

Dall'alternanza all'alternativa Eremo e città nel primo secolo dell'Ordine francescano: una rivisitazione attraverso gli scritti di Francesco e le fonti agiografiche

Nel primo capitolo della *Regola non bollata*, che secondo molti conserva tracce del primitivo *propositum vitae* presentato da Francesco e dai fratelli ad Innocenzo III¹, è detto espressamente: «Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigiam sequi»². Per Francesco e i suoi compagni, il Vangelo di Gesù rappresentò il criterio ultimo di riferimento, la *norma normans* della loro vita: al termine della sua esistenza, il fratello di Assisi ci tenne a ribadire che lo stesso Altissimo gli aveva rivelato di vivere secondo la forma del santo Vangelo³. Proprio riflettendo sulla narrazione evangelica della vita di Gesù, Francesco e i suoi compagni⁴ riuscirono a sciogliere il difficile nodo dei rapporti tra vita attiva e contemplativa, tra quella che doveva essere la loro permanenza tra la gente e il ritiro in luoghi solitari, che favorivano il colloquio diretto con Dio.

Tale nodo, stando almeno a quanto testimonia Tommaso da Celano nella *Vita beati Francisci*, si presentò a Francesco ed ai suoi compagni subito dopo aver ricevuto l'approvazione orale da parte di Innocenzo III del loro progetto di

¹ Per alcuni pronunciamenti in merito, F. ACCROCCA, *Francesco e la sua «fraternitas». Caratteri e sviluppi del primo movimento francescano*, in F. ACCROCCA-A. CICERI, *Francesco e i suoi frati. La Regola non bollata: una Regola in cammino*, Milano 1998, 38, nota 61.

² *Regula non bullata* I, 1. Cito le fonti secondo i *Fontes franciscani*, (a cura di E. Menestò e S. Brufani e di G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola; apparati di G. M. Boccali), S. Maria degli Angeli-Assisi, 1995, rispettando le partizioni interne (paragrafi e versetti) di questa stessa edizione, eccetto che per la *Regula bullata* dei Frati Minori, per la quale mi attengo alla edizione di Kaietan ESSER. I *Fontes Franciscani*, infatti, pur riproducendo anch'essi l'edizione Esser, computano però nella numerazione il titolo preposto ai vari capitoli: in tal modo, in ogni capitolo troviamo un versetto in più.

³ *Testamentum* 14.

⁴ F. ACCROCCA, *Francesco e Chiara: la preghiera come meditazione del mistero dell'incarnazione*, in *Forma Sororum*, 34 (1997), 254-270.

vita: come scrive l'agiografo, al termine di una sosta nei pressi di Orte i fratelli, «seguendo il padre che era pieno di felicità, entrarono allora nella valle Spoletana. Si chiedevano ancora, veri cultori della giustizia, se dovessero condurre la loro vita tra gli uomini, oppure ritirarsi in luoghi solitari»⁵. La prima fraternità francescana finì per adottare una «particolare forma di propensione al pendolarismo eremo-città»⁶: si giunse così ad un'«alternanza, ovvero sintesi feconda tra due tendenze»⁷. È la realtà che coglie anche Giacomo da Vitry nel 1216 (di giorno in piazza, di notte nei luoghi solitari), nella sua famosa lettera scritta da Genova: «De die intrans civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi»⁸.

La nostalgia dell'eremo

La scelta, dunque, si risolse a vantaggio di una vita fatta di umile lavoro manuale e di coraggiosa testimonianza tra gli uomini, ai quali i fratelli dovevano annunciare la penitenza, sforzandosi di «imitare l'umiltà e la povertà del Signore nostro Gesù Cristo», rallegrandosi quando venivano a contatto con «persone vili e disprezzate», con «poveri e deboli e infermi e lebbrosi e mendicanti lungo la via»⁹: era questa, in definitiva, la logica conseguenza della loro riflessione sul mistero dell'incarnazione¹⁰. Non esclusivamente, però,

⁵ Tommaso DA CELANO, *Vita beati Francisci* 35, 4-5; le *Fonti Francescane*, Assisi-Padova, 1977, 440, traducono l'espressione «veri cultores iustitiae»: «da persone che si erano impegnate a vivere sinceramente nella santità»; anche l'espressione «ad loca solitaria se conferre» viene impropriamente tradotta: «ritirarsi negli eremi».

⁶ S. BORTOLAMI, *Minoritismo e sviluppo urbano fra Due e Trecento: il caso di Padova*, in *Esperienze eremitiche nel Veneto del Due-Trecento. Atti del Convegno nazionale di studi francescani* (Padova, 28-30 settembre 1984), Padova-Vicenza, 1985 [= *Le Venezie francescane*, n. s., II/1-2], 84, citato, in più occasioni, da Grado Giovanni MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, in *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1991, 114-15, 120, nota 25; G. G. MERLO, *Dal deserto alla folla*, in *Tra eremo e città...* ed. cit., 132. Sulla questione, G. G. MERLO, *Tensioni religiose agli inizi del duecento*, in *Tra eremo e città...* ed. cit., 62-76; G. G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, 114-117; P. MESSA, *Frate Francesco tra vita eremitica e predicazione*, Assisi, 2001.

⁷ G. G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, ed. cit., 115.

⁸ R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre. Edition critique*, Leiden, 1960, 75-76, rr. 118-120. Anche Tommaso da CELANO, nella *Vita beati Francisci* 39, 9-10, descrive una situazione molto simile: cf. sotto, nota 67 e testo relativo.

⁹ *Regula non bullata* IX, 1.2.

¹⁰ Vivere secondo la forma del santo Vangelo per Francesco vuol dire seguire le orme di Cristo (cf. 1Pt 2, 21). La riflessione sull'incarnazione, infatti, caratterizzò in modo determinante la sua proposta

poiché i fratelli trascorrevano anche momenti di solitudine, durante i quali coltivavano un'intensa preghiera. E tuttavia si mantenne viva – per molti – la nostalgia dell'eremo¹¹, tanto che la vita solitaria, dedita alla preghiera, divenne ben presto una delle modalità attraverso cui mettere in pratica la *sequela Christi*.

All'inizio, infatti, tutti i fratelli lavoravano e tutti annunciavano agli uomini la penitenza: il capitolo VII della *Regula non bullata*, uno dei brani più antichi di questo testo eccezionale¹², testimonia quale importanza avesse il lavoro nella primitiva fraternità francescana, mentre il capitolo XXI reca tracce del contenuto della primitiva predicazione, o meglio dell'esortazione che tutti i fratelli potevano rivolgere agli uomini con la benedizione di Dio¹³; nel prosieguo degli anni, però, essi vennero dividendosi in categorie precise. In questo senso, è interessante notare come la *Regula non bullata*, al capitolo XVII, parli di fratelli che predicano, di fratelli che pregano e di fratelli che lavorano¹⁴. Tali espressioni della prima Regola rimandano in maniera chiarissima alla divisione trifunzionale della società alto-medievale, che divideva gli uomini tra coloro che erano dediti alla preghiera, all'uso delle armi (nobili) e al lavoro (contadini): la *Regula non bullata*, ponendo i «praedicatores» in luogo dei «bellatores» si pone in continuità concettuale, e perfino terminologica, con tale suddivisione¹⁵. A mio avviso, in queste tre

religiosa; F. ACCROCCA, *La Trinità negli scritti di Francesco d'Assisi*, in *La liberazione dei «cattivi» tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Jihad: tolleranza e servizio umanitario*. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16-19 settembre 1998) organizzato per l'VIII centenario dell'approvazione della regola dei Trinitari da parte del Papa Innocenzo III il 17 dicembre 1998-15 safar 595H, (a cura di G. Cipollone), Città del Vaticano, 2000, 419-437, part. 424-432.

¹¹ Lo stesso Tommaso da Celano testimonia questa irrisolta tensione. Sulla modalità della preghiera di Francesco e sulla sua ricerca di luoghi solitari, rinvio ai saggi di O. SCHMUCKI, «*Secretum solitudinis*». *De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, in *Collectanea Franciscana*, 39 (1969), 5-58; O. SCHMUCKI, «*Mentis silentium*». *Il programma contemplativo nell'Ordine francescano primitivo*, in *Laurentianum*, 14 (1973), 177-222; O. SCHMUCKI, *Luogo di preghiera, eremo, solitudine. Concetti e realizzazione in S. Francesco d'Assisi*, in *Le case di preghiera nella storia e spiritualità francescana*, (a cura di F. Mastroianni), Napoli, 1978, 31-53.

¹² Sulle tappe redazionali di questo capitolo, rimando a quanto ho scritto in *Francesco e la sua «fraternitas»...*, 31-39.

¹³ Sulla primitiva predicazione francescana mi permetto di rinviare a F. ACCROCCA, *La predicazione francescana. Intorno a «Reg. bull.» IX*, in «*Negotium fidei*». *Miscellanea di studi offerta a Mariano D'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, Roma, 2002, 107-125, dove si trova citata ulteriore bibliografia sull'argomento.

¹⁴ *Regula non bullata* XVII, 5: «Unde deprecor in caritate, quae Deus est, omnes fratres meos praedicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus» (i corsivi sono miei).

¹⁵ Sulla società trifunzionale, si veda l'ormai classico lavoro di G. DUBY, *Lo specchio del*

funzioni è possibile vederne altrettante che i fratelli esercitavano come ministero specifico, anche se non unico ed esclusivo. È chiaro, infatti, che la predicazione di cui si parla in questo capitolo sia ormai altra cosa dalla possibilità di esortazione concessa a tutti i fratelli¹⁶: i predicatori, quindi, rappresentavano ormai un gruppo a sé; anche i lavoratori andavano configurandosi come un gruppo specifico, poiché non costituivano più la totalità dei fratelli, ma solo parte di essi: certo ancora una buona parte, e comunque progressivamente in calo. E gli «oratores»? Io credo che qui si faccia riferimento a quei fratelli che sceglievano di vivere negli eremi e per i quali Francesco scrisse un'apposita Regola.

La «Regola per gli abitatori degli eremi»

Quella per gli abitatori dell'eremo è una *Regola* in cui compaiono aspetti peculiari del primo movimento francescano: coloro che decidevano di vivere in luoghi isolati dovevano essere in «tre o, al massimo quattro» (due 'madri', con «due figli o almeno uno»). Le 'madri' dovevano condurre la vita di Marta, i figli quella di Maria: in «un chiostro» (intendendo per chiostro uno spazio chiuso anche da difese naturali o da una semplice siepe), ognuno avrebbe avuto la propria cella, nella quale abitare e dormire. Dovevano recitare le ore canoniche, la compieta del giorno dopo il tramonto del sole, alzandosi per il mattutino e sforzandosi di mantenere il silenzio; soprattutto, dovevano cercare «il regno di Dio e la sua giustizia» (cf. Mt 6, 33). Dopo l'ora di Terza, potevano rompere il silenzio: ai 'figli' era permesso allora di «parlare e andare dalle loro madri», «quando loro piaccia», e domandare ad esse «l'elemosina per l'amor di Dio, come piccoli poverelli».

Non dovevano permettere a nessuno di entrare o mangiare nel loro chiostro: alle 'madri' spettava custodire i propri 'figli' in modo che nessuno potesse parlare loro; a loro volta, questi avrebbero potuto parlare solo con le loro 'madri' o con i ministri e custodi che fossero venuti a visitarli: inoltre, stabiliti tempi e modalità d'avvicendamento, avrebbero «talvolta» potuto assumere «l'ufficio di madri»¹⁷.

feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori, Roma-Bari, 1981.

¹⁶ F. ACCROCCA, *La predicazione francescana*, ed. cit., 107-125.

¹⁷ Reputo utile riprodurre per intero il testo: «Illi qui volunt religiose stare in eremis sint tres fratres vel quattuor ad plus; duo ex ipsis sint matres et habeant duos filios vel unum ad minus. Isti duo qui sunt matres, teneant vitam Marthae et duo filii teneant vitam Mariae et habeant unum claustrum, in quo unusquisque habeat cellulam suam, in qua oret et dormiat. Et semper dicant completorium de die statim post occasum solis; et studeant retinere silentium; et dicant horas suas; et in matutinis surgant et primum quaerant regum Dei et iustitiam eius. Et dicant primam hora qua convenit et post tertiam

In tal modo, così come gli altri fratelli alternavano la vita tra gli uomini a quella in solitudine, anche all'interno dell'eremo si compiva un avvicendamento tra le 'madri' e i 'figli', le Marte e le Marie, ed il silenzio rigoroso (dopo il tramonto del sole fino all'ora di terza)¹⁸ veniva alternato dal colloquio che i 'figli' potevano intessere con le loro 'madri'. I fratelli potevano chiedere alle 'madri' l'elemosina per amor di Dio, e queste dovevano sostenerli in tutte le loro necessità: termini e concetti che ritornano nella *Regula non bullata*, al capitolo IX¹⁹, dove, all'invito rivolto ai fratelli ad andare per l'elemosina e a superare le conseguenti difficoltà²⁰, segue la raccomandazione: «Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, ut sibi necessaria inveniatur et ministret. Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum, in quibus ei Deus gratiam largietur»²¹. Espressioni che riecheggiano la celebre immagine di Isaia che paragona l'amore di Dio per il suo popolo con l'amore nutrito da una madre verso il proprio figlio²²? In ogni caso, ciò che importa è che questo breve scritto ripresenta un tratto tipico di Francesco, quello cioè di utilizzare allegorie e immagini femminili per parlare di sé e della vita dei fratelli²³.

absolvant silentium; et possunt loqui et ire ad matres suas. Et, quando placuerit, possint petere ab eis elemosynam sicut parvuli pauperes propter amorem Domini Dei. Et in claustris, ubi morantur non permittant aliquam personam introire et neque ibi comedant. Isti fratres, qui sunt matres, studeant manere remote ab omni persona, ut nemo possit loqui cum eis. Et isti filii non loquantur cum aliqua persona nisi cum matribus suis et cum ministro et custode suo, quando placuerit eos visitare cum benedictione Domini Dei. Filii vero quandoque officium matrum assumant, sicut vicissitudinaliter eis pro tempore visum fuerit disponendum quod omnia supradicta sollicitè et studiose studeant observare». Ne offre un commento dettagliato B. MERTENS, «*In eremi vastitate resedit*». *Der Widerhall der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters bei Franziskus von Assisi*, in *Franziskanische Studien*, 74 (1992), 347-363.

¹⁸ La disposizione dell'osservanza del silenzio da Compieta fino al mattino è antichissima, come osserva anche O. SCHMUCKI, «*Mentis silentium*»..., ed. cit., 191, nota 41, che adduce la testimonianza della *Regula monachorum* dello Pseudo-Girolamo e del *De institutione inclusarum* di Aelredo di Rielvaux.

¹⁹ Sul contenuto e sui termini usati in questo capitolo, F. ACCROCCA, *Francesco e la sua «fraternitas»*..., ed. cit., 58-64.

²⁰ *Regula non bullata* IX, 3-9. L'invito ad andare per l'elemosina è presente già in *Regula non bullata* VII, 8 e ritorna ancora in *Regula bullata* VI, 2-3.

²¹ *Regula non bullata* IX, 10-11; *Regula bullata* VI, 8.

²² Is 49, 15; 66, 13, testi richiamati da J. DALARUN, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, (Postfazione di G. Miccoli), Roma, 1994, 45, nota 161, che a sua volta rinvia a K. E. BORRESEN, *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli, 1993, 111.

²³ OPTATUS VAN ASSELDONK, *La Regola «pro eremitorii data»*, in *Studi e ricerche francescane*, 8 (1979), 12-14; J. DALARUN, *Francesco: un passaggio*, part. 45-47.

Non mi sento perciò di condividere i dubbi espressi – peraltro, in un saggio di indiscutibile valore – da Luigi Pellegrini, il quale, pur riconoscendo che Esser ha «risolto positivamente» ed in modo «forse definitivo» i dubbi sull'autenticità del testo²⁴, al tempo stesso giudica la *Regula pro eremitoriis* uno scritto «che non può non suscitare qualche perplessità»²⁵; egli inoltre ritiene che il *terminus ante quem* della sua stesura «può essere dilatato addirittura fino al 1224»²⁶. Da parte mia, non credo ci si possa spingere fino a tanto, poiché proprio la *Regula non bullata*, nel momento in cui parla di frati che predicano, pregano e lavorano, lascia intuire che scelte di vita più ritirata dovevano essere già in atto – anche se ci è difficile precisarne l'entità – intorno al 1220 (non convincono, invece, i riferimenti con cui Esser tenta di dimostrare che la suddetta regola presupponga come ovvia l'istituzione degli eremi²⁷); inoltre, la *Lettera ad un ministro*, scritta molto probabilmente prima del Capitolo di Pentecoste del 1223²⁸, mostra con chiarezza che l'eremo costituiva già una delle

²⁴ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. (Atti del IV Convegno internazionale. Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi, 1977, 293. Sui testimoni della tradizione manoscritta, si vedano le esaustive pagine di K. ESSER, *Die «Regula pro eremitoriis data» des hl. Franziskus von Assisi*, in *Studien zu den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, (Herausgegeben von E. Kurten und Isidoro de Villapadierna), Roma, 1973, part. 139-160; K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, Padova, 1982, 534-538.

²⁵ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica...* ed. cit., 297-298. Si veda ancora, 63-67, la discussione di Pellegrini con Raoul Manselli, durante la quale Pellegrini afferma: «qualche perplessità mi resta» (64). Si distanzia da queste affermazioni anche O. SCHMUCKI, *Luogo di preghiera...*, ed. cit., 52-53, nota 56.

²⁶ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica...*, ed. cit., 294.

²⁷ K. ESSER, *Über die Chronologie der Schriften des hl. Franziskus*, in *Studien zu den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, (Herausgegeben von E. Kurten und Isidoro de Villapadierna), Roma, 1973, 335; K. ESSER, *Gli scritti...*, ed. cit., 541. Esser rinvia infatti a *Regula non bullata* VII, 13: «Caveant sibi fratres, ubicumque fuerint in eremis vel in aliis locis quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant»; XV, 1: «Iniungo omnibus fratribus meis tam clericis quam laicis euntibus per mundum vel morantibus in locis, quod nullo modo apud se nec apud alium nec alio alio modo bestiam aliquam habeant». In nessun modo, però, si può evincere che queste affermazioni diano come ovvia l'istituzione degli eremi: nel primo caso si tratta infatti, con molta probabilità, di eremi preesistenti occupati temporaneamente dai fratelli durante la loro vita itinerante, e quindi un riparo di fortuna piuttosto che una dimora stabile (cf., in proposito, F. ACCROCCA, *Francesco e la sua «fraternitas»*, ed. cit., 44-47); nel secondo caso, i frati che dimorano nei luoghi sono piuttosto coloro che, senza alcun riferimento all'eremo, alternavano stabilità e itineranza secondo il modello fluttuante che caratterizzò la prima fraternità francescana (indicazioni utili si hanno anche nel saggio di L. PELLEGRINI, *La prima «fraternitas» francescana: una rilettura delle fonti*, in *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI Convegno internazionale. Assisi, 14-16 ottobre 1993, Spoleto, 1994, 39-70).

²⁸ Non ritengo convincente la proposta di K. ESSER, *Über die Chronologie*, 327-328; K. ESSER,

possibilità di vita stabile per i frati²⁹. Sono invece convinto anch'io, come Pellegrini, che il testo della *Regula pro eremitoriis* dia l'impressione – così come ci è pervenuto – di essere parte di un «testo più ampio, comprensivo di una totalità articolata, di cui sono parte i destinatari delle disposizioni contenute nella brevissima *Regula*»³⁰.

Molto stimolante è anche l'ipotesi proposta in diverse occasioni da Mario Sensi. Nell'ambito di un convegno dedicato all'insediamento francescano della Verna, lo studioso ha infatti ipotizzato che, in epoca pre-francescana, quel luogo «abbia svolto la funzione di santuario micaelico»³¹, e proprio per comunità di frati stabilitisi presso luoghi di culto micaelici Francesco abbia composto la *Regula pro eremitoriis*³². Più recentemente, Sensi è tornato sull'argomento, ipotizzando che i frati Minori abbiano avuto, almeno agli inizi, frequentazioni con i pastori: a sostegno della sua proposta egli ha portato due scene della famosa tavola Bardi, che si conserva nell'omonima cappella presso la chiesa di S. Croce in Firenze³³. Come rileva lo stesso Sensi³⁴, solo «ulteriori scavi documentari e archeologici» potranno verificare la fondatezza di tali suggestioni, ma certo le pressanti esortazioni con cui Francesco chiede ai frati che sono negli eremi di guardarsi dalla contatto con la gente, l'invito fatto alle 'madri' affinché custodiscano i loro 'figli' da ogni estraneo, in modo tale che nessuno possa parlare con essi³⁵, lasciano pensare che i frati che abitavano negli eremi – almeno in alcuni momenti – potessero venirsi a trovare a stretto contatto con la gente, forse anche con interi gruppi di persone.

Eremo e città nella vita dell'Ordine: i primi anni dopo la morte di Francesco

Il primo movimento francescano visse dunque in modo assolutamente

Gli scritti, 282-284, che propone di fissare il *terminus ante quem* al Capitolo di Pentecoste del 1221.

²⁹ «Et istud sit tibi – dice Francesco al Ministro – plus quam eremitorium» (*Epistula ad quendam ministrum* 8).

³⁰ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica...*, ed. cit., 294.

³¹ M. SENSI, *Gli Osservanti alla Verna*, in «*Itinerarium montis Alvernae*». Atti del Convegno di Studi Storici. La Verna 5-8 maggio 1999, (a cura di A. Cacciotti), Firenze, 2000, I, 168 (= *Studi Francescani*, 97 [2000], 372).

³² M. SENSI, *Gli Osservanti alla Verna*, ed. cit., 172 (= *Studi Francescani*, 97 [2000], 376).

³³ M. SENSI, *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, in *Collectanea Franciscana*, 72 (2002), 59-61.

³⁴ M. SENSI, *Santuari micaelici...*, ed. cit., 59.

³⁵ *Regula pro eremitoriis* 7-9.

non conflittuale la tensione tra lo stare in mezzo alla gente oppure il ritirarsi in luoghi solitari: non vi fu opposizione, ma alternanza feconda. Tuttavia, pochi anni dopo la morte di Francesco –anche se discussioni non mancarono mentre egli era ancora in vita–, esplose in tutta la sua forza quella che, con espressione efficace, è stata giustamente definita una «eredità difficile»³⁶. Ne sono scaturite risposte diverse, in un dibattito che per secoli si è mantenuto acceso, continuamente pungolato dal rinnovarsi del desiderio di una riforma della vita francescana e di un'osservanza della Regola sempre più conforme alla vera intenzione del fondatore. In tale dibattito, la vita attiva e quella nell'eremo hanno finito per coincidere con due scelte alternative, con due diverse coscienze della propria vocazione, poste in contrasto tra loro³⁷.

Se si prendono infatti in esame le diverse opere del *corpus* agiografico sanfrancescano, ci si può rendere conto che gran parte delle opere scritte dopo il 1246 assegnano alla dimensione eremitica un ruolo diverso da quello che ad essa era stato assegnato nelle opere anteriori: pian piano l'eremo finì per diventare il luogo in cui manifestare la distanza – se non l'aperta opposizione – verso le scelte e gli indirizzi del francescanesimo urbano. Così, dalla metà del Duecento in poi, realtà che prima esprimevano una possibile alternanza, arrivarono progressivamente ad essere poste in alternativa: aspetto che appare con evidente chiarezza nella proposta di rilettura dell'esperienza francescana offerta dagli Spirituali³⁸.

A tale proposito, si rivelano molto puntuali le notazioni formulate da Luigi Pellegrini e Giovanni Miccoli³⁹. Da parte mia, in queste pagine tenterò di proporre una rilettura complessiva dell'evolversi del fenomeno eremitico alla luce delle fonti agiografiche del primo secolo francescano, con l'obiettivo di favorirne maggiormente la comprensione, sempre tenendo ben presente l'intreccio che è venuto a crearsi tra la storia dell'Ordine e il *corpus* agiografico francescano e, conseguentemente, il *Sitz im Leben* specifico e il genere letterario

³⁶ R. LAMBERTINI-A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, (Postfazione di J. Miethke), Torino, 1989.

³⁷ Per questo è quantomeno rischioso pretendere di enucleare le parentesi eremitiche nella vita di Francesco mescolando dati provenienti dalle fonti più diverse, come fa B. MERTENS, «*In eremi vastitate resedit*», ed.cit., 323-347.

³⁸ Per una sintesi sull'eremitismo francescano in epoca successiva, B. MERTENS, *Eremitica Franciscana. Ein historischer Streifzug*, in *Thuringia Franciscana*, 47 (1992), 355-385.

³⁹ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 300-306; G. MICCOLI, *Dall'apologia alla storia*, ed. cit., 239-242. Pellegrini concentra la sua attenzione soprattutto sulle opere del Celanese; Miccoli, invece, prende in esame un brano contenuto nella *Compilatio Assisiensis* 103. Non affronta invece la problematica che qui ci interessa U. NICOLINI, *L'eremitismo francescano umbro nei secoli XIII-XVI*, in *Il b. Tomasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento*, (a cura di R. Pazzelli), Roma, 1979, 79-96.

delle diverse fonti. Dal momento che è facile intuire come uno sviluppo completo del tema richiederebbe un volume a sé, si tratterà di un approccio necessariamente sintetico.

Anzitutto, va osservato che nel corso del primo secolo dell'Ordine, l'eremitismo francescano fu una caratteristica soprattutto italiana⁴⁰: elemento importante, che denota come la scelta eremitica fosse stata portata avanti soprattutto in quelle aree in cui più forte fu il dissenso verso la svolta pastorale operata dalla famiglia francescana. La tensione tra le due anime del francescanesimo si manifestò ben presto, vivente ancora Francesco: una parte dell'Ordine si mostrò tenacemente attaccata alla memoria delle origini propugnando una testimonianza silenziosa, basata su una vita di condivisione con i poveri, sul lavoro manuale e sull'annuncio della penitenza; un'altra parte, invece, si schierò risolutamente a favore di un inserimento della famiglia francescana nell'attività pastorale, a servizio – e a vantaggio – della riforma della Chiesa.

Tensioni in tal senso si erano manifestate durante il famoso Capitolo delle Stuoie⁴¹, nel momento in cui divennero evidenti le pressioni esercitate da più parti – anche all'interno della stessa famiglia francescana – affinché i Frati Minori si allineassero alle esperienze degli altri grandi Ordini religiosi: il cardinale Ugolino e un gruppo di frati «in scientia docti» cercarono infatti di convincere Francesco ad adottare una delle regole già in vigore, quella di sant'Agostino, di san Benedetto o di san Bernardo⁴². Dal proprio canto, nel suo

⁴⁰ Si veda, in tal senso, il verbale della discussione seguita alla relazione di Pellegrini durante il IV Convegno internazionale di Assisi (15-17 ottobre 1976), in *Francesco e francescanesimo dal 1216 al 1226*, 59-64, part. 59-60 (intervento di Servus Gieben e risposta di Pellegrini), 63-64 (intervento di Raoul Manselli): tutti concordarono nel circoscrivere il fenomeno eremitico all'Italia centrale e, più in particolare, all'area compresa tra Toscana, Marche ed Umbria (cf. 64: intervento Manselli).

⁴¹ Tenutosi, molto probabilmente, nel 1222 (così G. MICCOLI, *Dall'intuizione all'istituzione: un passaggio non tutto scontato*, in *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, Milano, 1999, 108-109; tale datazione è stata di recente accolta anche da M. P. ALBERZONI, «Unus novellus pazzus in mundo». *Individualità e affermazione del carisma*, in *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, (hg. G. Melville, M. Schürer), Münster, 2002, 285) o nel 1223 (come propone L. DI FONZO, *Il famoso capitolo delle stuoie O. Min. nel 1223*, in *Miscellanea Franciscana*, 98 (1998), 367-390). Da scartare, a mio avviso, la datazione del 1219, accolta da T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani*, Milano, 1986, 67 e nota 18.

⁴² Si tratta, secondo l'ordine strutturato da E. PÁSZTOR (*Frate Leone testimone di san Francesco*, in *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, (a cura di A. Marini, prefazione di G. G. Merlo), S. Maria degli Angeli-Assisi, 2000, 149-206), del testo leonino IV: si vedano, su questa importante pericope, E. PÁSZTOR, *Frate Leone...* ed. cit., 179-181; G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in *Francesco d'Assisi...*, ed. cit., 75-79. Molto stimolante la rilettura di M. P. ALBERZONI, «Unus novellus pazzus in mundo», part. 285-287, la quale rivendica ad Ugolino un ruolo ben più attivo di quello attribuitogli dalle fonti: in ogni caso, che sia stato Ugolino

Testamento Francesco riaffermò con forza quelle che erano state le caratteristiche essenziali della propria scelta religiosa, concretizzatasi nella decisione di vivere, per diretta ispirazione dell'Altissimo, «secundum formam sancti Evangelii»⁴³. La parte laicale dell'Ordine (un frate laico aveva ben poche possibilità di agire in prima persona nell'attività pastorale)⁴⁴, mostrò di propendere per una continuità con il modello delle origini, mentre la parte sacerdotale si rivelò più incline verso un'opzione pastorale. Al tempo stesso, la fedeltà al modello originario e la conseguente resistenza all'evoluzione in atto trovò molti suoi adepti nell'Italia centrale, in quella zona, cioè, che era stata il centro irradiatore dell'esperienza francescana e dalla quale provenivano la gran parte degli elementi che avevano costituito il gruppo della primitiva *fraternitas* ed avevano avuto grande familiarità e lunga consuetudine di vita con Francesco stesso. È emblematica, in questo senso, la vicenda di frate Egidio, il quale,

ad essere coinvolto dai frati «in scientia docti» oppure l'esatto contrario, è certo il fatto che anime diverse agitavano la famiglia francescana al proprio interno.

⁴³ Rinvio in proposito a F. ACCROCCA, *Il Testamento di Francesco: l'eredità di un'immagine*, in *Francesco e le sue immagini. Momenti dell'evoluzione della coscienza storica dei Minori (sec. XIII-XVI)*, (Postfazione di J. Dalarun), Padova, 1997, 15-35.

⁴⁴ Va tenuto presente che ben presto Gregorio IX porrà fine anche alla predicazione laicale revocando alcune concessioni fatte da Innocenzo III: rinvio in proposito a R. ZERFASS, *Der Streit um Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien, 1974. Il 3 ottobre 1228, infatti, scrivendo all'arcivescovo di Milano, Enrico da Settala, il pontefice gli ordinava di interdire la predicazione ai laici – di qualsiasi Ordine – poiché essa era riservata all'*ordo doctorum*: la bolla – che entrò poi nella raccolta delle *Decretales* operata da Raimondo di Peñafort – non fa riferimento esplicito ad alcun gruppo preciso, ma ha ragione lo Zerfass (R. ZERFASS, *Der Streit...*, ed. cit., 253-262) quando ipotizza che il provvedimento riguardasse in modo particolare gli Umiliati. Il testo di questa lettera è stato edito una prima volta, senza *intitulatio* («Archiepiscopo Mediolanensi») e data («Datum Perusii V nonas octobris, pontificatus nostri anno secundo»), da R. ZERFASS, *Der Streit...*, ed. cit., 254-255; recentemente, è stato di nuovo edito, in forma integrale, da M. P. ALBERZONI, in Appendice a *Umiliati e monachesimo*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di S. Gregorio Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995, Cesena (Badia di S. Maria del Monte), 1998, 251.

E' un dato di fatto che la predicazione laicale non cessò subito dopo questo pronunciamento di Gregorio IX: ad esempio, Salimbene ci ricorda, nella sua *Cronica*, che nell'anno 1239, quando un'eclissi solare incutè tanta paura, al punto che molti si decisero a confessarsi e fare penitenza dei propri peccati, Manfredo da Cornazzano, un parmense che in quell'anno era podestà di Lucca, «accepti crucem in manibus suis et processionaliter ibat per civitatem Lucensem cum fratribus Minoribus et aliis religiosis et clericis, et predicabat ipse potestas de passione Christi et faciebat pacem inter discordes» (SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* I, (ed. G. Scalia, Turnholti, 1998, 253, rr. 18-21). Tuttavia, nonostante alcuni laici continuassero a predicare dopo il 1228, il pronunciamento pontificio rese indubbiamente più difficile, e successivamente finì per far cessare del tutto, la predicazione dei frati laici.

vivente ancora Francesco, trascorse la sua esistenza alternando al lavoro manuale ed all'esperienza della mendicizia lunghi periodi negli eremi⁴⁵.

Più tardi, nella bolla di canonizzazione di Francesco, la *Mira circa nos*, Gregorio IX offrì una rilettura globale dell'esperienza cristiana del Santo di Assisi, fornendo in tal modo ai Frati Minori – ed era proprio questo il suo obiettivo principale – un chiaro e autorevole indirizzo circa la loro missione ecclesiale: non era la *vita evangelii*, la testimonianza silenziosa e priva di tutto, espropriata di ogni attesa nei riguardi degli altri, a costituire l'elemento qualificante della scelta di Francesco, ma la sua predicazione che, per quanto semplice, aveva il potere di risanare e fecondare. Sull'incontro con i poveri e i lebbrosi, che Francesco aveva individuato come il momento cruciale del suo processo di conversione, neppure una parola⁴⁶.

Notevoli tensioni si registrarono poi nel Capitolo del 1230, in merito ad alcuni dubbi sorti circa l'osservanza della Regola e sul valore giuridico da assegnare al *Testamento* di Francesco; una commissione si recò allora dal pontefice affinché questi sciogliesse i dubbi in proposito (cosa che il papa fece con la lettera *Quo elongati*, emanata il 28 settembre 1230). Grazie alla testimonianza di Tommaso da Eccleston possiamo sapere quali frati componessero quella commissione: oltre al Ministro generale, Giovanni Parenti, ne facevano parte Antonio di Padova, Gerardo Rossignol, penitenziere papale, Aimone di Faversham, predicatore e professore, in seguito eletto Ministro generale, Leone da Perego, predicatore poi vescovo di Milano, Gerardo da Modena, predicatore, attivo nel movimento dell'Alleluia, Pietro da Brescia⁴⁷. Si trattava – l'ha opportunamente rilevato Antonio Rigon – di frati «appartenenti agli ambienti internazionali, alle cerchie papali, all'area nord dell'Italia; uomini di diritto, dotti teologi, famosi predicatori; nessun frate umbro»⁴⁸.

Attraverso la rilettura da lui proposta nella *Mira circa nos* e con il pronunciamento della *Quo elongati* – scavalcando il *Testamento* stesso di

⁴⁵ Su frate Egidio, rinvio a Stanislao DA CAMPAGNOLA, *La «Leggenda» di frate Egidio d'Assisi nei secoli XIII-XV*, in *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1999, 369-402; S. BRUFANI, *Egidio d'Assisi. Una santità feriale*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale. Assisi, 17-19 ottobre 1991, Spoleto, 1992, 285-311.

⁴⁶ Sulla *Mira circa nos* e sull'influenza da essa esercitata sulla *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano, rinvio a F. ACCROCCA, «Alter apostolus». *Per una rilettura delle «Vita beati Francisci»*, in R. PACIOCCO-F. ACCROCCA, *La leggenda di un uomo chiamato Francesco. Tommaso da Celano e la «Vita beati Francisci»*, Milano, 1999, 165-194.

⁴⁷ *Tractatus fr. THOMAE vulgo dicti DE ECCLESTON, De adventu fratrum minorum in Angliam*, (ed. A. G. Little), Paris, 1909, 81.

⁴⁸ A. RIGON, *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medievale*, Roma, 2002, 34.

Francesco –, Gregorio IX contribuì dunque in modo decisivo alla vittoria del modello pastorale: un'affermazione che non fu tuttavia definitiva se non dopo la caduta di Elia, nel 1239 (significative, in tal senso, alcune decisioni sancite dalle prime costituzioni – redatte, molto probabilmente, durante quello stesso Capitolo che depose Elia dalla guida dell'Ordine e poi ratificate dalle costituzioni di Narbona, del 1260 – tese a limitare l'accesso dei frati laici dell'Ordine)⁴⁹. Ma se un sacerdote celebra la messa, confessa, predica, insegna, si inserisce attivamente nella vita politica della città, ben difficilmente lo si troverà in un lebbrosario o in un ospedale a curare gli infermi.

Furono allora soprattutto i frati laici, ai quali era impossibile l'accesso a molte attività in ambito pastorale, a tener fede (almeno in alcuni casi) alla primitiva memoria dell'Ordine. Quell'autentica miniera di informazioni che è la *Cronica* di frate Salimbene da Parma – il quale, peraltro, non si mostra certo tenero nei confronti dei frati laici –, a questo riguardo riferisce una notizia importante allorché fa notare come, tra i difetti dei frati non sacerdoti, vi fosse anche quello di dimorare (soprattutto durante il generalato di frate Elia: 1232-1239), «da soli negli ospedali, cioè senza un frate come compagno. Questo –egli asserisce – io vidi a Siena, quando frate Martino ispano, un frate laico vecchierello e piccolo di statura, era a servizio degli infermi negli ospedali e tutto il giorno, quando voleva, se ne andava solitario per la città, vale a dire senza che alcun frate lo accompagnasse»⁵⁰. Lo stesso Salimbene testimonia che, in quegli stessi anni e ancora in Toscana, altri frati dimoravano «nelle città, sempre rinchiusi in un romitorio presso la chiesa dei frati, e avevano una finestra attraverso la quale parlavano alle donne; ed erano laici e impossibilitati («inutiles») ad ascoltare le confessioni e a dare consigli. Questo io vidi – asserisce il Parmense – a Pistoia ed anche altrove»⁵¹. Ed è ancora lui a riferire che – sempre durante il generalato di Elia – in un certo eremo tutti i frati erano laici, eccetto un sacerdote ed uno studente⁵².

Ovviamente, tali chiavi di lettura non possono essere assolutizzate, se

⁴⁹ Rinvio, in proposito, alle analisi di P. MARANESI, «*Nescientes litteras*». *L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, 2000, 77-85, part. 79-80.

⁵⁰ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* I, 149, rr. 21-26.

⁵¹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* I, 149, rr. 18-21. Già Aelredo di Rielvaux, nella sua *Regola delle recluse*, aveva, tra il 1160-1162, segnalato la difficoltà di «trovare una qualche reclusa che stia sola, che non abbia invece, seduta davanti alla sua finestra, una qualche vecchia garrula e pettegola, che sia lì a intrattenerla raccontando storie, a nutrirla con mormorazioni e maldicenze» (Aelredo DI RIELVAUX, *Regola delle recluse*, (a cura di D. Pezzini), Milano, 2003, 124).

⁵² *Cronica*, 150, r. 21-24. Il cronista appare inorridito per il fatto che quegli stessi frati laici avevano impudenteramente preteso che il sacerdote facesse il turno in cucina come tutti gli altri.

pensiamo all'esperienza di Antonio di Padova (che, come si rilevato, era uno dei membri della commissione che nel 1230 si era recata da Gregorio IX), il quale, all'intensa attività di predicazione, fece seguire la quiete di Camposampiero, dove visse in condizioni molto simili a quelle raccomandate nella *Regula pro eremitoriis*⁵³. Allo stesso modo, anche un personaggio come Elia, che non fu sacerdote, ma certo fu uomo di grandi capacità ed energie, dinamico, votato più alla vita attiva ed al governo che non alla solitudine ed alla quiete, trascorse – stando almeno alla testimonianza di Tommaso da Eccleston – un periodo della sua vita in un eremo, tra il 1230 e il 1232⁵⁴.

UN OSSERVATORIO PRIVILEGIATO: IL *CORPUS* AGIOGRAFICO FRANCESCANO

La «Vita beati Francisci» di Tommaso da Celano

Nei decenni centrali del Duecento videro la luce buona parte delle opere che compongono il *corpus* agiografico sanfrancescano. Tommaso da Celano,

⁵³ Questa esperienza eremitica di Antonio, già menzionata da K. ESSER, *Die «Regula pro eremitoriis data»*, ed. cit., 168, fu più volta sottolineata da Raoul Manselli nel corso di stimolanti discussioni durante i convegni internazionali di Assisi: *Chi erano gli Spirituali*. Atti del III Convegno internazionale. Assisi, 16-18 ottobre 1975, Assisi 1976, 23-30 (discussione seguita alla relazione di STANISLAO DA CAMPAGNOLA su *Gli Spirituali umbri*); *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, 56-72, part. 63-65 (discussione seguita alla relazione di Luigi Pellegrini su *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*). Lo stesso MANSELLI vi ritornò nel suo contributo su *Padova e S. Antonio*, in *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, Padova, 1976, 11.

⁵⁴ Secondo il cronista, Elia si sarebbe ritirato in un non meglio precisato eremitorio dopo i disordini scoppiati durante il Capitolo tenutosi al tempo della traslazione delle reliquie di san Francesco: in quell'occasione Elia, che agiva ancora secondo le norme che avevano guidato la *fraternitas* (più oltre, Tommaso precisa che Elia «ut dicebatur, nunquam fuerat professus regulam bullatam»: *Tractatus de adventu*, 85), aveva autorizzato a venire al Capitolo tutti i frati che lo desideravano. In seguito Elia, «divertens ad quoddam heremitorium, permisit sibi crescere comam et barbam, et per hanc simulationem sanctitatis ordini et fratribus reconciliatus est» (*Tractatus de adventu*, 81). Gregorio IX, informato delle cause dei disordini accaduti in Capitolo e in occasione della traslazione delle reliquie, «quousque audiret, quod in heremitorio tam singularem vitam duceret, valde offensus extitit erga eum. Consequenter tamen, in capitulo Reatino, absoluto fratre Iohanne Parente, concessit ut fieret ipse generalis minister, et praecipue propter familiaritatem quam habuerat cum beato Francisco» (*Tractatus de adventu*, 82). Il cronista appare indubbiamente polemico con Elia: peraltro, negli anni in cui egli compose la sua opera, la *damnatio memoriae* dell'antico compagno di san Francesco era ormai un fatto assodato. Per una ricostruzione degli eventi legati alla traslazione delle reliquie, si veda l'attenta ed equilibrata ricostruzione di R. PACIOCCO, «*Sublimia negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, Padova, 1996, 143-150.

nella *Vita beati Francisci*, redatta tra il 1228-1229⁵⁵, opta decisamente per il modello pastorale: nella sua rilettura, Francesco appare come il fondatore di un Ordine di predicatori⁵⁶; tuttavia, il racconto del Celanese presenta una pluralità di registri che fa sì che non vengano del tutto obliterate ulteriori possibilità, o, meglio, non vengano taciute delle tensioni irrisolte: irrisolte, in primo luogo, da Francesco stesso. È vero – lo sottolineava Luigi Pellegrini⁵⁷ – che, in riferimento all'esperienza eremitica di Francesco, Tommaso menziona soltanto tre luoghi: La Verna, l'isola del lago Trasimeno, Sant'Urbano⁵⁸. Nondimeno, è altrettanto vero che, accanto all'elogio della predicazione del Santo e dell'impegno pastorale dei Frati Minori, l'agiografo non tace il fatto che quel dubbio che assalì Francesco e i suoi compagni ad Orte («conferebant pariter veri cultores iustitiae utrum inter homines conversari deberent an ad loca solitaria se conferre»)⁵⁹ continuò a lacerare il Santo, soprattutto in momenti particolari della sua vita⁶⁰.

Nei primi tempi in cui cominciò a prospettarsi quel mutamento interiore che lo avrebbe portato a compiere una scelta di vita tanto radicale, Francesco si confidava con un amico (destinato a rimanere anonimo, a dispetto di tutti i tentativi fatti per identificarlo) che conduceva con sé in luoghi isolati e adatti ad un certo tipo di colloqui⁶¹, e – almeno all'inizio – aveva assunto un abito «quasi eremiticum»⁶². Ancora, quando si recò a Roma con i suoi compagni, il cardinale

⁵⁵ Sulla *Vita beati Francisci*, rinvio a R. PACIOCCO-F. ACCROCCA, *La leggenda di un uomo chiamato Francesco*; R. MICHETTI, *La «Vita beati Francisci» di Tommaso da Celano: storia di un'agiografia medievale*, in *Franciscana*, 1 (1999), 123-235. Su questa e sulle altre opere del corpus si tengano sempre presenti, di volta in volta, E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997, 71-116; F. URIBE, *Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, S. Maria degli Angeli-Assisi, 2002, 62-85.

⁵⁶ F. ACCROCCA, «*Alter apostolus*», ed. cit., 238-252.

⁵⁷ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 301.

⁵⁸ Cf., rispettivamente, *Vita beati Francisci* 94, 1; 60, 6; 61, 6. Ha ragione PELLEGRINI quando ipotizza che si riferiscono «forse alla Verna» (*L'esperienza eremitica*, 301, nota 46) le parole contenute nella pericope 63, 4-5: «in partibus Aretii» una donna si trovava di fronte ad un parto difficile, quando i suoi parenti e vicini «audierant beatum Franciscum per viam illam fore ad quamdam eremum transiturum»; non è tuttavia certo che il luogo di quella appartata permanenza di Francesco (cf. 91, 3), che prepara l'evento della stigmatizzazione, possa identificarsi con La Verna (cf. sotto, nota 73).

⁵⁹ *Vita beati Francisci* 35, 5.

⁶⁰ Riprendo qui alcune riflessioni già formulate in F. ACCROCCA, «*Alter apostolus*», ed. cit., 256-259.

⁶¹ *Vita beati Francisci* 6, 4.

⁶² *Vita beati Francisci* 21, 5.

Giovanni di S. Paolo si sforzò inutilmente di convincere Francesco ad optare per una scelta di tipo monastico o eremitico⁶³, e la stessa sosta che fecero sulla via del ritorno ad Orte, dove si trattennero per quindici giorni, assume tutti i contorni di una permanenza di tipo eremitico-contemplativo: il luogo in cui si fermarono era deserto, distante da ogni altra abitazione, e solo alcuni di essi scendevano in città per procurare il cibo per sé e per gli altri⁶⁴. Pure la dimora di Rivotorto, sebbene fosse vicina alla via di transito⁶⁵, presenta tutte le caratteristiche di una vita ritirata⁶⁶, da alternare a quella della città, che restava comunque facilmente raggiungibile. D'altronde, Tommaso sembra far riferimento ad una situazione simile a quella descritta da Giacomo da Vitry quando ricorda che durante il giorno i fratelli lavoravano con le proprie mani, servendo umilmente nelle case dei lebbrosi o in altri luoghi dove potevano esercitare un lavoro onesto, mentre di notte – e specialmente nei periodi più freddi –, mancando loro un luogo di riparo, si raccoglievano intorno ad un forno, oppure cercavano rifugio in qualche caverna⁶⁷.

Si potrebbe pensare a questi riferimenti quali spie e tracce in grado di trasmetterci una memoria dei primissimi tempi, quando il gruppo non aveva ancora trovato un'identità definitiva, se proprio nel bel mezzo della narrazione dei grandi successi di Francesco, tra l'ampia sezione dei miracoli in vita⁶⁸ e la predica davanti a Onorio III e ai cardinali⁶⁹, il Celanese non aprisse altri e ben più espliciti varchi interpretativi. Siamo qui di fronte ad un testo emblematico,

⁶³ *Vita beati Francisci* 33, 1: «Verum quia homo erat providus et discretus, coepit eum de multis interrogare et, ut ad vitam monasticam seu eremiticam diverteret, suadebat».

⁶⁴ *Vita beati Francisci* 34, 12-13.15: «[...] venientes ad quemdam locum prope civitatem Ortensem, ibidem fere per dies quindecim sunt morati. Aliqui eorum intrantes civitatem acquirebant necessaria victus, et modicum illud quod acquirere poterant ostiatim, ad fratres alios deportantes, cum gratiarum actione et laetitia cordis, pariter manducabant. [...] Locus ille desertus erat atque relictus, et aut rarorum aut nullorum frequentabatur accessu».

⁶⁵ *Vita beati Francisci* 43, 2: «»[...] sanctissimus pater cum reliquis iuxta viam ipsius transitus in praedicto existens tugurio [...]». Vero è che Francesco, come precisa Tommaso, trovava ritiro nell'intimo del proprio cuore: cf. *Vita beati Francisci* 43, 4-5.

⁶⁶ *Vita beati Francisci* 42-43.

⁶⁷ *Vita beati Francisci* 39, 9-10: «Nam cum saepe in maximis frigoribus necessario carerent hospitio, clibanus recolligebat eos, vel certe in cryptis seu speluncis humiliter noctibus latitabant. Diebus vero manibus propriis qui noverant laborabant, existentes in domibus leprosororum, vel in aliis locis honestis, servientes omnibus humiliter et devote». Kaietan ESSER dà per scontato, a questo riguardo, un'alternanza come quella testimoniata da Giacomo da Vitry: «E' logico quindi inferirne che durante la notte si ritirassero in luoghi appartati» (*Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano, 1975, 165).

⁶⁸ *Vita beati Francisci* 55-70.

⁶⁹ *Vita beati Francisci* 73.

nel quale Tommaso lascia percepire quello che fu il dramma di Francesco, dilaniato da opposte tensioni: desideroso della salvezza dei fratelli, ma ancor più desideroso di essere sciolto da ogni legame e di stare col Signore; da qui un'intima e non risolta tensione che lo portava a cercare luoghi solitari per immergersi nella preghiera, dalla quale sapeva tuttavia allontanarsi ogni volta che lo richiedeva il bene dei fratelli⁷⁰. Affermazioni che ritornano quasi identiche quando Tommaso, prendendo le mosse da un evento preciso, ritrae nuovamente quella che dovette essere una condizione abituale di Francesco, preso da ansia per il bene del prossimo e, al tempo stesso, desideroso di profonda solitudine, tanto che era ormai abituato a dividere il proprio tempo tra queste due condizioni di vita⁷¹; al termine di questa introduzione, Tommaso narra che Francesco prese con sé pochi compagni, dei quali era nota a tutti «*conversatio sancta*», perché lo salvaguardassero dalle visite e dalle intrusioni degli uomini, garantendogli la quiete necessaria⁷²: il Santo, dunque, in quell'occasione ricostruì per se stesso la condizione ideale prescritta nella *Regula pro eremitoriis*. Tommaso non chiarisce il luogo di questa appartata permanenza – come farà invece Bonaventura –, che pure prepara l'evento irripetibile e supremo della stigmatizzazione⁷³.

In conclusione, nell'opera del Celanese appare evidente l'intenzione di testimoniare la presenza di una tensione che attraversa in maniera continuativa l'intera vita di Francesco, aspetto che si affianca all'altro, certamente prioritario, volto invece a sottolinearne l'impegno pastorale e l'opera di evangelizzazione.

⁷⁰ *Vita beati Francisci* 71, 5: «Eligebat proinde frequenter solitaria loca, ut ex toto animum in Deum posset dirigere, nec tamen pigritabatur, cum tempus cerneret opportunum, se negotiis ingerere ac salutem libens intendere proximorum». Ma si veda tutto intero il paragrafo 71.

⁷¹ *Vita beati Francisci* 91, 1-2: «Tempore quodam beatus et venerabilis pater Franciscus relictis saecularibus turbis, quae ad audiendum et videndum eum quotidie devotissime concurrebant, locum quietis et secretum solitudinis petiit, cupiens ibi vacare Deo et extergere, si quid pulveris sibi ex conversatione hominum adhaesisset. Mos eius erat tempus impensum sibi ad gratiam promerendam dividere, et, prout oportere videbat aliud proximorum lucris impendere, aliud contemplationis beatis secessibus consummare».

⁷² *Vita beati Francisci* 91, 3: «Assumpsit proinde secum socios valde paucos, quibus eius conversatio sancta magis quam caeteris nota erat, ut tuerentur eum ab incursu et conturbatione hominum, et suam quietem in omnibus diligerent ac servarent».

⁷³ Gli editori di Quaracchi (*Analecta Franciscana* X, Quaracchi, 1926-1941, 69, nota 10) e le *Fonti Francescane* (484, nota 122) identificano questo «locum quietis et secretum solitudinis» con l'eremo della Verna, ma in realtà, stando al testo di Tommaso, della Verna si fa esplicita menzione solo più sotto, e senza che venga stabilito alcun legame diretto tra l'una e l'altra circostanza (*Vita beati Francisci* 94, 1): lo rilevava anche G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia*, ed. cit., 216 e 256, nota 65. Sarà invece Bonaventura che identificherà questo luogo con l'eremo della Verna (cf. *Legenda maior* XIII, 1, in particolare XIII, 1, 4).

La «Vita sancti Francisci» di Giuliano da Spira

Tommaso scrisse alla fine degli anni Venti. Qualche anno più tardi, tra il 1232 e il 1235, Giuliano da Spira compose la sua *Vita sancti Francisci*: attento alle esigenze del *cursus* ritmico, egli – in dipendenza dall'opera del Celanese – si proponeva di snellire il dettato di Tommaso e di fornire una propria rilettura dell'immagine di Francesco. Purtroppo – in conseguenza soprattutto del duro giudizio di Michael Bihl⁷⁴ –, l'opera di Giuliano è stata a lungo trascurata dagli storici, che l'hanno spesso giudicata di scarso interesse; in realtà, per quanto sia vero che egli dipende da Tommaso, è altrettanto vero che il suo lavoro esercitò un influsso certo sui successivi lavori del Celanese (il *Memoriale in desiderio animae* ed il *Tractatus de miraculis*⁷⁵), sull'autore dei primi sedici capitoli della *Legenda trium sociorum* e sullo stesso Bonaventura⁷⁶.

Anche nell'opera di Giuliano si coglie quella tensione tra la «*conversatio inter homines*» e la ricerca dei «*loca solitaria*» che dominò tutta la vita di Francesco. Seppur con toni meno intensi – e se si vuole, meno drammatici –, tuttavia Giuliano conserva quell'insieme di passi già individuati come significativi per il nostro discorso all'interno del testo del Celanese.

Tommaso aveva ad esempio segnalato con cura i vari cambiamenti d'abito da parte di Francesco⁷⁷; finalmente, al momento dell'ascolto del

⁷⁴ *Analecta Franciscana X, Prolegomena*, V, num. 5: «Fr. Iulianus non solum eandem materiam, eadem gesta, easdemque virtutes S. Francisci Assisiatis pertractavit, nihil novi inserens, quamvis plurima addenda fuissent, sed etiam ipsi textui operis Celanensis inhaerebat, quem tamen ubique in compendium redegit, hic quaedam omittendo, illic narrata a Fr. Thoma concisius repetendo». Si veda ancora *ibidem, Praefatio*, XLIV: «Nullum factum novum S. Francisci viventis inseritur, aliquot econtra praetermittuntur, omnia vero compendiosius referuntur».

⁷⁵ F. ACCROCCA, *Francesco e il demonio. La guarigione della donna di Sangemini*, in *Il Santo*, 39 (1999), 221-241, part. 230-239.

⁷⁶ A titolo esemplificativo, secondo Tommaso, Francesco e i suoi, giunti nei pressi di Orte si trovarono stanchi e affamati: «Statique divina gratia procurante occurrit eis homo afferens in manu panem deditque ipsis et abiit. Ipsi vero non cognoscentes eum mirati sunt in cordibus suis» (*Vita beati Francisci* 34, 10-11); Giuliano, invece, descrivendo la stessa situazione, afferma: «Sed pauperibus suis providentia divina non defuit, quae mirabiliter illis panem per quemdam inopinate venientem et subito disparentem porrexit» (*Vita sancti Francisci* 22, 5); Bonaventura, che dipende indubbiamente da Tommaso, ma anche da Giuliano, accentua la rilettura in chiave miracolistica: «Nam subito **apparuit** homo afferens panem in manu, quem *pauperculus Christi* dedit, *subitoque disparuit, incognitus unde venerit vel quo iret*» (*Legenda maior* IV, 1, 5: corsivi [dipendenze da Giuliano] e grassetti [accentuazioni miracolistiche] sono miei). Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare.

⁷⁷ Aspetto, questo, segnalato con acutezza da E. PÁSZTOR, *Tommaso da Celano e la «Vita prima»: problemi chiusi, problemi aperti*, in *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, S. Maria degli Angeli-Assisi, 2000, 93-94. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere...*, ed. cit., 81.

Vangelo alla Porziuncola, l'agiografo gli fa indossare la veste definitiva: una tunica a forma di croce, per cacciare le fantasie demoniache, asprissima, per crocifiggere con essa la carne coi suoi peccati (è evidente l'eco di un noto passo paolino: lettera ai Galati 5, 24), povera e senza alcuna pretesa, tale che nessuno l'avrebbe desiderata⁷⁸. Dunque, secondo Tommaso – ed è palese il suo anacronismo –, Francesco adottò allora un abito che costituiva di per se stesso un segno eloquente di una precisa scelta di vita: in definitiva, lo stesso abito indossato dai frati nel momento in cui egli scriveva la *Vita*⁷⁹.

Giuliano sottolinea ancor più marcatamente tali mutamenti di abito, accennando esplicitamente, nei titoli dei capitoli II e III, ad un primo e quindi ad un secondo cambiamento d'abito⁸⁰. Così, abbandonate le sue preziose vesti e ricoperto solo di cenci, Francesco fece una prima esperienza in un monastero presso Gubbio: lasciato quel monastero si recò in città, dove un suo vecchio amico («a motivo dell'antica amicizia», precisa Giuliano) ne coprì la nudità con una tonachetta⁸¹. Iniziò quindi la sua esperienza di riparatore materiale di chiese: ne riparò tre, segno, secondo Giuliano (ed è questo un suo apporto originale), della fondazione dei tre Ordini a cui Francesco avrebbe posto mano⁸². In quel tempo e subito dopo, precisa l'agiografo, Francesco indossava un abito eremitico, portava in mano un bastone, calzature ai piedi e una cintura di cuoio⁸³: a questo proposito, il racconto di Giuliano appare dunque meno

⁷⁸ *Vita beati Francisci* 22, 6-8.

⁷⁹ Ciò si evince con chiarezza solare dal titolo dato dall'agiografo al cap. IX: «Quomodo, mutato habitu, refecit ecclesiam Sanctae Mariae in Portiuncula et audito Evangelio, relictis omnibus, habitum quem fratres habent adinvenit et fecit». Cf., in tal senso, anche le osservazioni di G. MICCOLI, *La «scoperta» del vangelo come «forma vitae» nelle biografie francescane: le aporie di una memoria storica in difficoltà*, in MICCOLI, *Francesco d'Assisi...* ed. cit., 150.

⁸⁰ Cf. cap. II: «De iis quae de manibus patris ereptus primum passus est, et quae fecit in habitu saeculari, et de prima habitus sui mutatione»; cap. III: «Qualiter evangelicam perfectionem aggrediens habitum secundo mutavit, praedicavit et socios fratres habere coepit; et quomodo sui et illorum exitum praecognovit, binos per mundum divisit et iterum congregare obtinuit» (corsivi miei).

⁸¹ *Vita beati Francisci* 11, 4: «Progressus igitur a monasterio supradicto pauperculus Christi, veniensque in civitatem cui nomen Eugubium, illic quemdam suum, quem noverat, amicum pristinum requisivit, qui ob veterem amicitiam tunica nuditatem illam obtexit».

⁸² *Vita santi Francisci* 14, 4-5: «Non hoc arbitror absque dignioris rei mysterio gestum, quod videlicet iste sanctus tres ecclesias supradictas erexit; at illud nimirum nutu Dei praevio per hoc existimo figuratum, quod et ipse vir simplex mirabiliter adimplevit, qui tres celebres Ordines, de quibus suo loco vel breviter tangendum est, incohans, ipsos ad perfectionis statum vita verboque provexit».

⁸³ *Vita santi Francisci* 15, 1: «Beatus itaque Franciscus trium, ut dictum est, ecclesiarum opere consummato, habitum adhuc eremiticum tunc temporis habuit, baculumque manu gestans, pedibus calceatis et corrigia cinctus incedebat».

sfumato rispetto a quello di Tommaso, il quale aveva parlato di un abito «quasi heremiticum»⁸⁴.

Anche Giuliano riferisce dei tentativi fatti dal cardinale Giovanni di S. Paolo per indurre Francesco ad abbracciare una vita monastica o eremitica, ai quali il Santo, «Deo cooperante», resistette con umiltà fino a prevalere⁸⁵; inoltre, come Tommaso, narra della sosta eremitico-contemplativa nei pressi di Orte, dilatandola, anzi, fin quasi a triplicare il tempo di quella permanenza: circa quaranta giorni in luogo dei quindici indicati dal Celanese⁸⁶. Rientrando nella Valle Spoletana, il gruppo si mostrò indeciso sull'indirizzo da imprimere alla propria scelta di vita, dubbio poi risolto in favore di un impegno tra gli uomini, a vantaggio della salvezza delle anime⁸⁷. Giuliano omette, è vero, la descrizione della vita ordinaria dei frati, di cui Tommaso aveva dato un ritratto sostanzialmente coincidente con la ben nota lettera di Giacomo da Vitry, ma, in realtà, ad essere tralasciata è tutta la seconda metà del cap. XV dell'opera del Celanese, corrispondente alle pericopi 39-41: si tratta di quella parte in cui il primo agiografo aveva descritto in quale modo Francesco educava («informabat») alla vita minoritica coloro che divenivano suoi discepoli. Perché questa lunga omissione da parte di Giuliano? Sono portato a credere che colui che era stato maestro di canto alla corte del re di Francia e che si era accinto a comporre la sua opera con l'obiettivo di far conoscere la vita del fondatore del proprio Ordine soprattutto negli ambienti universitari parigini, potesse non trovare conveniente ai propri scopi presentare il tirocinio quasi silvestre al quale Francesco sottoponeva coloro che chiedevano di aggregarsi al suo gruppo; tirocinio che, peraltro, nella prima metà degli anni Trenta si era ormai notevolmente differenziato da quello in voga nei primi anni della *fraternitas*. Si tratta, in ogni caso, di osservazioni che non fanno altro che generare un rimpianto ancora più grande per il disinteresse finora manifestato dai francescanisti nei confronti dell'opera di Giuliano⁸⁸.

⁸⁴ *Vita beati Francisci* 21, 5: «Quo in tempore quasi heremiticum ferens habitum accinctus corrigia et baculum manu gestans calceatis pedibus incedebat».

⁸⁵ *Vita sancti Francisci* 21, 5-7.

⁸⁶ *Vita sancti Francisci* 22, 7-8: «Venerunt ergo ad locum quemdam solitarium prope civitatem Ortensem, ubi quibusdam eorum in eadem civitate mendicantibus, in magna necessariorum penuria fere per dies quadraginta manserunt, ibique cum ingenti gaudio sanctae paupertatis initia renovantes, pacto illam perpetuo firmaverunt».

⁸⁷ *Vita sancti Francisci* 23, 1-2.

⁸⁸ Alcune indicazioni per una valorizzazione dell'opera di Giuliano offrono F. ACCROCCA, *Nodi problematici delle fonti francescane. A proposito di due recenti edizioni*, in *Collectanea Franciscana*, 66 (1996), 577-579; E. PRINZIVALLI-L. FIORELLI, *Alcune riflessioni sulla «Vita s. Francisci» di Giuliano da Spira*, in *Hagiographica*, 3 (1996), 137-161.

Tommaso aveva lasciato percepire ai suoi lettori i dubbi che dilaniavano l'animo di Francesco, sollecitato da opposte tensioni⁸⁹. Come dicevo, tale contrasto interiore viene in qualche modo stemperato da Giuliano: egli mostra il Santo proteso alla ricerca di luoghi solitari, ma ciò, più che segno di un'intima ed inesaurita tensione, appare il frutto di un'anima intenta a non trascurare alcun esercizio di perfezione⁹⁰. Tuttavia, anche Giuliano, come Tommaso⁹¹, prendendo spunto da un evento preciso, descrive come scelta abituale di Francesco quella di dividere il proprio tempo tra l'attività in mezzo agli uomini, a vantaggio della loro salvezza, e la preghiera solitaria⁹². Allo stesso modo, tutti i luoghi espressamente menzionati dal Celanese in riferimento all'esperienza eremitica di Francesco, compaiono anche nell'opera di Giuliano⁹³.

Il «De inceptione vel fundamento Ordinis»

La *Vita sancti Francisci* di Giuliano conserva dunque, nella sostanza, quella molteplicità di registri che erano presenti nella *Vita* del Celanese. Altre opere del *corpus* agiografico sanfrancescano videro la luce nel corso degli anni Trenta⁹⁴. Prima dell'agosto 1241 fu redatto lo scritto comunemente conosciuto come *Anonymus Perusinus* (il titolo fu coniato dal Suyskens, nel XVIII secolo),

⁸⁹ *Vita beati Francisci* 71, in particolare il v. 5.

⁹⁰ *Vita sancti Francisci* 57, 1-3: «Ad omnis veroquae gloriosus pater Franciscus intendit et fecit tutissimum eius refugium oratio crebra fuit. Nam etsi ardentissimo zelo proximorum lucris intenderet, studuit tamen summopere, ne sui ipsius curam in omni perfectionis experimento negligeret. Ah hoc solitaria loca quaesivit, ad hoc in eremi vastitate resedit; sed et inter homines habitans, ad ecclesias domosve desertas solus nocte perrexit».

⁹¹ *Vita beati Francisci* 91, 1-3.

⁹² *Vita sancti Francisci* 59, 1-2: «Igitur vir iste sanctissimus, qui sibi et proximis utiliter dividere tempora novit, quadam vice relictis ex more saecularium turbis, locum solitudinis petiit, paucosque, qui suam ab omni incursantium tumultu quietem defenderent, secum duxit. Cupiebat enim ad tempus soli Deo vacare, et si quid pulveris ex hominum conversatione forsitan contraxisset, extergere». Anche Giuliano, seguendo Tommaso, presenta l'esperienza come un'attuazione delle norme presenti nella *Regula pro eremitoriis*.

⁹³ Cf., rispettivamente, *Vita sancti Francisci* 61, 1 (La Verna); 39, 6 (l'isola del lago Trasimeno); 40, 6 (l'eremo di Sant'Urbano). Cf. anche 51, 3-4, dove Giuliano riprende le affermazioni contenute nella *Vita beati Francisci* 63, 4-5: Francesco di passaggio dalle parti di Arezzo, era «ad eremum quendam deductum».

⁹⁴ Per la presentazione delle singole opere agiografiche e dei punti salienti della «questione francescana» rielaboro alcuni miei contributi preparati per la nuova edizione delle *Fonti Francescane*, in corso di stampa.

ma che in realtà costituisce una storia *De inceptioe vel fundamento Ordinis*, visto che il gruppo dei primi frati e non tanto Francesco, ne è il vero protagonista. Nel testo si accenna più di una volta, e sempre in termini elogiativi, all'operato di Ugolino/Gregorio IX, ma non si fa mai riferimento alla sua morte⁹⁵, circostanza che permette, con buona probabilità, di ritenere che al momento della sua stesura il papa fosse ancora vivo; viceversa, vi si fa esplicito riferimento alla morte di fra Silvestro, fissata da Arturo da Moustier⁹⁶ al 4 marzo 1240 (non sappiamo però su quali basi il p. Arturo abbia potuto congetturare una data così precisa, quindi le sue conclusioni non possono essere accolte ad occhi chiusi): l'opera fu perciò portata a compimento dopo la morte di fra Silvestro e prima della scomparsa di Gregorio IX, che morì il 22 agosto 1241.

La critica odierna è sostanzialmente concorde nel ritenerne autore quel frate Giovanni da Perugia che i compagni di Francesco, nella lettera spedita da Greccio l'11 agosto 1246, dissero «compagno del venerabile padre frate Egidio»; e sempre secondo i compagni, proprio dallo stesso Egidio e da frate Bernardo egli avrebbe ricevuto molte notizie per la composizione della sua opera⁹⁷. In effetti, Egidio e Bernardo (che durante il viaggio verso Roma fu eletto guida del gruppo)⁹⁸ risultano avere, nel complesso della narrazione, un ruolo assolutamente centrale.

L'autore, come si è detto, appare interessato non tanto alla storia di Francesco – a cui dedica, nell'insieme, poca attenzione –, quanto piuttosto a quella della primitiva fraternità e alla sua trasformazione in un Ordine numeroso, internazionale e stimato. A differenza di Tommaso, l'autore non nasconde le difficoltà incontrate dal primo gruppo dei fratelli⁹⁹, che risultano anzi funzionali al suo obiettivo di offrire un valido modello ai frati. Per fra Giovanni, infatti, non esistono fratture tra la vita povera condotta dal primitivo gruppo riunitosi intorno a Francesco e l'Ordine ormai numeroso degli anni in cui scrive. Egli presta notevole attenzione alla progressiva istituzionalizzazione del primo gruppo e condivide, in sostanza, la lettura di Tommaso, che vedeva

⁹⁵ *De inceptioe* [Anonymus Perusinus] 43; 44, 6-45, 10; 47, 1-2.

⁹⁶ I. BESCHIN et J. VALLENSIS, *Martyrologium Franciscanum*, Vicetiae, 1939, 83, nota 5.

⁹⁷ *Legenda trium sociorum* 1, 3-5: «... pauca de multis gestis ipsius quae per nos vidimus vel per alios sanctos fratres scire potuimus, et specialiter per fratrem Philippum visitatorem pauperum dominarum, fratrem Illuminatum de Arce, fratrem Masseum de Marignano, et fratrem Iohannem socium venerabilis patris fratris Egidii qui plura de his habuit ab eodem sancto fratre Egidio, et sanctae memoriae fratre Bernardo primo socio beati Francisci, sanctitati vestrae veritate praeuia intimare».

⁹⁸ *De inceptioe* [Anonymus Perusinus] 31, 4-6.

⁹⁹ *De inceptioe* [Anonymus Perusinus] 17; 19-24.

l'Ordine impegnato principalmente nella predicazione. A questo aspetto dedica pertanto ampio spazio, esprimendosi con notevole precisione. Uguale attenzione

verso la progressiva istituzionalizzazione della *fraternitas* si nota nelle precisazioni fatte in merito all'accoglienza dei primi frati¹⁰⁰.

Nell'ottica del *De inceptio*, la vocazione dell'Ordine è una vocazione apostolica. Segno dell'amore di Dio per gli uomini, Francesco e la sua famiglia sono stati suscitati proprio perché, non volendo che i peccatori perissero, ma si convertissero e avessero la vita, il Signore ha inviato operai nella sua messe¹⁰¹: il prete Silvestro, dopo una visione notturna, comprese che Francesco era veramente un amico di Dio e che la sua *Religio* si sarebbe estesa in tutto il mondo¹⁰²; il cardinale Giovanni di S. Paolo si riteneva convinto del fatto – e lo rivelò con sicurezza ad Innocenzo III – che proprio per mezzo di Francesco il Signore aveva deciso di rinnovare la sua Chiesa nel mondo intero¹⁰³. Infine, per l'elogio postumo di Francesco, tornato al Signore vent'anni dopo la sua conversione, l'autore ha tratto evidente ispirazione dall'apologia che Paolo aveva fatto di sé di fronte alla comunità di Corinto: l'Apostolo delle genti, l'instancabile predicatore del Vangelo, diviene così il modello per rileggere l'esperienza del Santo di Assisi¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Per ulteriori approfondimenti in proposito, rinvio, alla mia introduzione all'opera, nella nuova edizione delle *Fonti Francescane*.

¹⁰¹ *De inceptio* [Anonymus Perusinus] 3, 1. Anche se i testi biblici di riferimento sono diversi (qui Mt 9, 38; nella *Mira circa nos*, invece, la parabola degli operai inviati a lavorare nella vigna alle diverse ore del giorno: Mt 20, 1-16), tuttavia tale impostazione coincide sostanzialmente con quella della bolla di canonizzazione di Francesco: «Ecce in hora undecima Dominus, qui cum diluvii aqua terram deleteret, justum per lignum contemptibilem gubernavit, super sortem justorum virgam peccantium non relinquens, excitavit servum suum beatum Franciscum virum utique secundum cor suum, apud cogitationes divitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illam in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas et vepres evelleret, prostratis illam impugnantibus philistaeis illuminando patriam, et reconciliaret Deo exhortatione sedula commonendo» (*Bullarium Franciscanum* I, 42b).

¹⁰² *De inceptio* [Anonymus Perusinus] 13, 2-4.

¹⁰³ *De inceptio* [Anonymus Perusinus] 33, 5-6.

¹⁰⁴ *De inceptio* [Anonymus Perusinus] 46, 2: «multum laboravit in vigiliis, in orationibus et in ieiuniis, in obsecrationibus, in praedicationibus, in itineribus, in sollicitudinibus, in compassione proximorum», con la seconda lettera ai Corinti 11, 23.26-28 (è Paolo che narra le sofferenze da lui patite per il Vangelo): «... in laboribus plurimis, in carceribus abundantius, in plagis supra modum, in mortibus frequenter. [...] in itineribus saepe, periculis fluminum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in solitudine, periculis in mari, periculis in falsis fratribus; in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate. Praeter illa, quae extrinsecus sunt, instantia mea cotidiana, sollicitudo omnium ecclesiarum? Quis

In definitiva, l'essenza della vocazione francescana appare qui tutta incentrata sulla vita attiva, a vantaggio della salvezza delle anime. Quella tensione tra l'azione e la contemplazione, quell'alternarsi di modalità differenti nel vivere la propria vocazione, dallo strepito delle piazze alla solitudine ed alla quiete dell'eremo, che Tommaso e – sulla sua scorta – anche Giuliano permettevano di cogliere come caratteristica peculiare della vita di Francesco, scompare del tutto nella ricostruzione offerta dall'autore del *De inceptioe vel fundamento Ordinis*: in tutta l'opera non si incontrano neppure una volta termini quali «romitorio», «vita eremitica», o simili. E se Tommaso e Giuliano, nel descrivere i vari mutamenti di abito di Francesco durante la prima fase della sua conversione, quando – prima dell'arrivo dei compagni – conduceva ancora vita solitaria, parlavano esplicitamente di abito «quasi heremiticum» (Tommaso) o di «habitus eremiticum» (Giuliano)¹⁰⁵, frate Giovanni da Perugia (o chi per lui) si guarda bene dall'operare tale accostamento¹⁰⁶. È vero, i primi frati stabilirono la loro dimora alla Porziuncola – una chiesa campestre con un bosco vicino¹⁰⁷, quindi in un contesto ideale per una vita di tipo eremitico – alternando quella

infirmatur, et ego non infirmor? quis scandalizabitur, et ego non uror?». Già Tommaso, nella *Vita beati Francisci*, aveva riletto l'esperienza di Francesco alla luce di quella di Paolo: cf. F. ACCROCCA, «Alter apostolus», ed. cit., 198-215.

¹⁰⁵ Cf., rispettivamente, *Vita beati Francisci* 21, 5; *Vita sancti Francisci* 15, 1.

¹⁰⁶ A Foligno, Francesco, venduto il cavallo e gli abiti che aveva indossato per andare in Puglia, «vilioribus se induens vestimentis» (7, 2); dopo essersi denudato davanti a tutti, alla presenza del Vescovo, «indutum veste vilissima et despecta» egli tornò a S. Damiano (8, 3); durante il tempo della sua permanenza a S. Damiano, «nudis pedibus ambulans, contemptibili habitu indutus erat, zona quoque vilissima cingebatur» (9, 1); dopo che Bernardo e Pietro hanno venduto ogni loro bene, «induti sunt sicut vir Dei beatus Franciscus indutus erat, et associati sunt ei» (14, 1); la gente che incontra Francesco ed Egidio durante la loro prima 'missione' li descrive così: «Nudis pedibus ambulans, viles vestes induti sunt, parco cibo utentes» (16, 3). In definitiva, «omnibus enim aliis habitu et vita dissimiles silvestres homines videbantur» (19, 5).

Dunque, Francesco e i suoi non assunsero alcun abito religioso specifico, ma si assimilarono, anche nel modo di vestire, a quei poveri che avevano scelto di servire e di cui volevano condividere l'esperienza. In definitiva, l'autore del *De inceptioe* si mostra più aderente alla realtà storica che non Tommaso e Giuliano. Tuttavia, più oltre, nel dare un quadro dello stile di vita dei frati e della loro vicendevole carità, egli – forse per una deformazione inconscia – finisce per sostituire all'abito di quei primi tempi (stando al racconto, siamo ancor prima dell'incontro del gruppo con Innocenzo III) la divisa che solo più tardi diverrà distintivo specifico del nuovo gruppo religioso. Dice infatti: «Quando autem ibant per viam et pauperes sibi petentes inveniebant, aliqui ex ipsis non habentes aliuda quod praebarent, de vestimentis suis aliquid pauperibus erogabant. Quidam enim eorum caputium divisit a tunica et pauperi petenti tribuit; alius quoque manicam separavit et dedit; alii vero partem aliquam aliam de tunica sua dabant, ut verbum illud Evangelicum observarent: Omni petenti te tribue» (28, 1-2).

¹⁰⁷ *De inceptioe* [Anonymus Perusinus] 18, 2: «Et convocans [Franciscus] ad se istos sex fratres suos quos habebat, in silva quae erat iuxta Ecclesiam Sanctae Mariae de Portiuncula...».

residenza a periodi di predicazione itinerante: ma questo tornare dell'alternanza eremo-città è un aspetto che ci è dato di cogliere unicamente alla luce di quanto sappiamo dell'esperienza della prima *fraternitas*.

La «Legenda trium sociorum», testimonianza assisiata su Francesco

Nonostante il proliferare di opere agiografiche, il testo ufficiale per ripercorrere l'esperienza del Santo rimase in ogni caso la *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano; soprattutto dopo la morte di Gregorio IX, anche su quest'opera non mancarono tuttavia di addensarsi le critiche dei frati¹⁰⁸. In particolare, finché era rimasto in vita il pontefice che l'aveva commissionata, le critiche rimasero velate, ma in seguito esse divennero così aperte e pressanti che nel 1244 il Capitolo generale riunito a Genova prese una 'grave' decisione (si trattava, in definitiva, di ammettere i difetti dell'opera): l'allora Ministro Generale Crescenzo da Jesi, in una lettera circolare il cui testo è, purtroppo, andato perduto, si rivolse quindi a tutti coloro che avevano conosciuto Francesco perché inviassero le loro personali testimonianze, in modo che potessero colmare le lacune segnalate. Tra i molteplici e compositi materiali reperiti in quell'ampia indagine, si segnalano i ricordi che, da Greccio, alcuni compagni del Santo – Leone, Rufino e Angelo – indirizzarono al Ministro Generale, accompagnandoli con una lettera datata 11 agosto 1246.

Testimoni privilegiati – tali erano e tali, probabilmente, si ritennero –, gli abitanti di Assisi fecero anch'essi affluire le loro memorie, determinanti soprattutto per quel che riguardava l'esistenza di Francesco prima della sua conversione: ci tenevano, sicuramente, anche per correggere il quadro piuttosto fosco che Tommaso aveva dato della famiglia del Santo, ma anche della società assisana. Nella sua opera, il Celanese si era infatti dimostrato molto severo nei confronti dei genitori di Francesco, rei di aver impartito una pessima educazione al proprio figliolo, il quale giunse a trascorrere la sua gioventù immerso nel peccato¹⁰⁹. In questo modo, però, la *Vita* finiva per denunciare senza mezzi termini la stessa società assisana, soprattutto la borghesia urbana a cui Francesco apparteneva, e quindi per condannare senza troppi complimenti il ceto dominante della città. Basandosi dunque sui ricordi forniti dagli Assisani – oltre che sulla *Vita* di Tommaso e, più ancora, sul *De inceptione vel fundamento Ordinis*, ma in qualche parte anche sulla *Vita sancti Francisci* di Giuliano, testi sovente copiati *ad litteram* – un ignoto autore (probabilmente un notaio della

¹⁰⁸ Sulle tappe significative della «questione francescana», rinvio a F. URIBE, *Introduzione alle agiografie...*, ed. cit., 3-34, che segnala la precedente bibliografia sull'argomento.

¹⁰⁹ F. ACCROCCA, *I peccati del giovane Francesco*, in *Frate Francesco*, 68 (2002), 191-210.

città¹¹⁰) redasse, tra il 1244 e il 1246, un resoconto ordinato che venne inviato al Ministro Generale; più tardi – forse nel secolo seguente –, grazie ad ulteriori aggiunte, tale resoconto avrebbe finito per assumere la fisionomia di una vera e propria opera autonoma, nota come *Legenda trium sociorum*: il nome – improprio e che ne svisa certamente i contenuti – le deriva dalla lettera spedita da Greccio che tutti i manoscritti trasmettono all'inizio del testo, con cui Leone, Rufino e Angelo accompagnavano i loro ricordi e che, sebbene unita all'opera solo in un secondo tempo, finì per assicurarle una grande notorietà.

Il resoconto fornito dagli Assisani a Crescenzo da Jesi corrispondeva, eccetto alcune interpolazioni successive, ai primi sedici capitoli del testo dell'attuale *Legenda trium sociorum* e, come ho già rilevato, il suo principale obiettivo era quello di correggere l'immagine fortemente negativa che Tommaso da Celano aveva dato della giovinezza del santo, della sua famiglia e dell'intera città umbra¹¹¹: si comprende allora perché l'esperienza eremitica di Francesco e la tradizione romitoriale non trovino spazio nell'opera¹¹², in gran parte incentrata sulla prima fase della vita di Francesco e sui primissimi passi percorsi dalla prima *fraternitas*. A tale riguardo, va oltretutto sottolineato come questa mutasse per intero il *De inception vel fundamento Ordinis*, un testo che – lo si è osservato in precedenza – aveva passato completamente sotto silenzio ogni riferimento all'eremitismo.

In ogni caso, anche l'estensore della *Legenda trium sociorum* non manca di sottolineare i mutamenti di abito da parte di Francesco – il quale nella prima

¹¹⁰ L'ipotesi di un notaio cittadino quale estensore della *Legenda trium sociorum* fu avanzata da R. MANSELLI, «*Nos qui cum eo fuimus*». *Contributo alla questione francescana*, Roma, 1980, 30; un'ipotesi che ho approfondito e confermato nella mia introduzione all'opera, nella nuova edizione delle *Fonti Francescane*.

¹¹¹ È stato Raoul MANSELLI, «*Nos qui cum eo fuimus*», ed. cit., 27, il primo a formulare l'ipotesi che la *Legenda trium sociorum* possa essere ritenuta «come la risposta assisiate alla leggenda ufficiale di Tommaso da Celano, che aveva, diciamo così, dissolto molti aspetti della personalità di Francesco nei moduli dei grandi santi del passato. Essa, inoltre, aveva, nella parte iniziale dell'opera, presentato un Francesco educato da genitori malaccorti o perfino colpevoli, facendo del Santo un giovane dedito addirittura ai vizi: certo ne veniva una conversione ancor più clamorosa, ma gli storici non debbono dimenticare, come si è già accennato, che quelle pagine inglobavano in una condanna pubblica un'intera classe sociale – quale era quella mercantile della città di Assisi – e, quindi, in fondo, offendevano una parte, e non la minore, della città di san Francesco». Cf. anche F. URIBE, *Introduzione alle agiografie*, ed. cit., 271; E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere*, ed. cit., 96; per un primo sviluppo di questa intuizione di Manselli, F. ACCROCCA, *I peccati del giovane Francesco*, ed. cit., 199-203; la questione verrà ripresa nella introduzione da me premissa alla nuova edizione delle *Fonti francescane*.

¹¹² Osservava Luigi PELLEGRINI: «L'esperienza eremitica non appare affatto sottolineata nella *Legenda trium sociorum*, dove non si accenna mai esplicitamente ad eremi» (*L'esperienza eremitica*, ed. cit., 303, nota 58).

fase della sua conversione aveva assunto l'abito eremitico – e, pur utilizzando ora il dettato dell'opera del Celanese, ora quello della *Vita sancti Francisci* di Giuliano da Spira, finisce per fornire interessanti indicazioni. Sebbene in maniera implicita, l'autore finisce infatti per correggere Tommaso e Giuliano, secondo i quali, prima dell'assunzione dell'abito eremitico, vi fu un periodo in cui Francesco era andato in giro vestito di cenci; per la fonte assisana, invece, nel corso della prima fase del suo itinerario di conversione, Francesco scambiò in più circostanze i propri indumenti con quelli di alcuni mendicanti, chiedendo poi l'elemosina vestito in tal modo; in seguito scelse di indossare un abito alla maniera degli eremiti, per giungere infine a compiere la sua scelta definitiva¹¹³.

La «Compilatio Assisiensis»: la voce dei compagni di Francesco

Nel 1246 giunsero a Crescenzo anche i ricordi dei compagni di Francesco: quasi vent'anni prima Tommaso da Celano, alla ricerca di materiale per redigere la sua *Vita*, non aveva potuto giovare della loro collaborazione¹¹⁴. In questa seconda istanza i compagni corrisposero alla richiesta del Ministro Generale, ma lo fecero solo dopo due anni dal Capitolo di Genova. Perché la loro risposta giunse dopo così tanto tempo? Forse, anche di fronte a questa

¹¹³ Nei primi tempi del suo cammino di conversione, Francesco «licet adhuc esset in saeculari habitu, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret et alicuius pauperis indumenta mutuo accepta indueret, probaretque amore Dei eleemosynas postulare» (*Legenda trium sociorum* 10, 1). Dopo la disputa avuta con il padre davanti al vescovo di Assisi, Francesco, ritornato –«gaudens et fervens» – a S. Damiano, «fecit sibi quasi heremiticum habitum, et sacerdotem illius ecclesiae confortavit eodem sermone quo ipse fuerat ab episcopo confortatus» (21, 2): l'autore riprende la descrizione dell'abito da Tommaso da Celano (cf. *Vita beati Francisci* 21, 5), che però collocava tale decisione di Francesco in un altro momento, cioè dopo la fase di ristrutturazione delle chiese e prima dell'ascolto del Vangelo alla Porziucola. Di seguito alla ricostruzione di S. Damiano, Francesco «habitum heremiticum portabat, baculumque manu gestans pedibus calciatis et cinctus corrigia incedebat» (25, 1). Successivamente all'ascolto del Vangelo e la rivelazione della sua intuizione religiosa, egli «ex tunc iam virga, calciamentis, sacco vel pera non utitur; faciens autem sibi tunicam valde contemptibilem et incultam, reiecta corrigia, pro cingulo funem sumpsit. Omnem quoque sollicitudinem cordis novae gratiae verbis apponens qualiter illa posset opere perficere, coepit, instinctu divino, evangelicae perfectionis annunciator existere poenitentiamque simpliciter in publicum praedicare» (25, 4-6): qui la fonte diretta dell'autore è indubbiamente Giuliano da Spira (cf. *Legenda trium sociorum* 25, 1-6 con *Vita sancti Francisci* 15, 1-16, 1). Poco dopo, Bernardo «proposuit in corde suo omnia quae habebat erogare pauperibus et illi, vita et habitu, firmiter adhaerere» (27, 2). In seguito, anche Pietro Cattani si unisce a Bernardo e Francesco, quindi l'intero gruppo si reca alla chiesa di S. Niccolò, dove ricevono dal Signore la rivelazione sul cammino da intraprendere: «Distractis autem omnibus, habitum, quem paulo ante sanctus assumpserat postquam reliquit heremiticum habitum, ambo pariter susceperunt, et ab illa hora simul eum ipso vixerunt secundum formam sancti evangelii a Domino illis ostensam» (29, 11).

¹¹⁴ Convincente, in proposito, la proposta di R. PACIOCCO, «*Sublimia negotia*», ed. cit., 120-127.

seconda richiesta erano stati colti da un'iniziale titubanza; alla fine, però, decisero diversamente. Il fattore che più di ogni altro ritengo abbia contribuito a mutare la loro posizione fu la bolla *Ordinem vestrum*, emanata da Innocenzo IV a commento della Regola francescana il 14 novembre 1245, nella quale il pontefice riprendeva alcune affermazioni della *Quo elongati* di Gregorio IX mitigandone notevolmente la rigidità in merito alla povertà e ai diritti di proprietà dei frati¹¹⁵.

Il loro scritto originario – dunque nella redazione in cui fu consegnato al Ministro Generale – è andato purtroppo perduto. Tuttavia, gran parte dei brani contenuti in quel testo che oggi conosciamo come *Compilatio Assisiensis*¹¹⁶, sono comunemente ritenuti dagli studiosi una copia fedele del florilegio che essi accompagnarono con la ben nota lettera, che si è invece conservata perché, in un secondo tempo, fu inserita all'inizio di quel testo oggi conosciuto come *Legenda trium sociorum*¹¹⁷.

Nella testimonianza dei compagni, alcuni luoghi cari alla loro memoria finirono per assumere una dimensione spiccatamente eremitica; in questo senso, appaiono significative anche talune spie semantiche. In sostanza, in diversi casi essi non riuscirono a vincere quelle che è possibile definire come vere e proprie «deformazioni inconscie»¹¹⁸.

Una distorsione fu certo quella di qualificare come eremi francescani, quindi realtà ben definite, luoghi che al tempo dei fatti narrati con molta probabilità non costituivano ancora una stabile e consolidata dimora per comunità francescane, ma ospitavano invece (forse solo periodicamente) piccoli gruppi desiderosi di vivere secondo lo spirito codificato nella *Regula pro eremitoriis*; la realtà coeva finiva così per sovrapporsi, nel loro racconto, agli

¹¹⁵ Rinvio in proposito alla mia introduzione al *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da CELANO che comparirà nella nuova edizione delle *Fonti francescane*. Sui vari mutamenti apportati dal pronunciamento di Innocenzo IV e dagli altri pronunciamenti pontifici sulla Regola francescana nel corso del Duecento, E. PÁSZTOR, *Francescanesimo e papato*, in *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, ed. cit., 327-349, part. 332-338 (relativamente alla *Ordinem vestrum*).

¹¹⁶ Per una storia di questo testo, delle varie edizioni di cui fu fatto oggetto e dei differenti nomi che esso ricevette dai diversi editori, A. GATTUCCI, *Dalla «Legenda Antiqua S. Francisci» alla «Compilatio Assisiensis»: storia di un testo più prezioso che fortunato*, in *Studi Medievali*, 20 (1979), 789-870, part. 789-807.

¹¹⁷ Sul valore della testimonianza dei compagni di Francesco e sulle deformazioni a cui furono essi stessi soggetti, oltre all'opera classica –e pionieristica– di R. MANSELLI, «*Nos qui cum eo fuimus*»; G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia*, ed. cit., 230-247; F. ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei compagni. Per un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Francesco e le sue immagini*, ed. cit., 57-92.

¹¹⁸ Si esprime così G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia*, ed. cit., 238.

eventi di cui essi si proponevano di dare testimonianza¹¹⁹. Non si può negare che alcuni luoghi della Valle Reatina¹²⁰, Greccio in primo luogo, e forse anche Fonte Colombo, negli ultimi anni di vita di Francesco furono abitati – anche se soltanto in maniera temporanea – da piccoli gruppi di frati che molto probabilmente facevano riferimento alla regola suddetta. Nel racconto dei compagni, tuttavia, tale dimora viene presentata come stabile, in luoghi già in qualche modo strutturati¹²¹: così per Greccio¹²², Fonte Colombo¹²³, S. Eleuterio presso Condigliano¹²⁴, forse Poggio Bustone¹²⁵. Ma la testimonianza dei *socii*

¹¹⁹ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 301-303: Pellegrini rileva un più marcato aspetto romitoriale nella seconda opera del Celanese, il *Memoriale in desiderio animae*, rispetto alla prima, la *Vita beati Francisci*, e ne individua una duplice causa: anzitutto, «il fissarsi dell'esperienza romitoriale nell'ordine francescano attorno a luoghi che la devozione e il culto ha collegato a passaggi, brevi dimore e soprattutto episodi della vita di Francesco» o di «qualche suo compagno»; in secondo luogo, «forse l'influsso del materiale biografico dei primi compagni di Francesco» (L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 302-303: il corsivo è mio).

¹²⁰ M. SENSI, *Santuari micaelici...*, ed. cit., 57-59, propone l'ipotesi che gli attuali santuari francescani della Valle Reatina fossero in origine luoghi legati al culto micaelico.

¹²¹ L. PELLEGRINI, *I francescani della «Custodia Reatina» tra solitudine eremitica e impegno urbano*, in *Il francescanesimo nella Valle Reatina*, (a cura di L. Pellegrini e Stanislao da Campagnola), Rieti, 1993, 81-109.

¹²² *Compilatio Assisiensis* 73, 1-2: un frate, «spiritualis homo et amicus Dei», il quale dimorava «in loco fratrum de Reate», «venit ad heremitorium fratrum de Grecio, ubi beatus Franciscus tunc manebat». Se si tiene conto del fatto che – stando al racconto che si legge nella *Vita beati Francisci* 84-87 (part. 84, 6-9) – nel Natale del 1223 non risulta ancora a Greccio una dimora dei frati, neppure temporanea, appare indubbiamente eccessiva (per il tempo a cui si riferiscono i fatti narrati) la descrizione della consistenza dell'eremo che si legge nella *Compilatio Assisiensis* 119, 2-3: «Et cum maneret [Franciscus] ad orationem de die et nocte in cella ultima post cellam maiorem, quadam nocte in primo somno vocavit socium suum, qui iacebat prope ipsum in cella maiori et antiqua. Qui statim surrexit et ivit ad eum, et introivit atrium illius cellule iuxta ostium, ubi deintus iacebat beatus Franciscus». Diversa e più modesta appare invece la descrizione del luogo in un'altra pericope della stessa fonte che racconta di un Natale in cui Francesco contestò i frati per la mensa tanto sontuosamente apparecchiata. I compagni affermano, tra l'altro: «Videns enim beatus Franciscus quod ille locus fratrum de Grecio esset honestus et pauper [...] ideo sepe quiescebat et morabatur in eodem loco, maxime quia erat ibi cella una pauperula, que erat valde remota, in qua manebat sanctus pater» (*Compilatio Assisiensis*, 74, 25-26).

¹²³ *Compilatio Assisiensis* 68, 1: «Eodem tempore mansit beatus Franciscus pro infirmitate oculorum apud heremitorium fratrum de Fonte Colombarum prope Reate»; cf. anche 86, 3. Esempio quanto si legge nella pericope 94, 1: «Eodem [dopo il 1224: cf. 94, 8] tempore cum maneret beatus Franciscus in heremitorio S. Francisci de Fonte Colombarum» (corsivo mio): la pericope narra la guarigione dei buoi di S. Elia, aspersi con l'acqua con cui Francesco aveva lavato le sue piaghe. Identica deformazione nella pericope 117, 44: dopo aver abbandonato la dimora del cardinale Leone Brancaleone, Francesco «reversus est ad heremitorium sancti Francisci de Fonte Colombarum iuxta Reate».

¹²⁴ *Compilatio Assisiensis* 111, 1: «Quodam tempore, beatus Franciscus manebat apud heremitorium

attribuisce anche ad altri siti la funzione di romitori vivente ancora Francesco: è il caso, anzitutto, della Verna¹²⁶ – che comunque era stato caratterizzato come eremo già da Tommaso da Celano nel 1228-1229 –, di Montecasale presso Borgo S. Sepolcro¹²⁷, dell'eremo presso Rocca di Brizio¹²⁸. I compagni

sancti Eleutherii prope quoddam castrum, nomine Quintillianum, de contrata Reate».

¹²⁵ Stando a quanto riferisce Tommaso da Celano, l'avvenimento di cui si parla nella *Compilatio Assisiensis* 81, che secondo i compagni era avvenuto «apud quoddam heremitorium», nel quale Francesco aveva soggiornato «per quadragesimam sancti Martini» (v. 1), deve collocarsi «apud eremitorium de Podio» (*Memoriale in desiderio animae* 131, 1). Questa affermazione di Tommaso può essere stata sorretta da qualche testimonianza diretta? Non lo si può escludere, tenuto conto anche dell'appoggio che i compagni garantirono a Tommaso durante la stesura del *Memoriale*.

¹²⁶ *Compilatio Assisiensis* 118, 1: «Quodam tempore ivit beatus Franciscus ad heremitorium montis Alverne». Tuttavia, dai racconti dei compagni si arguisce soltanto che Francesco in alcuni momenti si ritirava sulla Verna per trascorrervi dei periodi di ritiro secondo lo stile della *Regula pro eremitoriis*. Lo si evince dalla pericope 87 della *Compilatio*, dove peraltro la dimora dei frati sulla Verna non viene qualificata come eremo: «Alia vice, cum fecit quadragesimam apud montem Alverne, quadam die, cum socius eius in hora comestionis accenderet ignem in cella ubi comedebat, accenso igne, venit ad beatum Franciscum ad cellam ubi orabat et iacebat secundum consuetudinem, ad legendum sibi sanctum Evangelium quod in missa illo die dicebatur: quoniam beatus Franciscus semper, cum non posset audire missam, volebat audire Evangelium illius diei antequam comederet. Cumque veniret ad comedendum beatus Franciscus in cella, ubi ignis erat accensus, flamma iam ignis ascenderat culmen celle, et ipsam comburebat, socius autem eius sicut poterat cepit ipsum extinguere, sed solus non poterat; beatus vero Franciscus nolebat iuvare ipsum, sed tulit quandam pellem, quam tenebat super se de nocte, et ivit in silvam. Fratres de loco, licet manerent remote a cella, quoniam cella longe erat a loco fratrum, ut senserunt quod cella arderet, venerunt et extinxerunt ipsum» (vv. 1-5). Sulla Verna vi erano dunque alcuni frati (probabilmente una comunità che ivi viveva secondo la stessa *Regula pro eremitoriis*); Francesco e il suo compagno si sistemarono un poco lontani, vivendo anch'essi secondo lo stile della *Regula*: il compagno svolge la funzione di 'madre/Marta', occupandosi delle incombenze quotidiane, mentre Francesco, il 'figlio/Maria', si dedicava alla preghiera ed alla contemplazione. Nell'eremo non risiedeva alcun sacerdote, come evidenzia il fatto che Francesco non può partecipare alla Messa. Nell'identica condizione di 'figlio/Maria' Francesco visse alla Verna anche la quaresima di S. Michele del 1224, come si evince dalla pericope 118 (part. vv. 5 e 14). Cf. anche L. PELLEGRINI, *Note sulla documentazione della Verna. A proposito del primitivo insediamento*, in «*Itinerarium montis Alvernae*» I, 57-90 (= *Studi Francescani*, 97 [2000], 261-294): lo stesso Pellegrini (cf. 64: in *Studi Francescani*, 268) ipotizza una dimora «organizzata sui moduli proposti nella *Regula pro eremitoriis*»; come si è detto in precedenza, M. SENSI, *Gli Osservanti alla Verna*, ed. cit., 168, suppone che la Verna «abbia svolto la funzione di santuario micaelico» (cf. sopra, in corrispondenza della nota 31).

¹²⁷ *Compilatio Assisiensis* 115, 1 «... in quodam heremitorio fratrum super Burgum Sancti Sepulchri»: è il bellissimo episodio della conversione di un gruppo di ladroni, i quali, a motivo della carità mostrata dai frati, «ceperunt portare eis ligna in dorsis suis ad heremitorium», quindi «alii intraverunt Religionem, alii acceperunt penitentiam» (vv. 17-18).

¹²⁸ *Compilatio Assisiensis* 114, 1 «Cum beatus Franciscus ivisset ad quoddam heremitorium fratrum

nominano anche altri romitori, di cui però non danno alcuna localizzazione: due di essi vengono da Tommaso identificati negli eremi «*de Podio*»¹²⁹ e di Sarteano¹³⁰; un altro ancora resta di incerta localizzazione¹³¹.

Gregorio IX, con la lettera *Is qui ecclesiam*, del 22 aprile 1230, aveva definito la basilica di S. Francesco «*caput et mater*» dell'Ordine¹³²: reagendo a tale impostazione, i compagni sostennero invece che quel titolo e quel ruolo spettavano alla Porziuncola¹³³, luogo che – secondo le parole di Francesco – avrebbe dovuto essere «*forma ed esemplio*» di tutta la *Religio*¹³⁴. Tuttavia essi finiscono per attribuire a quel luogo caratteristiche spiccatamente eremitiche, operando alcune evidenti forzature; in particolare, attribuiscono a Francesco morente – assegnando in tal modo un valore quasi testamentario ai *verba* da loro riferiti – una ricostruzione della dimora dei primi frati alla Porziuncola

prope Roccam Britii, occasione predicandi hominibus illius provincie ... ».

¹²⁹ Cf. sopra, nota 125.

¹³⁰ *Memoriale in desiderio animae* 59, 3 («in eremo Sartiani»); afferma la *Compilatio Assisiensis* 57, 1-3: «Quidam frater, spiritualis homo, cui nimis erat familiaris beatus Franciscus, manebat in quodam heremitorio. Et considerans quod si aliquando veniret illuc beatus Franciscus [non haberet aptum locum ad manendum], fecit fieri in quodam loco remoto prope locum fratrum quandam cellulam, ubi posset [orare, cum veniret] illuc beatus Franciscus. Et factum est, non post multos dies, advenit beatus Franciscus».

¹³¹ *Compilatio Assisiensis* 91, 1-2: «Alia vice quidam pauperculus cum pauperculis vestimentis venit ad quoddam heremitorium fratrum, qui amore Dei petiit a fratribus aliquam petiam pauperulam. Beatus Franciscus dixit cuidam fratri...». Si accenna anche ad un eremo in riferimento al famoso novizio che voleva possedere un salterio: «Cumque ille frater novitius, de quo supra dictum est in quodam heremitorio moraretur, accidit ut quadam die veniret illuc beatus Franciscus» (103, 21).

¹³² *Bullarium Franciscanum* I, 60-62. Il riferimento in questione è il seguente: «In primis siquidem statientes, ut ecclesia ipsa nisi Romano Pontifici sit subiecta, et vestri Ordinis, cuius institutor et pater extit Confessor praedictus, caput habeatur et mater» (60 D).

¹³³ Secondo essi Francesco «*prefigurabatur quod futura esset mater et caput pauperum Minorum fratrum*» (*Compilatio Assisiensis* 56, 15). Su questa pericope, contrassegnata dalla formula testimoniale «*nos qui cum eo fuimus*», R. MANSELLI, «*Nos qui cum eo fuimus*», ed. cit., 94-105.

¹³⁴ Secondo la loro testimonianza, Elia avrebbe voluto far costruire lì una piccola casa a beneficio dei frati che vi dimoravano, ma Francesco glielo vietò con questa precisa motivazione: «*Frater, iste locus est forma et exemplum totius Religionis*» (*Compilatio Assisiensis* 56, 69: corsivo mio). Inoltre, i compagni non mancano anche di ricordare come Francesco, ritornando alla Porziuncola dopo un periodo di assenza, vide la casa che il Comune di Assisi vi aveva fatto costruire «*et considerans quod, occasione illius domus, fratres in locis, [in] quibus morabantur et erant moraturi, hedificarent vel facerent hedificari magnas domos, et maxime quia volebat quod semper ille locus esset forma et exemplum omnium locorum fratrum, antequam finiretur capitulum, surrexit quadam die et ascendit super tectum illius domus et precepit fratribus ut ascenderent, et cepit una cum fratribus proicere in terram lastas ex quibus erat cooperta, volens destruere domum*» (*Compilatio Assisiensis*, vv. 54-56: corsivo mio).

indubbiamente anacronistica:

«Locum Sancte Marie de Portiuncula – avrebbe detto Francesco davanti al Ministro generale ed agli altri frati – volo ordinare et fratribus relinquere in testamentum, ut a fratribus semper habeatur in maxima reverentia et devotione. Quod et antiqui fratres nostri fecerunt: licet enim locus ille sit sanctus, ipsi tamen conservabant sanctitatem eius cum continua oratione die noctuque et continuo silentio, et si aliquando loquerentur post terminum et constitutionem silentii, cum maxima devotione et honestate, que ad laudem Dei et animarum salutem pertinebant, tractabant; et si contingeret, quod raro fiebat, ut aliquis aliqua verba inutilia vel otiosa inciperet loqui, statim ab alio corripiebatur. Macerabant quidem carnem non solum ieiunio, sed vigiliis multis, frigore et nuditate et labore manuum suarum. Multotiens enim, ut non starent otiosi, ibant et iuvabant pauperes homines in agris eorum, et ipsi postea aliquando dabant eis de pane amore Dei»¹³⁵.

Non si può escludere – anzi, è più che probabile – che nel corso degli anni Francesco finisse per assegnare alla Porziuncola una valenza simbolica che all'inizio essa certo non aveva, motivo per cui si rivelano preziosi alcuni racconti dei compagni sulla realtà strutturale di quell'insediamento¹³⁶, ma è quantomeno rischioso pensare di poter attribuire al Santo una descrizione dello stile di vita della primitiva *fraternitas* che finiva per presentare in termini esclusivamente ascetici e marcatamente eremitici un'esperienza che era invece nata con tutt'altro spirito e motivazioni e che era andata esprimendosi in ben altre modalità¹³⁷. Alla stessa maniera, è altamente improbabile che egli possa

¹³⁵ *Compilatio Assisiensis* 56, 30-35.

¹³⁶ Non sappiamo quali sovrapposizioni, certo possibili (si, veda ad esempio, in qual modo –in *Compilatio Assisiensis* 13, 13– il loro ricordo appare deformato rispetto alla struttura claustrale di S. Damiano: F. ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»; ed. cit., 77), possono essersi introdotte nei loro ricordi: difficile districare la matassa... Si vedano comunque *Compilatio Assisiensis* 54, 1-4: «Quodam tempore, cum esset beatus Franciscus apud eundem locum, manebat ad orationem in cella, que erat retro post domum. Cumque quadam die staret in ea, ecce episcopus Assisii venit ad videndum eum. Et factum est, dum intraret domum, pulsavit ostium ut ingrederetur ad beatum Franciscum. Et aperto sibi ostio statim intravit cellam, in qua erat facta parva alia cellula de storiis, ubi stabat beatus Franciscus»; 110, 1-2: «Quodam tempore in estate, cum esset beatus Franciscus apud eundem locum et maneret in cella ultima iuxta sepem orti retro post domum, ubi post mortem eius manebat frater Rainerius ortolanus, accidit ut quadam die, cum descendisset de illa cellula, cicada erat in ramo arboris fici, que erat iuxta eandem cellam, ita quod poterat ipsam tangere».

¹³⁷ Rinvio in proposito a F. ACCROCCA, *Francesco e la sua «fraternitas»*. Su questa svisante ricostruzione dei compagni, circa la vita condotta dai primi frati alla Porziuncola, G. MICCOLI,

aver qualificato quel gruppo iniziale con i termini «antiqui fratres nostri», dizione invece abituale intorno alla metà del Duecento. Anche altrove e sempre con riferimento alla Porziuncola, nel descrivere come durante le sue permanenze Francesco vi alternasse lavoro e preghiera, di fatto i compagni riducono tale stile di vita ad un mero impegno contro le parole oziose e inutili¹³⁸.

In questo modo, essi fanno della vita eremitica la modalità ideale per misurare l'autentica vocazione francescana, allargando notevolmente il fossato esistente tra l'eremo e la piazza. Peraltro, sono ancora loro a riferire che per volontà di Francesco era stato stabilito, «in antiquo tempore», che nessuna donna dovesse entrare «*in claustrum illud*»¹³⁹ e che – sempre alla Porziuncola – egli spesso si nascondeva in preghiera¹⁴⁰. Addirittura, arrivano ad attribuire a Francesco ammonimenti riguardo alla necessità per i frati itineranti di assumere uno stile vita di per sé proprio della vita eremitica e di guardarsi, ancora una volta, dalle parole oziose ed inutili¹⁴¹.

Dall'agiografia alla storia, ed. cit., 230. Pure il lavoro praticato dai primi frati viene riletto in chiave essenzialmente ascetica, differentemente da come esso fu vissuto agli inizi, ma già lo stesso Francesco, nel suo *Testamentum* era rimasto vittima della stessa distorsione (F. ACCROCCA, *Francesco e la sua «fraternitas»*, ed. cit., 36-37). La ricerca di P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, (Prefazione di G. Miccoli), S. Maria degli Angeli-Assisi, 1999, part. 216-236, ci permette di comprendere l'influenza esercitata (almeno in questo caso) dal breviario sul lessico di Francesco.

¹³⁸ *Compilatio Assisiensis* 107, 1-2: «Cum sanctissimus pater noster Franciscus apud ecclesiam Sancte Marie de Portiuncula, quodam tempore, moraretur et solitus esset die quolibet post comestionem contra otiositatis vitium cum suis fratribus in opere aliquo laborare, considerans pro se et suis fratribus, ne bonum, quod Domino cooperante lucrarentur tempore orationis, post orationem per verba otiosa vel inutilia amittere possent, ad evitandum lapsum verborum otiosorum vel inutilium, talia ordinavit et a fratribus observanda mandavit». Segue (vv. 3-9) una dettagliata istruzione sulla riparazione da fare qualora un frate «inter fratres verbum aliquod otiosum protulerit». Vale dunque la pena di chiedersi se a caratterizzare la permanenza di Gesù nel deserto come una carcerazione sia stato effettivamente Francesco, come essi asseriscono (*Compilatio Assisiensis* 57, 14: «Et dicebat: "Dominus quando stetit in carcere, ubi oravit et ieiunavit .XL. diebus et .XL. noctibus, non fecit ibi fieri cellam nec aliquam domum, sed sub saxo montis permansit"»), o se ciò non debba sia piuttosto il frutto di una loro rielaborazione.

¹³⁹ *Compilatio Assisiensis* 8, 11 (corsivo mio); Francesco, però, non fece tenere in conto tale «constitutio» quando fu visitato da donna Jacopa (cf. v. 12).

¹⁴⁰ *Compilatio Assisiensis* 54, 1-4, testo citato alla nota 136.

¹⁴¹ *Compilatio Assisiensis* 108, 19-23: «Cumque eligeret beatus Franciscus de illis fratribus quos secum volebat ducere, dixit ad illos: «n nomine Domini ite bini et bini honeste per viam et maxime cum silentio, a mane usque post tertiam orantes in cordibus vestris Dominum. Et verba otiosa vel inutilia non nominetur in vobis. Licet enim ambuletis, tamen conversatio vestra sit sic honesta, quemadmodum in heremitorio aut in cella permanseritis; quoniam ubicumque sumus et ambulamus, habemus cellam nobiscum frater enim corpus est cella nostra et anima est heremita, que moratur

Non si può tuttavia mancare di rilevare come i compagni siano anche in grado di testimoniare squarci di un vissuto che non va assolutamente considerato come il prodotto di riletture ascetiche ed edificanti, e che piuttosto ci consente di capire come, nella loro memoria, potessero sovrapporsi elementi – diciamo così – autentici e deformazioni inconscie, in un intreccio che non è sempre facile districare. È il caso in cui ci rivelano in quale modo Francesco, in un momento difficile della sua vita¹⁴², avesse cambiato radicalmente il proprio comportamento:

«Hiisdem temporibus¹⁴³, cum in eodem loco Sancte Marie beatus Franciscus maneret, accidit [ut] ad profectum eius anime immissa esset illi gravissima temptatio spiritus, ita quod multum interius et exterius spiritus et corpus eius inde tribulabantur, immo etiam a familiaritate fratrum aliquando se subtrahebat, maxime quia, sicut consueverat, eis hilarem se ostendere non valebat occasione illius temptationis. Affligebat se non solum abstinencia cibi, sed etiam verborum; ibat sepe ad orationem in silvam que erat prope ecclesiam, ut ostenderet magis suum dolorem et lacrimas habundantius coram Domino effundere posset, ut Dominus, qui omnia potest, in tantam tribulationem suam medicinam sibi de celo mittere dignaretur»¹⁴⁴.

Dunque un Francesco che si sottraeva ai suoi frati soprattutto perché, «sicut consueverat, eis hilarem se ostendere non valebat», e ciò appariva ai compagni una «gravissima temptatio spiritus»; egli perciò mortificava se stesso non solo astenendosi dal cibo, ma anche dal parlare. Si allontanava dagli altri frati rifugiandosi nel bosco vicino alla chiesa, dove poteva dare libero sfogo al pianto, chiedendo al Signore di liberarlo da quell'intima sofferenza. Si tratta di un frammento che non possiamo giudicare una rielaborazione agiografica, e che ci consente di avere una visione diversa anche di quello che dovette essere lo stile di vita adottato da lui e dai suoi frati alla Porziuncola: Francesco, infatti,

intus in cella ad orandum Deum et meditandum. Unde, si anima non manserit in quiete et solitudine in cella sua, parum prodest religioso cella manu facta».

¹⁴² Si tratta della famosa «grande tentazione»: G. MICCOLI, *La proposta cristiana*, ed. cit., 82-84; G. MICCOLI, *Francesco e la Verna*, in *Itinerarium montis Alvernae*, ed. cit., 21-55; G. G. MERLO, *Le stimmate e la «grande tentazione»*, in *Intorno a frate Francesco. Quattro Studi*, Milano, 1993, 131-156.

¹⁴³ Difficile determinare un momento preciso (cf. bibliografia citata alla nota precedente): in ogni modo, sembra potersi dire, quasi con sicurezza, dopo il ritorno di Francesco dalla Terra Santa, molto probabilmente dopo il famoso «Capitolo delle Stuoie».

¹⁴⁴ *Compilatio Assisiensis* 63, 1-4.

amava mostrarsi – anche in quel luogo – ilare, socievole, amante della conversazione, al punto che la «abstinentia verborum» appare uno dei segni esteriori più evidenti del grave, intimo disagio che in quel momento egli stava vivendo. E non è nella piccola cella di stuoie, posta all'interno della cella situata dietro la «domus»¹⁴⁵, che egli si ritira a pregare, ma nel bosco vicino alla chiesa.

In queste pericopi permangono quindi elementi preziosi riguardo ad un vissuto che, senza l'impegno testimoniale di coloro che di quegli eventi furono partecipi, sarebbe stato altrimenti inaccessibile: l'unico velo alla realtà è rappresentato dalla loro memoria. Essi ci confermano che Francesco alternava momenti di solitudine alle immersioni tra la gente, e che fino all'ultimo rimase tormentato dal dubbio sulla scelta definitiva della propria vocazione¹⁴⁶; che egli, quando si ritirava a pregare, di passaggio in luoghi isolati dove i frati sperimentavano una vita eremitica, oppure in qualsiasi altro luogo, voleva restare isolato e nessuno poteva avvicinarlo, a meno che non fosse stato lui stesso a chiamarlo¹⁴⁷; che anche quando si trovava negli eremi desiderava – poiché odiava l'ipocrisia – comportarsi come faceva quando era sotto lo sguardo di tutti¹⁴⁸. Infine, sempre dai compagni veniamo a sapere che mentre si trovava a Roma, ospite in casa del cardinale Leone Brancaleone, Francesco ricreò in una torre le condizioni dell'eremo, ma fu assalito dal dubbio che si trattasse di una condizione comunque comoda, e per questo sperimentò forti vessazioni da parte dei demoni¹⁴⁹.

¹⁴⁵ *Compilatio Assisiensis* 54, 1-4

¹⁴⁶ Nella quaresima di S. Michele, trascorsa sulla Verna nel 1224, Francesco, «dum introisset in cellam ad manendum in ea continue, rogavit Dominum in prima nocte, ut sibi ostenderet in aliquo quod cognoscere posset utrum esset voluntas sua quod maneret ibi. Nam beatus Franciscus semper sollicitus fuit, cum staret in aliquo loco continue ad orationem vel cum iret per mundum predicando, cognoscere voluntatem Domini, secundum quam sibi magis placere posset; quia quandoque timebat ne, sub specie remotius manendi in oratione, corpus vellet quiescere recusando laborem eundi per mundum ad predicandum, pro quo Christus de celo in hunc mundum descendit; immo, qui sibi dilecti a Domino videbantur, hos faciebat rogare Dominum ut ostenderet illis suam voluntatem, utrum deberet ire per mundum predicando, an aliquando maneret in aliquo remoto loco ad orationem» (*Compilatio Assisiensis* 118, 5-9).

¹⁴⁷ *Compilatio Assisiensis* 73, 11: «Ubi cumque manebat beatus Franciscus ad orationem, volebat manere ita remotus ut nullus iret ad ipsum nisi vocaret ipsum».

¹⁴⁸ *Compilatio Assisiensis* 81, 6-7: «Unde quodam die dixit sociis suis: «Taliter volo vivere apud Deum in heremis et aliis locis ubi maneo, qualiter homines scirent et me viderent; quoniam si credunt me sanctum hominem et non facerem vitam quam convenit facere sancto homini, essem ipocrita».

¹⁴⁹ *Compilatio Assisiensis* 117. Su questa pericope, che reca la formula testimoniale «nos, qui per aliud tempus usque ad diem mortis eius cum ipso fuimus» (v. 38), si veda R. MANSELLI, «*Nos qui cum eo fuimus*», ed. cit., 148-163.

Il «Memoriale in desiderio animae» di Tommaso da Celano

Il materiale raccolto dai compagni ed inviato, con la lettera che lo accompagnava, a Crescenzo da Jesi nel 1246, fu consegnato a Tommaso da Celano, al quale fu chiesto di colmare le lacune riscontrate nella *Vita* da lui stesso scritta quasi vent'anni prima: dunque, la nuova opera non doveva sostituire la precedente, ma completarla. L'agiografo vide così piombare sul proprio tavolo di lavoro una massa certamente enorme di testimonianze, molte delle quali senza alcuna precisazione cronologica, in qualche caso, forse, anche contraddittorie tra loro, cui dare una forma compiuta e letterariamente efficace. Anche se nessuno può contestargli il titolo di autore, è pur vero che egli non attese a quest'opera completamente da solo: nel *Prologus* e nella preghiera finale che i compagni di Francesco rivolgono al Santo (brani entrambi presenti in uno solo dei due codici che traditano per intero il testo del *Memoriale in desiderio animae*)¹⁵⁰, i *socii* compaiono in prima persona, quasi *coautori* assieme a Tommaso; «più di altri» avevano infatti potuto fare esperienza di vita comune e godere mutua familiarità con «il glorioso padre Francesco»¹⁵¹.

Essi compaiono, quindi, quali garanti del lavoro di Tommaso, fondato essenzialmente sulla raccolta di testimonianze prodotta dall'iniziativa del Ministro Generale: la forma plurale nel *Prologus* e nella preghiera finale non sono pertanto frutto unicamente di un artificio retorico, ma indicano una vera e propria «assunzione collettiva di responsabilità»¹⁵² e, in qualche modo, anche un comune orizzonte interpretativo. Tommaso, perciò, quando presenta la Porziuncola come luogo «dove la vita si svolge con un ritmo romitoriale-cenobitico, molto vicino alle indicazioni della *Regula pro eremitoriis*»¹⁵³, altro non fa che mutuare la chiave di lettura – e in diversi luoghi perfino le stesse parole – dei compagni del Santo¹⁵⁴. E se, al contrario dei compagni, non se la sente di discostarsi apertamente dal pronunciamento di Gregorio IX, che assegnava alla basilica di S. Francesco il ruolo di «caput et mater» dell'Ordine, finisce però per affermare implicitamente che quel titolo spettava, in qualche modo, alla Porziuncola. Infatti, dopo aver precisato che in antico, per

¹⁵⁰ Questo ed altri elementi segnalano che – molto probabilmente – i codici in questione trasmettano due differenti stadi della redazione del testo; rinvio, in proposito, a F. ACCROCCA, *Due diverse redazioni del «Memoriale in desiderio animae»? Una discussione da riprendere*, in corso di stampa su *Collectanea Franciscana*, 73 (2003).

¹⁵¹ *Memoriale in desiderio animae* [= *Vita secunda*] 1, 1.

¹⁵² E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere*, ed. cit., 97.

¹⁵³ L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 301.

¹⁵⁴ *Memoriale in desiderio animae* 18-19 con *Compilatio Assisiensis* 56. Non mi trovo d'accordo, perciò, con O. SCHMUCKI, «*Mentis silentium*», ed. cit., 181-183, quando asserisce la priorità della testimonianza del Celanese su quella della *Compilatio Assisiensis*.

ispirazione divina, era stato chiamato Porziuncola il luogo «qui debebat in illorum cedere sortem qui de mundo cupiebant penitus nil habere», prosegue: «Nam et in eo Virginis matris ecclesia erat constructa, quae sua singulari humilitati meruit post Filium suum *caput omnium esse Sanctorum*»¹⁵⁵.

In questa sua nuova opera, Tommaso non dimentica affatto la tensione missionaria di Francesco, il suo zelo per la salvezza delle anime. In alcuni passaggi insiste anzi sulla lotta interiore che il Santo intraprese con se stesso, richiamando quell'alternanza e sintesi feconda tra preghiera e azione che aveva come suo fine il progresso spirituale dei fratelli. Niente, infatti, per lui era più importante, dal momento che Cristo stesso era morto in croce per gli uomini: «Hinc sibi in oratione luctamen, in praedicatione discursus, in exemplis dandis excessus»¹⁵⁶. D'altronde, egli non scelse l'eremo e ben altro fu il suo *curriculum vitae*; tuttavia, lo stretto legame con i compagni di Francesco spinse Tommaso a recepire alcune loro chiavi di lettura.

Tutti gli eremi¹⁵⁷ ricordati nelle testimonianze da essi rese ritornano nel *Memoriale* del Celanese¹⁵⁸, e se non si fa parola di quelli dell'isola del Trasimeno e di Sant'Urbano, menzionati nella *Vita beati Francisci*¹⁵⁹, ciò è dovuto al fatto che il *Memoriale* aveva come suo esplicito obiettivo quello di integrare le lacune segnalate nella *Vita*, non di sostituire l'opera redatta quasi vent'anni prima, che continuava ad essere il testo di riferimento per i frati (da ciò si evince anche quanto possa risultare fuorviante il fatto di classificare il *Memoriale* come *Vita secunda*). Troviamo inoltre, nel *Memoriale*, altri episodi legati o correlati alla permanenza di Francesco negli eremi, quasi tutti incentrati sul rapporto di Francesco con gli animali: mentre si recava all'eremo di Greccio gli venne donato un uccello acquatico; trovandosi in un eremo¹⁶⁰ un falcone lo svegliava sempre quando egli era solito levarsi per lodare il Signore; una volta

¹⁵⁵ *Memoriale in desiderio animae* 18, 2-3 (corsivo mio).

¹⁵⁶ *Memoriale in desiderio animae* 172, 3; cf., però l'intera pericope 172.

¹⁵⁷ Non mi soffermo analiticamente su tutti gli accenni all'eremo ed alla vita eremitica presenti nel *Memoriale* del Celanese, e nelle altre opere alle quali farò riferimento, limitandoni a proporre una chiave di lettura. Ritengo infatti che la raccolta di materiale promossa da Crescenzo da Jesi costituisca – a tale riguardo – un momento di svolta essenziale in ordine alla comprensione del fenomeno eremitico nell'Ordine francescano: da allora in poi, come ho detto, la strada che doveva condurre a porre in alternativa dimensioni di vita che fino ad allora avevano coesistito in una «alternanza, ovvero sintesi feconda tra due tendenze» (G. G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, ed. cit., 115) era ormai spianata.

¹⁵⁸ Come si è detto (cf. note 129-130), il Celanese consente di identificarne due – l'eremo *de Podio* e quello di Sarteano – che nelle memorie dei compagni permanevano anonimi.

¹⁵⁹ Così rilevava ancora L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica*, ed. cit., 301.

¹⁶⁰ Bonaventura, nella *Legenda maior* VIII, 10, 6.8-12, preciserà che l'eremo era quello della Verna e che il fatto era avvenuto mentre Francesco vi trascorrevva la quaresima di S. Michele.

che egli trascorse quaranta giorni in una piccola cella su un monte vi lasciò un piccolo recipiente di coccio che usava per bere, e quando alcuni uomini si recarono in quel luogo a motivo della riverenza che nutrivano nei suoi confronti, trovarono il vasetto pieno di api¹⁶¹.

Compare anzi, nel *Memoriale*, l'esplicita attestazione che lo stile di vita codificato nella *Regula pro eremitoriis* veniva praticato in Spagna (Tommaso asserisce che era stato un ecclesiastico spagnolo a darne notizia a Francesco)¹⁶² da alcuni frati «in pauperculo quodam eremitorio commorantes», i quali vivevano così santamente che, nell'ascoltare il racconto della loro vita, il Santo fu pieno di gioia: proruppe allora in lode di Dio e benedisse quei suoi figli. Una tale enfasi dell'agiografo appare comunque funzionale all'invettiva che segue, rivolta a tutti coloro che «in eremitoriis dissimiliter vivunt. Multi enim – continua Tommaso – locum contemperationis convertunt in otium, et eremiticum ritum, qui animabus perficiendi inventus est, in sentinam transferunt voluptatis. Talis horum temporum anachoretis constitutio est, vivere unumquemque pro libitu. Non pro omnibus istud; scimus enim sanctos in carne viventes optimis in eremo legibus vivere. Scimus et eos qui praecesserunt patres flores solitarios extitisse. Utinam non degenerent nostri temporis eremita ab illa pulchritudine primitiva, cuius iustitiae laus manet aeterna! »¹⁶³. Una critica aspra, dunque, che in un secondo momento Tommaso ritenne – molto probabilmente – di dover tacere¹⁶⁴.

Verso la legenda bonaventuriana

¹⁶¹ *Memoriale in desiderio animae* 167-169. Sui rapporti di Francesco con il mondo animale, rinvio al bel volume di A. MARINI, «*Sorores alaudae*». *Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*, Assisi, 1989.

¹⁶² Cf. la pericope 178. In riferimento a questo episodio, J. DALARUN, *Francesco: un passaggio*, ed. cit., 45, nota 163, si chiede: «Ma non è un modo di conformare la leggenda agli scritti?». Non è chiaro, però, a chi debba essere addebitata tale eventuale manipolazione, se all'ecclesiastico spagnuolo – o a chi per lui – che raccontò il fatto, oppure all'agiografo stesso. Tuttavia, non siamo affatto sicuri che gli informatori di Tommaso conoscessero la *Regula pro eremitoriis*: in tal caso, a che pro inventare il fatto? Se invece si volesse addebitare la manipolazione a Tommaso, occorrerebbe chiedersi quale bisogno egli avesse di mettere in piedi tale storia, quando nei materiali dei compagni poteva reperire molti altri episodi adatti a raggiungere lo stesso scopo.

¹⁶³ *Memoriale in desiderio animae* 179.

¹⁶⁴ Solo uno dei due codici che traditano il *Memoriale* (l'assisano 686) riporta l'intera pericope; gran parte di essa (vv. 3-6: «Talis horum temporum [...] manet aeterna!»), infatti, viene omessa nel codice che si conserva a Roma (*olim* Marsiglia), presso l'Archivio Generali dei Cappuccini, che contiene una seconda redazione dell'opera, curata forse agli inizi degli anni Cinquanta del Duecento dallo stesso Tommaso: F. ACCROCCA, *Due diverse redazioni del «Memoriale in desiderio animae»?*.

All'inizio del decennio successivo si accese la lunga disputa tra Mendicanti e Secolari, che entrò in una fase acuta sul finire del 1254, quando, ad un mese di distanza l'uno dall'altro, si susseguirono due documenti, entrambi netti nel tono, ma diametralmente opposti nelle conclusioni: il 22 novembre Innocenzo IV promulgò infatti la lettera *Etsi animarum*, che costituiva una chiara presa di posizione a difesa delle prerogative del clero secolare, mentre solo un mese dopo, il 22 dicembre, il suo successore Alessandro IV, con la lettera *Nec insolitum*, ne abrogava tutte le decisioni.

Oltre che dalle dispute esterne, la famiglia francescana era tuttavia travagliata anche dalla questione legata alla salvaguardia della «memoria» di Francesco, che generava discussioni in merito alla fedeltà dei frati all'esempio del fondatore: tensioni affioravano ormai evidenti e il gioachimismo – penetrato con forza nell'Ordine – oltre che rendere ragione del ruolo affidato ai Minori nella fase ultima della storia, offriva pure un nuovo supporto teorico ai fautori del riformismo. La condanna del *Liber introductorius in Aevangelium aeternum* di Gerardo da Borgo San Donnino, radicalizzazione estrema di temi e idee gioachimite, segnò il momento culminante di questa difficile fase: i maestri secolari, infatti, non si lasciarono sfuggire l'occasione e tentarono di provocare la rovina dell'intero Ordine minoritico. Lo stesso Ministro Generale, Giovanni da Parma – figura indubbiamente prestigiosa e carismatica – venne accusato di eccessiva simpatia per il gioachismo e, costretto alle dimissioni, subì in seguito un processo interno.

Quando dunque Bonaventura, nel 1257, assunse la guida suprema dell'Ordine, i Minori non vivevano certo un periodo sereno. Il nuovo Ministro Generale dovette perciò agire contemporaneamente su più fronti: giustificare l'operato dei Minori nei riguardi del clero secolare, tentando di stornare da essi anche l'accusa di radicalismo gioachimita; ricompattare la propria famiglia, fornendo ai suoi frati strumenti concreti per vivere correttamente la loro scelta religiosa ed offrendo un modello di riferimento valido per tutti. Se la polemica con i Secolari vedrà Bonaventura ancora a lungo impegnato (nel 1269 egli scrisse, in proposito, l'*Apologia pauperum*), la sua azione sul fronte interno dette i primi considerevoli frutti già nel Capitolo generale successivo a quello della sua elezione: nel 1260, a Narbona, furono infatti approvate le nuove Costituzioni generali redatte dallo stesso Ministro (in buona parte frutto di una risistemazione della legislazione precedente, votata alla distruzione), al quale fu conferito anche il mandato di comporre una nuova biografia di Francesco¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Per uno sguardo complessivo, è necessario ancora rinviare al pur sempre sempre valido

A questo proposito, il *Ceremoniale vetustissimum* riporta una prescrizione, difficile da datare con precisione, ma che molto probabilmente va ascritta proprio al Capitolo narbonese: «Per la leggenda del beato Francesco si stabilisce che, di tutte, se ne compili una buona»¹⁶⁶. L'Ordine viveva dunque con un certo disagio la compresenza di diverse immagini del fondatore trasmesse dalle biografie allora esistenti (Tommaso da Celano, tra l'altro, aveva consapevolmente adottato un modello dinamico, aperto a possibili sviluppi) e chiedeva che di tante opere se ne realizzasse «una buona» (quelle prodotte fino a quel momento, dunque, sembravano non esserlo!). Il frutto del lavoro di Bonaventura, la *Legenda maior*, venne approvata nel 1263 dal Capitolo Generale di Pisa, al quale era stata presentata. Tre anni dopo il Capitolo Generale di Parigi ordinò la distruzione di tutte le biografie precedenti: fu una decisione preventivata sin dall'inizio? È difficile, credo, poterne dubitare¹⁶⁷.

La «*Legenda maior*»

Nella redazione dell'opera, Bonaventura mostrò tutto il suo talento teologico, realizzando un ritratto di Francesco indubbiamente efficace, in grado di offrire le necessarie risposte ai molteplici problemi, interni ed esterni, che funestavano l'Ordine. Sotto la sua penna, sfuma, fino a scomparire, il confronto con la fraternità delle origini: Tommaso da Celano non aveva taciuto le perplessità in merito allo sviluppo della famiglia francescana; Bonaventura, invece, legge la sua storia in un continuo crescendo, come quella di un piccolo seme destinato a divenire un grande albero¹⁶⁸; anche quando recupera testimonianze che accennano a mal celati contrasti, finisce per togliersi da ogni imbarazzo scaricando la colpa su frate Elia, del quale, ormai, tutti potevano dir

GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. (Bibliographie mise à jour par M. D'Alatri et S. Gieben), Roma, 1982; la legislazione prebarbonense è stata ritrovata e pubblicata da C. CENCI, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 83 (1990), 50-95.

¹⁶⁶ G. GOLUBOVICH, *Ceremoniale Ord. Minorum vetustissimum seu «Ordinationes divini officii» sub B. Ioanne de Parma Ministro G.li emanatae an. 1254*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 3 (1910), 76.

¹⁶⁷ Cf., in proposito, le analisi di G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi...*, ed. cit., 281-302.

¹⁶⁸ Bonaventura, perciò, tralascia le critiche di Tommaso e omette ogni accenno a tensioni intercorse tra Francesco e i frati; cf. *Legenda Maior* XIV, 1 con *vita beati Francisci* 103-104: rispetto a Tommaso, Bonaventura passa sotto silenzio le critiche di Francesco a quei frati avidi di onore, che bramavano di salire alle cattedre degli insegnamenti.

male¹⁶⁹: l'Ordine – Bonaventura ne era ben conscio – aveva bisogno di unità! E

non solo le tensioni *ad intra*, ma anche le polemiche *ad extra* esercitarono il loro influsso sull'opera del Ministro Generale.

Nella visione della *Legenda maior*, l'Ordine era ormai apertamente chiamato ad un impegno pastorale nella Chiesa.

I compagni, che pur avevano più e più volte menzionato, nei loro ricordi, l'impegno di Francesco per annunciare a tutti la Parola di Dio con il conseguente invito ad abbracciare una vita di penitenza, avevano fatto della Porziuncola il centro di ispirazione ideale per tutta la famiglia francescana, fornendo una descrizione dello stile di vita che vi conducevano i primi frati indubbiamente contrassegnata da tratti eremitici: essi individuaron così nella vita eremitica il luogo ideale di custodia dell'autentica vocazione francescana. In seguito, come si è detto, Tommaso da Celano, riprese i loro ricordi, accettandone anche la chiave di lettura. Di questa impostazione non si trova invece traccia nella *Legenda maior*, l'opera che – si badi bene – a partire dal 1266 divenne l'unico testo di riferimento per i frati (tutte le restanti biografie verranno infatti distrutte!). Per Bonaventura, la Porziuncola è quindi esclusivamente il luogo in cui l'Ordine ebbe inizio¹⁷⁰ e dove, per i meriti della Madre di Dio, Francesco concepì e partorì lo spirito della verità evangelica¹⁷¹, divenendo araldo del Vangelo¹⁷². E, a ben vedere, non potrebbe essere altrimenti, considerato che nell'opera di Bonaventura è senza dubbio la predicazione a rivestire un ruolo centrale.

È interessante vedere in quale modo egli utilizzi le parole con le quali, nella *Vita beati Francisci*, Tommaso da Celano aveva presentato la decisione

¹⁶⁹ Secondo Bonaventura, dopo aver scritto la regola a Fontecolombo, Francesco l'affidò ad Elia, ma questi, per negligenza, la smarrì; il Santo, allora, tornò sul monte e la riscrisse tale e quale (*Legenda maior* IV, 11, 7-8): certo, un duro giudizio sul Vicario di Francesco! Nessuno, infatti, crede ad un semplice smarrimento: la Regola fu fatta sparire. In realtà Bonaventura utilizzò una testimonianza conservata nel *Ms. Little 143* (A.-G. LITTLE, *Un nouveau manuscrit franciscan. Ancien Ms. 12290 de la Collection Phillips, aujourd'hui dans la Bibliothèque A.-G. Little*, in *Opuscles de Critique Historique* III, Paris, 1914-1919, 66): tuttavia, mentre nella fonte si asseriva che la Regola era stata consegnata da Francesco ai Ministri («tradidit eam ministris»), Bonaventura scaricò le responsabilità sul solo Elia («servandam suo vicario commisisset»).

¹⁷⁰ *Legenda maior* II, 8, 9.

¹⁷¹ *Legenda maior* III, 1, 1: «In ecclesia igitur Virginis Matris Dei moram faciente servo ipsius Francisco et apud eam quae concepit Verbum plenum gratiae et veritatis, continuis insistente gemitibus, ut fieri dignaretur advocata ipsius, meritis Matris misericordiae concepit ac peperit spiritum evangelicae veritatis».

¹⁷² *Legenda maior* IV, 5, 2: «Ibi quoque factus evangelicus praeco, civitates circuibat et castra, non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in virtute Spiritu annuntians regnum Dei».

presa da Francesco dopo che il dubbio aveva assillato lui e i suoi compagni al loro ritorno nella Valle Spoleтана. Secondo Tommaso, Francesco, dopo essersi affidato alla preghiera, aveva scelto di vivere non solo per se stesso, ma per Colui che era morto per tutti, conscio del fatto di essere stato chiamato per riconquistare a Dio quelle anime che il diavolo cercava di rapire. Bonaventura, invece, precisa che una rivelazione celeste era venuta ad annunciare a Francesco quella che doveva essere la sua missione: dunque, un esplicito intervento divino aveva additato a lui ed ai suoi la via dell'impegno pastorale¹⁷³. Peraltro, convertendo i peccatori, la predicazione – «ufficio della pietà», che più di ogni altro sacrificio è gradito a Dio – risuscita il Cristo, morto per loro: e questa era la ragione principale per cui il Santo venerava i ministri della Parola di Dio¹⁷⁴.

Contro le pretese dei Secolari, il Ministro Generale ribadiva in tal modo la vocazione pastorale dei Minori. È interessante osservare in che maniera egli rielaborasse alcune affermazioni dei compagni di Francesco: questi, infatti, avevano testimoniato come Francesco alternasse momenti di solitudine alle immersioni tra la gente, e come fino all'ultimo fosse stato tormentato dal dubbio sulla scelta definitiva della sua vocazione¹⁷⁵. Bonaventura affronta decisamente la questione e la risolve con chiarezza, senza tentennamenti. Anzitutto, egli lascia intendere che in un momento preciso della sua vita Francesco fu

¹⁷³ E. PÁSZTOR, *Frate Leone*, ed. cit., 188-190. Pongo i due testi in sinossi, in modo tale che risaltino con evidenza sia l'ausilio che Bonaventura riceve da Tommaso, sia le varianti (in corsivo) che egli riporta alla sua fonte:

Vita beati Francisci 35, 6

«Sed sanctus Franciscus, qui non de industria propria confidebat, sed sancta oratione omnia praeveniebat negotia, elegit non sibi vivere soli, sed ei qui pro omnibus mortuus est, sciens se ad hoc missum ut Deo animas lucraretur quas diabolus conabatur auferre».

Legenda maior IV, 2, 2-4

«Sed Christi servus Franciscus, non de sua vel suorum confidens propria, per orationis instantia divinae super hoc voluntatis beneplacitum requisivit. Supernae igitur revelationis illustratus oraculo, intellexit se ad hoc missum a Domino, ut Christo lucraretur animas, quas diabolus conabatur auferre. Ideoque magis omnibus quam sibi soli vivere preelegit, illius provocatus exemplo, qui unus pro omnibus mori dignatus est».

A questo intervento divino Bonaventura farà ancora riferimento: secondo l'agiografo, infatti, esso rappresenta una delle dieci testimonianze che attestano l'eccellenza della persona di Francesco e della missione da lui ricevuta: cf. *Legenda maior* XII, 12, 2-4.

¹⁷⁴ *Legenda maior* VIII, 1, 4-5: «Et haec penes ipsum causa praecipua venerandi verbi Dei ministros, quod semen fratri suo defuncto, Christo videlicet pro peccatoribus crucifixo, per ipsorum conversionem et pia sollicitudine suscitent et sollicita pietate guebrent. Istiusmodi miseracionis officium Patri misericordiarum omni sacrificio firmabat acceptius».

¹⁷⁵ *Compilatio Assisiensis* 118, 6-9.

attanagliato dal dubbio: «An quod orationi vacem, an quod praedicando discurram?». Per molti giorni, ritornando dalla preghiera, egli si consultava a questo proposito con i suoi fratelli, esponendo le bellezze e i rischi dell'una e dell'altra opzione, e tuttavia «certudinaliter nequibat percipere, quid horum sibi foret ut Christo vere acceptius eligendum»¹⁷⁶.

Dunque, non una lacerazione continua; *una volta*, nella sua vita, Francesco fu assalito da questo dubbio. In quell'occasione, si consultò con frate Silvestro e con Chiara, inviando loro i suoi frati, perché essi potessero trasmettergli la desiderata risposta. Che non si fece attendere: «Concordaverunt autem mirabiliter in id ipsum, superno eis revelante Spiritu, venerabiles sacerdos et virgo Deo dicata, beneplaciti scilicet esse divini, quod Christi praeco ad praedicandum exiret». Allo stesso modo, Francesco ne trasse immediatamente le conseguenze: «Revertentibus itaque fratribus et Dei, iuxta quod acceperant, indicantibus voluntatem, exurgens continuo succinxit se, nullaque prorsus contracta mora, iter aggressus est»¹⁷⁷.

A riguardo, è esemplare, al termine del capitolo XII, «De efficacia praedicandi et gratia sanitatum», la sintesi che Bonaventura – prima di parlare dell'asceta sulla Verna e della stigmatizzazione – traccia dell'opera di Francesco; egli enumera infatti, in successione, dieci motivi, quasi un bilancio globale dell'opera del Santo, che dimostrano, senza dubbio alcuno, come Francesco, «Christi praeconem», «tanquam Dei nuntium Christi Evangelium praedicasse». Un bilancio, in definitiva, che ribadisce la centralità del mandato divino-apostolico della predicazione: «Excellens namque in ipso praerogativa virtutum, prophetiae spiritus, efficacia miraculorum, *oraculum de praedicando caelitus datum*, obedientia creaturarum ratione carentium, vehemens immutatio cordium ad verborum ipsius auditum, eruditio eius a Spiritu Sanctu praeter humanam doctrinam, *praedicandi auctoritas a Summo Pontifice non sine revelatione concessa*, insuper et *Regula, in qua forma praedicandi exprimitur*, ab eodem Christi Vicario confirmata, summi quoque Regis signacula per modum sigilli corpori eius impressa tanquam testimonia decem toti saeculo indubitanter affrimant...»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Legenda maior* XII, 1; per le citazioni riportate nel testo, cf. vv. 3 e 13.

¹⁷⁷ *Legenda maior* XII, 2, 6-7; l'interpellanza a Chiesa e Silvestro viene riferita nei vv. 4-5: l'episodio verrà poi notevolmente sviluppato nel cap. XVI degli *Actus beati Francisci et sociorum eius*.

¹⁷⁸ *Legenda maior* XII, 12, 2-4: i corsivi sono miei.

La voce di frate Leone

L'operazione del Ministro Generale non convinse tutti, e certamente non pacificò gli animi la decisione di votare alla distruzione tutte le opere sul Santo di Assisi che erano state scritte antecedentemente alla *Legenda maior*.

Forse fu proprio negli ultimi anni della sua vita, probabilmente dopo la redazione dell'opera bonaventuriana, e forse anche dopo la decisione del Capitolo parigino del 1266, che frate Leone avvertì ancora una volta il bisogno di fissare su pergamena il suo impegno di memoria e testimonianza: nacquero così quei famosi *rotuli* che godranno, negli ultimi decenni del Duecento e nei primi decenni del Trecento, di un'altissima considerazione da parte degli Spirituali, i quali assegneranno alle parole di Leone – in ordine alla definizione oggettiva dell'*intentio Francisci* – un valore indubbiamente eccezionale¹⁷⁹.

Tra questi testi, uno particolarmente ci interessa: Ubertino lo cita espressamente nell'*Arbor vitae*, nel terzo capitolo del libro quinto, *Iesus Franciscum generans*. In esso, Leone sviluppa argomenti già presenti nel *Memoriale* di Tommaso: questi non aveva mancato di riferire le preoccupazioni di Francesco a causa di quei frati avidi di scienza e di quei predicatori convinti dell'efficacia della loro parola. A tale riguardo, Tommaso aveva riferito l'esegesi del Santo in riferimento al famoso ossimoro biblico: la sterile partorisce, mentre quella ricca di figli diviene impossibilitata a farlo: la sterile feconda rappresentava quei frati semplici e poverelli che non esercitano un ministero pastorale, ma convertono gli uomini con l'efficacia della loro preghiera; la donna feconda, ma ormai sfiorita, stava invece ad indicare quei predicatori convinti che la conversione altrui dipenda dalla loro eloquenza¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Fondamentali, per il ruolo esercitato da frate Leone nella polemica interna all'Ordine tra XIII e XIV secolo, gli studi di E. PÁSZTOR, *Frate Leone*; E. PÁSZTOR, *Il Manoscritto Isidoriano 1/73*; E. PÁSZTOR, *Gli scritti leonini*, in E. PÁSZTOR, *Francesco e la «questione francescana»*, ed. cit., 136-147. Alcune indicazioni anche in F. ACCROCCA, *Insistenze ed oblii. Gli «Opuscula» negli scritti degli Spirituali*, in «*Verba Domini mei*». *Gli «Opuscula» di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kaietan Esser, ofm*. Atti del Convegno internazionale. Roma 10-12 aprile 2002, (a cura di A. Cacciotti), Romae, 2003, 221-240.

¹⁸⁰ *Memoriale in desiderio animae* 164 e 195. «Sterilis – inquit – est frater meus pauperculus, qui generandi in Ecclesia filios non habet officium» (164, 3). Compare, in questa espressione, un tema ben attestato nella tradizione: le due mogli di Giacobbe, le sorelle Rachele e Lia, simboleggiavano rispettivamente la vita contemplativa e la vita attiva. Rachele, infatti, bella, ma sterile simboleggiava la bellezza della vita contemplativa, che era tuttavia considerata sterile perché non generava figli alla Chiesa; Lia, molto meno bella ma feconda, simboleggiava invece la vita attiva, molto meno bella, perché intrisa di affanni, preoccupazioni e dissipazioni, e tuttavia ritenuta feconda, perché grazie all'impegno diretto nell'attività pastorale molte anime venivano generate alla fede. Tale simbologia, progressivamente sviluppatasi nella letteratura patristica greca e latina, fino all'interpretazione classica di Gregorio Magno, nelle *Omellie su Ezechiele*, fu abbondantemente utilizzata da Innocenzo III; di essa si servì anche Gregorio IX nella bolla di canonizzazione di Francesco, *Mira circa nos*:

Leone, come si è detto, riprende tali idee, senza tuttavia fare alcun cenno all'ossimoro biblico della fecondità della sterile. Egli ricorda quanto Francesco desiderasse che i frati non fossero avidi di scienza e di libri, ma si sforzassero invece di possedere la pura e santa semplicità, di vivere in preghiera e in povertà. Francesco, precisa Leone, non disprezzava la scienza sacra, anzi venerava con affetto i sapienti (il frate esemplifica ciò con la citazione del ben noto passo del *Testamentum* di Francesco); tuttavia, reso edotto dallo Spirito circa gli avvenimenti futuri, era preoccupato per quei frati che, ponendo tutto il loro amore nella scienza, si raffreddano interiormente. Costoro credono di edificare e spingere gli uomini a convertirsi in forza delle loro parole; ma la verità è un'altra: «Dominus – sempre secondo Leone, è Francesco che parla – edificat et convertit orationibus sanctorum fratrum, licet illud ipsi ignorent, quia sic est voluntas Dei, ut illud non avertant ne inde superbiant. *Isti sunt fratres mei tabule rotunde, qui latitant in remotis et desertis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi, sua et aliorum peccata plorantes. Quorum sanctitas a Deo cognoscitur, et aliquando a fratribus et hominibus ingoratur*»¹⁸¹. Ora, la parabola ha completato il suo corso: secondo Leone – ed è un Leone ormai deluso dell'indirizzo assunto dall'Ordine – la salvezza proveniva dai frati dimoranti nell'eremo, «in remotis et desertis locis», dediti alla preghiera ed alla meditazione. Ai suoi occhi, l'eremo appare ormai l'alternativa consapevole, il luogo nel quale è possibile resistere senza lasciarsi travolgere dalla piega degli eventi e perseverare nella fedeltà alla volontà del fondatore.

Tale testo, ulteriormente arricchito, verrà ripreso dalla *Compilatio Assisiensis*, nella quale confluiranno materiali di autori ed epoche diverse: il testo presente nella *Compilatio*, peraltro, riunisce nella stessa pericope il brano

rinvio in proposito a F. ACCROCCA, «*Alter apostolus*», ed. cit., 180-185. Secondo Tommaso, dunque, nella sua esegesi Francesco veniva a rovesciare una tradizione secolare: a generare figli erano infatti quei frati che dimoravano in preghiera nel segreto. Credo che, nella sostanza, tale esegesi possa risalire veramente a Francesco; nelle parole che vengono riferite come sue si nota invece una robusta revisione dell'agiografo.

¹⁸¹ UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, (with an introduction and bibliography by Ch. T. Davis), Torino, 1961 (riproduzione anastatica dell'ed. veneziana del 1485), 428 (corsivo mio). Per un'analisi di questo testo, E. PÁSZTOR, *Frate Leone*, ed. cit., 188-191, 201-202, nota 96; E. PÁSZTOR, *Il Manoscritto Isidoriano 1/73*, ed. cit., 209-216; E. PÁSZTOR, *Falsi e tradizioni apocriefe nella «questione francescana»*, in E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, ed. cit., 355-358; anche G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia*, ed. cit., 239-242. Secondo Giovanni Miccoli, tale testo, poi ripreso dalla *Compilatio Assisiensis* 103, faceva parte dei ricordi inviati dai compagni a Crescenzo da Jesi nel 1246; Edith Pásztor, invece, ritiene che esso sia stato redatto da Leone in una fase più tarda: seguono, come si vede, la posizione della Pásztor. Su questo ed altri brani leonini, contenuti sempre nella *Compilatio Assisiensis*, ha recentemente concentrato la sua attenzione anche P. MARANESI, *L'«intentio Francisci» sul rapporto fra minorità e studio nel dibattito del primo cinquantennio dell'Ordine francescano*, in «*Minores et subditi omnes*». *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*. Atti del Convegno. Roma, 26-27 novembre 2002, (a cura di L. Padovese), Roma, 2003, 288-294.

leonino e l'esegesi dell'ossimoro biblico (*Donec sterilis peperit plurimos...*), presente nel *Memoriale* di Tommaso e ripresa dalla *Legenda maior*¹⁸².

L'eremo negli scritti degli Spirituali italiani

Della testimonianza di Leone si gioveranno gli Spirituali, ai quali spetterà la formulazione di un organico progetto alternativo di vita francescana. Saranno soprattutto gli Spirituali italiani ad ammonire i frati contro il rischio della scienza¹⁸³ e dell'inurbamento, aspetti nei confronti dei quali i provenzali mostrarono invece posizioni più sfumate¹⁸⁴. Pietro di Giovanni Olivi, nella sua *Lectura super Matthaem*, si espresse in termini assai equilibrati e nella sostanziale fedeltà a quella che fu l'ispirazione originaria del primo movimento francescano: «Si autem queratur simpliciter et absolute que vita sit dicenda perfectior, dicerem quod commixta illa, scilicet que sic exercetur sibi obedientia et in obsequiis pariter et exemplis congregationis fraterne, quia tamen vacat pro tempore solitudini desertorum et iterum pro tempore predicationibus et utilitatis animarum, ita quod semper currit de una in alteram et e contrario. Et hec fuit vita Christi et apostolorum et beati Francisci»¹⁸⁵.

Altre opere, nate tra gli Spirituali dell'Italia centrale sul finire del XIII secolo, insisteranno invece sulla dimensione eremitica – una soluzione verso la quale spingevano anche le crescenti persecuzioni – come unica possibilità per garantire la sopravvivenza del primitivo spirito francescano, inesorabilmente corroso dal progressivo inurbamento dell'Ordine. Lo mostra con tutta evidenza una raccolta di testi attribuita a Corrado da Offida (morto nel 1306) e nota con il nome di *Verba fratris Conradi*: tredici brani in tutto, che l'autore attribuisce a frate Leone, molti dei quali, tuttavia, apocrifi¹⁸⁶. Quel che interessa in questa

¹⁸² Pericope 103; cf. E. PÁSZTOR, *Frate Leone*, 201-202, nota 96; E. PÁSZTOR, *Il Manoscritto Isidoriano 1/73*, 210-216; E. PÁSZTOR, *Falsi e tradizioni apocrife*, 357-358.

¹⁸³ Come ha mostrato P. MARANESI, «*Nescientes litteras*», 147-205, la frattura non appare ancora marcatamente evidenziata nella riflessione dell'Olivi, il quale rimase sostanzialmente fedele alle posizioni bonaventuriane; essa si manifestò invece in tutta la sua forza nei primi decenni del Trecento: infatti, tanto Ubertino da Casale, nelle opere polemiche prodotte nel corso dell'aspra polemica con la Comunità negli anni del concilio di Vienne (alle quali la Comunità rispose in modo altrettanto polemico), quanto soprattutto Angelo Clareno, elaborarono una compatta proposta alternativa che vedeva nella scelta intellettuale un radicale allontanamento dall'intuizione originaria; gli studi costituivano dunque per loro un effettivo tradimento della volontà di Francesco.

¹⁸⁴ R. MANSELLI, *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France Méridionale*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse, 1973, 355-373.

¹⁸⁵ Ms. Vat. lat. 10900, fol. 37c, cit. in G. L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980, 214.

¹⁸⁶ P. SABATIER, *Verba fratris Conradi. Extrait du Ms. 1/25 de S. Isidore*, in *Opuscles de*

sede è tuttavia comprendere quale fosse l'atteggiamento degli Spirituali nei riguardi della vita eremitica.

L'opera di Corrado da Offida appare interamente dominata dalla preoccupazione per l'allontanamento progressivo del francescanesimo dalla perfezione primitiva; non solo: quei frati che si sforzano di mantenersi fedeli all'ideale di Francesco sono costretti a subire innumerevoli persecuzioni. Tuttavia, il Signore punirà l'Ordine e lo metterà in mano ai demoni: allora, coloro che vorranno essere figli fedeli dovranno fuggire nei boschi, dove il Signore si prenderà cura di loro, come un tempo sostenne Israele in marcia lungo il deserto¹⁸⁷. Idee che ritornano anche nei brani undecimo e dodicesimo, nei quali il deserto e la dimora tra gli infedeli vengono descritti come il luogo del rifugio, dove poter sfuggire alle persecuzioni¹⁸⁸: non si dimentichi che nel 1289-1290, Angelo Clareno – liberato dal carcere per volontà del Ministro Generale Raimondo *Gaufridi* – era stato inviato dallo stesso Ministro Generale in missione in Armenia assieme ad un gruppo di Spirituali marchigiani; Raimondo *Gaufridi* aveva così voluto prudentemente allontanarli da ogni possibile, ulteriore polemica. Dall'Armenia essi fecero ritorno nel 1294, quando si recarono da Celestino V, dal quale ottennero la fondazione dell'Ordine dei «Poveri eremiti»: dopo la sua abdicazione, furono tuttavia costretti ancora una volta all'esilio, stavolta verso la Grecia¹⁸⁹.

Non solo; nella visione d'impronta spirituale dei *Verba fratris Conradi* è proprio dal deserto che partirà la rinascita dell'Ordine, allorché i frati che vi si

Critique Historique I, Paris 1903, 370-392. E. PÁSZTOR, *Falsi e tradizioni apocrife*, ed. cit., 358, sostiene che la raccolta, «destinata ad un pubblico di lettori ed ascoltatori semplici, di mentalità popolare», «comprende vari esempi di falsi: sette su tredici brani» (la Pásztor, fa riferimento ai brani I-V, XI-XII).

¹⁸⁷ Si legge nel brano III, 8-9: «Sed veniet tempus quod vocabo demones –è il Signore che parla– et eis dicam: Mittite scandalum inter fratres Minores et mundum, quia non ero vobis contrarius. Et tunc qui voluerint fratres tui esse oportebit ut ferant habitum tuum in silvis. Tunc beatus Franciscus respondit: «Domine, quomodo poterunt vivere fratres?». Ait Dominus: «Francisce, ego dabo eis tantam virtutem et tantum saporem in herbis, sicut filii Israel habuerunt in deserto de manna XL annis»» (P. SABATIER, *Verba fratris Conradi*, ed. cit., 376: corsivo mio).

¹⁸⁸ *Verba fratri Conradi* XII, 1: «Aliqui ad partes infidelium se transferent cum tribulationibus et ibi requiem invenient, et aliqui in desertis ad aliquibus fidelium nutriuntur absconditi» (386); XII, 15-16: «Tunc enim tanta erit daemonum et hominum perversorum contra simpliciter et humiliter gradientes insultus et agitatio, ut relictis ab omnibus cogantur deserta loca et solitaria petere, vel ad infideles transire, aut dispersi in habitu saeculari assumpto peregrinam agere vitam, vel latitare apud quoscumque fideles, vel sub innumeris calumniis et querelis poenam et mortem sustinere» (389).

¹⁸⁹ Rinvio in proposito a quanto ho scritto in *Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno*, (a cura di G. Boccali; introduzione di F. Accrocca e traduzione italiana di M. Bigaroni), Assisi, 1995, 10-17.

erano rifugiati ne usciranno per ripristinare la prima perfezione¹⁹⁰. L'allontanamento dai tumulti della città, l'isolamento, appare perciò il luogo ideale per mantenere in vita l'originario spirito francescano. Idee che ritornano anche nel brano quarto: qui la profezia prevede che i frati abbandonino il loro abito per tornare nel secolo, mentre uomini viventi nel secolo, indossato quello stesso abito, si recheranno nel deserto¹⁹¹: i frati che dovrebbero rimanere nel deserto preferiscono la vita secolare, vale a dire la città; la salvezza verrà dunque dal di fuori, da uomini disposti a tornare nel luogo dal quale i frati sono fuggiti.

Tale discorso non è così marcato soltanto in quei brani che Edith Pásztor ha individuato come apocrifi; esso ritorna anche nel brano decimo, il quale riporta uno scritto attribuito a frate Leone in cui si fa riferimento ad una profezia di Francesco: i frati, istigati da spiriti maligni, lasciata la semplicità e la povertà, accetteranno pecunia e lasciti testamentari, e abbandonati i luoghi poveri e solitari, costruiranno dimore sontuose dentro le città, non alla maniera dei poveri, ma dei principi, avranno litigi e dispute con i secolari, con il clero e gli altri religiosi, dando origine a scandali¹⁹². L'inurbamento dei frati, dunque, viene presentato come causa e ragione principale della loro decadenza.

Si tratta di idee che verranno ripetute con forza nell'opera più famosa di Ubertino da Casale, l'*Arbor vitae crucifixae Iesu*, la cui prima redazione fu composta alla Verna nel 1305¹⁹³; più volte Ubertino accenna polemicamente

¹⁹⁰ *Verba fratris Conradi XI*, 5: «Et si scirent fratres tribulationes dierum illorum jam inciperent fugere, et fugient multi ad deserta. Et postea exhibunt, et reaedificabunt ordinem in stato primo et perfecto» (385).

¹⁹¹ *Verba fratris Conradi IV*, 3: «Adhuc veniet tempus quod frater dimittet habitum vel tunicam in via et saeculum revertetur et saecularis accipiet eam et ibit cum ea ad desertum» (377).

¹⁹² *Verba fratris Conradi X*, 1-2.4: «Dicebat sanctus pater Franciscus, sicut frater Leo scribit, [...] quod fratres sui, malignis spiritibus procurantibus, a via sanctae simplicitatis et altissime paupertatis recederent, et quod pecuniam et testamenta et quaecunque alia eis legata reciperent, et, locis pauperculis et solitariis derelictis, in castris et civitatibus loca aedificarent somptuosa et magna quae non pauperum statum ostenderent sed statum mundi dominorum et principum. [...] muniti ad litigia et inferendas injurias non tantum mundi hominibus sed etiam aliis religiosis et clero superbiendo praesumerent, et quod sibi ipsis laqueum foderent in quem finaliter caderent, et seminarent semina de quibus multa scandala meterent» (383-384). P. SABATIER, *Verba fratris Conradi*, ed. cit., 383, nota 1, sottolinea il fatto che il compilatore fa riferimento ad uno scritto di frate Leone: certo, come raccomanda lo stesso Sabatier, è un fatto da non sottovalutare; ciò mostra però come anche Leone (se il brano è suo), nelle sue memorie, alternasse ricordi autentici a profezie *post eventum*.

¹⁹³ Sulle diverse fasi redazionali dell'opera –ipotesi già prospettata da Ignatius Brady– offre ora interessanti novità C. M. MARTÍNEZ RUÍZ, *Ubertino de Casale, autor de dos versiones del «Arbor vitae»*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 89 (1996), 447-468; C. M. MARTÍNEZ RUÍZ, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la Cristología. El cuarto libro del Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*, Roma, 2000.

alla scelta dei frati di abitare nelle città¹⁹⁴. Nel terzo capitolo del libro quinto, «Iesus Franciscum generans», egli riprende, nella sostanza, alcune delle sopracitate considerazioni dell'Olivi: il Casalese ricorda come Francesco, immerso tra le folle, si preoccupava di ritornare, dopo breve tempo, «ad solitudinis locum», per dedicarsi alla contemplazione; non solo, egli afferma che Francesco insegnava ripetutamente ai frati tale «formam conversandi et predicandi». Ed è per accondiscendere ai bisogni delle anime che egli volle che i luoghi dei frati fossero vicini alle città, per quanto fuori di esse, in modo tale che si potesse conservare la quiete della contemplazione e della preghiera, imitando anche in questo il Maestro Gesù¹⁹⁵.

Fin qui la sostanziale concordanza con Olivi: mentre per quest'ultimo, però, la riflessione sullo stile di vita seguito da Francesco conduceva alla conclusione che la «vita perfectior» era una vita «commixta», che alternava alla solitudine dell'eremo l'impegno pastorale a beneficio delle anime, in Ubertino il confronto con il presente spinge a deplorare severamente il francescanesimo mondanizzato, che, sotto il pretesto della salvezza altrui, a suo dire in realtà ricercava agi e convenienze. La maggioranza rilassata non camminava affatto per la via della Regola; i frati erano ormai dei figli ribelli, veri e propri leoni che sbranavano la Regola¹⁹⁶. Il Casalese afferma che non senza dolore egli si trovava a scrivere tali cose, al punto che il suo cuore sembrava quasi spezzarsi: egli nota infatti una differenza così grande tra la Regola e la vita, tra il padre e i figli, quanto quella che intercorre tra realtà opposte. A questo proposito, egli scrive che i frati non solo non vogliono osservare quanto hanno promesso, ma perseguitano anzi in modo atroce coloro che si propongono di farlo. E non basta ad essi girovagare nelle piazze, ma è proprio lì, in mezzo alle piazze che essi vogliono costruire le proprie dimore; e se non tutti vi abitano non è perché non

¹⁹⁴ G. L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia*, ed. cit., 210-223: l'autore non analizza dettagliatamente i testi sui quali concentrerò la mia attenzione in queste pagine (li menziona brevemente alle pagine 210-211); interessante, invece, la sua analisi del terzo capitolo del libro terzo, «Iesus desertum incolens» (cf. 212-218), come anche la segnalazione di altri testi tratti dall'*Arbor*.

¹⁹⁵ Reputo utile citare per intero i testi: «Non obliviscebatur Franciscus quin semper rediret ad solitudinis locum post modica spacia temporum, licet etiam dum conversaretur cum turbis et die ac nocte, quantum poterat, de medio ipsorum exiens solitudini et contemplationi vacaret, hanc formam conversandi et predicandi continue fratribus indicebat, propter quod, ut pie condescenderetur ad proximum, voluit loca fratrum esse vicina habitationibus hominum, ne tam nimia fieret commixtio, et ut possent quietum contemplationis et orationis conservare studium. In hoc pium imitatus magistrum Iesum, qui, ut daret exemplum predicatoribus evangelici status, sic condescendendi aliis quod sancte solitudinis iura servarent» (Ubertino de CASALE, *Arbor vitae*, ed. cit., 431).

¹⁹⁶ Ubertino de CASALE, *Arbor vitae*: «Non ergo hi sunt filii alieni, quia nec bene nec male per viam regule gradiuntur; hi sunt ergo filii subversores et proprie regule scorpiones, immo verius aperti leones».

lo desiderino, ma perché – pur desiderandolo – non sono riusciti nel proprio intento. Inoltre, dovunque si trovino, finiscono comunque per far piazza, poiché spinti da vanità e gloria mondana si sforzano in ogni modo di attirare verso i luoghi che abitano moltitudini di genti. Né possono dire – egli esclama – che ciò avviene a motivo della salvezza delle anime, perché non vi è se non stoltezza nella pretesa di agire a beneficio altrui seguendo uno stile che porta invece a dissipare la salvezza e la professione propria¹⁹⁷.

Si giunse così in un continuo di polemiche sempre più aspre tra frati della Comunità e Spirituali, al 1309, anno in cui Clemente V convocò i rappresentanti delle due parti in lotta e creò una Commissione cardinalizia che avrebbe dovuto far luce su alcuni punti controversi: sull'infiltrazione, all'interno dell'Ordine, della setta dello *Spiritus libertatis*; sull'osservanza della Regola; sulle persecuzioni attivate contro gli Spirituali in alcune Province dell'Ordine; sull'ortodossia degli scritti oliviani¹⁹⁸. Ne scaturì una dura controversia libellistica cui presero parte gli esponenti delle opposte fazioni; di Ubertino, che assieme a Raimondo *Gaufridi* rappresentava la parte degli Spirituali, ci sono rimasti tre interventi, redatti tra l'inizio del 1310 e l'agosto del 1311, i quali si concentrano essenzialmente sul secondo punto, l'osservanza della Regola. In tutti e tre i suoi scritti Ubertino ribadì ancora quale fu – in merito alla locazione degli insediamenti – l'*intentio Francisci* e le sue critiche allo stile di vita dei frati¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Ubertino de CASALE, *Arbor vitae*: «Cum tanta admiratione ista scribo, quod cor videtur scindi per medium et vix manus ad dilacerationem contineo et vocem a furioso clamore. Nam ego, qui interiora palpo et video, tantam convenientiam inter regulam et vitam, inter patrem et filios, quantam inter album et nigrum, inter agnum et lupum, inter iustum et impium, inter conversores animarum et subversores crudeles. Nam non solum nolunt servare quod promiserunt, sed sicut sepe dictum est, et sepe flendum est, volentes servare atrociter persequuntur. Et nonne vides quicumque oculis habens quod non sufficit eis circuire per forum, nisi et in medio fori constituent locum suum, certe quod omnia non sint in foro hoc non est quia non desiderent, sed quia ibi se locare non prevalent, sed ubicumque sunt forum faciunt; forum voco multitudinem hominum, quia manibus et pedibus reptant, ut ad loca sua confluxum gentium trahant. Nec in hoc cuiuscumque status collegii vel persone preiudicium formidant. Quod luce clarius patet ex papitis vanitate procedere, ex qua nihil videntur, nisi mundum famam et gloriam queritare. Et licet dicant se pro utilitate animarum facere, potest eis dici quod stulta est utilitas aliena in qua salus et professio dissipatur propria».

¹⁹⁸ Su tale disputa, cf. F. EHRLE, *Zur Vorgheschichte des Concils von Vienne*, in *Archiv für Litteratur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, 2 (1886), 353-416; 3 (1887) 1-195; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, 419-469; M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere I. Il problema della povertà evangelica e francescana nei sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham*, Firenze, 1978, 195-219; M. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Milano, 1995, 179-194.

¹⁹⁹ Ometto di citare per esteso i testi per non appesantire ulteriormente queste note; gli scritti di

Alcuni anni più tardi, verso il 1318²⁰⁰, un frate che conservava un legame particolare con la Porziunola ed aveva una buona conoscenza dell'ambiente assisano, utilizzando quegli stessi materiali che formano l'attuale *Compilatio Assisiensis*, redasse lo *Speculum perfectionis*: delle 125 pericopi che lo compongono, 115 si ritrovano infatti nella *Compilatio*; parte delle rimanenti²⁰¹ erano quasi sicuramente presenti in quegli stessi materiali da cui attinse il copista della *Compilatio*, mentre altre due²⁰² sono costituite da componimenti poetici (il secondo di essi è il famosissimo *Canticum fratris solis*) inseriti dal redattore nel corpo della narrazione²⁰³. I passi che per il nostro discorso risultano maggiormente significativi e già contenuti nella *Compilatio Assisiensis*, compaiono quindi di nuovo nello *Speculum*, in qualche luogo ulteriormente arricchiti.

Ad esempio, la pericope 103 della *Compilatio*, che riprendeva il brano leonino con la lode dei frati dimoranti negli eremi, «in remotis et desertis locis», e l'esegesi dell'ossimoro biblico presente già nel *Memoriale* di Tommaso (*Donec sterilis peperit plurimos...*) viene smembrata in più parti dal redattore dello *Speculum perfectionis*²⁰⁴. La pericope 72 contiene sia la lode dei frati che vivono negli eremi sia il commento al noto passo della fecondità della sterile; è tuttavia interessante notare in quale modo il redattore intervenga sulla sua fonte: anzitutto, egli elimina la precisazione con cui, nella *Compilatio*, si teneva a chiarire che l'atteggiamento di Francesco non era motivato da un disprezzo per la scienza sacra, poiché il Santo – come asserì nel suo *Testamentum* – venerava i sapienti²⁰⁵; introduce poi alcuni passaggi 'originali' rispetto alla sua fonte²⁰⁶, il

Ubertino, la *Sanctitas vestra*, il *Rotulus iste* e la *Declaratio* sono stati tutti editi da F. EHRLE, *Zur Vorgheschichte*, rispettivamente alle pagine 51-89, 93-137, 162-195. *Sanctitas vestra: ibidem*, 76-77, rr. 20-17; *Rotulus iste: ibidem*, 115-116, rr. 30-21; *Declaratio: ibidem*, 167-168, rr. 35-21.

²⁰⁰ Giacomo da Tresanti (morto verso il 1321), in un sermone per la festa di san Francesco, tra l'altro afferma: «Dicitur in libello, qui intitulatur *speculum perfectionis fratris minoris*» (corsivo mio): C. CENCI, *Noterelle su Fr. Giacomo da Tresanti, lettore predicatore* in *Archivum Franciscanum Historicum*, 86 (1993), 122, nota 20: ci troviamo, io credo, di fronte ad un esplicito riferimento al nostro *Speculum* (il primo, a mia conoscenza); infatti, l'opera si chiude con le parole: «Explicit Speculum Perfectionis status fratris Minoris in quo scilicet vocationis et professionis suae perfectionem potest sufficientissime speculari» (*Speculum perfectionis* 124, 12). La notizia mi è stata comunicata dallo stesso Cenci.

²⁰¹ Vale a dire *Speculum perfectionis* 6; 47; 48; 78; 79; 83; 85.

²⁰² Vale a dire *Speculum perfectionis* 84; 120.

²⁰³ Per un'analisi della fonte, rinvio a D. SOLVI, *Lo «Speculum Perfectionis» e le sue fonti*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 88 (1995), 377-471.

²⁰⁴ *Speculum perfectionis* 4; 72; 73.

²⁰⁵ *Compilatio Assisiensis* 103, 4-5: «Non ut contemneret et despiceret sanctam scientiam immo eos qui erant sapientes in Religione, et omnes sapientes nimio venerabatur affectu, quemadmodum ipse

più consistente dei quali (cf. vv. 19-26) è situato proprio tra l'elogio dei frati dimoranti negli eremi e l'esegesi del passo biblico sopracitato. In questo, il redattore ribadisce i meriti dei semplici frati, assicura che le loro fatiche saranno ricompensate, mentre coloro che non si curano se non di accumulare il sapere e mostrare agli altri la via della salvezza, non operando in nessun modo a vantaggio della propria anima, si ritroveranno nudi e vuoti davanti al tribunale di Cristo. Allora verrà magnificata e glorificata la verità della santa umiltà e semplicità, della santa orazione e della povertà, che rappresentano il cuore della vocazione minoritica: una verità giudicata falsa da coloro che sono rigonfi con il vento della scienza, i quali perseguiteranno crudelmente coloro che camminano sulla retta via; ma l'errore di costoro verrà alla luce mostrandosi per quello che è, cioè dolore, confusione, vergogna, e li condurrà tra gli spiriti delle tenebre²⁰⁷.

È interessante anche l'interpolazione presente tra le pericopi 71 e 72, certamente un'inserzione posteriore e comunque effettuata sempre a breve distanza dalla redazione dell'opera, visto che la si ritrova in tutti i codici²⁰⁸; essa riprende il brano terzo dei *Verba fratris Conradi*, nel quale si riferiva della profezia fatta da Cristo a Francesco circa la decadenza dell'Ordine, che per la sua perversione sarà consegnato in potere dei demoni: e quest'ultimi «tantum scandalum ponent inter eos [sc. fratres Minores] et mundum quod nullus erit qui possit portare habitum tuum nisi per silvas. Et quando mundus perdet fidem ordinis tui non remanebit ultra lux, quia posui eos in lucem mundi». Allora Francesco disse a Cristo: «De quo vivent fratres mei qui habitabunt in silvis?». Gli rispose il Signore: «Ego pascam eos sicut pavi filios Israël de manna in deserto, quia isti tales erunt boni, et tunc redibunt ad primum statum in quo fuit fundatus et inceptus»²⁰⁹. Dunque, quando il mondo perderà fiducia nell'Ordine,

testatur in Testamento suo dicens: "Omnes theologos et qui ministrant verba divina, debemus honorare et venerari tamquam qui ministrant nobis spiritum et vitam". Sottolinea l'importanza di questa omissione D. SOLVI, *Lo «Speculum Perfectionis»*, 419.

²⁰⁶ La pericope 72 è anzi una di quelle che presenta più interventi originali del redattore: si veda il prospetto riassuntivo fornito da Daniele SOLVI nella *Tavola II*, che presenta «i passi originali dello «Speculum Perfectionis»»: *Lo «Speculum Perfectionis»*, 464-465.

²⁰⁷ Cito l'ultima parte, i vv. 23-26: «Tunc veritas sanctae humilitatis et simplicitatis, sanctaeque orationis et paupertatis, quae est vocatio nostra, exaltabitur, glorificabitur et magnificabitur; cui veritati ipsi, inflati vento scientiae, detraxerunt vita et vanis sermonibus sapientiae suae, dicentes ipsam veritatem esse falsitatem, et tanquam caeci, eos qui ambulaverunt in veritate crudeliter persequentes. Tunc error et falsitas opinionum suarum per quas ambulaverunt, quas veritatem esse praedicaverunt, per quas in caecitatis foveam multos praecipitaverunt, in dolore, confusione et verecundia terminabitur, et ipsi cum suis tenebrosis opinionibus in tenebras exteriores cum tenebrarum spiritibus demergentur».

²⁰⁸ D. SOLVI, *Lo «Speculum Perfectionis»*, 394-395.

²⁰⁹ Vv. 6-8.

non rimarrà altra luce che quei frati che dimorano nelle selve; la salvezza dipenderà perciò da quei romiti: essi riporteranno l'Ordine alla perfezione dei primordi, *quia isti tales sunt boni*; essi sono quindi presentati come i veri frati, figli fedeli alla memoria del proprio padre. La contrapposizione non potrebbe essere più evidente!

D'altra parte, tra la seconda metà del Duecento e i primi anni del Trecento l'eremo era stato più di una volta utilizzato come domicilio coatto o luogo di confino, per ridurre al silenzio uomini indubbiamente scomodi: secondo quel che riferisce Angelo Clareno nel *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*²¹⁰, intorno al 1275, nella Marca Anconetana, a motivo di accese discussioni sorte dopo il concilio di Lione II (a quanto narra il Clareno, erano circolate voci che durante il concilio papa Gregorio X avesse concesso il diritto di proprietà ai Mendicanti), tre frati – Tramondo, Tommaso da Tolentino e Pietro da Macerata – si trovarono in contrasto con la maggioranza dei confratelli; la maggioranza, nonostante potesse vantare uomini sapienti, non riuscì a zittire quegli irriducibili: «ex quo – afferma il Clareno – amplius turbati, ut schismaticos, abscissis habitibus, segregatos a fratribus in quibusdam eremitoriis recluserunt»²¹¹. Ugualmente accadde ad Ubertino da

²¹⁰ Con tale titolo designo l'opera più comunemente conosciuta come *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*; alcuni anni fa, Orietta ROSSINI mostrò quanto fossero impropri i titoli adottati a tale riguardo, tanto dallo Ehrle quanto dal Ghinato: *I codici del «Chronicon» di Angelo Clareno*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 87 (1994) 383-384. Paradossalmente, Giovanni BOCCALI, che ha offerto una nuova edizione del testo collazionando i codici latini completi, ha recepito i risultati delle ricerche della Rossini (*Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* di Frate Angelo Clareno, (edizione a cura di G. Boccali, con introduzione di F. Accrocca e traduzione italiana a fronte di M. Bigaroni), S. Maria degli Angeli-Assisi, 1999: cito da questa edizione), mentre la stessa Rossini, che qualche mese dopo l'apparizione del lavoro di Boccali ha fornito l'edizione critica dell'opera in una delle più prestigiose collane di fonti medievali, ha finito per adeguarsi, nel titolo, alle scelte di Ehrle e del Ghinato, di cui proprio lei aveva posto in luce le debolezze (ANGELI CLARENI, *Opera II. Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, (Edizione critica a cura di O. Rossini; introduzione e commento di H. Helbling), Roma, 1999). Un'edizione, questa della Rossini, tanto attesa, ma alla quale non sono mancate osservazioni critiche: si veda la recensione di D. SOLVI, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 93 (2000), 479-481; R. PACIOCCO, *Le «tribolazioni» di Angelo Clareno (in margine alle recenti edizioni)*, in *Collectanea Franciscana* 71 (2001) 493-521; G. L. POTESTÀ, *La duplice redazione della «Historia septem tribulationum» di Angelo Clareno*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 38 (2002), 3-5 (tutto l'art. 1-38: da precisare che non si deve al sottoscritto – come afferma Potestà alla pagina 5 – l'apparato di commento dell'edizione Boccali, ma al Boccali stesso; mia è soltanto l'introduzione, alle pagine 5-53; anche altri contributi attribuiti a mio nome [cf. 12, nota 25; 32, nota 81] sono dovuti alla fatica di Boccali).

²¹¹ *Liber chronicarum* V, 287. Alcuni decenni più tardi Pietro da Macerata, che aveva ormai assunto il nome di fra Liberato, tornato in Italia dall'esilio in Grecia permase con i suoi compagni «in quibusdam eremitoriis in partibus Regni» (V, 539); più tardi, tentò di raggiungere la Curia nel luogo

Casale, che nel 1302 aveva abbandonato la docenza per darsi alla predicazione: per due intensi anni egli aveva percorso l'Italia centrale (Umbria, Toscana, Marca di Ancona) fino a che, nel 1304, denunciato forse per aver pubblicamente criticato il modo in cui nell'Ordine si osservava la Regola, fu convocato a Roma dal papa Benedetto XI e successivamente incarcerato. Liberato, come scrive Angelo Clarenò, grazie ad un intervento della città di Perugia, gli fu imposto un periodo di silenzio; venne perciò confinato all'eremo della Verna²¹². Fu proprio durante questo soggiorno forzato (ha ragione Grado Giovanni Merlo nel dire che Ubertino «non era uomo dell'eremo»²¹³) che – in risposta alle sollecitazioni dei frati, di cui si fecero interpreti il guardiano dell'eremo e frate Giovannino, suo fratello carnale – egli compose la prima redazione dell'*Arbor vitae*.

L'eremo era ormai divenuto un elemento di discriminazione tra i frati: per alcuni luogo di elezione dove preservare l'autentico spirito francescano o dove rifugiarsi per sfuggire alle persecuzioni e permanere indisturbati nella fedeltà all'*intentio* del fondatore, per altri, invece, luogo di segregazione nel quale confinare, coercitivamente, altri frati giudicati rei. La tensione – che aveva raggiunto ormai livelli altissimi – tra le anime del francescanesimo era indubbiamente un fatto di vecchia data; tuttavia, mentre negli anni Venti del Duecento al centro delle discussioni erano le diverse modalità secondo le quali vivere la propria presenza tra gli uomini (se a servizio dell'attività pastorale, oppure lavorando manualmente, condividendo la sorte degli emarginati), ora la discussione si concentrava sulla povertà, e l'alternativa veniva sempre più a costituirsi tra il modello urbano e quello eremitico, come mostra la vicenda – per tanti aspetti emblematica – di Angelo Clarenò.

Differentemente da Ubertino, una propensione per l'eremo egli l'aveva veramente, favorita dalla conoscenza – invidiabile per quei tempi – dei padri greci e dal contatto con l'Oriente; quando, insieme a Liberato, si rivolse a Celestino V, si ritrovò a capo di un gruppo di «Poveri eremiti», ma la rinuncia al papato di Celestino lo spinse a ritenere più prudente allontanarsi e «ad loca deserta secedere, ubi absque hominum tumultu et scandalo et libere Domino servire valerent»²¹⁴. Così – anche perché braccato dall'inquisizione e dai confratelli – finì per vivere lunghi periodi ritirati nell'eremo, e in un eremo

della sua residenza, ma ammalatosi durante il viaggio, stette per molti mesi a Viterbo, nascosto a tutti, «in loco Armeniorum» «et post annos duos in eremitorio Sancti Angeli de Vena angelicus vir decessit» (V, 569-570).

²¹² *Liber chronicarum* VI, 87-102; cf. anche VI, 55-61.

²¹³ G. G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, ed. cit., 119.

²¹⁴ *Liber chronicarum* V, 403.

mori²¹⁵. Analogamente, molti dei frati o gruppi di frati che a lui facevano riferimento intrapresero realmente un'esperienza eremitica²¹⁶. Ma quella del Clareno è una vicenda che da sola meriterebbe un saggio a parte e l'analisi delle sue opere ci porterebbe ancora lontano, mentre è ora di chiudere, almeno momentaneamente, il discorso.

La vita nell'eremo, nei primi decenni del Trecento, viene presentata ormai come *una* via – e per alcuni gruppi di Spirituali *la* via – per preservare l'autentico spirito francescano. Dalla seconda metà del Duecento l'Ordine aveva ormai assunto un ruolo guida nella cristianità occidentale ed i frati erano entrati nel vivo di tante attività cittadine, tra l'altro esercitando il ruolo di notai, ingegneri, giuristi o artisti: ciò aveva portato ad una loro progressiva integrazione, ma anche alla nascita di persistenti conflitti interni²¹⁷. Da qui il fascino e il richiamo suscitati dall'eremo. Se quell'equilibrio, quel pendolarismo eremo-città tipico di Francesco e dei suoi, aveva finito per infrangersi a vantaggio della città²¹⁸, la dialettica eremo-città era destinata a produrre ancora sviluppi fecondi, che eserciteranno un'influenza notevole nella vita dell'Ordine e della società.

Felice Accrocca

Abstract:

Starting from the own texts of Saint Francis and analysing not only its most relevant hagiographic corpus (T. de Celano, G. da Spira, «De inception vel fundamento ordinis», «Legenda

²¹⁵ Sul Clareno, oltre la bibliografia già citata, rinvio a G. L. POTESTÀ, *Angelo Clareno dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, Roma, 1990; F. ACCROCCA, «I Pauperes Eremitae Domini Celestini», in *Celestino V Papa Angelico. Atti del Convegno storico internazionale*. L'Aquila, 26-27 agosto 1987, L'Aquila 1988, 95-120; F. ACCROCCA, I «Miracula beati Angeli» (ms. Magliabecchi XXIX, 75) e gli ultimi anni del Clareno in Basilicata, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 89 (1996), 615-627.

²¹⁶ Ad esempio, nella *Lettera* 62, scritta intorno al 1313 ad alcuni suoi compagni della Marca Anconetana, il Clareno scrive: «Et hoc memini me vobis significasse quod in locis ubi Domino servitis, rumores secularium non receptaretis, quia animas audientium maculant» (ANGELI CLARENI, *Opera I. Epistole*, (a cura di L. von Auw), Roma, 1980, 291, rr. 2-4); nella *Lettera* 3, scritta con buona probabilità nella prima metà del 1318, cioè dopo che Giovanni XXII, con la lettera *Sancta Romana* (30 dicembre 1317), aveva condannato gli Spirituali, egli si rivolge «paupertatis et humilitatis Christi amatoribus, Christo Ihesu in remotis a seculo locis servientibus» (*ibidem*, 12, rr. 15-16).

²¹⁷ A. RIGON, *Frati Minori e società locali*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997, 259-281.

²¹⁸ G. G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, ed. cit., 122.

trium sociorum», «Compilatio assisiensis», etc) but also the «voice» of one of his first companions (friar Leon), the life in hermitage during the first decades of the 14th century is shown to have been presented as «a» way – (the «Spirituals» insisted on «the» way) – to preserve the true Franciscan spirit. The latter stood in contrast to the increasingly important role played by the Order in urban life. Anyway, and for that very reason, the dialectics hermitage/city, always present in the life of the Order, had remarkable influence on the latter over time.