano del Signore ha fatto questo? Egli ha in mano l’anima di ogni vivente e il soffio d’ogni carne umana»

Ma solo a distanza di vari decenni dalla composizione del *Cantico*, tale percezione verrà ribadita in testi quali l’*Ignea Sagitta* di Nicola Gallico (cap. 11).

L’idea di natura nella lirica del XII secolo

Spesso taciuti dalla narrazione teologica, i caratteri più vividi del creato sono stati espressi dalla letteratura in versi.

«Circoscrivere e definire la forma, il senso e l’interpretazione della Natura nella poesia medievale significa porre al centro dell’inchiesta un elemento di predilezione assoluta e universale dell’espressione poetica, che la contempla come forza iniziatrice e regolatrice, che la esalta come sintesi della creazione divina e la indaga come fonte primaria di conoscenza. La Natura non è solo soggetto elementare ed imprescindibile, ma anche un termine di confronto spontaneo e quindi costante della parola poetica, che ne apprende e riproduce le dinamiche di esistenza e di trasformazione. L’imitazione e la rappresentazione della Natura ne costituiscono un’istintiva risposta dell’uomo-poeta di fronte all’esigenza artistica della raffigurazione: il suo sguardo, simbiotico nei confronti dell’ambiente esteriore, perpetua tale osmotica dinamica di scambio e acquisizione che, seguendo un’annata tendenza, al contempo soddisfa la ricerca del mezzo espressivo e incontra l’intelligenza del pubblico.[17]»

Sfogliando una qualsiasi antologia di poesia provenzale, si resta stupiti dalla perseveranza con cui l’elemento naturale venga eletto quale componente fissa della lirica, suo *leitmotiv*: dalle ambientazioni incipitarie alle «garbate ma esangui descrizioni primaverili[18]» che corredano i testi alle insistite similitudini in cui incede il motivo amoroso. Presenze, queste, che parrebbero irrilevanti, esaurite entro il *topos* letterario, eppure non è infrequente che assumano un contorno meno sbiadito: è il caso del «trobar naturau» di Marcabru, legato alla «considerazione di ogni realtà fisica come simbolo di realtà spirituali o veicolo di insegnamenti dottrinali e morali[19]». E intanto, nei versi di Jaufré Rudel come altrove, si suggerisce un altro slittamento di ruolo, qui da oggetto a soggetto: così in *Pro ai del chan essenhadors* sono i «pratz e vergiers, albres e flors, / voutas d’auzelhs e lays e critz[20]» a rivelarsi al poeta come i veri maestri del suo canto; d’altronde, le facoltà ispiratrici dei paesaggi primaverili affiorano in ogni *corpus*[21], ma è Peire d’Alvernhe a porgerci un capo del filo menzionato poc’anzi:

«Lo fuelhs e·l flors e·l frugz madurs
quan es sazos
m’es ioys e gaugz m’adutz,
e·l retins per plas e per murs
dels auzelhos
e·l ros qu’el ram relutz,
qu’entendemens
mi ven e voluntatz
d’esser sabens
de mais en mielhs assatz.

Quar ses gaug grans Sabers ni purs
ni gienh ginhos
non er aut elegutz»
«La foglia e il fiore ed il frutto maturo,

quando è stagione
, mi danno gioia e allegria,
come nei prati e lungo i muri il trillo
degli uccellini
e la rugiada che sui rami
luccica, tanto
che desidero e voglio
essere sempre
e sempre più sapiente.

Senza Gioia sapere grande e puro
non sarà eletto,
né acuta intelligenza»[22]

In questi primi versi, il godimento della natura instilla un’autentica tensione al sapere che, pur privata nel testo d’una qualsiasi connotazione, è stata identificata da Aniello Fratta come «sapienza divina[23]» (e l’accostamento proposto, di seguito, fra «sciensa» e «patz» sembra corroborare tale ipotesi). Persiste, dunque, l’idea di una bellezza naturale propedeutica alla conoscenza.

«Un libro scritto dalle mani di Dio»: la realtà terrena fra filosofia e teologia

La tradizione filosofica del medioevo cristiano legge in Dio la più alta forma di conoscenza – «*i*n principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio» (Giovanni I, 1) – e così, da Aristotele ad Averroè, il sapere è connesso alle cose create, ‘tradotte’ dall’eterna coscienza divina alla temporanea esistenza: «*l*a vera conoscenza è quella di Dio, lodato ed esaltato, e della (natura) delle cose esistenti per quello che sono[24]». E Francesco d’Asissi lo scriveva già nella sua prima preghiera: «*e* damme fede dritta, | speranza certa e caritade perfetta, | senno e cognoscemento, Signore» (FF276).

La nozione delle cose passa attraverso la loro percezione – da qui l’amore per le sensazioni (prima fra tutte la vista) a dar prova della tendenza umana al sapere: parafrasando l’*incipit* della *Metafisica*, dalla sensazione alla memoria e dalla memoria all’esperienza fino all’arte e alla scienza (in rispetto della distinzione fra conoscenza del particolare e conoscenza dell’universale espressa anche nella *Poetica*).

Ben si prestano, alla trattazione dei presenti argomenti, alcuni passi della fervida lettura esegetica del testo della *Genesi* proposta da Agostino d’Ippona. In merito alle sensazioni, vettori di conoscenza, egli ricorda che «il percepire non è una opera del corpo, ma dell’anima per mezzo del corpo[25]» (III, 5.7) e che ogni creatura ha la sua ragione nella parola divina: «il linguaggio della Scrittura, però, abbassandosi alla capacità d’ingegno dei piccoli, mentre introduce a uno a uno i generi delle creature, per ogni singolo genere rivolge lo sguardo alla ragione eterna di ciascun genere presente nella Parola di Dio[26]» (II, 6.13).

Insomma, il *De Genesi ad litteram* si rivela presto essere un testo denso della medesima spiritualità che abita il *Cantico*:

«Vi è inoltre una questione riguardante certi minutissimi animali, se cioè siano stati creati tra le prime fondazioni delle cose o a partire dalle successive corruzioni delle realtà mortali. La maggior parte di essi, difatti, si genera dalle piaghe, dagli escrementi, dalle esalazioni dei corpi viventi, o dalla putrefazione dei cadaveri; alcuni, inoltre, si generano dal marcire degli alberi e delle erbe, altri dal marcire dei frutti. Per quanto concerne tutti questi animali, non possiamo a buon diritto sostenere che Dio non ne sia il Creatore. In tutti, difatti, è presente una sorta di naturale bellezza propria della loro specie, tale da rendere maggiore la meraviglia di chi li considera attentamente e più abbondante la lode dell’Artefice onnipotente, che ha fatto tutte le cose nella Sapienza, che, estendendosi da un confine all’altro e disponendo con dolcezza di tutte le cose, non lascia prive di forma neppure quelle stesse realtà, le ultime tra tutte, che si dissolvono secondo l’ordine della loro specie, e per la cui dissoluzione, causa la pena della nostra mortalità, proviamo repulsione; crea invece esseri viventi piccolissimi nel corpo, ma acuti nei sensi, perché, con accresciuta attenzione, sia più grande lo stupore che proviamo per l’agilità di una mosca che vola che per la grandezza di un giumento che cammina, e più profonda la meraviglia che avvertiamo per le opere realizzate dalle formiche che per i pesi portati dai cammelli[27]» (III, 14.22).

Persino il lavoro nei campi, una delle rappresentazioni della punizione divina, viene trasposto in altra luce:

«Quale spettacolo, infatti, è più grande e più mirabile, o dove la ragione umana può, per così dire, dialogare in maniera maggiore con la natura, che nel momento in cui, una volta posti i semi, piantati i virgulti, trapiantati gli arbusti, innestati i maglioli, essa esamina in un certo qual modo che cosa ciascuna energia presente nella radice o nel germe possa o non possa fare, perché lo possa o non lo possa, che ruolo svolga in essa la potenza interna e invisibile dei princìpi di sviluppo, quale invece spetti alla cura prestata dell’esterno, e mediante questa considerazione riesce quindi a riconoscere che *non è qualcosa né chi pianta, né chi irriga, ma Colui che fa crescere, Dio*, poiché anche quel lavoro, che sopraggiunge dall’esterno, sopraggiunge per opera di un uomo, che tuttavia è stato creato e continua a essere retto e regolato invisibilmente da Dio?[28]» (VIII, 8.16).

In tempi meno distanti, il *De tribus diebus* di Ugo di San Vittore si offre quale massima espressione di simili orientamenti di pensiero: rispetto ai «molti e vari modi» della bellezza delle creature, egli scrive che «se una persona fosse in grado di osservarli profondamente, scoprirebbe in essi la mirabile luce della sapienza divina», per poi proseguire esclamando: «*p*otessi io essere capace di considerarli così finemente e di descriverli con tanta competenza, così come mi è possibile ardentemente amarli!». E ancora, sull’intrinseco legame fra natura e sapienza: «*t*utto questo mondo sensibile è infatti come un libro scritto dalle mani di Dio, cioè creato dalla potenza divina, e le singole creature sono come figure, non inventate dall’arbitrio dell’uomo, ma istituite dalla volontà di Dio per manifestare ed

indicare la sua invisibile sapienza[29]».
Le osservazioni francescane trovano un’ulteriore eco nell’opera di Bernardo di Chiaravalle e, in modo particolare, nei suoi *Sermones super Cantica Canticorum*, in cui si riflette una visione del creato inteso nella sua totalità (anche corporale) come *speculum Dei*, ossia disegno fedele dell’immagine divina. Così, nel quinto sermone si legge:

«Vi sono quattro generi di spiriti; voi li conoscete; dell’animale non ragionevole, il nostro, l’angelico, e lo Spirito dal quale questi sono stati creati. Tutti questi hanno bisogno di un corpo, sia per sé, sia per gli altri, sia per l’uno e l’altro, sia di un corpo vero, sia di un corpo apparente. […] Le stesse creature, infatti, cioè queste cose corporali e visibili, non vengono da noi conosciute se non tramite i sensi del nostro corpo. Ha dunque bisogno del corpo la creatura spirituale che siamo noi; senza di esso non può in alcun modo acquisire quella scienza che sola può farla salire a quelle cose la cui cognizione la rende beata[30]» (V, I.1).

Nel paragrafo seguente, l’importanza attribuita all’elemento fisico, vettore irrinunciabile, viene riconosciuta anche per le creature metafisiche (*supercoelestes*):

«Che poi anche gli spiriti celesti abbiano bisogno dei corpi, ce lo dice la vera e veramente divina sentenza: *Non sono forse essi tutti, dice, spiriti incarnati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza?* (Eb 1,14). E in qual modo adempiranno il loro ministero senza un corpo, tanto più che lo devono fare in favore di chi vive in un corpo? E infine, non appartiene se non ai corpi correre qua e là e passare da un luogo all’altro, come è ben noto e provato che facciano gli angeli. Difatti essi apparvero ai padri, entrarono in casa loro, mangiarono, lavarono i piedi. Così lo spirito inferiore e quello superiore hanno bisogno di corpi propri[31]»(V, I.2).

L’abate prosegue, entro il medesimo sermone, discorrendo dell’eventualità in cui alcuni elementi del creato possano essere percepiti come inutili, scomodi o addirittura dannosi in vista delle finalità del vivere dell’uomo. In tali luoghi del testo, come in Sant’Agostino e in San Francesco, ravvisiamo una retorica quasi stoica, secondo cui la salvezza spirituale non giunge che attraverso la cura della propria esistenza secolare e corporale:

«Pertanto, poiché senza il contributo del corpo, né lo spirito del bruto può compiere il servizio dovuto per la sua condizione, né la spirituale e celeste creatura adempiere il ministero di pietà, né l’anima razionale è capace di provvedere alla salvezza, sia nei riguardi del prossimo, sia per sé stessa, risulta chiaramente che, ogni spirito creato, sia per giovare, sia per giovarsi e per giovare, ha assolutamente bisogno dell’aiuto del corpo. E che dire di certi animali che, in quanto al loro uso, sembrano scomodi e non adatti ad alcun uso per le umane necessità? Sono pertanto utili a chi li vede, anche se non servono ad alcun uso, più utili ai cuori di chi li guarda che non ai corpi di chi potesse servirsene. Anche se nocivi, anche se consta che sono perniciosi alla salute temporale degli uomini, non lasciano tuttavia di cooperare al bene di coloro che secondo il disegno di Dio sono stati chiamati santi, e, pur non servendo di alimento, né prestando alcun aiuto, sono oggetto di studio e di riflessione, secondo il

principio sempre a portata di mano di chi usa bene della ragione, cioè che le cose create fanno conoscere le perfezioni invisibili di Dio[32]» (V,6).

Una risposta ai movimenti ereticali

Con la bolla *Solet annuere* del 1223, Onorio III conferma la regola francescana – già approvata oralmente da Innocenzo III – e Francesco d’Assisi, a distanza di circa un anno, inizia a scrivere il *Cantico delle Creature*. La crociata contro i catari di Linguadoca aveva preso avvio sotto Innocenzo, nel 1209, e sarebbe terminata vent’anni dopo, durante il pontificato di Onorio. Gli albigesi venivano considerati eretici, al pari degli gnostici da cui traevano alcune idee[33], per ragioni teologiche come politiche; la dottrina della setta poggiava le sue fondamenta sul dualismo manicheista: la distinzione di un Dio, rappresentazione del bene, e di un Demiurgo, sovrano del mondo materiale e dunque immagine del male. Da tale impostazione dualistica discendeva una visione radicalmente negativa del mondo sensibile: la materia, creata dal Demiurgo malvagio, era considerata intrinsecamente corrotta e di conseguenza il corpo umano, prigione dell’anima, doveva essere mortificato mediante una vita di ascesi rigorosa. Il Dio buono, al contrario, era principio puramente spirituale e non poteva aver creato nulla di materiale. Gesù Cristo, in questa prospettiva, non avrebbe assunto un vero corpo umano – poiché ciò avrebbe implicato un contatto con la materia malvagia – ma si sarebbe mostrato solo in forma apparente[34], come messaggero spirituale incaricato di indicare alle anime la via della liberazione. Ne conseguiva il rifiuto dell’incarnazione, dei sacramenti e, più in generale, dell’intera struttura della Chiesa romana, giudicata essa stessa corrotta perché legata alla gestione del mondo materiale e ai suoi diretti vantaggi. La comunità catara era organizzata secondo una netta distinzione tra *perfecti*, dediti a una vita di assoluta povertà, castità e digiuno, e *credentes*, fedeli laici che aspiravano alla salvezza pur senza osservare pienamente le prescrizioni ascetiche. Il solo vero sacramento riconosciuto era il *consolamentum*, un battesimo spirituale amministrato generalmente in punto di morte, che liberava l’anima dal ciclo delle reincarnazioni e permetteva il ritorno al regno del Dio buono. Questa visione del mondo, alternativa al cristianesimo cattolico, non minava soltanto i fondamenti teologici della Chiesa, ma ne metteva in discussione anche l’autorità politica e sociale – da qui la violenza della reazione ecclesiastica e il ricorso alla crociata quale strumento di repressione.

Nella sua opera, il Santo non fa riferimenti alla dottrina della Chiesa, ma combatte l’eresia dei doceti con una retorica semplice, comprensibile da tutti e mai negativa. Infatti, ad eccezione del verso 29, «*g*uai a quelli ke morrano ne le peccata mortali», il *Cantico* mantiene un tono positivo e non si arma della veemenza tipica della letteratura apologetica. Frate Francesco, identificando nel corpo il veicolo del rapporto con il creato e lo strumento di validazione del percorso che conduce alla salvezza divina tramite una riconciliazione con

il dolore, la malattia e la morte[35], riabilita l’elemento corporale, rievocando l’importanza riservatagli da Giovanni (1, 14):

«E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità.»

Questa riabilitazione del corpo si radica ulteriormente nella prassi di Francesco d’Assisi che, a differenza della disposizione prettamente punitiva dell’ascetismo cataro, abbraccia i lebbrosi come fratelli (FF 110), curandone le piaghe carnali e accogliendo il loro dolore come via di santificazione. La povertà minoritica, elevandosi non come rigida mortificazione ma gioiosa imitazione del Cristo, contrasta il dualismo albigese: i frati lavorano manualmente la terra, nutrendosi del creato senza disprezzarlo (FF 63). Il *Cantico* ne è lirica: accordandosi con la *Genesi* (1, 31) – «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» – in cui ogni elemento materiale è fratello o sorella provvidente, il fuoco non è demone da respingere e la terra non è colpa da espiare. Culmine di questa teologia incarnata sono le stigmate ricevute sul monte La Verna, piaghe vive sul corpo di San Francesco: la carne umana, segnata dal Cristo sofferente, diviene sacramento universale, sovvertendo il docetismo con un’evidenza tangibile e proponendo una redenzione che abbraccia il mondo sensibile, non lo fugge.

Note

1. * FF: Ernesto Caroli (a cura di), *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi. Testi normativi dell’Ordine Francescano secolare*, EFR-Editrici Francescane, Padova, 2004. Le citazioni del testo biblico sono tratte dall’edizione CEI 2008. Cfr. Giuseppina Brunetti, Maurizio Fiorilla, Marco Petoletti (a cura di), *Autografi dei letterati italiani,* I *Le origini e il Trecento*, Salerno, Roma, 2013; la nota paleografica, firmata da Attilio Bartoli Langeli, si trova alle pp. 171-179. Va ricordato che tale forma di eccezionalità si colloca in un periodo, i secoli XI-XII, a cui risale «l’inizio di una sostanziale modificazione di quel “rapporto di scrittura” che collega comunque ed in qualsiasi circostanza l’autore al proprio testo» (Armando Petrucci, *Letteratura italiana: una storia attraverso la scrittura*, Carocci, Roma, 2017, p. 47).
2. Attilio Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 26-29.

3. *Ibidem*, pp. 71-74; il «senso religioso della parola» è a sua volta intuizione e citazione letterale di Ignazio Baldelli, *La letteratura dell’Italia mediana*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, diretta da Alberto Asor Rosa, I *L’età medievale*, Einaudi, Torino, 1987, p. 36.
4. Jacques Dalarun, *Il Cantico di frate Sole. Francesco d’Assisi riconciliato*, introduzione di Attilio Bartoli Langeli, Biblioteca Francescana, Milano, 2015 [1^ ed. 2014], p. 3.
5. Tale connotato è stato recentemente ricordato da Attilio Bartoli Langeli in occasione del convegno *La morte illustre. I testamenti di grandi personalità fra medioevo e prima età moderna* (Viterbo, 22-23 novembre 2024); nell’attesa della stampa degli atti, si rimanda alla registrazione video disponibile al link, visto il 26/03/2026.
6. Cfr. *ibidem*, p. 5; Id., *Corpus franciscanum. Francesco d’Assisi: corpo e scrittura*, Biblioteca Francescana, Milano, 2023, pp. 19-20.
7. Giuseppina Brunetti, Maurizio Fiorilla, Marco Petoletti (a cura di), *Autografi dei letterati italiani*, I *Le origini e il Trecento*, cit., p. 172.
8. «La riflessione e lo studio della Scrittura non sono un esercizio intellettuale e una forma di affermazione personale, bensì un servizio che rinnova l’efficacia salvifica delle parole della buona novella» (Grado Giovanni Merlo, *Il testamento di frate Francesco: ricordo, ammonizione, esortazione*, «Territórios & Fronteiras», IX, n.1, 2016, p. 8).
9. Cfr. A. Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, cit., p. 75.
10. Cfr. Massimiliano Bassetti, *Attorno a frate Francesco: strappi e rammendi di cultura scritta*, in *Strappi. Nei codici, nei racconti, nelle esistenze da San Francesco d’Assisi in poi*, IV incontro di studio a cura di Francesco Santi (Bologna, 17 giugno 2025), visto il 26/03/2026.
11. Cfr. Giuseppina Brunetti, *Autografia e testi delle origini*, in *Come nascono i classici. Gli autografi della letteratura italiana* (Roma, 26-28 gennaio 2026), visto il 26/03/2026.
12. Francesco Coniglione, *Misticismo e nuovo sentimento della natura in San Francesco*, in Loredana Carullo, Francesco Coniglione (a cura di), *Vivere in Assisi. Natura e cultura dopo San Francesco*, Bonanno, Acireale-Roma, 2020, p. 86.
13. Giorgio Petrocchi, *La letteratura religiosa*, in *Storia della Letteratura Italiana*, diretta da Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, I *Le origini e il Duecento*, Garzanti, Milano, 1965, p. 636.
14. Cfr. Francesco Zimei, *Alle origini della lauda: i “giullari di Dio” e la ricezione cortonese*, Accademia Etrusca di Cortona, Annuario, XXXVII, 2021.
15. J. Dalarun, *Corpus franciscanum*, cit., p. 7; cfr. Giulio Ferroni, *Storia della letteratura italiana*, I *Dalle origini al Quattrocento*, Einaudi, Milano, 1991, p. 116.

16. *Ibidem*, p. 17.
17. Valeria Russo, *L’espressione dell’anima e la parola del corpo: su alcuni significati del* tópos *di matrice naturalistica nella lirica cortese*, in Giovanni Catalano, Onorato Grassi (a cura di), *Rappresentazioni della natura nel Medioevo*, Sismel, Firenze, 2019, p. 83.
18. Achille Tartaro, *Guittone e i rimatori siculo-toscani*, in *Storia della Letteratura Italiana*, I *Le origini e il Duecento* cit., p. 380.
19. Francesco Zambon, *Il fiore inverso. I poeti del* trobar clus, Luni, Milano, 2022, p. 42
20. Jaufre Rudel, *L’amore di lontano*, a cura di Giorgio Chiarini, Carocci, Roma, 2013 [1^ ed. 2003], p. 67, («prati e giardini, alberi e fiori, gorgheggi e lamenti e gridi di uccelli»).
21. Un caso esemplare si può forse scegliere ne *Lo rossinhols s’esbaudeya*, componimento di Bernart de Ventadorn ispirato dal suono dell’usignolo ma privato, per lo meno all’inizio, di un diretto referente.
22. Peire d’Alvernha, *Liriche*, a cura di Alberto del Monte, Loescher, Torino, 1955, pp. 50-51.
23. Peire d’Alvernhe, *Poesie*, a cura di Aniello Fratta, Vecchiarelli, Roma, 1996, p. 129.
24. Averroè, *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, a cura di Massimo Campanini, Fabbri, Milano, 2004 [1^ ed. 1994], p. 93.
25. I passi, riportati in traduzione, sono tratti da Agostino, *Commenti alla Genesi*, a cura di Giovanni Catalano ed Enrico Moro, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano, 2018, p. 601.
26. *Ibidem*, p. 547; la medesima visione trova riscontro nella tripartizione del ‘modo di essere’ delle creature (V, 12.28).
27. *Ibidem*, pp. 625-627.
28. *Ibidem*, p. 971.
29. Ugo di S. Vittore, *I tre giorni dell’invisibile luce. L’unione del corpo e dello spirito*, a cura di Vincenzo Liccaro, Sansoni, Firenze, 1974, pp. 55-57.
30. La traduzione dei passi citati è tratta da Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, traduzione di Domenico Turco, I, Vivere In, Roma, 1996, pp. 64-65.
31. *Ibidem*, p. 65.
32. *Ibidem*, pp. 67-68.
33. «Il catarismo fu il complesso risultato dell’incontro tra movimenti religiosi a carattere evangelico e sette cristiane d’origine balcanica (i «bogomili»), a loro volta eredi di una tradizione che attraverso il paulicianesimo anatomico si riallacciava al manicheismo», Franco Cardini, *Il Cantico delle creature di San Francesco? Un vero manifesto anti-gnostico e contro i catari*, in “Il Timone”, 17 giugno 2015, visto il

26/03/2026.

34. Vi era, in questo, un rimando alla dottrina cristologica del docetismo, orientata alla negazione del diofisismo; il docetismo, infatti, riconosceva soltanto la natura divina del Cristo, negando quella umana in quanto mera finzione.
35. Cfr. Carlo Paolazzi, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, O. R., Milano, 1992, p. 98; sulle credenze ereticali si veda anche Nicolò Pasero, *Laudes creaturarum. Il Cantico di Francesco d’Assisi*, Pratiche, Parma, 1992, pp. 70-72.