

Storia

AMALIA GALDI, *Benedetto*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 167.

Amalia Galdi, professore associato di Storia Medievale all'Università di Salerno e autrice di numerosi studi sul culto dei santi durante il Medioevo, presenta in questo libro un'agile biografia di san Benedetto, articolata in sei capitoli che indagano la vita e la fortuna del Santo, nonché il dibattito sulle sue reliquie.

Il primo capitolo riassume sinteticamente la biografia di Benedetto, nota unicamente grazie ai *Dialogi* di Gregorio Magno. L'autrice mette subito in evidenza i limiti di questa fonte, più interessata a presentare un modello di vita monastica che a ricostruire i reali lineamenti biografici del Santo; nonostante ciò Gregorio rimane imprescindibile per chiunque affronti lo studio di Benedetto, data l'assenza di altre testimonianze. L'autrice tocca poi brevemente i *Versus in Benedicti Laudem* di un certo Marco, di incerta collocazione cronologica. Sembra possibile che non conoscesse i *Dialogi* e che avesse composto i suoi versi poco dopo la morte del Santo.

Il capitolo secondo è dedicato alla *Regola*. Dopo un breve riassunto delle regole monastiche latine diffuse all'epoca di Benedetto l'autrice si sofferma sulla cosiddetta *Regula Magistri*, un testo probabilmente composto all'inizio del VI secolo che influenzò in profondità la *Regola*. Quest'ultima può essere suddivisa in tre parti: la prima, più morale, si concentra sulle virtù e sugli obblighi dei monaci; la seconda, di taglio disciplinare e istituzionale, affronta alcuni aspetti concreti della vita monastica; la terza si occupa dei rapporti dei monaci tra di loro e con l'abate. La vera novità della *Regola*, a detta dell'autrice, non è data tanto dal celebre motto *ora et labora* (peraltro assente nel testo), poiché le attività manuali erano già previste in molte comunità monastiche, quanto piuttosto dal lavoro nei campi, che Benedetto fu il primo a prescrivere, anche a causa delle mutate condizioni politiche e sociali. La diffusione della *Regola* fu un processo lento e in gran parte oscuro: la prima attestazione certa risale al 625/626, ma solo nel IX secolo il modello benedettino si affermò in tutta Europa, soprattutto grazie a Benedetto d'Aniane e all'appoggio dei sovrani franchi.

Nel capitolo terzo vengono presi in esame i due insediamenti monastici fondati da Benedetto, Montecassino e Subiaco. Il primo cenobio fu distrutto dai Longobardi attorno al 577 e ricostruito dal bresciano Petronace un secolo e mezzo dopo, per diventare in breve tempo un luogo di pellegrinaggio e un rilevante centro politico. Nell'883 venne distrutto nuovamente, questa volta dai Saraceni, ma fu ancora una volta ricostruito e nell'XI secolo visse il suo periodo di massimo splendore. In seguito risenti dei contrasti tra il Papato e l'Impero e passò sotto il controllo di abati commendatari, che non seppero arrestarne il declino. Per quanto riguarda Subiaco, invece, dalle fonti si deduce che Benedetto vi fondò diversi cenobi, la cui ubicazione è dibattuta. Sfuggito alle scorrerie longobarde, ma non a quelle saracene, dal X secolo il luogo accrebbe notevolmente il suo prestigio, per poi conoscere un'evoluzione simile a quella di Montecassino.

Humanitas 73(1/2018) 179-196

Il capitolo quarto affronta il culto di Benedetto. Gregorio Magno riferisce che il Santo fu sepolto a Montecassino, ma in seguito all'abbandono del monastero, secondo Paolo Diacono, alcuni pellegrini franchi ne trafugarono le reliquie, portandole a Fleury. Dopo la rifondazione del cenobio il culto del Santo si affermò definitivamente, toccando il suo apice nell'XI secolo con l'abate Desiderio, quando vennero redatte diverse agiografie, tra le quali spicca un *sermo* di Pier Damiani. A Subiaco, invece, il cuore della devozione benedettina fu il Sacro Speco.

All'evoluzione dell'immagine di Benedetto nel corso dei secoli è dedicato il capitolo quinto. L'autrice osserva che similitudini antico- e neo-testamentarie si sovrappongono spesso alla raffigurazione di Benedetto come abate e legislatore esemplare. Il Santo ebbe una straordinaria notorietà anche nella letteratura: lo provano la *Divina Commedia* (*Paradiso* XXII) e le molte traduzioni del secondo libro dei *Dialogi*, cominciate già nell'Alto Medioevo. Del resto, anche la *Regola* fu interessata da un simile processo di volgarizzamento.

Il capitolo sesto è dedicato alle reliquie di Benedetto, contese tra Fleury e Montecassino. Infatti, i monaci cassinesi negarono il furto dei resti mortali del Santo, affermando di aver riscoperto, attorno al 1068, la sua tomba. La polemica giunse fino al XX secolo, quando furono effettuate delle analisi osteologiche sulle reliquie custodite in Francia, i cui risultati confermarono la possibile attribuzione delle ossa a Benedetto. Poiché un simile esame condotto sulle reliquie cassinesi diede risultati analoghi, la questione rimane aperta. Chiudono il volume una Bibliografia suddivisa per argomenti e un Indice dei nomi.

Il libro di Amalia Galdi rappresenta un'ottima sintesi delle principali problematiche storico-agiografiche riguardanti Benedetto e offre una panoramica chiara e concisa dello stato attuale della ricerca. Non si può fare a meno di notare, tuttavia, una certa sproporzione tra lo spazio effettivamente dedicato alla vita del Santo (pp. 9-30) e la lunghezza complessiva del volume. È senza dubbio vero che scrivere la biografia di Benedetto significa, necessariamente, parafrasare Gregorio Magno, ma, dato che il libro non sembra destinato unicamente a un pubblico di specialisti, sarebbe stato utile soffermarsi più a lungo sugli indizi biografici contenuti nel testo gregoriano, magari mettendone in luce le incongruenze e presentando qualche congettura per risolverle. Poi, in considerazione della struttura che l'autrice ha voluto dare al suo volume, a mio giudizio sarebbe stato opportuno inserire anche nel titolo un riferimento al *Fortleben* di Benedetto nel Medioevo, la cui analisi occupa quasi metà del libro.

Si avverte inoltre la mancanza del testo latino dei brani citati, assente anche in nota. Le traduzioni presentate permettono sicuramente al lettore di comprendere il significato dei passi oggetto di discussione, ma, com'è naturale, non riescono a rendere la forza espressiva di alcune frasi di Gregorio. Si pensi, ad esempio, a *Dialogi* II 15, 3 – riportato a p. 21 secondo la traduzione, parzialmente parafrasata, di Manlio Simonetti (Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli. Dialoghi*, 2 voll., a cura S. Pricoco e M. Simonetti, Mondadori, Milano 2005-2006) – dove viene narrato l'incontro tra Benedetto e il vescovo di Canosa durante il quale il Santo predisse che «Roma non sarebbe stata distrutta dai barbari, *ma andrà in*

rovina da se stessa, fiaccata da tempeste, fulmini, uragani e terremoti». Il testo latino («Roma a gentibus non exterminabitur, sed tempestatibus coruscis et turbulentibus ac terrae motu fatigata, marcescet in semetipsa») permette di cogliere alcune sfumature di significato impossibili da rendere in traduzione (si pensi a «marcescet in semetipsa»), che possono risultare fondamentali per stimolare riflessioni storiche e filologiche.

Bisogna poi rilevare alcune lievi imprecisioni. Anzitutto a p. 21 si legge che il re ostrogoto Totila fece visita a Benedetto «tra il 542, anno in cui assunse il regno, e il 546, quando conquistò Roma per la prima volta», ma Totila salì al trono nel 541, come attesta Procopio di Cesarea (*Bellum Gothicum* III 2,18) e come riporta anche il commento dell'edizione dei *Dialogi* usata dall'autrice (vol. I, p. 332). Sempre nella stessa pagina si dice che Narni era «un'antica *statio* della via Flaminia occupata dai Goti nel 537», mentre in quell'anno la città fu conquistata dalle truppe di Giustiniano, informazione che, ancora una volta, si può trovare in Procopio (*Bell. Goth.* I 16, 3) e anche nel commento di Salvatore Pricoco ai *Dialogi* (vol. II, p. 375).

Più avanti, riguardo a Montecassino l'autrice afferma che nel 577 un gruppo di Longobardi «occupò il monastero, forse per utilizzarne il sito in funzione strategico-difensiva nei confronti del territorio romano» (p. 53). Questa affermazione, non supportata da alcuna nota, può suscitare qualche perplessità nel lettore. Infatti, Paolo Diacono (*Historia Langobardorum* IV 17) afferma semplicemente che i Longobardi saccheggiarono il cenobio e non parla di un'occupazione del sito; sarebbe perciò interessante sapere quali sono le fonti e le argomentazioni dell'autrice a sostegno di questa teoria. Infine, nel capitolo quinto (pp. 111-112) si menziona una reliquia di Benedetto portata a Leno al tempo di re Desiderio che forse, per uniformità, sarebbe stato meglio analizzare nel capitolo successivo, dedicato in modo specifico alle reliquie del Santo.

Un punto di forza del volume è invece rappresentato dall'accurata bibliografia finale, brevemente commentata e suddivisa seguendo un criterio tematico, che costituisce senza alcun dubbio un ausilio importante per tutti coloro che si accostano allo studio di Benedetto. Naturalmente selezionare i contributi da citare è un'impresa ardua, data l'ampia bibliografia esistente, ma, a proposito dell'incontro tra Totila e Benedetto (p. 149), si poteva aggiungere l'articolo di Laura Carnevale, *Totila come perfidus rex tra storia e agiografia*, in «*Vetera Christianorum*» 40(2003), pp. 43-69. Inoltre, a p. 150, tra i testi sul monachesimo occidentale, manca la menzione di Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, Beck, München 2012, che dedica un intero capitolo (pp. 31-52) a Benedetto e alla sua fortuna.

Nel complesso lo scorrevole volume di Amalia Galdi è un utile compendio delle più recenti ricerche sul fondatore di Montecassino e il suo *Fortleben*, la cui lettura aiuterà senza dubbio non solo gli studenti e i lettori colti desiderosi di conoscere la vita del Santo, ma anche i medievisti interessati alla fortuna di Benedetto.

Marco Cristini

Filosofia

ROBERTO CELADA BALLANTI - MARCO VANNINI, *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione del terzo millennio*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, pp. 112.

Un'inderogabile urgenza e una sincera disposizione comunicativa animano le pagine di questo pensoso e affascinante volume. Non facile strappare al tempo fuggevole della quotidiana dissipazione il tempo memoriale del raccoglimento, scavare nello spazio neutro dell'informe lo spazio puro di un incontro autentico, di un colloquio filosofico che miri a dire – nel fraterno consenso e ancor più nei punti di dissenso – ciò che la solitudine delle rispettive ricerche ha prefigurato e che ora è necessario, nell'ascolto delle altrui ragioni e dell'altrui passione, dichiarare con franchezza e trasparenza. Come dire allora l'essenziale quando l'essenziale non può che sfuggire costitutivamente al sapere proporzionale e comparativo, come sollecitare ciò che necessariamente si sottrae alla presa del concetto e alla natura banalmente strumentale del linguaggio comune (p. 20)? Come sfiorare senza penetrare il “muro del paradiso”? Nell'evocare dal *De visione Dei* di Niccolò Cusano proprio tale misteriosa immagine, lo studioso della mistica Marco Vannini e il filosofo della religione Roberto Celada Ballanti hanno saputo discorrere intorno all'essenza universale dell'esperienza religiosa vietandosi preventivamente ogni intenzionalità di svelamento, incontrandosi e confrontandosi piuttosto nella fedeltà al magistero autentico della filosofia come esercizio spirituale e come *docta ignorantia*, declinando in molteplici variazioni teoretiche, poetiche e storiche, il tema capitale della libertà nel suo rapporto con la religione (p. 46).

Un affascinante paradosso viene esibito in queste pagine che non esitano ad alternare una puntuale analisi sociologica del tempo presente alla più alta speculazione mistica e teoretica: la parola ferita, spossessata, che non cessa di mettere alla prova il suo limite costitutivo, nell'indicare la via dell'esaustione e della rarefazione formale, del silenzio, è la stessa che dona al lettore il moltiplicarsi delle prospettive, è la stessa che felicemente esibisce una polifonia di voci amiche, filosofiche, poetiche, semplicemente umane. Del resto, la stessa forma dialogica – il testo si compone di tre dialoghi dai titoli quanto mai esplicativi (*La religione e lo spirito del tempo*; *Religione, fede, ragione*; *Religione e religioni*) – illuminata e custodita dai passi memorabili del prologo del *Fedro* platonico e soprattutto dalla celebre digressione filosofica della *Lettera VII*, non solo rivela un chiaro intendimento protrettico, ma si propone anche come controcanto rispetto all'imperio del logo-centrismo, decostruendo preventivamente ogni fissazione oggettiva, ogni chiusura dogmatica. La marginalità sovversiva della teologia apofatica, nel suo sempre risorgente dinamismo spirituale, si mostra capace di liberare la parola autentica da ogni elemento esteriore, adioforo, farisaico, di sciogliere il nodo scorsoio del teologico-politico, di lacerare l'avvolgente ragnatela dell'indifferentismo totalitario nel quale ogni tradizione religiosa e ogni prospettiva filosofica viene annichilita. In questa prospettiva, il processo di svuotamento chenotico, di

rinuncia al *proprium*, di consumazione di ogni elemento accidentale indicato dai grandi interpreti della mistica speculativa che Vannini – tra i primi in Italia – ha studiato e tradotto con impegno e passione, si rivela un contributo fondamentale per ogni moderna filosofia della religione che si muova in direzione dell’approfondimento trascendentale della vita religiosa. Il superamento della rigida separazione teologica di natura e soprannatura che lo studioso fiorentino rinviene nei suoi autori di riferimento, Margherita Porete, Eckhart, Angelo Silesio, Cusano, Sebastian Franck, Simone Weil viene così creativamente accolto nella linea di ciò che Dilthey chiamava “teologia trascendentale o speculativa”, di quel “pensiero religioso liberale” ai cui lineamenti filosofici e alle cui figure storiche Celada Ballanti ha dedicato molti dei suoi studi e del suo impegno ermeneutico. Il sotteso impiego dell’antico concetto di *aphaïresis*, risalente a Plotino, a Dionigi Areopagita, allo stesso Eckhart, ovvero quel “togliere via” l’accidentale per rinvenire l’indistruttibile “fondo dell’anima”, viene così ricompreso all’interno di un processo emendativo, critico ma eticamente orientato, in grado di individuare un elemento religioso inscritto nella coscienza di ogni singolo uomo, credente, non credente, diversamente credente e, al contempo, di porre un limite di verità e di autenticità ad ogni concreta e storica determinazione religiosa. Evidente la consonanza tra i due interlocutori nel ritrovarsi nel plesso tematico di libertà-spirito-religione (p. 46), nel considerare la teologia come una “libera” ricerca sul divino, nel proporre la mistica speculativa – occidentale ed orientale – come possibile via verso l’unità religiosa (pp. 72-75), ciò che potremmo definire sinteticamente come l’esperienza trascendentale e pan-ecumenica del Nulla religioso. Quel “vuoto” che sospende la vanità e la pretesa esclusivistica delle religioni storiche, “quella lacuna segnata nella parabola dell’anello vero smarrito” (pp. 87-89), parabola raccontata da Boccaccio e da Lessing e alle cui fonti storiche Celada Ballanti ha dedicato un illuminante e recentissimo studio (*La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, 2017). Vertiginosa e avvincente è pertanto la consonanza intorno alla lettura religiosa del nichilismo, lettura che Celada Ballanti deriva dall’interpretazione caraccioliana di Heidegger e Leopardi; del resto, lo stesso Vannini è stato uno dei primi studiosi italiani a segnalare l’affinità tra l’oltreuomo di Nietzsche e lo *edel Mensch* eckhartiano, anticipando e orientando molte tra le letture più attuali del filosofo della “morte di Dio” (rimandiamo il lettore ai fondamentali studi *Dialettica della fede* del 1983 e, soprattutto, *Mistica e filosofia* del 2007).

Altrettanto vertiginose, anche se sottilmente divergenti, ci sembrano inoltre le pagine dedicate alla lettura religiosa della secolarizzazione, lettura che segna evidentemente una diversa ricezione dell’epocale “scontro” del 1954 tra Jaspers e Bultmann intorno al problema della “demitizzazione”. Lo sguardo di Vannini balza oltre le epoche storiche e i paradigmi storico-culturali, rapito, avvinto in una totalizzante concentrazione henologica, compreso dalla fede come esercizio intransigente di distacco e di abbandono, come assoluta “volontà di verità”, verso un “niente-sapere” che vuole non conoscere ma solo essere. Se la mistica accomuna tutte le religioni, essa demitizza per poi togliere e superare (l’*Aufhebung*

hegeliana) l'elemento "mitico" e storico del *traditum* religioso: «la mistica toglie la teo-mitologia, non la religione, che viene, anzi, inverata» (p. 78). Nella contemplazione della pienezza dell'essere viene ritrovata ogni tappa del cammino dello spirito, ma tale rinvenimento implica la consumazione di ogni distinzione, di ogni male, di ogni contraddizione. Nella fiamma dello spirito brucia certo ogni esteriorità dogmatica e ogni menzogna idolatriva, ogni mitologia, ma anche la valenza esistenziale, la natura polisemica della vita simbolica e religiosa nelle sue molteplici incarnazioni storiche. La polifonia delle voci del mondo si acquieta nell'oceano di silenzio dell'Uno indicibile. Una prospettiva che a chi scrive ricorda molto i temi centrali della riflessione neoplatonica di Piero Martinetti. La dualistica contrapposizione di religione e mito, mistica e religioni propria del "marginale" filosofo canavesano viene spesso evocata da Vannini nei suoi scritti e puntualmente anche in questo (p. 75). Non diversamente per Celada Ballanti la traduzione storica del divino è «sempre venata, filtrata di impurità e bisognosa di *emendatio*» (p. 42), ma lo studioso, collegando la linea "storicista" (Troeltsch, Meinecke, Piovani) con quella della *Liberalität* (Jaspers, Caracciolo, e soprattutto il suo maestro, Giovanni Moretto), si mostra più propenso a "leggere" ogni espressione religiosa, compresa la mistica, in uno specifico *traditum*, ovvero a seguire il transito dal "fondo dell'anima" alle sue plurime declinazioni storiche (p. 73), riconoscendo, in senso pluriprospettico e non relativistico, un nucleo veritativo in ogni manifestazione storica autenticamente religiosa. Più che a una dialettica kierkegaardiana delle alternative inconciliabili, la linee dell'a-priori e della storicità vengono comprese nella loro problematica ed inquieta intersezione, mentre il discorso mistico, con i suoi teologemi apofatici, viene delineato come un movimento di interna ribellione, come argine ad ogni cristallizzazione dogmatica, insomma come «fermento nella pasta», come «il luogo riposto della verità delle religioni storiche, che consente loro di non diventare un mausoleo» (p. 73). Proprio la "via negativa", nelle sue filiazioni ebraiche, greche o islamiche analizzate da Vannini in opere magistrali come *La mistica delle grandi religioni* (2004), aveva del resto illuminato la possibilità di coniugare la referenza a Dio con l'esperienza del luogo, del "luogo in noi" come scriveva Angelo Silesio nel suo celebre *Pellegrino cherubico*. Nel sovrapporre all'eckhartiano "fondo dell'anima", il sintagma caraccioliano dello "spazio di Dio", lo spazio vuoto, lo spazio a-topico del Nulla religioso, Celada Ballanti si mostra non solo memore dell'apofatismo 125 della *Gaia Scienza*, ma anche del tragico baratro che necessariamente si spalanca di fronte alla ragione kantiana. Nei limiti dell'esperienza fenomenica che essa stessa estenua ma che non può valicare, la ragione kantiana può infatti preservare l'ulteriorità indicibile da ogni colonizzazione metafisica oggettivante, inverandola e autenticandola nel postulato pratico della vita etica come filosofia prima (pp. 43-44). L'ispirazione kantiana pone così un argine alle ricadute nell'eteronomo, alle tentazioni teosofiche, agli entusiasmi settari, lasciando aperto lo spazio inquieto di un'interrogazione filosofica che ambisce a sposare integralmente – nelle sue altezze come nelle sue cadute – la causa di un'umanità dolente ma sempre in cammino.

Il lettore potrà certo soffermarsi su altri punti, altre indicazioni, altre tracce, potrà liberamente percorrere i sentieri interrotti che si dipartono dai nuclei tematici che abbiamo cercato di delineare, potrà confrontarsi con il profondo consenso e i punti di amichevole dissenso che caratterizzano la *philia* che anima questi densi dialoghi. Esiste, infatti, un legame tra l'autenticità che si riflette nello specchio dell'altro e la spoliazione chenetica che la teologia negativa impone al soggetto che discorre, che si confronta, che si predispone all'ascolto e alla parola. Nulla è necessario nascondere poiché nulla deve essere difeso e nulla deve mostrarsi come vacuo esercizio di una risentita "volontà di potenza". Del resto, come mostra esemplarmente questo volume, quando in tempi così deserti di comunicazione filosofica ma viceversa saturi di monologismi accademici e deliri narcisistici e tutto ciò che ha validità e valore sembra spezzarsi, «restano gli uomini con cui sono in comunicazione e, con essi, ciò che per me è essere autentico» (Karl Jaspers).

Ivano Tonelli

Storia della cultura

Aldo Manuzio, il rinascimento di Venezia. Catalogo della Mostra a cura di Guido Beltramini e Davide Gasparotto (Venezia, Gallerie dell'Accademia, 19 marzo-19 giugno 2016), Marsilio, Venezia 2016, pp. 374 (con 96 ill. più altre non numerate).

Aldo Manuzio – “padre” indiscusso della moderna editoria a stampa – muore a Venezia il 6 febbraio 1515. Nel cinquecentenario della morte egli è stato celebrato in tutta Europa con innumerevoli iniziative, che si sono protratte anche nel corso dell'intero 2016: tra queste, spicca – *in primis* per l'instimabile valore delle opere esposte – la Mostra veneziana di cui si descrive qui l'elegante Catalogo.

Tale Mostra intende instaurare un dialogo fra libri a stampa e capolavori delle arti figurative prodotti a Venezia in poco più di un ventennio – dagli inizi degli anni '90 del Quattrocento al 1515 – ossia nel periodo coincidente con la piena attività di Aldo come editore nella tipografia da lui fondata. Il comune denominatore che conferisce una logica unitaria alle variegate opere esposte è il legame di esse con la cultura classica greco-latina: da un lato, edizioni di testi classici o di strumenti essenziali (grammatiche, lessici) per la comprensione e lo studio delle lingue greca e latina; dall'altro, oggetti d'arte (dipinti, sculture, incisioni e molto altro ancora) di soggetto classico e mitologico, nonché una serie di ritratti caratterizzati dalla raffigurazione, in essi, di libri a stampa (schede 93-96) – visiva testimonianza della più importante novità culturale del tempo.

Il libro a stampa, di fatto, viene a rivoluzionare sia il modo di comunicare che le modalità della lettura. Alle funzioni legate al libro fino ad allora usuali – ossia quelle dello studio, dell'insegnamento e della preghiera – si affianca ora quella, per così dire, ludica e ricreativa, anche se di gioco colto pur sempre si tratta:

Humanitas 73(1/2018)

con la stampa nasce il lettore moderno, che legge *per il puro piacere di leggere*, svincolato dalle esigenze scolastiche dell'imparare, da quelle accademiche dello studio e dell'interpretazione dei testi, da quelle ecclesiastiche e devozionali. Con l'invenzione della stampa, e la conseguente moltiplicazione dei testi, il prodotto-libro entra nelle case private, sicché il fruitore – qualunque sia la motivazione che lo spinge a leggere – non dipende più dalle biblioteche: egli, ora, può acquistare il suo Virgilio o il suo Petrarca e sfogliarlo a piacere dovunque si trovi. Il libro, in questo modo, diviene emblema e paradigma di una cultura radicalmente nuova e la platea dei potenziali lettori si amplia senza limiti: nasce così una "acculturazione" sempre più largamente diffusa, impensabile nella fase del libro-manoscritto.

Ma veniamo al Catalogo della Mostra. Dopo le usuali parti proemiali (pp. 7-11) e la breve «Introduzione» a quattro mani di Guido Beltramini e Davide Gasparotto (pp. 14-17) si apre il Catalogo vero e proprio, articolato in tre macro-sezioni. La prima di esse («Nella Venezia di Aldo», pp. 19-73) – incentrata sul versante delle arti visive – comprende quattro saggi, tre dei quali dedicati rispettivamente ad architettura (G. Beltramini), scultura (Matteo Ceriana) e pittura (D. Gasparotto) al tempo di Aldo, e preceduti da un *excursus* di carattere generale sull'umanesimo veneziano nello stesso periodo a cura di Cesare De Michelis. La seconda macro-sezione («I libri di Aldo», pp. 75-165) conta cinque saggi: i primi quattro (dovuti a Laura Nuvoloni, Stephen Parkin, Paolo Sachet – coautori del saggio d'apertura –, Federica Toniolo, David Landau e Helena K. Szépe) trattano l'oggetto-libro essenzialmente come prodotto d'arte e focalizzano quindi l'attenzione sul versante estetico, in particolare sulle illustrazioni e le incisioni che adornano i libri stessi; il quinto saggio (Mario Infelise) ripercorre accuratamente i tratti salienti della vita e dell'attività editoriale di Aldo. La terza macro-sezione – suddivisa in otto sottosezioni – raccoglie 96 schede catalografiche redatte da una compagine di curatori assai folta in ragione delle diversificate competenze richieste per la stesura di esse. Le schede descrivono pressoché tutti i libri (aldini, ma non solo) e le opere d'arte esibite nelle sale della Mostra: dipinti (soprattutto tavole e tele), sculture, bronzi (medaglie, placchette, statuine), un reliquiario, incisioni prodotte con le più varie tecniche, manoscritti (per lo più miniati), lettere, documenti e altro ancora. Chiude il volume una ricca «Bibliografia di riferimento» (pp. 353-373).

Non è possibile dare qui conto dei molteplici percorsi tematici e culturali suggeriti dai capolavori esposti nella Mostra aldina, percorsi che travalicano la figura del "principe degli editori" in senso stretto, ma che si ricollegano ad Aldo in senso lato. Un tema forte della Mostra è costituito dal rapporto che unisce in proficua sinergia i libri e le arti figurative: la pittura – per fare un solo esempio – trae ispirazione non di rado dai testi a stampa e gli autori classici vengono quindi ad assumere la funzione di fonti pittoriche. Così, *Il sonno di Endimione* di Cima da Conegliano appare chiaramente ispirato alle *Metamorfosi* di Ovidio e ai *Dialoghi degli dèi* di Luciano di Samosata (pp. 245-248, n. 42). Peraltro, l'influsso degli scritti di Luciano sulla pittura del Rinascimento è ben noto ed è stato am-

piamente studiato: attestano qui tale influsso *La calunnia di Apelle* di Girolamo Mocetto – tratta da un disegno di Andrea Mantegna, derivato a sua volta dalla *ékphrasis* lucianea di un analogo dipinto, per l'appunto, di Apelle (pp. 202-204, n. 21) – e *La famiglia del Satiro*, presente in tre diverse opere (pp. 208-212, nn. 23-25: Jacopo de' Barbari, Albrecht Dürer, Benedetto Montagna), un soggetto che ha goduto di grande fortuna nel Rinascimento e che tiene a primigenio modello la *ékphrasis* lucianea della *Famiglia dei centauri* di Zeusi; e la *Allegoria della Virtù e del Vizio* – rappresentati rispettivamente da un fanciullino innocente e da un satiro ubriaco – di Lorenzo Lotto (pp. 212-214, n. 26) trova il suo archetipo nel racconto mitologico di “Eracle al bivio”, la più antica fonte letteraria del quale si legge nei *Memorabili* di Senofonte. Siamo dunque in presenza di un percorso artistico-bibliografico che combina alla perfezione cultura classica e pittura moderna. Il mondo pagano, poi, rivive nei più svariati personaggi mitologici effigiati (spicca l'*Orfeo e Euridice* di Tiziano: pp. 283-287, n. 63) e, in generale, nella ricorrente ambientazione bucolica, talora di sapore arcadico, popolata da satiri, ninfe e pastori (emblematica al riguardo *La tempesta* di Giorgione: pp. 277-278, n. 59). Così, la raffigurazione della natura – sfondo prediletto dai pittori dell'epoca – viene a «imporsi progressivamente come soggetto sempre più autonomo» (p. 273), finché la natura stessa viene ad acquisire una centralità che la elegge, «in alcuni casi, [a] vera e propria protagonista del dipinto» (*ibidem*): il che ha indotto giustamente la critica a parlare di un “culto della campagna” da parte dei pittori del tempo.

Ma l'interazione forse più concreta ed efficace tra pittura e libro a stampa è attestata dall'ultimo segmento del Catalogo: «Quattro lettori aldini» (pp. 345-351, nn. 93-96). Si tratta di quattro dipinti – opere, nell'ordine, di Tiziano, Palma il Vecchio, Parmigianino e Lorenzo Lotto – raffiguranti altrettanti personaggi di rango che tengono in mano un'edizione aldina “tascabile”: un *liber portatilis* – per usare la definizione di Manuzio –, il quale ebbe la geniale intuizione di estendere il formato in ottavo, fino ad allora limitato ai testi religiosi e di devozione (i cosiddetti breviari), tanto alle opere classiche (ricordiamo soltanto Virgilio e Sofocle, capifila nei rispettivi versanti latino e greco), quanto a quelle medioevali e in volgare (Dante e Petrarca *in primis*), rivoluzionando così il mercato del libro. I pittori registrano tale cambiamento e questa nuova figura di lettore “silenzioso” che tiene in mano un libro (di norma, per l'appunto, tascabile) diviene un soggetto popolare: oltre ai quattro ritratti presenti alla Mostra, ricorderemo che Lorenzo Lotto dipinge un *Giovane con libro* (1526 ca.); a Giorgione è attribuito un *Giovane con il libro verde* (1500 ca.); Sofonisba Anguissola si autoritrae con un tascabile: il libro è aperto e vi si legge «Sophonisba Angussola [*sic*] virgo seipsam fecit 1554». L'elenco si potrebbe facilmente allungare.

Per concludere. Il Catalogo della Mostra veneziana risulta estremamente accurato da ogni punto di vista – formale e sostanziale; pochissimi i refusi riscontrati, rare le discrasie (una sola segnalazione: l'edizione aldina di Euripide è datata sia al 1502, sia – correttamente – al 1503). I saggi sono densi e approfonditi, le schede catalografiche precise e prodighe di informazioni e le splendide fotogra-

fie surrogano nel migliore dei modi la mancata visione autoptica dei tanti capolavori esposti.

Claudio Beveggi

Studi asiatici

ELISA FRESCHI - PHILIPP A. MAAS (eds.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Harrassowitz, Wiesbaden 2017, pp. 373.

Il concetto di riutilizzo in ambito culturale è di per sé estremamente suggestivo e costituisce un terreno di indagine interessante: i criteri, i modi e il substrato culturale che determinano l'opportunità di selezionare un elemento pre-esistente per una nuova creazione svelano molto di un periodo, di un autore o di una corrente di pensiero. La stessa dinamica conoscitiva è di fatto una relazione e la raccolta di saggi curata da Elisa Freschi, ricercatrice nella Austrian Academy of Sciences, e Philipp Maas, professore nel dipartimento di Indology and Central Asian Studies dell'Università di Lipsia, vuole indagare questo specifico aspetto creativo nella letteratura, nei rituali e in generale nella produzione intellettuale dell'Asia meridionale.

Le domande di partenza della ricerca fanno i conti con il binomio tradizione/originalità, innestandosi in un filone di grande interesse per quanto riguarda lo studio delle religioni e delle filosofie del subcontinente. È infatti annoso il dibattito su quanto vi sia di tradizionale e quanto invece di innovativo nel prodotto intellettuale indiano: è accreditata nel *mainstream* culturale europeo, e non solo, l'idea che, mentre nella tradizione occidentale venga privilegiata l'originalità, nelle culture orientali sia invece preminente una tendenza conservativa e tradizionalista; avrebbe quindi valore solo ciò che non si discosta da quanto espresso, *illo tempore*, da un determinato maestro e da una certa scuola.

Questa lettura è stata già da tempo oggetto di critiche da parte di alcuni studiosi del mondo *hindū*, come Ananda Kentish Coomaraswamy, nonché da figure più eclettiche quali quella di René Guénon: essi tendevano a sostituire la dicotomia Oriente/Occidente con una basata sul binomio Antico/Moderno. L'idea che a un mondo tradizionale dedito alla conservazione e alla trasmissione fedele si contrapponga una modernità in cui prevale la ricerca ossessiva della novità ha costituito il fulcro di certe letture del mondo orientale, e in particolare indiano, nel XIX e nel XX secolo.

In realtà, l'accostamento a queste dinamiche necessita di una visione più complessa che almeno sappia distinguere, sulla scia della distinzione tra emico ed etico, la visione del soggetto interno al contesto da quella di chi invece è estraneo al mondo raccontato, studiato o descritto.

Il volume *Adaptive Reuse Aspects of Creativity in South Asian Cultural History* ha l'indubbio merito di introdurre questa necessaria complessità, esplorando da una parte alcuni modelli di riutilizzo culturale nella storia dell'Asia meridionale e dall'altra ponendosi come obiettivo una revisione del concetto stesso di originalità.

Humanitas 73(1/2018)

Per “riutilizzo adattivo” (espressione con la quale rendiamo l’*adaptive reuse* del testo originale) si intende dunque il processo per cui un contenuto o un elemento viene riutilizzato all’interno di un prodotto culturale fuori dal suo contesto di origine, determinando così *de facto* una produzione creativa. È un (ri-)uso capace di adattarsi al nuovo contesto di inserimento. Già questo nella cultura indiana trova applicazioni importanti, dato l’inveterato vezzo a enfatizzare la non-originalità dell’opera culturale: essa avrebbe infatti un pregio inversamente proporzionale alla sua portata innovatrice. L’autore, in India, mira a inserirsi in una tradizione e il suo testo assume tanto valore quanto più si presenta come ripetizione di una tradizione consolidata. Nella cultura religiosa brahmanica, così come in quella filosofica o grammaticale, è infatti estremamente diffuso il genere letterario del “commento”. È questo un modo tutto indiano di raccontare se stessi e le proprie produzioni intellettuali: nei commenti e nei commentari vi è sicuramente un contributo peculiare rispetto al testo “radice”, tuttavia esso è inteso ed esposto come esegesi di passaggi non espliciti o come chiarimento di significati sottaciuti. Del resto si dice lo stesso anche per altri importanti testi della tradizione indiana: così si sarebbero strutturati i Brāhmaṇa, “semplici” spiegazioni dei *mantra* vedici, o le Upaniṣad, meri commenti cosmologici agli inni del Veda, o ancora i testi in *sūtra*, pure indicazioni operative date per scontate nelle opere innologiche o esegetiche. Per non parlare dei commentari a questi testi, tutti presentati come semplici glosse di spiegazione.

Il concetto di “riutilizzo adattivo” è mutuato dal linguaggio architettonico e urbanistico e indica l’utilizzo di un vecchio edificio per nuovi scopi; nell’intenzione dei curatori del volume questo fenomeno deve rispondere ad alcuni ben determinati criteri: 1. la consapevolezza di chi compie il riutilizzo; 2. la determinazione di un obiettivo del riutilizzo; 3. il riutilizzo come atto; 4. il tempo “morto” che intercorre tra l’uso primevo e quello “adattivo”.

La raccolta curata da Freschi e Maas può contare su pochi studi precedenti dedicati al tema, tra cui spicca sicuramente quello curato sempre da E. Freschi nel 2015 rivolto al riutilizzo dei testi nella tradizione filosofica indiana, *The Reuse of Texts in Indian Philosophy* (Special issue of the «Journal of Indian Philosophy» 43/2-3 e 4-5); nonostante questa povertà di studi nel campo specifico dell’indologia, il tema trova però applicazione in un ampio raggio di discipline e di contesti storici.

Gli operai delle ferrovie britanniche nell’Ottocento saccheggiarono le pietre degli edifici di Harappa (una delle più importanti città della Civiltà della Valle dell’Indo, 2300-1750 a.C.) per costruire la massicciata della ferrovia Lahore-Multan; in Occidente, in epoca medievale soprattutto, le chiese e le case venivano spesso costruite con i resti dei templi o di altri monumenti greco-romani; la chiesa di S. Francesco a Chania, sull’isola di Creta, passata da luogo di culto cristiano a moschea, quindi a sala cinematografica e infine a museo costituisce un altro mirabile esempio di questa tendenza; lo stesso può valere per il Refettorio di Santa Maria delle Grazie, ridotto a stalla dai soldati napoleonici con grave danno del celebre Cenacolo vinciano, caso di creatività non certo mirabile, ma comunque esemplificativo. La necessità che può condizionare il riutilizzo in ambito edilizio

o architettonico lascia il posto, negli altri campi dell'indagine intellettuale, a una consapevolezza e a un'intenzionalità caratteristica dei processi conoscitivi ed ermeneutici che si traduce in atto creativo.

Il valore universale dell'idea originaria della ricerca trova quindi conferma nella lettura di casi anche lontani dal campo indologico, come esemplificato dai noti ritratti di Che Guevara e di Marylin Monroe eseguiti da Andy Warhol, oggi autentiche icone del mondo contemporaneo, citati nella prefazione alla raccolta proprio dai due curatori.

Il riuso creativo di testi attua dunque una rivitalizzazione dell'opera citata che può assolvere diversi scopi, nobilitare e rendere più prestigioso il proprio lavoro o quello richiamato, collocarsi nell'alveo di una determinata tradizione o esplicitare un collegamento marcandolo in modo esplicito, solo per far cenno ad alcune possibilità. In ambito culturale e letterario le ricadute sono quindi moltissime. Il "riutilizzo adattivo" testuale è infatti sempre e necessariamente creativo e può declinarsi in forme diverse, dalla citazione al plagio, dalla parodia alla menzione censoria e si inserisce nel più ampio campo dell'intertestualità.

Il volume è distinto in quattro sezioni nelle quali sono raccolti i contributi di diversi studiosi. Nella prima sezione si tratta delle pratiche di riutilizzo nella filosofia indiana e in altri sistemi di conoscenza: vi si trovano i contributi di Ph. Maas sul riutilizzo degli *Yogaśāstra* di Patañjali nel poema *Śiśupālavadha* di Māgha, di Himāl Trikha sui diversi usi nelle opere di Vdyānandin di una singola "dimostrazione" tratta dal *Vādanyāya* di Dharmakīrti, di Ivan Andrijačić sulle tracce di riuso nel commentario di Śaṅkara al *Brahmasūtra*, di Yasutaka Muroya sui passaggi "paralleli" nei commentari al *Nyāyasūtra* di Vācaspati Miśra e Bhaṭṭa Vāgīśvara e infine di Malhar Kulkarni sulle tecniche descrittive di Pāṇini nelle tradizioni grammaticali non-pāṇiniane. La seconda sezione è dedicata al riutilizzo di immagini e contiene i contributi di Elena Mucciarelli e di Cristina Bignami, entrambi dedicati al carro, nella tradizione vedica il primo e nei festival indiani il secondo. La terza sezione affronta un tema straordinariamente suggestivo, quello del riutilizzo di testi non più reperibili: Daniele Cuneo argomenta sulle citazioni decisamente *sui generis*, a tratti ingannevoli, nella drammaturgia e nella poesia indiana; l'articolo di Kiyokazu Okita cerca di districarsi tra le citazioni irrintracciabili attribuite a Madhva da parte di Appaya Dīkṣita (1520-1592) e Jīva Gosvāmī (1517-1608); lo studio di E. Freschi cerca di far luce sul riuso di Rāmānuja e di Yāmuna da parte di Venkaṭanātha; infine, la ricerca di Cezary Galewicz è rivolta alle citazioni nel *R̥gvedakaldadruma*. L'ultima sezione indaga il riuso dal punto di vista delle cosiddette "Digital Humanities" e contiene un unico contributo, quello di Sven Sellmer, dedicato all'*adaptive reuse* dei testi epici, dal punto di vista metodologico e pratico.

Senza dubbio una pista da seguire per tutti coloro che vogliono guardare alle culture dell'India in modo innovativo, viaggiando attraverso percorsi di andata e ritorno tra presente e passato, tra tradizione e modernità, tra conservazione e originalità.

Pietro Chierichetti

Letteratura antica

ERODIANO, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, a cura di Filippo Cassola, prefazione di Luciano Canfora, Einaudi, Torino 2017, pp. xvi+290.

La bella prefazione di Luciano Canfora propone subito il confronto tra la narrazione storica di Dione Cassio e quella di Erodiano e il giudizio pende inesorabilmente a favore del primo, perché la storia di Dione (80 libri, che ricoprono l'arco cronologico classico, che va dallo sbarco mitico di Enea nel Lazio al 229 d.C.) ha la profondità di analisi e l'avvedutezza di giudizi necessaria alle narrazioni di ampio respiro. Di Erodiano Canfora ha poco da dire, se non le solite scarse notizie biografiche, che per lo più non sono suffragate dalla documentazione necessaria. Gli indizi sparsi nell'opera potrebbero far supporre che Erodiano abbia avuto una certa formazione letteraria. Altre notizie storiche avvalorano l'ipotesi che sia stato un liberto, che, forse, appartenne al ceto equestre e che, probabilmente, svolse incarichi di funzionario statale di basso rango. La centralità data nel testo in oggetto alla città di Antiochia fa anche propendere per la nazionalità antiochena di Erodiano, le cui simpatie politiche sono rivolte alla classe senatoria, detentrica dei valori etici dell'antica romanità; altrettanto ammirati sono i "capitalisti" dell'Impero, che per definizione sono illuminati, bravi e animati di "alto sentire".

La scrittura di Erodiano non ha pregi particolari e, anche se Canfora definisce il suo stile "brillante", Cassola, il traduttore, precisa che il linguaggio usato è «povero, sciatto e banale» e causa molti problemi di traduzione; le continue ripetizioni, volute per chiarire ciò che non ha bisogno di chiarimenti e l'abbondanza dei luoghi comuni rendono infatti particolarmente macchinosa un'esposizione di per sé enfatica e difficile da trasportare in un linguaggio moderno.

La *Storia dell'Impero Romano* consta di otto libri densi di eventi sanguinosi, accaduti in un limitato e delicatissimo periodo della storia romana, che va dal 180 d.C. al 238, cioè dalla morte di Marco Aurelio, imperatore saggio e umano, all'incoronazione fortunosa del piccolo Gordiano III. L'ammirazione di Erodiano per Marco Aurelio è sincera e assoluta, tanto da eleggerlo pietra di paragone per tutti gli imperatori successivi. Purtroppo, le sue doti umane e la sua abilità di governo non furono ereditate dal figlio Commodo, un tiranno che sciupò «i suoi pregi con i suoi turpi costumi» (p. 58). Nel 193, subito dopo l'uccisione di Commodo, lo Stato cadde in preda all'anarchia e si succedettero in pochi mesi ben cinque imperatori, tutti eletti e trucidati dai legionari o dai pretoriani (194). Fra queste meteore del potere si distinse per le sue doti positive Pertinace, senatore onesto ed esperto, intenzionato a ripristinare le libertà negate da Commodo. Pertinace, Macrino e Severo Alessandro, costituiscono i tre imperatori "liberali", i cui governi ebbero il pregio di essere simili agli esecutivi «dell'aristocrazia». Di tutt'altra pasta furono gli altri sovrani (i «tiranni»), che si impadronirono dello Stato grazie al consenso e all'appoggio dei pretoriani (Didio Giuliano), o dei legionari (Settimio Severo, Caracalla e Massimino Trace). I criteri di valutazione usati dallo scrittore lasciano tuttavia intravedere la subordinazione del racconto storico a precise idee politiche

che circolano in tutta la narrazione, dove numerosissimi sono i giudizi negativi per i militari insofferenti a ogni ordine e intolleranti dell'amministrazione saggia del potere. Sempre e in ogni circostanza la simpatia di Erodiano va al senato di Roma e ai ceti più abbienti, che esprimono il sentire popolare.

La storia di Erodiano registra impietosamente il susseguirsi delle uccisioni, delle stragi e dei cambiamenti di fronte, ma è silente circa gli atti di governo, i provvedimenti amministrativi che, seppur pochi, furono tuttavia parecchio importanti. Per esempio, non c'è traccia alcuna dell'editto di Settimio Severo contro i cristiani e gli ebrei del 202 e della *Constitutio Antoniniana*, promulgata nel 212 da Caracalla, che estese a tutti gli abitanti liberi dell'Impero la cittadinanza romana. Di quest'ultimo imperatore Erodiano ricorda soprattutto l'odio per il fratello Geta, le guerre in Oriente, la sua follia, il desiderio di emulare Alessandro Magno. L'antipatia per Caracalla è manifesta, ma non raggiunge l'intensità dell'avversione per Massimino Trace, protagonista assoluto degli ultimi due libri (VII-VIII): questo gigantesco energumeno, amato dai suoi legionari e non privo di intelligenza militare, è per Erodiano una vera calamità per lo Stato e per l'umanità.

Per quanto riguarda l'attendibilità dei fatti tramandati, si deve ricordare che Erodiano fu testimone oculare del bene e del male avvenuto nella sua epoca; il che limita molto i problemi delle fonti, che risultano decisamente relativi e di scarsa importanza. Inoltre, il rapporto sussistente tra la sua opera e quella contemporanea del più anziano Dione Cassio avvalora la veridicità della sua narrazione. Ciò non toglie che qualche studioso moderno abbia più di un sospetto che Erodiano abbia falsificato qualche pagina per vanità retorica; se questo fosse vero, varrebbe però solo per alcuni particolari. La superficialità narrativa, l'inclinazione a semplificare nascondono semmai «le tracce della tradizione storiografica classica», così come avviene nell'*incipit* di ogni libro, che richiama la storia di Tucideide. Luciano Canfora riconosce nella volontà di Erodiano di mettere in luce i segni del declino inarrestabile dell'Impero Romano una certa vena di "modernità", ma avverte anche che il declino di ogni epoca coincide con l'inizio di un nuovo modo di vivere; pertanto «questo potrebbe portare a concludere che la decadenza non esiste e che, semmai, è la proiezione d'allarme di alcuni o di molti, o anche dell'angoscia di una parte, più sensibile e più pensante». E, certamente, Erodiano fu un testimone sensibile e pensante del suo tempo.

Giulia Carazzali

Attualità

EUGENIO FOTI, *Scarde*, Samperi, Messina 2017, pp. 168.

In seconda di copertina, mons. Antonio Di Vincenzo spiega il significato della parola *scarde* (in dialetto *scaddi*): «si chiamano così, in Sicilia, i frammenti e le schegge di pietra, a seguito dei colpi di martello del muratore, per sagomare le pietre nella costruzione dei muri a secco. Non hanno valore, né importanza, ap-

Humanitas 73(1/2018)

parentemente. Servono, invece, per essere incastrate tra le fessure tra una pietra e l'altra, o fare da base alle grosse pietre, rendendole così inamovibili, oppure come ghiaia nelle strade». Le *scarde* appaiono dunque inutili, piccoli pezzi di pietra a chi nulla sa della tecnica edilizia, ma in realtà costituiscono un prezioso materiale di costruzione. Per la "cultura dello scarto" che – nelle parole di papa Francesco – vige nella nostra società, coloro che vengono esclusi dai benefici della convivenza civile non sono che "scarti", e come tali vengono considerati dai più. Ad esempio, come scarti vengono trattati i "senza fissa dimora". Tuttavia, essi si rivelano preziose *scarde* agli occhi di coloro che, in ragione di una convinzione religiosa o di un'istanza etica, trattano con rispetto tutti gli esseri umani e pertanto non "passano oltre" quando li vedono. Al contrario, li *accolgono*, innanzitutto nel loro campo percettivo e nella loro attenzione.

Il volumetto *Scarde* esprime una "cura di amicizia" da parte di mons. Eugenio Foti, studioso messinese di Mariologia, nei confronti del concittadino p. Francesco Pati. Dal libro emerge un singolare profilo di quest'ultimo. Qui mons. Foti, che ha al suo attivo diversi articoli e saggi, dispiega il suo talento di sapiente cultore della parola. Buona parte del libro assume la forma di un'intervista a p. Francesco Pati, che è articolata in tre capitoli: *Albori, Spiritualità, Pastorale*. Seguono i capitoli: *Risonanze, Epistolario, Interviste a persone già ospiti, Prospettive e Ringraziamenti*. L'esergo alle *Risonanze* spiega che in questo capitolo: «Prelati e laici, enti pubblici e comunità, mass media e singole persone esprimono sia consensi, sia discordanze in relazione tanto alle strutture, quanto al loro fondatore» (p. 101).

Le notazioni che seguono scaturiscono dall'intreccio delle riflessioni suscitate dal libro con quelle che traggono origine dall'amicizia con p. Francesco.

Accoglienza: questa parola è il *Leitmotiv* dell'esperienza pastorale di questo sacerdote. A Messina egli è conosciuto soprattutto come il fondatore di oltre una decina di Case di accoglienza e di analoghe strutture residenziali. Il suo volto è noto anche altrove, poiché alcuni anni or sono è apparso negli spot dell'otto per mille in favore della Chiesa cattolica.

Le Case e le strutture suddette sono situate in diverse località del capoluogo e della provincia, sul versante ionico e su quello tirrenico. Tutte le Case sono belle, ognuna a suo modo; vi regnano l'ordine e la pulizia. «Per fatti concludenti», p. Francesco dimostra di volere il meglio per coloro che vi sono accolti (la parola "utenti", che pure spesso viene usata per designarli, è poco felice).

Esse accolgono persone che costituiscono le *scarde* dell'umanità, affinché possano – se vogliono – riprendere coscienza della loro dignità e delle loro risorse, percorrendo un cammino di recupero volto al ritorno alla vita in società. Il card. Franco Montenegro, arcivescovo di Agrigento e amico di p. Pati, ha affermato: «Considero questa la ricchezza, anzi il miracolo, delle Case d'accoglienza: la possibilità, donata a molte donne e a molti uomini, di credere finalmente in se stessi, di meritare il rispetto degli altri e di poter percorrere la strada della vita, non più da soli... Queste vite, fuse tra loro e impregnate di amore di Dio, sono la breccia attraverso cui entra nel mondo l'aria e il profumo della Pasqua» (cit. a p. 104).

Sono *scarde* anche le persone che prestano servizio nelle Case, ovvero i volontari e gli operatori. In virtù di questo servizio, essi avvertono di essere preziosi per gli altri. Le Case accolgono anche loro, purché manifestino l'intento di *servire l'uomo*, soprattutto chi è ultimo. Per il loro fondatore, la spiritualità che informa la vita delle Case può essere compresa da tutti, in quanto è incentrata sull'amore per l'essere umano. Nelle sue parole, il cristiano autentico può avere una motivazione in più rispetto agli altri per assumere tale spiritualità, in quanto egli ha abbracciato la fede in un Dio che si è fatto uomo. Il mistero dell'Incarnazione costituisce quindi il fondamento della spiritualità delle Case, in virtù della quale si può riconoscere il Dio fatto uomo che è presente nell'altro («Riconoscerlo presente in chi mi è vicino e in chi mi è lontano, ha caratterizzato il mio essere cristiano, prima, e prete, dopo. Il poterlo vedere, toccare, abbracciare, sentire nell'altro, ha rafforzato, alimentato il mio rapporto con Lui», afferma Francesco Pati a p. 67). E *scarda*, infine, si considera lo stesso p. Francesco, che nel realizzare le Case ha trovato il proprio posto, prezioso e infungibile, nella costruzione di una Casa ben più grande: la Chiesa. Eppure, egli continua a ritenersi “servo inutile” (cfr. *Lc* 17,10), ed esorta i collaboratori a fare altrettanto. Ha trovato il proprio posto nella Chiesa dopo – e, soprattutto, grazie a – un travagliato percorso biografico, in cui a intensi slanci spirituali si sono avvicendati periodi di stasi o di apparente regresso. Un percorso, il suo, che avrebbe potuto avere esiti ben diversi. Consapevole di questo, il sacerdote, citando san Paolo, suole dire: «Per grazia di Dio io sono quello che sono» (*1Cor* 15,10).

«Prete-uomo e uomo-prete», scrive Franco Montenegro con riguardo a Francesco Pati (p. 5). Da parte sua, questi dice di sentirsi, in ogni momento della propria vita, un “prete di strada”. Come lo erano Andrea Gallo, Pino Puglisi e Oreste Benzi, come lo sono Luigi Ciotti e Alex Zanotelli. A Messina, tra l'ultimo Ottocento e il primo Novecento, lo fu in modo esemplare il canonico sant'Annibale Maria di Francia, la cui opera prese avvio dalla promozione umana degli abitanti del famigerato quartiere Avignone e oggi è diffusa in diversi continenti. Il canonico, fondatore della congregazione dei Rogazionisti, volle inoltre essere apostolo della preghiera per le vocazioni sacerdotali e religiose (*Rogate ergo Dominum messis ut mittat operarios in messem suam*; cfr. *Mt* 9,37-38; *Lc* 10,2).

La vocazione di p. Francesco è nata “per strada” e, nel seguirla, egli ha continuato a prestare un'assidua attenzione appunto alla strada. Si comprende allora come “Santa Maria della Strada” sia la protettrice delle Case nonché la denominazione dell'Associazione di Volontariato e della Cooperativa Sociale fondate dal sacerdote circa venticinque anni or sono.

Nell'Introduzione, mons. Foti chiarisce così l'intento del volume: «Padre Francesco non desidera plausi, quanto comunicare le sue vicende a coloro che, nell'intento di finalizzare la loro vita, sappiano che il Signore invita secondo dinamiche individuali: ora in modi palesi e comprensibili, ora con dilazioni, tal altri tessendo strategie di incontri, di circostanze, rispettoso della libertà, generoso nell'aiuto» (p. 13).

Come si è detto, il primo capitolo del libro è intitolato *Albori*. Agli albori della vita di questo sacerdote vi è una famiglia povera, ma prodiga di affetti, che

vive a Ritiro, un quartiere popolare di Messina. Il piccolo Francesco, come tutti i bambini del quartiere, gioca per lunghe ore all'aperto insieme a coetanei di diversa estrazione sociale e condizione economica. Sulle strade di Ritiro egli impara così a porsi in relazione con le persone più differenti: ad esempio, a trattare il ricco e il potente senza servilismo e il povero con rispetto, ma senza tendere a compiacerlo sempre e comunque.

Da sacerdote, Francesco Pati ha parlato sempre con i suoi superiori, come pure con i politici locali, senza alcuna traccia di adulazione. D'altra parte, nelle sue parole non vi è una subdola *captatio benevolentiae* neppure nelle conversazioni con gli ospiti e i collaboratori delle Case. All'interno di entrambi i contesti relazionali domina in lui una franchezza che richiama alla memoria la *parrhesia* di s. Paolo. La sua è una franchezza che, a seconda delle circostanze, si declina quale confidenza, pungolo, esortazione, conforto, offerta di amicizia, collaborazione, ascolto, benevola "presa in giro" e, quando necessario, anche critica e rimprovero (rude, talvolta, ma raramente in modo tale da comportare la rottura definitiva del rapporto con l'altro). Ancora, questa franchezza si rivela nell'ammissione delle proprie umanissime fragilità e dello svilimento che avverte quando non è compreso dagli altri (p. 153). Nel libro, quest'attitudine relazionale è testimoniata da numerosi brani della corrispondenza da lui intrattenuta con collaboratori, amici, ex ospiti e detenuti (pp. 119-134). Tali pagine, come pure quelle che riportano delle interviste a persone già ospiti (pp. 135-143), si rivelano di grande interesse.

E sempre *agli albori* della vita del sacerdote messinese, vi è una fede che muove i suoi primi passi nella parrocchia di Ritiro. Qui nel fanciullo sorge e si va rinvigorendo l'amore per i poveri. All'epoca, a Ritiro ve ne sono molti. La "signora Fortunata" (p. 33), che soccorre gli indigenti e i malati del quartiere, costituisce un esempio significativo per questo ragazzo sensibile e generoso. Nel libro, il sacerdote ricorda con viva gratitudine altri laici e sacerdoti che hanno contribuito in modo significativo alla sua crescita umana e spirituale.

La vita familiare è segnata dalla precoce morte del padre, allorché Francesco ha tredici anni. Questo adolescente inquieto si trasferisce in Lombardia per studiare al Politecnico di Milano ma non completa gli studi. Detesta le regole, ama vivere per la strada e viaggiare in autostop. E sulla strada, avvengono i suoi primi fortunosi incontri con i "senza fissa dimora". Sono quelli, gli anni in cui *Easy Rider* diventa un film *cult* e hanno una grande fortuna editoriale i libri del genere *on the road*, di Jack Kerouac e Charles Bukowski. La sua indole tendenzialmente "ribelle" avrebbe potuto indurre Francesco a inoltrarsi in percorsi ben più insidiosi. Il cristiano può quindi pensare che Qualcuno lo abbia "afferrato per i capelli".

Pochi anni dopo, Francesco avverte e segue la sua vocazione. Entra nel seminario arcivescovile di Messina. Anche qui, tuttavia, il giovane vive dei periodi molto difficili, nei quali la vocazione sembra essere in pericolo. Si tratta di periodi caratterizzati da diverse trasgressioni (e anche da sortite notturne dal seminario). Tuttavia, egli supera anche queste difficoltà e viene ordinato sacerdote.

In seguito, nell'arco di una ventina d'anni, il presbitero realizza in buona parte il progetto concepito negli anni giovanili: accogliere gli ultimi. Fonda dunque le

Case di Accoglienza, che ospitano persone portatrici delle più diverse forme di disagio psicosociale. Come afferma nell'intervista, p. Francesco non realizza però il sogno di fondare una comunità religiosa caratterizzata dal carisma dell'accoglienza. Accetta, comunque, questo fallimento, insieme a tutti gli altri (pp. 149-151).

Oggi, questo sacerdote concepisce ancora – e non manca di attuare – nuovi progetti («L'amore generativo, creativo, prolifico me lo sento. È in me», p. 156). Secondo un grande psicoanalista, Erik Erikson, proprio nel periodo della vita che egli sta vivendo – che va dai 40 ai 65 anni ed è da lui denominato “seconda età adulta” – l'essere umano può avvertire in pienezza la “generatività”, se fondamentalmente ha realizzato il proprio progetto di vita. Non stupisce allora che il presbitero messinese, prossimo al compimento di questo periodo dell'esistenza, percepisca con gioia in se stesso la capacità di generare di cui parlava l'autore de *I cicli della vita* (*The Life Cycle Completed*).

L'opera di Francesco Pati ha dato sinora frutti cospicui, e ne darà ancora. La storia delle Case è sempre *in itinere*, “per strada”. E il libro *Scarde* suscita nel credente il vivo desiderio che il Signore mandi alla sua Chiesa non soltanto sacerdoti santi – esaudendo la preghiera del concittadino sant'Annibale di Francia – ma anche creativi come lui. È appena il caso di dire che ai nostri giorni se ne avverte un gran bisogno.

Nunzio Bombaci