Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 1 (1981)

Artikel: Dittico per S. Francesco

Autor: Pozzi, Giovanni

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-248344

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DITTICO PER S. FRANCESCO

A F. Enrico, Filippo, Marcello,
con gli altri soci della r. de Morat.

1. *L'identità del lodante nel «Cantico»*

Nel *Cantico di frate Sole* l'identità del lodante, cioè di colui al quale l'autore attribuisce l'azione della lode che ha per termine il Signore, è stata trattata solo nell'ambito della disputa intorno al valore della preposizione *per*. Chi le assegna valore d'agente, identifica di conseguenza il lodante nelle creature, magari in opposizione all'uomo; chi valore causale, nell'uomo in genere, o nella persona dell'autore medesimo [1]. La possibilità che il lodante sia lo stesso Dio che è lodato, non è stata prospettata, ch'io mi sappia, benché sia un tema che, presente nella Scrittura, non ha mancato di essere più volte evocato nella letteratura cristiana.

Nella Bibbia i termini di «benedire lodare e glorificare» quando sono riferiti a Dio si identificano [2]. Ora con l'espressione «gloria di Dio» si designa Dio medesimo in quanto si manifesta nel dinamismo del suo essere, nella sua santità, maestà, potenza, bontà; e perciò anche lode e benedizione hanno Dio non solo come termine finale, ma anche come termine iniziale: egli è l'agente lodante e il termine lodato. E siccome la lode è soprattutto atto di parola, Dio pronuncia parole di lode a se medesimo. S. Agostino espone in modo mirabile il principio nelle *Enarrationes in psalmos* [3]:

> Audeo enim dicere Caritati vestrae: ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus; et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo quemadmodum laudet eum. Neque enim potest dici Deo quod dictum est homini: *Non te laudet os tuum* (*Prov.* 27, 2). Ut enim se homo laudet, arrogantia est; ut Deus se laudet, misericordia est. Prodest amare quem laudamus; bonum amando nos meliores efficimur. Itaque, quoniam hoc nobis prodesse novit, ut amemus eum, laudando se amabilem se facit; et in eo nobis consulit, quia se amabilem facit. Exhortatur ergo cor nostrum in laudem suam; spiritu suo implevit servos suos ut laudarent eum. Et quoniam spiritus eius in servis eius laudat eum, quid aliud quam ipse se laudat?

L'idea qui espressa da s. Agostino è analizzata con un'introspezione di rara finezza da s. Francesco di Sales nel *Traité de l'amour de Dieu*: l'anima, non sazia delle motivazioni che il creato può fornirle per lodare il Signore, sale di grado in grado attraverso i giusti e i santi, fino a Maria, fino a Cristo; scoprendo poi che la lode di Gesù, in quanto uomo, resta finita, come è finita la sua natura umana, intuisce come Dio non possa essere lodato adeguatamente che da se stesso [4]:

> Toutes les actions humaines de nostre Sauveur sont infinies en valeur et merite, a rayson de la Personne qui les produit, qui est un mesme Dieu avec le Pere et le Saint Esprit ; mays elles ne sont pas pourtant de nature et essence infinie [...] La louange donq qui part du Sauveur entant qu'il est homme, n'estant pas de tout point infinie, elle ne peut correspondre de toutes pars a la grandeur infinie de la Divinité a laquelle elle est destinée : c'est pourquoy, apres le premier ravissement d'admiration qui nous saisit quand nous avons rencontré une louange si glorieuse comme est celle que le Sauveur donne a son Pere, nous ne laissons pas de reconnaistre que la Divinité est encor infiniment plus louable qu'elle ne peut estre louee, ni par toutes les creatures ni par l'humanité mesme du Filz eternel [...] Ainsy, mon Theotime, a mesure que nous montons par bienveuillance vers la Divinité, pour entonner et ouir ses louanges, nous voyons qu'il est tousjours au dessus de toute louange, et finalement nous connaissons qu'il ne peut estre loué selon qu'il merite sinon par luy mesme, qui seul peut dignement esgaler sa souveraine bonté par une souveraine louange [...].
>
> O Dieu, quelle complaysance, quelle joye a l'ame qui ayme, de voir son desir assouvi, puisque son Bienaymé se loue, beni et magnifie infiniment soy mesme ! Mays en cette complaysance naist derechef un nouveau desir de louer, car le cœur voudroit louer cette si digne louange que Dieu se donne à soy mesme, [...] si que [...] il s'engage [...] en un tres heureux labyrinthe d'amour [...] louant souverainement la Divinité dequoy elle ne peut estre asses louee que par elle mesme.

Giustifico la lunghezza della citazione perché il passo volgarizza in modo esemplare i temi biblici finora toccati: tanto l'identità di lode, benedizione e gloria quanto l'idea di Dio agente della lode («se loue, beni et magnifie infiniment soy mesme»). Altri esempi meno perspicui non mancano; come s. Gregorio, che riprende s. Agostino, ma, quasi sorpreso dall'audacia, s'invischia in scrupoli timorati intraprendendo a giustificare sul piano etico la lode che Dio si rivolge [5]: è la sorte comune alle speculazioni più avanzate, che difficilmente si mantengono nella loro arditezza originaria, la quale tuttavia s'intravvede anche dietro l'aurea mediocrità della volgarizzazione edificante.

Il dettato linguistico di s. Francesco complica ancor più il meccanismo degli agenti verbali, in quanto comporta un invito a lodare Dio, rivolto a chi legge od ascolta; ora, se Dio è il lodante, Dio sarebbe invitato o spinto dalla creatura a lodare se stesso. E' una prospettiva accettabile nell'ambito della mentalità biblica e cristiana? E' accettabilissima; e (fra molti altri) l'esempio più clamoroso è nella prima domanda dell'orazione domenicale: « Sanctificetur nomen tuum ». Nome tuo è una circonlocuzione che designa l'essere che porta quel nome; la forma verbale (alla terza persona dell'imperativo passivo, che non ha equivalente nonché nelle lingue moderne, nemmeno in latino), è un'altra circonlocuzione che designa l'intervento attivo dell'agente divino nell'atto del santificare; insomma si deve intendere piuttosto come l'equivalente di « santifica te stesso » che non di « tu sii santificato da... », dove l'agente designerebbe una qualsiasi creatura; senso che non è escluso, ma che resta subalterno all'altro [6]. L'anfibologia è normale in un testo pensato originariamente in una lingua semitica, perchè lì una forma passiva non viene mai usata se non quando l'agente è innominato; in arabo corre la definizione del passivo come forma verbale dove l'autore non è menzionato [7].

L'uso del passivo in casi di azioni che hanno Dio per soggetto (e non per termine) è notoriamente uno dei tratti del linguaggio neotestamentario, anzi, a veduta di alcuni, il tratto forse più tipico dello stile di Gesù. E' stato detto passivo teologico e, troppo estensivamente, interpretato come una circonlocuzione impiegata per evitare la pronuncia del nome di Dio. Questo può valere in casi come: « ti sono rimessi i peccati », che dovrebbe tradursi pressapoco come: « c'è qualcuno che ti rimette i peccati », essendo sottinteso che questo qualcuno è colui che non si vuole nominare. Ma, un simile tabù teologico, non può valere per molti altri, in prima linea per le tre domande iniziali del *Pater,* dove il cruccio di non nominare colui che si sta invocando, è fuori luogo [8]. L'interpretazione che, in quelle domande, mette in primo piano la parte di Dio, prevalente presso gli esegeti d'oggi, è meno frequente fra gli antichi, anche perchè la riflessione sui fatti linguistici era assai meno praticata; ma si affaccia limpidamente in un testo importante come l'anonimo commento a Matteo, edito fra le opere spurie di s. Giovanni Crisostomo [9]:

> Et vide quam caute loquutus est. Non dixit, Pater, sanctifica nomen tuum in nobis [...] ne seipsum videatur Deus in hominibus sanctificare [...] Nec iterum dixit, sanctificemus nomen tuum [...] ne hominum tantummodo videatur esse quod sanctificat Deum [...] sed medie dixit et impersonaliter, id est sanctificetur [...] ut utriusque personae opus necessarium demonstraret.

Il richiamo alla doppia lode, di Dio e degli uomini, pur disgiunte, purtroppo, dalla riflessione sul passivo, che sarebbe invece così decisiva per il caso nostro, si trasmette attraverso lo pseudo-Crisostomo a Cassiano [10] e a s. Tommaso d'Aquino [11] fino al maestro Eckart, che riserva alla gloria di Dio ben quattro punti sui sette della sua esegesi al versetto del *Pater,* lasciando gli altri alle creature [12]. L'uso del passivo, anche se riguarda lingue tanto lontane quali il volgare umbro duecentesco ed il greco biblico, dietro cui traspare l'aramaico parlato da Gesù, aggiunge tuttavia una nota di singolare coincidenza fra la preghiera del Salvatore e quella di s. Francesco [13]: una conformità in più fra le numerose fatte emergere dai primi devoti? ma con quale probabilità di non risultare del tutto fortuita? Le autorità che ho qui addotto, non valgono per s. Francesco come riferimenti attendibili sul piano storico, anche quelle che quadrano cronologicamente. Fin dove potrebbero allora contare come testimonianze di un modo di capire la verità divina e di vivere l'esperienza religiosa? un modo che potrebbe aver attraversato i tempi senza che necessariamente abbia lasciato una traccia continua negli scritti, né che sia dipeso da letture puntuali in chi l'ha vissuta.

Dei temi ora toccati, esiste un solo contatto esplicito negli scritti di s. Francesco: ma è di primaria importanza, perché riguarda precisamente il tema della lode di Dio a se medesimo. Compare nella *Regula non bullata,* nel lungo c. 23 intitolato alla preghiera ed al rendimento di grazia [14]:

> Et quia nos omnes miseri et peccatores non sumus digni nominare te, suppliciter exoramus, ut Dominus noster Jesus Christus Filius tuus dilectus in quo tibi bene complacuit, una cum Spiritu sancto Paraclito gratias agat tibi.

Presupposto che, secondo la matrice biblica, «gratias agere» equivale a «laudare», qui compare lo stesso pensiero svolto da s. Francesco di Sales; una coincidenza che aumenta quando si osserva che nel paragrafo successivo Francesco invoca l'azione di grazie della Vergine Maria e dei santi. Così egli sembra proporre in scala discendente quanto il Sales svolgerà in scala ascendente. Pare mancare a s. Francesco d'Assisi il sommo grado del Dio uno autolodantesi; ma di fatto non è così. Il Sales distingue fra la lode umana di Cristo e la lode di Dio; e può farlo perché non la presenta in una prospettiva trinitaria. S. Francesco adotta questa prospettiva; infatti la lode di Gesù è appaiata a quella dello Spirito santo, che in nessun modo potrebbe essere soggetta alle limitazioni di cui parla il Sales.

C'è una coincidenza fra il passo ora citato della *Regula non bullata* e il *Cantico* che, per la sua perfezione, è già stata più volte sottolineata: « omnes nos miseri et peccatores non sumus digni nominare te » corrisponde anche nelle parole al v. 4 del *Cantico,* « nullo homo ène dignu te mentovare ». Ci si chiede se il parallelismo addirittura letterale dello stico non possa essere esteso, in ragione dei concetti, alle frasi intiere; dico ai soli concetti, visto che le formulazioni linguistiche debbano per forza differire nelle strutture portanti, a causa del destinatario e del genere letterario diverso. Infatti mi sembra di poter scorgere una forte equivalenza fra il concetto espresso dalle parole « Filius una cum [...] Paraclito gratias agat tibi » e l'altro contenuto in « tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne beneditione », almeno quando si possa supporre *1.* che « gratias agere, laude, gloria, honore, beneditione » siano dei sinonimi; *2.* che il concetto di lode del Figlio e del Paraclito si identifichi col concetto di lode di Dio a se stesso; e *3.* che l'espressione « tue so' » designi appartenenza e non termine dell'azione: vale a dire che non voglia significare che le lodi debbano esser tributate dalle creature esclusivamente a Dio, bensì che le lodi appartengano solo a lui (sull'intiero arco delle possibilità dal lodarsi all'esser lodato). Il « konfarsi » del v. 3 pare confermarlo, perché, per ripetere s. Francesco di Sales, « il ne peut estre loué selon qu'il merite sinon par luy mesme ». La nostra indegnità non arriva a colmare la lode, ma non impedisce la lode divina, la quale si svolge senza il tributo delle creature nella misura in cui esse stesse sono sua lode (in termini scolastici, sono il fondamento e il termine della sua *gloria ad extra).* Indegna è la creatura in quanto essa non può adeguatamente nemmeno « mentovare », cioè nominare Dio (si pensi quanto il senso di questo vocabolo corrisponda al « nomen tuum » del *Pater*). Tuttavia alla creatura compete di desiderare una sempre maggior diffusione della lode di Dio a Dio: è il tema biblico riformulato da Cristo quando insegnò ai discepoli come pregare.

Nulla di tutto ciò è in contraddizione con il seguito del *Cantico.* Anzi, in questa prospettiva l'indegnità dell'anche solo nominare non viene mai disdetta; e non occorre perciò o supporre nelle parole del santo una riserva intesa a spiegare la contradditorietà della situazione (« a te solo se konfano », eppure « nulla homo ène dignu ») o immaginarvi la negazione di quanto si era prima affermato (« nullu homo ène dignu », eppure « laudate »), come è obbligato di fare chi intende « tue so' le laude » come « a te le lodi sono dovute ». Non occorre nemmeno ricorrere all'ipotesi d'una frattura nel modo di concepire la divinità da parte di Francesco a causa dell'opposizione tra il « mentovare » negativo e apofatico, e la confidenziale catafasia

delle lodi che seguono [15]. Né infine c'è contrasto tra l'iniziale non nominanza, il centrale ritegno del « laudato sia », e il perentorio « laudate et benedicite » ; l'imperativo finale è complementare al passivo ottativo : se questo rinvia all'azione di Dio, quello non fa che rinviare alla parte che in lodi così concepite compete all'uomo ed a cui l'uomo non può sottrarsi. Questa parte consiste appunto nel far sì che il desiderio che Dio lodi se stesso, dal fedele doverosamente coltivato ed espresso con la dovuta cautela, si realizzi. Essa è complementare al passivo ottativo : se questo rinvia all'azione di Dio, l'imperativo non fa che rinviare alla parte che in lodi così concepite compete all'uomo, un'urgenza cui l'uomo non può sottrarsi [16]. Quest'urgenza, che lo spinge a desiderare che Dio lodi se stesso, lo conduce fatalmente a passare ad un atto di lode che non può non essere vocale. Infatti, benché sia sempre sotto misura, egli deve osare ; donde gli si può comandare di farlo. Non si dimentichi che la domanda del *Pater* è introdotta fin dalle antichissime liturgie con la formula « audemus dicere » ; sono parole che paiono riflettere lo stesso stato d'animo presupposto dal *Cantico* per rapporto alla pronuncia della lode : quello appunto di chi, diviso fra l'urgenza di fare qualche cosa e il sentimento della propria insufficienza, è spinto tuttavia a doverla fare [17].

Di un'altra caratteristica del *Cantico* l'ipotesi qui discussa sembra poter dare una soluzione pacifica. E' noto come, diversamente dalle fonti bibliche, che enumerano le creature senza epiteti, il testo di s. Francesco si attardi a caratterizzarle con una folla di predicati. Baldelli, che più di tutti ha sottolineato con vigore la novità del fatto [18], ha pure notato come queste qualifiche apparirebbero meramente glossatorie qualora s'interpreti la lode come eseguita dalle creature o attraverso le creature. Non così nell'ipotesi del Dio lodante. Ben lo si vede ripercorrendo le possibilità di appello che si aprono a chi voglia rivolgere a Dio un inno di lode. Esse sono tre : *1.* indirizzare le lodi a Dio stesso ; *2.* invitare le creature a lodarlo ; *3.* rivolgersi a Dio pregandolo che compia la propria lode. Qualora l'autore dell'inno intenda rivolgere direttamente l'elogio al destinatario Signore, non ha altra scelta che elencarne le doti. Qualora inviti le creature a lodarlo, allora conta soprattutto il numero delle loro presenze ; donde i fitti appelli che si concretano linguisticamente nella rassegna litanica. Ma qualora auspichi il compimento della gloria di Dio, contano invece le ragioni di essa gloria, che sta appunto nelle doti che la creatura porta in sé come impronta dell'opera divina. Il moltiplicarsi dei predicati è allora funzionale allo scopo che il messaggio si prefigge. Sono predicati diretti non già alla lode della creatura, bensì alle ragioni per cui Dio è atto a lodare se stesso nel creato.

Negli scritti di s. Francesco è possibile sorprendere tutta la gamma delle possibilità ora enumerate. Il citato c. 23 della *Regula non bullata* la propone per intiero; prima tocca delle grazie rivolte a Dio «propter semetipsum» (§§ 1-4), poi delle grazie rese, per via della nostra deficienza, dal Figlio e dal Paraclito (§ 5); poi di quelle per le quali si fa appello alla Beata Vergine e ai santi (§ 6); a questo punto, esaurito il catalogo dei lodanti, dopo una rassegna della cristianità militante (§§ 7-8), si passa all'elenco delle virtù divine (§§ 9-11). Mancano all'appello le creature inanimate; ma è una lacuna imposta dalla natura giuridica del discorso e dal destinatario, che è la sola famiglia dei frati. Nelle altre opere che hanno per tema principale la lode [19], sembra potersi dire che il santo privilegi di volta in volta uno dei temi del complesso, senza trascurare del tutto i rimanenti. L'elogio rivolto direttamente a Dio informa il componimento che copre una facciata della carta donata a frate Leone dopo le stimmate; i codici posteriori lo designano giustamente come *Laudes Domini Dei altissimi.* Non è altro che una lunga sequela di epiteti divini, nella forma del discorso diretto a Dio in seconda persona, senza nessun invito a lodare e senza un ordine apparente fra gli appellativi. L'*Exhortatio ad laudem Dei,* pur senza adottare la formula dell'elenco di predicati, riserva al concetto della dignità del Dio lodato il secondo ed il terzultimo versetto, esprimendolo con le parole bibliche «dignus est»; per il resto, invita incessantemente le creature a lodare. Le *Laudes ad omnes horas* si dividono in due parti, seguite ambedue da una dossologia (vv. 4 e 9-10) e intercalate da un responsorio. La prima parte proclama la santità di Dio con la triplice acclamazione del «sanctus» e con la ripresa del «dignus est» rivolta, come nell'*Exhortatio,* a Dio ed all'agnello. La seconda è tutta dedicata all'invito a lodare, rivolto direttamente alle creature.

Riassumo in uno specchietto le varie articolazioni in cui il tema viene espresso [20]:

	RNB	LD	EL	LH	C
1. Lodi di Dio a Dio	+	—	—	—	?
2. Dio degno di lode	+	+	+	+	+
3. attributi riferiti a Dio	+	+	—	—	+
4. creatura incapace di lodare	+	—	—	—	+
5. creatura invitata a lodare	+	—	+	+	+

Osservandolo, si scopre facilmente come, di tutti i motivi pertinenti alla lode ed all'organizzazione linguistica con cui essa si realizza in un atto di parola, il solo non mai ripreso in almeno due compo-

nimenti resterebbe quello della lode di Dio a se stesso (figurerebbe isolato nella *Regula non bullata*). Se invece si ipotizza che il passivo ed i predicati rivolti alle creature abilitino a crederlo presente nel *Cantico,* allora quest'ultimo apparirebbe come una ripresa ed un riordinamento di tutti gli altri componimenti.

L'argomento di quella sola casella che resterebbe vuota nell'armonico sistema, di quel solo elemento che mancherebbe a completare il quadro del *Cantico,* poco serve per rispondere alla domanda se effettivamente s. Francesco vi abbia introdotto tacitamente l'idea di Dio che loda se stesso. I programmi dell'uomo e tanto più del poeta non sono condizionati dalla tirannia delle simmetrie; nessuna fatalità guida gli atti del comporre e il gioco dei ricordi. Tuttavia, per chi creda che al di là delle libere scelte e dei trabocchetti del caso un briciolo di razionalità governi l'invenzione e la memoria, non sarà stato vano evocarne la singolarità.

Resta inoltre un fatto: negando a s. Francesco la conoscenza del tema dell'autolode divina, occorre spiegare altrimenti e riportare ad un altro filone di pensiero teologico il passo della *Regula non bullata,* 23, 5; quale, io non saprei [21]. Fino a prova contraria, quella coincidenza costituisce un sostegno non spregevole per l'ipotesi qui prospettata a proposito del *Cantico*: solitario ed esile certo, ma tenace abbastanza per richiamarvi l'attenzione. Anche l'altra domanda, circa la capacità di s. Francesco a cogliere il senso autentico del passivo biblico [22], non ci si può che affidare al fascino ambiguo degli argomenti probabili. Un discorso sulla sua cultura biblica non approda a nulla se rivolto ad identificare le fonti letterarie di esegesi biblica che poteron essergli note. Quanto alla natura del fatto in sé, un'illuminazione linguistica siffatta, per quanto eccezionale, pertiene tuttavia nel modo più rigoroso alle scelte che conducono uno scrittore verso i traguardi espressivi che gli stanno a cuore. E' linguistica in senso pieno, non freddamente grammaticale; non riguarda l'uso delle convenzioni, bensì la pienezza della parola. Tocca i punti più delicati del contesto mentale d'un autore: tali erano certamente per s. Francesco le modalità dell'essere divino e del suo rapporto col mondo e con l'io parlante.

Non credo possa negarsi a s. Francesco una sensibilità linguistica capace di cogliere anche le più sottili delicatezze del pensiero. Le ben note deficenze del suo scrivere latino non dicono nulla in contrario: sono lacune che riguardano l'uso corretto del codice linguistico: solecismi, se si vuole, deficenze tecniche per rapporto all'ortodossia della lingua corrente. Ma non mettono minimamente in questione l'efficacia espressiva del suo scrivere, che ne esce anzi talora accresciuta [23]. Tutto ciò è vero, ma non aggiunge nulla di positivo in favore dell'effettività del dato, che resta, come era,

opinabile e non più; che resta di conseguenza non improbabile solo nella misura in cui si possa provare che il passivo sia la forma verbale che sola si presti ad esprimere l'idea del Dio autolodantesi.

2. *L'ordinamento del cantico*

Un esame comparativo dei componimenti o dei brani inseriti in opere maggiori che hanno per tema la lode, rivela come il *Cantico* rielabori e riordini i dati presenti in tutti gli altri. Quando abborda il soggetto della lode, s. Francesco alterna due modi fondamentali di approccio al tema: l'ammasso caotico e l'ordinamento rigido. Nelle *Laudes Dei* i predicati riferiti a Dio sono disposti senza nessun ordine apprezzabile; tutt'al più si notano degli agglomerati di vocaboli forniti di desinenze uguali; i meccanismi legati alla ripetitività del significante hanno la meglio su quelli che guidano le funzioni logiche o semantiche della lingua: si passa così, ma senza un ordine fisso, dalla forma dell'epiteto (« tu es sanctus, fortis, magnus » ecc.) a quelle del sostantivo astratto (« amor, caritas, sapientia »), del sostantivo designante un compito (« protector, custos »), del sostantivo concreto (« refrigerium ») e dell'aggettivo neutro sostantivato (« bonum »). Come non c'è una distribuzione secondo nessi logici, così non c'è nessuna simmetria nel taglio della grande distesa paratattica.

L'*Exhortatio,* se offre una gracile struttura a tre nelle forme verbali (« dignus » in cima e in fondo, « laudet » in mezzo, « laudate » e « benedicite » negli interstizi) è caotica nell'enumerazione delle creature (timorati, cielo e terra, fiumi, ogni creatura, uccelli, servi, giovani e donzelle). Rigidamente strutturate appaiono invece le *Laudes horarum* e il c. 23 della *Regula non bullata,* non solo nei cataloghi, ma anche nell'organizzazione della sintassi, dove prevale l'ipotassi, centrata soprattutto sulle relative, mentre nell'*Exhortatio* e nelle *Laudes Dei* domina la più stretta paratassi giustappositiva.

S. Francesco è passato da uno schema all'altro nel corso della sua carriera di scrittore? gli schemi simmetrici rappresenterebbero di conseguenza un progresso, una maturazione dei suoi modi di scrivere? La cronologia, dov'è possibile delinearla, sembra smentire l'ipotesi. Se il *Cantico di frate sole* (e la recentemente scoperta *Esortazione alle poverelle di S. Damiano*) rappresentano le ultime sue composizioni, le *Laudes Dei,* stese sulla pergamena consegnata a frate Leone subito dopo le stimmate — e quindi nell'autunno del 1224 — seguono la *Regula non bullata,* che non può essere posteriore al 1221. Quanto alle due altre composizioni, mentre l'*Exhor-*

tatio ad laudem Dei non può essere posteriore al 1223 [24], nulla si può dire delle *Laudes horarum*. I due modi espressivi sembrano aver costituito per l'autore un'alternativa presente contemporaneamente al suo spirito. Non credo che la preferenza per l'un modulo o l'altro sia dipesa dalle circostanze che accompagnarono la composizione nelle varianti di improvvisazione e di meditata stesura: infatti la caotica *Exhortatio* è stata sicuramente stesa per iscritto dal santo, stando al v. 10: «omnes qui legitis haec, benedicite Dominum», mentre il *Cantico* nacque in forma orale e quasi improvvisata [25]. E' un'alternativa dettata non dall'occasione, ma dalla finalità della rappresentazione: sia il lodato che l'azione di lode sono concepite in un caso come un qualche cosa che riflette un ordine supremo, nell'altro come una realtà incommensurabile, le cui componenti non hanno nessuna gerarchia: allora tutti gli elementi son pensati come provvisti di un ugual valore. Nel primo predomina il concetto di armonia, nell'altro il concetto di sovrabbondanza sconfinata. Anche nella scelta del principio ordinatore sembra essersi prospettata a s. Francesco un'alternativa. Nella *Regula non bullata* domina il criterio numerico del tre:

1. Nihil ergo aliud desideremus
2. nihil aliud velimus
3. nihil aliud placeat

1. qui solus est bonus...
2. qui solus est sanctus...
3. qui solus est benignus...

1. a quo 2. et per quem 3. et in quo est
1. omnis venia 2. omnis gratia 3. omnis gloria

1. Nihil ergo impediat
2. nihil separet
3. nihil interpolet

E così via; gli epiteti figurano talora a sei a sei: «immutabilis, invisibilis, inenarrabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, investigabilis» opposti alla serie: «benedictus, laudabilis, gloriosus, superexaltatus, sublimis, excelsus», che poi si chiude con la terna: «suavis, amabilis, delectabilis». E' lo stesso numero sacro che si affacciava timidamente nella struttura dei verbi dell'*Exhortatio,* ma che qui si impone fino al parossismo. Nelle *Laudes horarum* la struttura generale del componimento è invece bipartita [26], fondata com'è sul «dignus» rivolto a Dio e sull'appello alle creature, ma all'interno gli elenchi degli attributi sono tripartiti: «Sanctus, Dignus es Domine, Dignus est agnus (vv. 1-3) — omnes servi, coeli et terra,

omnis creatura» (vv. 6-8); le tre persone trinitarie del v. 4 concludono la sequenza, come le «omnia opera» del v. 5 aprono la seguente, venendo così a rappresentare la sintesi di ciascuna delle due rassegne. Il *Cantico* riprende tutti questi dati, ricomponendoli in un nuovo insieme. La tabella qui a fianco ne illustra l'ordinamento secondo i seguenti punti: A. ordinamento logico dei temi; B. ordinamento delle modalità della lode; C. divisione tipologica delle creature; D. catalogo delle creature; E. attributi riferiti alle creature.

A. Il seguito logico dei temi comporta un movimento dall'alto in basso nei due primi versetti (appartenenza delle lodi a Dio e incapacità dell'uomo) ed una risalita dal basso in alto (anche se nell'ordine fisico-spaziale comporta una discesa) dalle creature inanimate all'uomo: uno schema a *maiori ad minorem* e viceversa, che comporta un movimento circolare.

B. Le modalità della lode sono scalate su tre gradi: appartenenza delle lodi a Dio, voto emesso che Dio sia lodato, invito imperativo alla lode. Questa struttura ternaria è sottolineata linguisticamente dal fatto che il primo e l'ultimo versetto iniziano con dei tricoli che incorniciano l'intiero componimento; questa funzione è anche accresciuta dal fatto che le parole che designano la lode corrono lungo il margine sinistro del componimento; inoltre il verbo lodare compare lì nove volte, tante quanti sono i membri dei tricoli. Tuttavia la terna dei tricoli evoca anche la struttura binaria oppositiva, in quanto ciascuna riguarda uno dei termini dell'opposizione iniziale e della composizione finale: gli epiteti iniziali riguardano Dio, i verbi finali le creature.

C. Le creature sono distinte in tre categorie, il firmamento, gli elementi volgari che costituivano secondo la cosmologia del tempo il mondo sublunare, e l'uomo. Soggiace certamente, a fil di logica, la distinzione fra enti irrazionali e razionali; ma più che al catalogo, questa distinzione si riferisce alla dialettica del «non poter lodare — dover lodare».

D. Il catalogo delle creature, all'interno delle categorie ora dette, comporta dei raggruppamenti a due a due o per multipli di due: sole-astri; aria-acqua-fuoco-terra; pazienti-morenti.

E. Quanto agli attributi riferiti alle creature, spiccano le quaterne dei versetti centrali, per la rarità del costrutto [27]; ma esse sono motivate, credo, con l'intenzione di rappresentare nel corpo fisico della frase il numero quattro, che è appunto il numero delle unità che costituiscono il mondo elementare. Infatti quelle quaterne com-

Article (1) s. Francesco - Pozzi manus 14 bis

1. altissimo 2. onnipotente 3. buono 1. le laudi 2. la gloria 3. l'onore

	A		B	C	D	E
	1. a maiori ad minorem	1. Dio degno di lode 2. creature indegne	1. lodi sono di Dio			
1. lodato 2. lodato 3. lodato 4. lodato 5. lodato 6. lodato 7. lodato 8. lodato 9. lodate	2. a minori ad maiorem	1. creature irrazionali 2. creature razionali	2. laudato sii 3. laudate	1. firmamento	1. sole 2. luna stelle	1. è iorno 2. illumina 1. bello 2. radiante 1. clarite 2. preziose 3. belle
				2. elementi	1. vento	1. aere 2. nuvolo 3. sereno 4. ogni tempo
					2. acqua	1. utile 2. umile 3. preziosa 4. casta
					3. fuoco	1. bello 2. giocondo 3. robusto 4. forte
					4. terra	1. diversi 2. fructi 3. coloriti 4. fiori 5. erba
				3. uomo	1. pazienti	1. perdonano 2. sostengono 1. infirmitati 2. tribulazioni
					2. morenti	1. guai 2. beati 1. peccati 2. sante volontà

1. lodate 2. benedite 3. ringraziate

paiono solo in concomitanza con quel tema (meno perfetta è quella che qualifica la terra). L'ipotesi acquista vigore quando si osservi che il solo tricolo presente nel corpo degli attributi riferiti alle creature riguarda le stelle; e parrebbe voler riflettere a sua volta il numero compositivo del firmamento: sole, luna e stelle. Per il resto gli attributi si dispongono a coppie: 1. è iorno, 2. enallumini 1. bellu, 2. radiante; 1. perdonano, 2. sostengo 1. infirmitate, 2. tribolatione; 1. guai, 2. beati. 1. peccata, 2. voluntati.

Vediamo ora come si presentano i punti ora trattati negli altri brani che hanno per soggetto la lode.

A. Lo schema bipartito che riguarda l'ordinamento logico del tema si trova come ho detto nelle *Laudes horarum,* la cui prima parte è dedicata alla dignità di Dio, la seconda all'invito a lodare, rivolto direttamente alle creature. Manca tuttavia nelle *Laudes* l'opposizione fra incapacità delle creature e grandezza del creatore; questa è presente nella *Regula non bullata,* c. 23; il santo, riprendendola nel *Cantico,* ne rovescia tuttavia i termini, facendo precedere il tema della grandezza di Dio che là era posposto; non a caso, perchè questo gli rende possibile la creazione del movimento a *maiori ad minòrem* e viceversa, che informa la logica intiera del *Cantico.*

B. L'ordinamento delle modalità della lode, tripartito nel *Cantico,* si rifà ancora, come ho detto, alle *Laudes horarum*; tuttavia ne rovescia l'ordine progressivo, che è discendente nelle *Laudes* (« benedicite, laudem dicite, laudent »), mentre nel *Cantico* un climax ascendente conduce all'imperativo finale. Tuttavia nel *Cantico* traspare anche uno schema tripartito a pianta centrale, se si guardano le forme verbali: « tue sono, laudato sia, laudate »; è uno schema simile, ma rovesciato negli estremi, a quello dell'*Exhortatio,* che ha: « timete, laudet, benedicta sit ». Le terne iniziali (« altissimu » ecc.) e finali (« laudate ») riprendono invece gli schemi dei tricoli simmetrici, che prevalgono nella *Regula non bullata.*

C. La divisione tipologica delle creature è più sistematica nel *Cantico* che non negli altri due componimenti: più dell'*Exhortatio,* dove dall'elenco caotico non emergono categorie; più delle *Laudes horarum,* dove i raggruppamenti non distinguono classi autonome (cielo e terra — ciò che sta sopra, in, sotto). Tuttavia dalle *Laudes* emerge, contrariamente all'*Exhortatio,* la divisione fra creature razionali e irrazionali (fra l'uomo e il resto): è una divisione che nel *Cantico* sembra investire soprattutto la dialettica della lode, come ho detto. Ad ogni modo l'ordine ne è invertito. Le due ultime voci D. E. non offrono nessuna possibilità di confronto data la loro pre-

senza nel solo *Cantico*. Si può osservare tuttavia che l'abitudine ad ordinare simmetricamente gli elementi enumerativi secondo il criterio del numero si scorge anche nella *Regula non bullata,* dove, come ho detto, dominano il tre ed i suoi multipli [28].

Non sfugge a nessuno come lo schema così complesso del *Cantico* debba rivestire un valore simbolico rilevante, com'è d'altronde di norma in testi medievali. Quale? Il criterio compositivo del tre tocca la lode e la tipologia del creato; quello del due, la logica dei temi e la catalogazione del creato. In questa distribuzione dei ruoli deve trovarsi la chiave del simbolismo.

Se lode, equivalente di gloria, designa Dio stesso, e se la tipologia delle creature riflette l'ordine cosmico che emana da Dio, il tre allora riguarda nel *Cantico* la parte che si riferisce a Dio. Il due invece viene a congiungersi col tema del rapporto fra Dio e le creature: un rapporto di dissomiglianza fra l'incapacità del creato e il merito della lode per quanto tocca la logica dei temi; un rapporto invece di somiglianza fra gli attributi delle creature e la fonte divina della lode.

La simbologia trinitaria del tre non ha bisogno d'esser ricordata, come non ha bisogno di ricordo l'intensa pietà trinitaria dell'autore. La funzione simbologica del due, così come si legge nel testo, mi sembra debba riferirsi a quell'alternativa dell'identico e dell'altro che costituisce il tema di due preghiere attribuite a s. Francesco da Bartolomeo da Pisa [29]: « Deus meus et omnia »; « Quis es tu... et quis sum ego? », dove è presente la motivazione della somiglianza nella prima formulazione e della dissomiglianza nella seconda. La risoluzione armoniosa offerta dal *Cantico* non deve trarre in inganno circa la drammaticità del conflitto che vi soggiace e che la preghiera ora ricordata presenta come irrisolto. La coabitazione e compenetrazione di forze ed archetipi così diversi come quelli che il tre ed il due rappresentano, qualificano di per sé l'eccezionalità dell'esito; esso comporta nulla di meno che una serie di ossimori, poiché unisce i contrari di struttura aperta e chiusa, di consenso ed interrogativo, di compattezza e scissione. Ciò corrisponde appieno agli stati d'animo dell'autore quando lo compose: l'ottimistica apertura del « laudate » finale rappresenta l'uscita dal tunnel del dubbio e delle tenebre interiori. La distanza fra i due termini dell'umanità e divinità, la loro insanabile contraddizione devon esser apparse a s. Francesco in modo più stridente dopo la sconvolgente esperienza delle stimmate: donde l'alternativa di lodare Dio infinitamente o di sottrarsene delegando a lui la lode di sé, di onorarlo ora con l'esuberanza inordinata degli appellativi (come nella *Laudes Dei*) ora con l'armonia degli attributi. In quest'ultimo senso il *Cantico* rappresenta una soluzione di straordinaria coerenza ed audacia. Se la lode

di Dio è la sua gloria e se questa si manifesta nel creato, il cantico, riproducendo l'ordinamento di entrambi, di Dio e del mondo, ricrea nel corpo del proprio messaggio linguistico l'immagine stessa della lode. In questo senso il *Cantico* è qualcosa di più che un'icona poetica del cosmo; è eventualmente un'iconostasi in senso teologico, parete visibile dietro cui traspare il lume invisibile. Se il corpo stimatizzato del santo sembrò ai biografi un'ultima e tenue « paries carnis » che lo separava da Dio [30], il suo cantico è una parete di parole che vela la Parola. Con premesse etiche e teologiche diverse (si pensi all'opposta teologia di Mallarmé) s. Francesco giunge a risultati non dissimili da quelli più ambiziosi della poesia assoluta.

Giovanni Pozzi
Università di Friburgo

NOTE

[1] Attribuì al *per* valore d'agente L.F. Benedetto, *Il Cantico di Frate Sole*, Firenze, « Biblioteca Sansoniana Critica », II, 1941, 35-46, variamente seguito od avversato negli interventi successivi, finché si è tornati all'interpretazione causale. Per un vaglio delle differenti ipotesi, v. *Poeti del Duecento*, a c. di G. Contini, Milano-Napoli, 1960 (« La letteratura italiana. Storia et testi », 2), I, 29-32. Una rassegna bibliografica ragionata in S. Ruggeri, « Materiali per uno studio sul *Cantico di Frate Sole* », *Accademie e biblioteche d'Italia*, NS 26 - 43 della raccolta completa - 1975, 60-102, da integrare con P. Tuscano, « Studi francescani nell'ultimo decennio », *Cultura et scuola*, 15, 1976, 15-36.

[2] Basti qui il rinvio a L. Monloubou, *La prière selon saint Luc*, Paris, 1976, « Lectio divina », 89, 145-154.

[3] *Enarrationes in Psalmos*, 144, 1 (« Corpus Christianorum Latinorum », 40, 2088).

[4] S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. 5 c. 12 in *Œuvres* a c. delle Visitandine di Annecy, Annecy, 1894, IV 1, 296-298.

[5] *Homiliae in Ezechielem prophetam*, 1, 9, 19 (« Corpus Christianorum Latinorum » 142, 133) : « Quod perfecti cum faciunt, id est cum virtutes proprias loquuntur, in hoc quoque omnipotentis Dei imitatores sunt, qui laudes suas hominibus loquitur, ut ab hominibus cognoscatur » ; *Moralia in Iob*, 18, 7, 14, « Ibidem », 143a, 894.

[6] Cfr. su tutta la questione S. Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, 1969, 78-88. Non occorre ripetere che « santificare » è qui perfetto sinonimo di « glorificare ». Noterò che nella *Expositio in Pater noster* di s. Francesco, nella parafrasi del versetto in questione, se la lezione accolta dall'editore moderno suona « clarificetur in nobis notitia tua », codici autorevoli scrivono « glorificetur in nobis notitia tua » : cfr. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi, Neue textkritische Edition*, Grotta-

ferrata, 1976, 292 ; edizione rinnovata con altre testimonianze : *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis,* a c. di C. Esser, Grottaferrata, 1978, 159. Cito da qui via gli scritti di s. Francesco secondo queste edizioni, con le sigle Esser[1] e Esser[2]. La lezione « glorificetur » è degna di attenzione, perchè potrebbe essere una *lectio difficilior.* L'accoglie nella sua trascrizione del testo (che crede tuttavia apocrifo) J. Cambell, « Saint François a-t-il composé une paraphrase du Pater ? », *Franziskanische Studien,* 45, 1963, 340 ; 342.

[7] P. Jouon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* Roma, 1923, 400.

[8] Cfr. sul motivo dello stile di Gesù, J. Jeremias, « Kennzeichen der ipsissima vox Jesu », in *Synoptische Studien Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern,* München, [1953], 93. Per la forma linguistica del passivo teologico, cfr. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Göttingen, 1965[12], 86-87. Liste esaustive di rinvii in *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch,* a c. di H.L. Strack - P. Billerbeck, München, 1922, I, 443 ; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu,* [Gütersloh], 1971 ; M. Zerwick, *Biblical Greek, illustrated by examples... English Edition adapted from the fourth Latin Edition by J. Smith,* Roma, 1963, 76. Un'analisi differenziata delle diverse espressioni che vanno sotto il nome di passivo teologico presso E. Pax, «Beobachtungen zum biblischen Sprachtabu», *Studii biblici franciscani liber annuus,* 12, 1961-62, 92-110. Esclude la presenza del passivo teologico nell'orazione domenicale H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert,* Freiburg B., 1958, 33.

[9] *Opus imperfectum in Matthaeum,* hom. 14, 10 (« Patres Graeci », 56, 712).

[10] *Conlationum liber* IX, 18, 4, 5, a c. di M. Petschenig, Vindobonae, 1886 (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum », 13).

[11] Thomas de Aquino, *Super Evangelium s. Matthaei lectura,* a c. di R. Cai, Torino-Roma, 1951, 92.

[12] Magistri Eckardi, *Super oratione dominica,* a c. di R. Klibansky, Lipsiae, 1934, 5-6 (« Opera latina auspicis Instituti Sanctae Sabinae », 1) ; si può pure vedere l'edizione inclusa nella collezione « Die deutschen und lateinischen Werke », V 113 (a cura di E. Seeberg), Stuttgart-Berlin, 1936.

[13] Non voglio minimamente ipotizzare in s. Francesco un'intuizione (e men che meno una conoscenza motivata) della funzione linguistica propria al passivo, così sottilmente ambigua e piena di sfumature. Fuori della bibliografia sui casi biblici, sopra segnalata, si cfr. per le sfumature di senso che assume il passivo, E. Schwyzer, « Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen », *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Jahrgang 1942, *Philosophisch-historische Kl.,* Berlin 1943. Per il volgare, importanti le riflessioni che accompagnano gli esempi nella nota introduttiva al *Cantico* di G. Contini, sopra citato (n. 1), tanto più trattandosi di preghiere. Non vedo discusso il caso di questo tipo di passivo nella preghiera in R. Liver, *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache in christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters* (« Romanica Helvetica » 89), Bern, 1979. Abbiamo ottimi studi sul verbo dell'italiano antico : R. Kontzi, *Der Ausdruck der Passividee im älteren Italienischen,* « Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie », 99, Tübingen, 1958 ; F. Brambilla Ageno, *Il verbo nell'italiano antico. Richerche di sintassi,* Milano-Napoli, 1964 ; ma non si fermano sulle particolari funzioni modali che si legano ai calchi biblici ; anche per il latino patristico e medievale non so indicare riscontri.

[14] Esser[1], 339 ; Esser[2], 287.

[15] Ciò escluderebbe la presenza in s. Francesco dell'orientamento mistico che fa capo al filone pseudodionisiano, proposto da M. Casella, « Il Cantico delle Creature, testo critico e fondamenti del pensiero », *Studi Medioevali,*

16, 1943-50, 120-124, ripreso spesso dai commentatori del carme volgare ; notevole l'atteggiamento contrario di M. Marti, « Unità e socialità del *Cantico di frate Sole* », *Giornale storico della letteratura italiana,* 154, 1977, 331 ; 342. Pur avendo attraversato l'esperienza mistica della tenebra ed esser giunto ad un'unione passiva di ordine elevato, non pare che molto si colga dell'Areopagita nei pensieri e negli atteggiamenti di s. Francesco. Gli studiosi di spiritualità francescana sono reticenti su questo punto : dell'immensa bibliografia cito qui i paragrafi dedicati all'esperienza mistica del santo da E. Longpré, *François d'Assise et son expérience spirituelle,* Paris, 1966, 139-151 ; O. Schmucki, « Saggio sulla spiritualità di san Francesco », *Quaderni dell'Italia francescana. Spiritualità francescana,* 3, 1967, 350-418.

[16] Riporto le parole del citato Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »...,* 83 : « Mais par qui doit être « sanctifié » le nom de Dieu, c'est-à-dire par qui doit être proclamée sa gloire ? Le verbe n'est pas suivi d'un complément d'agent et l'on peut donc comprendre soit que le nom de Dieu sera sanctifié par lui-même, soit qu'il sera sanctifié par ses créatures. » La funzione non puramente di congedo dell'ultima strofa è giustamente sottolineata da M. Marti, « Unità e socialità del *Cantico* », citato nella nota precedente.

[17] Non occorre ritornare sul dibattuto problema del valore delle preposizioni *cum* e *per,* riesposto, dopo Contini, sopra citato, *Poeti del Duecento,* I, 30-32, da I. Baldelli, « Il Cantico di Francesco », in *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni, Atti del IX Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina,* Todi, 1971, 79-88) ; infatti il valore causale, cui sono ritornati gli interpreti, non viene qui rimesso in causa, anzi rimane il solo possibile.

[18] I. Baldelli, « Il *Cantico* : problemi di lingua e di stile », in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226, Atti del IV Convegno internazionale della Società di studi francescani, Assisi 15-17 ottobre 1976,* Assisi, 1977, 90-92.

[19] Si tratta delle *Laudes Dei altissimi,* Esser[1] 142, Esser[2] 89 ; dell'*Exhortatio ad laudem Dei,* Esser[1] 282, Esser[2] 154 ; e delle *Laudes ad omnes horas dicendae,* Esser[1] 319, Esser[2] 183. Si potrebbe ricordare anche il breve tratto dell'*Epistola ad fideles,* §§ 61-62 della recensione posteriore (Esser[1] 211, Esser[2] 124) ; ma nulla aggiunge alle altre opere qui proposte.

[20] Per le sigle : RNB = *Regula non bullata* ; LD = *Laudes Dei* ; EL = *Exhortatio al laudem Dei* ; LH = *Laudes ad omnes horas dicendae* ; C = *Cantico di frate Sole.*

[21] Sul capitolo in questione, cfr. D.E. Flood, « Die Regula non bullata der Minderbrüder », *Franziskanische Forschungen,* H 19, Werl i.w., 1967, 134-136, senza cenni al problema qui trattato.

[22] Il verbo « lodare » al passivo compare une sola volta nelle fonti agiografiche, là dove queste riferiscono nei termini del discorso diretto, posto sulla bocca del Santo, l'invito a lodare rivolto alle creature : è nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano, § 170, ripreso nel *Tractatus de miraculis* § 26 : « Laudatus sit creator noster, frater phasiane » (dov'è notevole, invece del normale « laudetur », la forma che richiama il volgare). L'episodio, ambientato a Siena, deve risalire al 1226, un anno dopo la composizione del *Cantico.* E' gratuito supporre che il Celano riferisca alla lettera le parole di s. Francesco ; forse la formula è dovuta alla suggestione esercitata su di lui dal *Cantico ;* è curioso però che non compaia in altri casi analoghi.

[23] Ben rilevate da N. Scivoletto, « Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco », in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226* (cit. n. 18), 112-115.

[24] Cfr. K. Esser, « *Exhortatio ad laudem Dei.* Ein wenig beachtetes Loblied des hl. Franziskus », *Archivum Franciscanum historicum,* 67, 1974, 9.

[25] La *Compilatio assisiensis* (che corre sotto il nome vulgato di *Legenda perusina*) al § 83 dell'edizione M. Bigaroni, Assisi 1975, descrive dettagliatamente l'atto di nascita del *Cantico* : « Volo ad laudem eius et ad nostram consolationem et ad hedificationem proximi facere novam laudem Domini de suis creaturis [...] Et sedens cepit meditari et postea dicere [...] Et fecit cantum in ipsis. » Lo *Speculum perfectionis,* 100, usa le stesse parole. Il racconto lascia credere che il componimento sia nato in forma orale e non scritta. D'altronde sembra ben possedere anche le due altre condizioni per cui un testo debba essere ritenuto orale : la comunicazione e la trasmissione, oltre alla composizione. Infatti, recitato e cantato dall'autore (ecco un altro elemento, il canto, tipico della produzione orale), il cantico fu ripetuto, per suo ordine, dai compagni ; donde forse l'esilità della tradizione manoscritta primitiva. Sulle condizioni ora dette, cfr. R. Finnegan, *Oral Poetry,* Cambridge, 1977, 16. La struttura complessa del carme non costituisce minimamente un'obiezione contro una composizione per via orale ; vedi il problema discusso in un contesto del tutto diverso presso B. Gentili, « Cultura dell'improvviso. Poesia orale e colta nel Settecento e poesia greca dell'età arcaica e classica », *Strumenti critici,* 13, 1979, n. 39-40, 226 ss. Sull'oralità in genere, M. Corti, « L'oralità e il parlare delle Muse », *Alfabeta,* 2, 1980, n. 13, 4. Le fonti biografiche distinguono bene in s. Francesco i tre modi della composizione per scrittura diretta, per dettatura ad un amanuense e per recita orale. Per scrittura diretta, oltre la cartula a fra Leone (Celano, *Vita* —2, 49), valga l'episodio della lettera scritta in pubblico a Bologna sotto la pioggia (Tommaso da Eccleston, 39). Per la dettatura, Celano, *Vita 1,* 82, che ne sottolinea anche le modalità. Per la recita, Celano, *Vita 2,* 127, che specifica il modo giullaresco delle sue improvvisazioni poetiche.

[26] Dissento in questo da J. Cambell, « Les écrits de Saint François d'Assise devant la critique », *Franziskanische Studien,* 36, 1964, 231, che indica la sola presenza della tripartizione.

[27] Cfr. « Il *Cantico* : problemi di lingua... », cit. n. 18.

[28] Ritroviamo la stessa preminenza del numero tre come criterio costruttivo in un altro passo della stessa *Regula,* 17, 17-19, che riprende sotto un'altra angolatura il tema della lode ; ed ancora nel passo di ammirata esultanza che ha per oggetto l'eucarestia nell'*Epistola toti ordini missa,* 26-29. Schemi simmetrici molto curati, ma con schemi compositivi diversi, ritornano spesso altrove : si veda l'*Epistola ad fideles,* II 54-56 e 61-62.

[29] *De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Jesu,* l. II fruct. XI 3, « Analecta franciscana » V, Ad Claras Aquas, 1912, 255-256.

[30] Celano, *Vita prima,* § 103.