

L'incanto agiografico nella produzione in volgare.

Il caso delle *Considerazioni sulle stimmate*

Mauro Badas

(Università di Cagliari)

Abstract

This essay aims to highlight the peculiarity of the hagiographic texts, since they join their didactic requirements with the pleasure of entertainment and narration. Moreover, these texts reveal an extraordinary ability of transformation, so that the figure of the Saint appears to the reader as a present and existing figure. In particular, emphasis is placed on the important transformation of textual hagiography in the transition from Latin to the vernacular languages. In the Italian area, a special place is occupied by the unquestionable leading figure of Saint Francis of Assisi and of those who dealt with the task of writing his biography. In the second part of this contribution, there is a focus on the *Considerazioni sulle stimmate* (appendix to *Fioretti di San Francesco d'Assisi*), whose writing has to be included within a precise path that was accomplished by the Franciscan hagiography after the death of the founder. The descriptive power of the text and its theological content are not diminished by the use of vernacular Italian: on the contrary, the “fascination” – this element typical of hagiographic discourse – is in many ways strengthened.

Key words – hagiography; holiness; franciscan studies; *Considerazioni sulle stimmate*

Con tale contributo si intende sottolineare la peculiarità dei testi agiografici di unire le esigenze didattiche al piacere della narrazione e dell'intrattenimento. Tali testi rivelano inoltre una straordinaria capacità di trasformarsi, facendo sì che la figura del santo risulti sempre attuale per il pubblico destinatario. In particolare si mettono in evidenza le importanti trasformazioni della testualità agiografica nel passaggio dal latino alle lingue volgari: in area italiana, si registra in questa fase un indiscutibile protagonismo della figura di Francesco d'Assisi e di coloro che si sono cimentati nella scrittura della sua biografia. Si pone dunque attenzione, nella seconda parte del contributo, alle *Considerazioni sulle stimmate* (appendice dei *Fioretti di San Francesco d'Assisi*), la cui stesura si inserisce all'interno di un preciso cammino compiuto dall'agiografia francescana fin dalla morte del fondatore. La potenza espressiva del testo e il suo contenuto teologico non vengono sminuite dall'utilizzo del volgare italiano, ma la componente di “incanto” propria del discorso agiografico risulta al contrario rafforzata.

Parole chiave – agiografia; santità; francescanesimo; *Considerazioni sulle stimmate*

Il genere agiografico si mostra sempre più come uno degli ambiti letterari che rivela, specie dal momento in cui le vite di santi vengono tradotte e adattate nei nuovi idiomi che in tutto il Medioevo romanzo si vengono a formare, la straordinaria modernità di un'epoca, pronta a recepire, come bene ha evidenziato recentemente Elisa De Roberto, «una pluralità di livelli socioculturali, presentando innovazioni e scarti ma anche indubbi

elementi di continuità con la tradizione greco-latina e mediolatina»¹. Si tratta oltretutto di una tipologia testuale che più di altre riesce mirabilmente a tenere insieme con sapiente equilibrio le esigenze didattiche e quelle estetiche, coniugando il piacere dell'ascolto o della lettura con il bisogno spirituale dei fedeli a cui le vite di santi si rivolgono; tra le pieghe di tali narrazioni si ha la possibilità di rintracciare importanti elementi del pubblico destinatario delle opere, che si scopre quasi respirare dietro la pagina, insieme alla vita miracolosa e alla spiritualità non comune delle persone di cui si scrive.

Delineando le importanti trasformazioni della testualità agiografica nel passaggio dal latino alla lingua volgare, Francesco Santi ha evidenziato come nel latino «ogni parola ha con sé il suo campo semantico e la sua ragione morfosintattica, che esprime una funzione logica. Il volgare scinde questo nesso e la funzione logica è spesso affidata alle maniere dell'enunciazione, ai gesti che accompagnano la parola, appunto al corpo che la pronuncia»². Continua Santi rimarcando che

il volgare è l'irruzione della punteggiatura, che è poi irruzione del gesto nella scrittura [...] Questo avviene appunto quando il linguaggio di ciascun corpo diviene legittimo e comprensibile insieme ai gesti che lo producono. Per questo la storia del gesto è veramente decisiva nella costruzione della cultura dopo Francesco e Tommaso. Il testo è ora chiamato ad essere un ininterrotto discorso diretto: una presa diretta nella vita, così come ognuno è in grado di viverla³.

Lo studioso pone dunque come discriminante dell'atteggiamento nuovo che i secoli XIII e XIV hanno nei confronti del messaggio agiografico e della sua dicibilità la novità costituita dalle figure di san Francesco e san Tommaso.

Del grande filosofo aquinate viene messa in risalto la visione, che si diffonderà a partire dal Duecento per tutto il secolo successivo, secondo cui non è l'anima prigioniera del corpo (in una frettolosa dicotomia di materia e spirito spesso presente nel primo millennio dell'era cristiana ma di fatto estranea alla tradizione biblica), bensì è il corpo che contiene l'anima. Questo significa che ogni corpo assume un'identità personale e genera storia. Tutto deve cominciare dal corpo: da qui la persona diventa narrabile⁴.

Ciò è assolutamente in linea con quanto rappresentava già nella prima parte del Duecento la figura di Francesco: con il santo d'Assisi

avviene una differenza: un conto era dichiarare che la vita dell'uomo può avere senso e può essere raccontata e vissuta se compie i gesti che mostrano la sua adesione alla vita divina; tutt'altro conto è dire che la vita di qualsiasi uomo, di qualsiasi condizione, ha senso perché Dio ne ha cura e l'uomo in qualsiasi condizione se vuole può sentirlo, sentendo di vivere nel tempo una condizione escatologica⁵.

¹ Elisa DE ROBERTO, "Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici", in Elisa DE ROBERTO, Raymund WILHELM (eds.), *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, Atti del congresso internazionale, Klagenfurt, 15-16 gennaio 2015, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, pp. 1-19, *ivi* p. 1.

² Francesco SANTI, "Biografia, autobiografia, autoagiografia nei secoli XII-XIII", «Hagiographica», 12 (2005), pp. 377-387, *ivi* p. 385.

³ SANTI, "Biografia, autobiografia", p. 385.

⁴ Cfr. SANTI, "Biografia, autobiografia", pp. 384-385.

⁵ SANTI, "Biografia, autobiografia", p. 382.

L'*imitatio* di cui parla Jolles come tratto specifico del discorso agiografico⁶ si spoglia dei suoi caratteri quasi meccanici di ripetizione attraverso gesti esteriori di quanto espresso dal santo, per diventare completa immedesimazione con chi ha vissuto appieno la relazione con il Creatore, rapporto possibile a ogni fedele in quanto voluto da Dio stesso per ogni uomo.

Tale osservazione permette di comprendere ancora meglio la centralità della figura di san Francesco, una centralità indiscutibile per la storia dell'agiografia in volgare: nei pochi testi a lui attribuiti con certezza il santo d'Assisi non intende scrivere di sé, ma compie qualcosa di profondamente innovativo⁷. Le narrazioni che successivamente parlano della sua vita costituiscono un *corpus* di tale importanza da far individuare all'interno del genere agiografico un'importante sottosezione riguardante san Francesco e i santi del suo Ordine, la cosiddetta "agiografia francescana": «un'agiografia stupenda, senza precedenti e senza confronti»⁸ come la definisce Claudio Leonardi; una storia fatta, com'è noto, di scritture, riscritture, adattamenti, interpolazioni, censure e perfino tentativi di annientamento nell'affannosa ricerca di un canone; una storia testuale tormentata che non risulta però in contraddizione con un'attualità, ininterrottamente verificabile lungo i secoli, della devozione nei confronti del fondatore. La trasformazione, a volte impercettibile, a volte più marcata della figura di Francesco, non è mai casuale, ma è spesso rivelativa, anche in questo caso, del tipo di società destinataria di tali scritti.

Già pochi decenni dopo la morte del santo d'Assisi avvenne un evento destinato a segnare un'epoca⁹: il capitolo generale riunito a Parigi nel 1266 decise di autorizzare la circolazione di una sola biografia di san Francesco, quella redatta pochi anni prima dal generale dell'Ordine, Bonaventura da Bagnoregio (1263), decisione che portò (per fortuna solo in parte) alla distruzione di tutte le precedenti versioni della vita del santo, comprese le già celebri biografie di Tommaso da Celano (databili al 1228-29 e 1246-47). Com'è noto, si volle così esercitare una censura degli aspetti più scomodi della biografia del fondatore, con l'esplicita intenzione da parte dei successori di reinterpretare le sue intenzioni e correggere i suoi insegnamenti, trasformando

⁶ Cfr. André JOLLES, *Einfache Formen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1930; trad. it., "Forme semplici (1930)", in ID., *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 253-451, *ivi* pp. 284-285. Sul concetto di santità e sulle caratteristiche della testualità agiografica si è indagato molto specie a partire dagli anni '80, grazie alla promozione allo studio di questi testi da parte della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo latino (S.I.S.M.E.L.), la Fondazione Ezio Franceschini e l'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (AISSCA). Si rimanda a proposito a Umberto LONGO, *La santità medievale*, Roma, Jouvence, 2006, contenente un'ampia bibliografia ragionata. Si veda inoltre Gennaro LUONGO (ed.), *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, Viella, 1998, con saggi tra gli altri di Marc Van Uytenghe, Robert Godding e Umberto Longo.

⁷ Lo stesso Francesco Santi definisce il santo assisiense, nella sua dichiarata volontà di uscire dallo schema autobiografico per universalizzare il suo messaggio, «il patrono del romanzo come erede della tradizione agiografica e come sua trasformazione» (SANTI, "Biografia, autobiografia", p. 383).

⁸ Claudio LEONARDI, "Le agiografie francescane", in Claudio LEONARDI (ed.), *La letteratura francescana*, vol. II, *Le vite antiche di Francesco*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 2005, pp. XIII-XLIV, *ivi* p. XLIV.

⁹ Cfr. Alessandro BARBERO, "L'invenzione di san Francesco", in Sergio LUZZATTO, Gabriele PEDULLÀ (eds.), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2010, pp. 55-60.

Francesco in un *alter Christus*, un essere sovrumano e dunque inimitabile¹⁰. Questo è talmente evidente che Jacques Dalarun ha ritenuto possibile addirittura proporre, giocando con le parole, una pista di ricerca paradossale:

di fronte alla “Bonaventura” del santo come viene narrata dal ministro generale, [si potrebbe] ricostituire la “Malavventura” di Francesco, cioè tutto quello che l’agiografo sceglie di non conservare sul Poverello e che il capitolo di Parigi di conseguenza votò tranquillamente alla distruzione. Questo Francesco “malavventuroso” non sarà in sé più storico di quello assunto da Bonaventura, prima che il ministro generale lo rimaneggi, ma sarà la parte inassimilabile di Francesco¹¹.

In realtà buona parte di questo materiale agiografico “eversivo” non venne dimenticato, al punto che – sottolinea lo stesso Dalarun – «la “Malavventura” di Francesco deve essere colta tematicamente e in una dialettica costante con la “Bonaventura” che, sola, le conferisce la sua legittimità paradossale»¹². La decisione parigina del 1266 non fu infatti in grado di spegnere altre voci. Per fronteggiare la diffusione dell’opera di Bonaventura e la sua imposizione come unica fonte per conoscere la vita del fondatore, gli Spirituali, che costituivano la fazione opposta a quella della dirigenza dell’Ordine e predicavano un ritorno alle origini del francescanesimo basato sulla povertà radicale, cominciarono a prendere come loro riferimento altri testi: tra questi va ricordata la *Compilatio assisiensis*, che costituisce uno dei testimoni più attendibili della vita del fondatore¹³. Di tale scritto Claudio Leonardi sottolinea

il carattere spesso polemico, una spiritualità sobriamente nostalgica di un passato puro, semplice e povero, ricco di episodi relativi a Francesco coperti da un velo di miracolistico, l’immagine di Francesco e dell’Ordine come eletti da Dio per una grande missione, e infine l’osservanza rigorosa della regola e i contrasti insorti [...] Francesco appare avvolto in un’atmosfera di intensa spiritualità, come un essere solo divino¹⁴.

¹⁰ «Bonaventura aveva composto la *Legenda maior* coll’occhio attento a censurare gli aspetti scomodi di Francesco, a spogliarlo della sua sanguigna umanità, e a trasformarlo in un’icona irraggiungibile: un potente taumaturgo, l’angelo annunciatore di una nuova età, anzi un altro Cristo, segnato dal miracolo delle stimmate – una figura che si poteva venerare a debita distanza, ma che nessuno doveva sentirsi obbligato a imitare. La posta in gioco era alta: si trattava di dimostrare che la forza dell’ordine, le centinaia di conventi, le migliaia di frati, l’influenza ideologica e politica dei suoi dirigenti, il perfetto inserimento negli equilibri di potere della Chiesa, non erano in contrasto con la povertà in cui aveva voluto vivere l’inimitabile Francesco, ma ne rappresentavano il naturale sviluppo, anzi un progresso voluto dalla Provvidenza, così come la potenza della Chiesa era l’esito sacrosanto della povertà di Cristo e degli apostoli» (BARBERO, “L’invenzione di san Francesco”, p. 55).

¹¹ Jacques DALARUN, *La Malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996, p. 168.

¹² Cfr. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d’Assisi*, p. 169.

¹³ “*Compilatio assisiensis*”: *dagli scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d’Assisi*, dal ms. 1046 di Perugia, II edizione integrale riveduta e corretta con versione italiana a fronte e varianti, Marino BIGARONI (ed.), Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1992. Risalente per Claudio Leonardi a dopo il 1276, nella *Compilatio assisiensis* «si trovano almeno sedici passi la cui autenticità e verità sembrano certificate, quanto a carattere storico, dalla testimonianza diretta dei compagni di Francesco [...] Anche per questo l’opera è stata attribuita a frate Leone, segretario e confessore di Francesco negli ultimi anni e morto nel 1271» (LEONARDI, “Le agiografie francescane”, p. XXVIII).

¹⁴ LEONARDI, “Le agiografie francescane”, pp. XXVIII-XXIX.

Ad ambiente spirituale, ma a distanza di circa cinquant'anni dalla *Compilatio*, devono essere ascritte altre due importanti opere dell'agiografia francescana: lo *Speculum perfectionis* (1317-1318)¹⁵ e gli *Actus beati Francisci et sociorum eius* (1327-1337)¹⁶, su cui ritorneremo a breve in quanto modello latino dei celebri *Fioretti di san Francesco*, di cui le *Considerazioni sulle stimmate* costituiscono un'appendice. A conferma che l'agiografia è uno dei generi letterari più malleabili, capace a un'analisi approfondita di mostrare urgenze e caratteristiche della società in cui i testi vengono composti e a cui sono destinati, si scoprono così in questi scritti degli accenti differenti, che riflettono per Leonardi l'estremo tentativo da parte del partito rigorista di volgere a suo favore la politica dell'Ordine e convincere il Papato delle proprie idee¹⁷. Francesco così viene presentato come santo, ma è messo bene in rilievo il suo ruolo di fondatore; non viene posta in primo piano l'unione mistica con Dio e la santità: piuttosto si insiste parecchio sul rapporto con i frati.

Nello *Speculum perfectionis* Francesco appare pertanto nella sua estrema povertà e umiltà, sempre caritatevole e pronto ad andare incontro a qualsiasi bisogno del confratello¹⁸. Negli *Actus* il santo per la prima volta viene definito *quasi alter Christus*. Tuttavia ci troviamo di fronte a qualcosa di molto diverso rispetto alla biografia di Francesco di san Bonaventura: emerge «un'aura favoleggiante, cioè una spiritualità mitica che penetra tutti, uomini e cose; una condizione paradisiaca già presente sulla terra, onnipresente, che essendo irreal e utopistica dà al racconto il suo tono pseudoispirato e mitico»¹⁹.

Lo *Speculum perfectionis* è, com'è noto, centrale per l'avvio nel 1898 della questione francescana. In tale data infatti Paul Sabatier pubblica l'edizione di quest'opera²⁰, sostenendo sia stata composta da frate Leone nel 1227, precedentemente perfino alla *Vita prima* di Tommaso da Celano (1228-1230). Studi successivi hanno riportato la datazione del testo al secolo successivo, ma l'ipotesi di Sabatier ha avuto il merito di aprire la riflessione riguardo alla storicità delle fonti agiografiche, mettendo in luce le problematiche filologiche, metodologiche e storiografiche relative a tali scritti: per la prima volta si è posto il problema metodico della distinzione tra agiografia e storia in ambito francescano e ci si è chiesto in che misura opere agiografiche, evidentemente composte per motivi non solo narrativi o di ricostruzione biografica, potevano restituire l'immagine storicamente accertabile del fondatore²¹. Ancora Leonardi osserva che

¹⁵ Anonimo della Porziuncola, *Speculum perfectionis status fratris minoris*. ed. Daniele SOLVI, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.

¹⁶ *Actus beati Francisci et sociorum eius*, ed. Jacques CAMPBELL, con testo dei "Fioretti" a fronte, a cura di Marino BIGARONI e Giovanni BOCCALI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1988.

¹⁷ Cfr. LEONARDI, "Le agiografie francescane", p. XXXII. Secondo altri studiosi l'Ordine avrebbe ormai rinunciato a tale azione politica, disegnando la fuga verso un altrove utopico di fronte a una tendenza della comunità divenuta ormai maggioritaria.

¹⁸ Cfr. LEONARDI, "Le agiografie francescane", p. XXXIII.

¹⁹ LEONARDI, "Le agiografie francescane", p. XXXIV.

²⁰ *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore frate Leone*, ed. Paul SABATIER, Paris, Libraire Fischbacher, 1898. Una seconda edizione a cura dello stesso studioso è stata pubblicata postuma nel 1928 (*Le Speculum perfectionis, ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d'Assise*, ed. Paul SABATIER, Manchester, The University Press, 1928).

²¹ Cfr. Fernando URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 2002, pp. 10-12.

la storia della vita spirituale di un santo trascende ciò che è storico e per questo la narrazione agiografica non deve essere demitizzata a storica, ma accolta, compresa e giudicata (secondo la metodologia delle fonti) nella sua forma, come una forma reale e credibile²².

A partire da tale importante sottolineatura, si comprende che nell'analisi delle agiografie francescane non si tratta di sezionarle in piccole porzioni, cercando di rintracciare la verità di un singolo episodio o frammento in connessione con fonti precedenti di maggiore autorità, ma di considerare ogni testo un'unità indivisibile, con un'originalità, un'ideologia e una struttura letteraria e agiografica proprie.

Si conferma dunque quanto si metteva in evidenza all'inizio di questa riflessione: l'agiografia non dice tanto di quello che è effettivamente la verità del passato riguardo il santo, non individua la "vera vita di Francesco d'Assisi", ma più che altro offre un ritratto presente della situazione del francescanesimo e più ad ampio giro della società tutta all'epoca di stesura del testo²³.

Un aspetto fondamentale che ha contribuito all'attualizzazione continua dell'esperienza di Francesco fin dalle origini è la centralità dell'attività predicatoria nella storia dell'Ordine, con una cura costante nello scegliere persone adatte a tale ufficio. La predicazione, in maniera crescente, e in modo assolutamente evidente a partire dal XV secolo con l'imponente figura di Bernardino da Siena, diventò un vero e proprio *mass medium*, in particolare ponendosi come mezzo di diffusione di modelli cristiani culturali ed etici²⁴.

In tutto ciò non si deve trascurare il veicolo linguistico con cui tale predicazione veniva esercitata: il volgare. Un rapporto, quello della tradizione francescana con il volgare, cominciato già durante la vita del fondatore: sappiamo che, pur avendo grande venerazione per il latino, lingua in cui peraltro si trovano gli unici autografi di Francesco, il santo di Assisi conosceva il francese, che utilizzò in particolari momenti della sua vita²⁵, ma pure il volgare locale, come conferma mirabilmente il *Cantico di*

²² LEONARDI, "Le agiografie francescane", pp. XXXVI-XXXVII.

²³ Cfr. LEONARDI, "Le agiografie francescane", pp. XL-XLI.

²⁴ Cfr. Ippolita CHECCOLI, Rosa Maria DESSÌ, "La predicazione francescana nel Quattrocento", in LUZZATTO, PEDULLÀ (eds.), *Atlante della letteratura italiana*, pp. 464-476. Sull'importanza di San Bernardino, cfr. almeno Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, ed. Carlo DELCORNO, Milano, Rusconi, 1989, 2 voll.; Roberto RUSCONI, "Escatologia e povertà nella predicazione di Bernardino da Siena", in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi, Accademia Tudertina, 1976, pp. 211-250; Roberto RUSCONI, "S. Bernardino da Siena, la donna e la «roba»", in *Atti del convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di S. Bernardino da Siena*, S. Atto di Teramo, Edigrafital, 1982, pp. 97-110.

²⁵ Già nel tempo della sua giovinezza, riferisce *La leggenda dei Tre Compagni*, «parlava volentieri questa lingua, sebbene non la possedesse bene» (3Soc 10: il testo critico è quello stabilito in *Fontes franciscani*, eds. Enrico MENESTÒ, Stefano BRUFANI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995; si cita qui dalla traduzione italiana *Fonti francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, testi normativi dell'Ordine francescano secolare*, Padova, EFR, 2011: d'ora innanzi ci si riferirà alla traduzione italiana con la sigla FF. Il passo citato è in FF 1406). In francese chiede elemosina a Roma davanti alla Basilica di San Pietro e raccoglie offerte per la chiesa di San Damiano (3Soc 10: FF 1406; 2Cel 13: FF 599). Più avanti, dopo le nozze con Madonna Povertà, vediamo Francesco cantare in francese mentre percorre un bosco, prima di essere aggredito da alcuni briganti (cfr. 1Cel 16: FF 346). In uno dei suoi viaggi missionari nella

frate Sole, giustamente considerato il primo testo-capolavoro della nostra letteratura. E Francesco predicava in italiano, con uno sforzo di adattamento sovraregionale, ipotizzato da Ignazio Baldelli, che permetteva al frate di Assisi di farsi comprendere anche fuori dall'Umbria²⁶.

Volgendo però lo sguardo a quando la letteratura agiografica francescana ha avuto il suo effettivo esordio nel panorama linguistico del volgare dobbiamo considerare anzitutto i *Fioretti di san Francesco*²⁷. Di quest'opera, risalente al tardo Trecento, che ha avuto una grande fortuna nei secoli ricevendo l'apprezzamento, giusto per citare qualche nome, di Pascoli, Fogazzaro e D'Annunzio, ma che è stata pure assai criticata per il presunto travisamento della storia biografica e delle intenzioni del fondatore, si è scritto tanto anche di recente²⁸. Manca tuttavia un'analisi puntuale che ne metta in effettiva luce l'importanza fondamentale all'interno non soltanto dell'agiografia francescana, ma dell'agiografia europea più in generale. Non vi è anzitutto un'edizione criticamente fondata, in quanto le edizioni di Mario Casella e Benvenuto Bughetti, riprese da diversi studiosi con poche variazioni²⁹, si basano solo su alcuni codici³⁰. Chi comunque con maggiore attenzione si è accostato a tale opera ne ha riconosciuto «un

Marca d'Ancona in compagnia di frate Egidio «Francesco, a voce alta e chiara, cantava in francese le lodi del Signore, benedicendo e glorificando la bontà dell'Altissimo» (3Soc 33: *FF* 1436). Perfino nello stato di estasi cantava al Signore con accenti francesi: «A volte si comportava così. Quando la dolcissima melodia dello spirito gli ferveva nel petto, si manifestava all'esterno con parole francesi, e la vena dell'ispirazione divina, che il suo orecchio percepiva furtivamente, traboccava in giubilo alla maniera giullaresca» (2Cel 127: *FF* 711).

²⁶ Cfr. Ignazio BALDELLI, "Francesco d'Assisi e il volgare", in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997, pp. 3-39, *ivi* p. 8.

²⁷ *I Fioretti di san Francesco*, in *FF* 1826-1957. L'edizione di questo testo contenuta in *FF* è quella del 1926 a cura di Benvenuto Bughetti.

²⁸ Cfr. Federico FASCETTI, "La vicenda editoriale dei 'Fioretti di san Francesco' in Italia", «Studi francescani», 107 (2010), pp. 165-184; Stefano BRUFANI, "Agiografia e santità francescana nel Piceno: gli 'Actus beati Francisci et sociorum eius'", in Enrico MENESTÒ (ed.), *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, Atti del Convegno. Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997, CISAM, Spoleto 1998, pp. 123-152; Daniele SOLVI, *Uomini celesti e angeli terrestri. Una lettura francescana dei Fioretti*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2015.

²⁹ Il testo dei *Fioretti* stabilito dal Petrocchi, pubblicato nel 1972 (edizione Tallone, Alpignano) riprende l'edizione Bughetti. Un'altra edizione è *I fioretti di san Francesco. Le considerazioni sulle Stimmate. La vita di frate Ginepro*, ed. Luigina MORINI, Milano, Rizzoli, 1979, che riprende a sua volta con pochissime varianti l'edizione Petrocchi. Quest'ultima edizione è stata riproposta recentemente in *Considerazioni sulle stimmate di San Francesco*, ed. Nunzio BIANCHI, Modugno (BA), Stilo Editrice, 2013. Una nuova edizione del testo è prevista a breve a cura di Sara Natale: cfr. Sara NATALE, "Attorno all'edizione critica dei *Fioretti di san Francesco*: riflessioni sull'ambiente di produzione di *Actus, Fioretti e Considerazioni sulle Stigmatate*", «Franciscana», 15 (2013), pp. 173-208.

³⁰ Cfr. Francesco BRUNI, "Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative", in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997, pp. 43-93, *ivi* p. 71. Per l'elenco dei codici contenenti i *Fioretti*, cfr. Giorgio PETROCCHI, "Inchiesta sulla tradizione manoscritta dei «Fioretti di S. Francesco»", «Filologia romanza», IV (1957), pp. 311-325, che ne individua 84. Alcuni altri sono segnalati nell'edizione dei *Fioretti* a cura di Giacinto PAGNANI (Roma, Biblioteca Fides, 1959, p. 211, n. 29), il quale riprende il testo critico stabilito da Casella con l'aggiunta di qualche codice. Più recente è lo studio di Federico FASCETTI, "La tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei *Fioretti di San Francesco* [1]", «Archivum Franciscanum historicum», 102 (2009), pp. 419-468; "La tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei *Fioretti di San Francesco* [2]", «Archivum Franciscanum historicum», 103 (2010), pp. 41-94.

valore proprio, che oltrepassa in un certo senso il merito del traduttore e divulgatore»³¹. Infatti, oltre all'armonia delle forme letterarie e alla novità che la sua tecnica narrativa significò nel contesto della letteratura contemporanea, «il valore di quest'opera scaturisce anche dalla semplicità umile e a volte ingenua che si nasconde nel racconto di tanti fatti quotidiani, accanto a quelli miracolosi e meravigliosi che affasciano l'immaginazione del lettore»³².

Come già detto in precedenza, si riconosce la fonte dei *Fioretti* negli *Actus beati Francisci et sociorum eius* di cui sono un volgarizzamento. Vi è però una porzione testuale, tradizionalmente aggiunta a questo scritto, che meno tradisce il rapporto con il suo modello latino, in quanto modello forse non c'è, o per lo meno non ve n'è uno da riconoscere univocamente³³. Si tratta delle *Considerazioni sulle stimmate*³⁴, cinque capitoli posti in appendice ai *Fioretti* che hanno come tema centrale l'impressione delle stimmate sul monte della Verna, episodio assolutamente centrale dell'ultima parte della vita del santo.

Nei numerosi capitoli dei *Fioretti* non viene fatto accenno esplicito alla stigmatizzazione di Francesco: ciò è un segnale forte del fatto che le *Considerazioni* siano state concepite già in origine come un necessario completamento al testo dei *Fioretti*. Nunzio Bianchi ha però di recente evidenziato quanto sia riduttivo, oltre che filologicamente scorretto, considerare questi cinque capitoli come prosecuzione o aggiunta di quelli che compongono i *Fioretti*. Tanto più che le *Considerazioni* sono dotate di un prologo (a differenza dei *Fioretti*) e di elementi paratestuali «che probabilmente rivelano un supplemento di cura editoriale da parte del compilatore e forse pure l'esigenza di fornire una legittimazione storica e letteraria al testo o più semplicemente di garantirne l'integrità mettendolo a riparo da possibili alterazioni e manipolazioni»³⁵. Se i *Fioretti* tacciono sull'episodio delle stimmate, dando di Francesco d'Assisi un quadro colorato e miracolistico che tanto successo ha avuto nell'agiografia successiva, nelle *Considerazioni* si parte al contrario da un fatto testimoniato da tutte le fonti agiografiche più attente alla ricostruzione storica dei fatti. Tuttavia non si registra alcuna intenzione esplicita da parte dell'autore di offrire un resoconto storico di tale avvenimento: pure qui «la dimensione storica è filtrata da una visione universalistica che veicola un messaggio atemporale»³⁶. La presenza di Francesco sul monte della Verna è ridotta a un unico episodio, quasi fosse salito lì per la prima e unica volta solo per ricevere l'impressione divina. «Da questo punto di vista le *Considerazioni sulle stimmate* appaiono influenzate dal genere di certi poemi eroici in

³¹ URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, p. 459.

³² URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, p. 459.

³³ Fernando Uribe individua quattro tipi di fonti di cui si sarebbe servito l'autore delle *Considerazioni*: 1) alcune sequenze degli stessi *Actus beati Francisci*; 2) materiale proveniente dalla tradizione orale toscana in relazione con la Verna; 3) alcune opere agiografiche del sec. XIII, come le *Vitae* di Tommaso da Celano, la *Legenda maior* e lo *Speculum perfectionis* giunte in materia indiretta, tramite una quarta fonte; 4) due opere agiografiche del sec. XIV, la *Chronica XXIV Generalium* e il *Liber de conformitate* di Bartolomeo da Pisa. «Alla luce di questa pluralità di fonti» – afferma Uribe – «le *Considerazioni sulle stimmate* possono essere ritenute come una nuova compilazione, della quale sembra non esista un testo latino precedente» (URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, pp. 447-448).

³⁴ Cfr. FF 1896-1957.

³⁵ BIANCHI, "Premessa al testo", in *Considerazioni sulle stimmate di san Francesco*, ed. BIANCHI, p. 31.

³⁶ DE ROBERTO, "Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici", p. 6.

cui tutto gira intorno a un personaggio, ad un avvenimento o ad un luogo. Nel nostro caso il personaggio è Francesco collocato sul monte della Verna in funzione della sua stigmatizzazione, con tutto ciò che essa significa»³⁷.

Ora che vi sia un'influenza in questo scritto di impostazioni provenienti da altri generi letterari non deve sorprendere, se si considera che nel Medioevo i confini tra agiografia e narrativa sono, a detta di Carlo Decorno, «destinati a rimanere imprecisi e mutevoli»³⁸. Del resto pure nei *Fioretti* si registrano tali condizionamenti: di un'intersezione con altri generi letterari ha riflettuto infatti in un bel contributo Cesare Segre, mettendo in relazione i *Fioretti* con la produzione novellistica precedente e coeva attraverso alcune osservazioni estendibili, come vedremo, alle *Considerazioni*³⁹. Ritornando però alla presunta influenza del genere “poema eroico” sul testo qui analizzato, il primo dei cinque capitoli dell'opera inizia in un modo molto interessante:

Quanto alla prima considerazione, è da sapere che santo Francesco, in età di quarantatré anni, nel mille ducento ventiquattro, spirato da Dio si mosse della valle di Spuleto per andare in Romagna con frate Lione suo compagno; e andando passò a pie' del castello di Montefeltro, nel quale castello si faceva allora un grande convito e corteo per la cavalleria nuova d'uno di quelli conti di Montefeltro. E udendo santo Francesco questa solennità che vi si faceva, e che ivi erano raunati molti gentili uomini di diversi paesi, disse a frate Lione: «Andiamo quassù a questa festa, però che con lo aiuto di Dio noi faremo alcuno frutto spirituale» (FF 1897).

Affiorerebbe dunque fin dall'esordio l'attrattiva di Francesco per il mondo della cavalleria, con le sue feste e con i suoi tornei, con il suo immaginario anche letterario, che faceva parte della sua vita e della sua formazione prima della conversione, come diverse fonti attestano⁴⁰. Del resto va messa nella giusta rilevanza anche la scelta tipicamente francescana di investire di nuovi significati le immagini e i riferimenti culturali e letterari già presenti nel pubblico, secondo il preciso progetto da parte dei predicatori di rendere

³⁷ URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, p. 456.

³⁸ Carlo DELCORNO, “Modelli agiografici e modelli narrativi tra Cavalca e Boccaccio”, in *La novella italiana*, Atti del Convegno (Caparola, 19-24 settembre 1988), vol. 1, Roma, Salerno, 1989, pp. 337-363, *ivi* p. 337.

³⁹ Cesare SEGRE, “I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica”, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997, pp. 337-352.

⁴⁰ Si è indagato parecchio sulla vicinanza, in alcuni punti sorprendente, tra la cultura cortese e la letteratura e spiritualità francescane. In ambito prettamente spirituale cfr. Ilarino FELDER, *S. Francesco cavaliere di Cristo*, Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1949; Franco Xavier CHERIYAPATTAPARAMBIL, *Francesco d'Assisi e i trovatori*, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1985. Si vedano inoltre i due seguenti articoli: Franco CARDINI, “L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. Francesco”, «Studi francescani», 73 (1976), pp. 127-198; Franco CARDINI, “Concetto di povertà e “suggerzioni cavalleresche” in Francesco d'Assisi”, in *Povertà e carità dalla Roma tardo-antica al '700 italiano*, Abano Terme, Francisci editore, 1983, pp. 65-92. Tuttavia non bisogna dimenticare l'avvertimento di Giovanni Miccoli, profondo conoscitore della spiritualità minoritica, che prudentemente afferma: «Non credo [...] si debba insistere molto su questi aspetti ‘cavallereschi’ della scelta francescana [...] perché non mi sembra esprimano o rappresentino qualcosa di sostanziale nella sua esperienza religiosa. Attestano piuttosto, e sta qui la loro importanza, la sua capacità di manifestarsi ed esprimersi nel linguaggio corrente, per immagini e riferimenti noti a tutti, al di fuori dei canali e dalle mediazioni tradizionali della letteratura religiosa ed edificante» (Giovanni MICCOLI, “La storia religiosa”, in *Storia d'Italia*, vol. II.1, Torino, Einaudi, 1974, pp. 437-1079, *ivi* p. 736).

maggiormente familiare e ancorato alla realtà del tempo il messaggio dell'esperienza cristiana da loro proposta⁴¹. Non deve stupire pertanto se attraverso le prediche in volgare, e le altre forme testuali utilizzate a tale scopo, venissero diffuse con una differente funzione anche esperienze letterarie della letteratura cosiddetta "profana". In questo passo la partecipazione di Francesco a tale raduno diventò occasione per lui di predicazione e fornisce all'autore la possibilità di spiegare il motivo per il quale il territorio del monte della Verna divenne proprietà dell'Ordine. Certamente però inserire all'inizio della narrazione un riferimento al mondo della cavalleria, offre immediatamente ai lettori un collegamento letterario al mondo dei poemi eroici e cavallereschi che si ritroverà, con alcune variazioni, in tutte le *Considerazioni*.

A proposito delle influenze della novellistica coeva sui *Fioretti*, Cesare Segre nello studio sopracitato, notando la frequenza di scene narrative particolarmente vivaci nei capitoli dell'opera, ne ha messo in rilievo il moltiplicarsi dei movimenti segnalato dalla sintassi concitata⁴². Le *Considerazioni* confermano tale dato⁴³, specie quando Francesco ha a che fare con le lotte con i demoni, connotate da un'agitazione anche sintattica, che nulla ha da invidiare alla vivacità di certi passi di novelle cosiddette "profane". Si veda questo passo del primo capitolo:

E dormendo li compagni, santo Francesco si gettò in orazione; ed eccoti, in su la prima vigilia della notte, venire una grande moltitudine di demoni ferocissimi con romore e stropiccio grandissimo, e cominciarono fortemente a dargli battaglia e noia; onde l'uno lo pigliava di qua e l'altro di là: l'uno lo tirava in giù e l'altro in su; l'uno il minacciava d'una cosa e l'altro gliene rimproverava un'altra, e così in diversi modi si ingegnavano di sturbarlo dalla orazione; ma non poteano, perché Iddio s'era con lui. Onde quando santo Francesco ebbe assai sostenute queste battaglie de' demoni, egli cominciò a gridare ad alte voci: «O spiriti dannati, voi non potete niente se non quanto la mano di Dio vi permette: e però dalla parte dello onnipotente Iddio io vi dico che voi facciate nel corpo mio ciò che vi è permesso da Dio, con ciò sia cosa che io lo sostegna volentieri, perch'io non ho maggiore nemico che il corpo mio; e però se voi per me fate vendetta del mio nemico, voi s'è mi fate troppo grande servizio». E allora i demoni con grandissimo empito e furia s'è lo presono e incominciarono a strascinare per la chiesa e fargli troppo maggiore molestia e noia che prima. E santo Francesco cominciò allora a gridare e dire: «Signore mio Gesù Cristo, io ti ringrazio di tanto amore e carità quanto tu mostri verso di me; ch'è segno di grande amore, quando il Signore punisce bene il servo di tutti i suoi difetti in questo mondo, acciò che non ne sia punito nell'altro. E io son apparecchiato a sostenere allegramente ogni pena e ogni avversità che tu, Iddio mio, mi vuoi mandare per li miei peccati». Allora li demoni, confusi e vinti dalla sua costanza e pazienza, si partirono; e santo Francesco in fervore di spirito esce dalla chiesa ed entra in uno bosco che era ivi presso, e ivi si gitta in orazione e con prieghi e con lagrime e con picchiare di petto cerca di trovare Gesù Cristo sposo e diletto dell'anima sua. E finalmente trovandolo nel secreto della anima sua, ora gli

⁴¹ Cfr. Corrado BOLOGNA, "L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina", in *Letteratura italiana*, vol. I, *Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 729-797, *ivi* p. 730.

⁴² Cfr. SEGRE, "I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica", p. 342.

⁴³ Ugualmente estendibile al testo delle *Considerazioni* l'osservazione di Segre circa il ricorrente uso del gerundio, modo verbale prediletto dai novellieri trecenteschi (cfr. SEGRE, "I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica", p. 341).

parlava riverente come a signore, ora gli rispondeva come a suo giudice, ora il pregava come padre, ora gli ragionava come ad amico (FF 1901).

Una delle caratteristiche ricorrenti del testo è proprio questa stretta relazione tra il mondo terreno, quello popolato da Francesco e dai suoi frati, e quello ultraterreno, infernale o celeste che sia: a controbilanciare le presenze diaboliche vi sono infatti nelle *Considerazioni* anche numerose visioni angeliche: in entrambi i casi uomini, angeli e diavoli salgono e scendono, secondo «quella permeabilità tra mondo terreno e aldilà che connota la concezione medievale del mondo e della storia»⁴⁴, che qui acquista tuttavia un vigore espressivo davvero efficace. Si veda la seguente visione angelica all'interno del secondo capitolo:

Finalmente, quanto a questa seconda considerazione, essendo santo Francesco molto indebolito del corpo, tra per l'astinenza grande e per le battaglie del demonio, volendo egli col cibo spirituale dell'anima confortare il corpo, cominciò a pensare della ismisurata gloria e gaudio de' beati di vita eterna; e sopra ciò incominciò a pregare Iddio che gli concedesse grazia d'assaggiare un poco di quello gaudio; e istando in questo pensiero, subito gli apparve un agnolo con grandissimo isplendore, il quale avea una viola nella mano sinistra e lo archetto nella diritta, e stando santo Francesco tutto istupefatto nello aspetto di questo agnolo, esso menò una volta l'archetto in su sopra la viola, e subitamente tanta soavità di melodia indolcì l'anima di santo Francesco e sospesela sì da ogni sentimento corporale, che, secondo che e' recitò poi alli compagni, egli dubitava, se lo agnolo avesse tirato l'archetto in giù, che per intollerabile dolcezza l'anima si sarebbe partita dal corpo (FF 1914).

Questi punti di intersezione tra due mondi sono frequenti in tutte le parti dell'opera: numerose sono le tentazioni diaboliche e le lotte del santo per superarle, diverse sono le visioni mistiche di angeli e messaggeri divini; pure svariati, specie nel quarto e quinto capitolo, sono i racconti di miracoli, tipico sconfinamento della logica oltremondana nel mondo terrestre, che già avevano caratterizzato fortemente il tessuto testuale dei *Fioretti*⁴⁵.

Nelle apparizioni del resto, come sottolinea Cesare Segre «c'è un trasferimento momentaneo del paradiso sulla terra. Ma i due mondi non sono contrapposti, nemmeno separati: essi si mescolano quasi per un'irruzione di felicità, con naturalezza»⁴⁶.

Tali espedienti espressionistici che avvicinano notevolmente l'argomento agiografico al pubblico non fanno sì che l'opera sia priva di elementi dottrinali a tratti complessi. Vista anche l'importanza del tema principale che dà il titolo allo scritto, si percepisce

⁴⁴ DE ROBERTO, "Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici", p. 5, che rimanda a Jacques LE GOFF, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Roma/Bari, Laterza, 2004.

⁴⁵ Dal punto di vista dell'impostazione spirituale, non c'è dubbio che una delle caratteristiche più evidenti di quest'opera, presa nel suo insieme, è il primato delle visioni e, in una proporzione un po' minore, dei miracoli e dei prodigi. Si direbbe che in essa la santità si definisce a partire dalla familiarità dei protagonisti con il soprannaturale o, almeno, con il meraviglioso. Alcune delle sue pagine in particolare sono caratterizzate da grande bellezza e profondità, con un messaggio valido per tutti i tempi» (URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche*, p. 461).

⁴⁶ Cfr. SEGRE, "I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica", p. 349.

l'intento dell'autore di non ridurre tutto a una favoletta elementare priva di riflessioni concettualmente impegnative. È del resto tipica dell'agiografia (specialmente volgare) la possibilità di far convivere nello stesso testo elementi provenienti da produzioni e ambienti culturali differenti, sintomo a volte della concorrenza di più mani nella composizione delle opere. Tale aspetto si mostra chiaramente in un episodio all'interno della terza considerazione, di cui si riconosce questa volta la fonte negli *Actus beati Francisci*⁴⁷, appena precedente all'impressione delle stimmate: troviamo qui frate Leone, che aveva spiato il suo maestro in un'esperienza di visione mistica e teme di essere da lui rimproverato.

Allora frate Leone obbidiente si stette fermo e aspettollo con tanta paura, che, secondo ch'egli poscia recitò alli compagni, in quel punto egli avrebbe piuttosto voluto che la terra il trangiottisse, che aspettare santo Francesco, il quale egli pensava essere contro a lui turbato; imperò che con somma diligenza egli si guardava d'offendere la sua paternità, acciò che per la sua colpa santo Francesco non lo privasse della sua compagnia. Giugnendo a lui dunque santo Francesco, domandollo: «Chi se' tu?». E frate Leone tutto tremando rispuose: «Io sono frate Leone, padre mio». E santo Francesco: «Perché venisti tu qua, frate pecorella? Non t'ho io detto che tu non mi vada osservando? Dimmi per santa obbidienza se tu vedesti o udisti nulla». Rispose frate Leone: «Padre, io t'udii parlare e dire più volte: Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio? Che sono io, vermine vilissimo e disutile servo tuo?». E allora inginocchiandosi frate Leone dinanzi a santo Francesco, si rendette in colpa della sua disobbedienza ch'egli avea fatto contra al suo comandamento e chiesegli perdonanza con molte lagrime. E appresso lo pregò umilmente gli sponesse le parole ch'avea udite e dicessegli quelle ch'egli non aveva intese. Allora, veggendo santo Francesco che Dio all'umile frate Leone per la sua semplicità e purità Iddio avea rivelato ovvero concesso d'udire e di vedere alcune cose, si gli condiscese a rivelargli e isporgli quello ch'egli gli domandava, e disse così: «Sappi, frate pecorella di Gesù Cristo, che quando io dicea quelle parole che tu udisti, allora mi erano mostrati all'anima mia due lumi, l'uno della notizia e conoscimento di me medesimo, l'altro della notizia e conoscimento del Creatore. Quando io dicea: Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio?, allora ero io in un lume di contemplazione, nel quale io vedea l'abisso della infinita bontà e sapienza e potenza di Dio; e quando io dicea: Che sono io?, io ero in lume di contemplazione, nel quale io vedea il profondo lagrimoso della mia viltà e miseria, e però dicea: Chi se' tu, Signore d'infinita bontà e sapienza e potenza, che degni di visitare me che sono un vile vermine e abbominevole? E in quella fiamma che tu vedesti era Iddio; il quale in quella ispezie mi parlava, siccome avea anticamente parlato a Moisè (FF 1916).

L'episodio in questione è di particolare efficacia diegetica, nonostante vengano inseriti nella narrazione alcuni elementi di non immediata comprensione, ma di grande importanza all'interno della spiritualità francescana: seguendo la distinzione dei due lumi, apparsi al santo secondo una precisa sequenza, si vuole mettere in evidenza come si è in grado di prendere consapevolezza della luce della pienezza di Dio se ci si rende conto, attraverso una luce ugualmente intensa, anche della propria infinita piccolezza. La coscienza della grandezza di Dio permette di prendere coscienza del proprio abisso ed essere riempiti dal Creatore, illuminati dalla sua fiamma. Attraverso tali immagini si

⁴⁷ Cfr. *Actus beati Francisci et sociorum eius*, ed. CAMPBELL, cap. IX - De inventione montis Alverne.

vuole trasmettere anche in lingua volgare una novità sostanziale della spiritualità francescana che la rende particolarmente moderna e anticipatrice di nuove visioni della realtà: il rapporto con Dio è pienamente personale; solo nella presa di coscienza della propria identità, che la rivelazione divina mette in luce, il fedele può chiarire la sua missione oltre che scoprire sempre meglio la realtà dell'altro⁴⁸.

Emergono in questa visione divina un'atmosfera di luce abbagliante sopra ogni umana immaginazione e la presenza di fiamme inestinguibili del resto ben presenti in tutti i *Fioretti*. Un'analoga festa di luce e splendore si registra anche nell'episodio principale delle *Considerazioni*, l'impressione delle stimmate, posto significativamente al centro dell'opera.

E cresce tanto il fervore in lui della divozione, che tutto sì si trasformava in Gesù, e per amore e per compassione. E istando così infiammandosi in questa contemplazione, in quella medesima mattina e' vide venire dal cielo uno Serafino con sei ali risplendenti e affocate; il quale Serafino con veloce volare appressandosi a santo Francesco, sì ch'egli il potea discernere, e' conobbe chiaramente che avea in sé l'immagine d'uomo crocifisso, e le sue alie erano così disposte, che due alie si distendeano sopra il capo, due se ne distendeano a volare e l'altre due copriano tutto il corpo. Veggendo questo, santo Francesco fu fortemente ispaventato e insieme fu pieno d'allegrezza e di dolore con ammirazione. Avea grandissima allegrezza del grazioso aspetto di Cristo, il quale gli apparia così dimesticamente e guatavalo così graziosamente: ma da altra parte veggendolo crocifisso in croce, avea smisurato dolore di compassione. Appresso si maravigliava molto di così istupenda e disusata visione, sapendo bene che la infermità della passione non si confà colla immortalità dello ispirito serafico (*FF* 1919).

E istando in questa ammirazione, gli fu rivelato da colui che gli apparia, che per divina provvidenza quella visione gli era mostrata in cotale forma, acciò ch'egli intendesse che, non per martirio corporale, ma per incendio mentale egli doveva essere tutto trasformato in nella espressa similitudine di Cristo crocifisso. In questa apparizione mirabile tutto il monte della Vernia pareva ch'ardesse di fiamma isplendidissima, la quale risplendeva e illuminava tutti li monti e le valli d'intorno, come se fusse il sole sopra la terra (*FF* 1920).

Tutto è nuovamente avvolto da una luce abbagliante e da una fiamma risplendente, ma quanto più emerge è l'esperienza di immedesimazione totale in Cristo Crocifisso, la sua conformità a Lui, l'aspetto del resto maggiormente posto in evidenza nella vita del fondatore fin dalle prime narrazioni scritte appena dopo la sua morte. Tra esse sarà proprio quella di Bonaventura, come detto in precedenza, a sottolineare l'unione mistica del santo a Dio e l'abbandono a Lui senza alcuna riserva. Al di là del suo umano temperamento e di episodi specifici inevitabilmente condizionati dalla storia, in Francesco era da imitare questo suo amore per Cristo in Croce. In tale modo anche i frati, superando le proprie debolezze, si potevano sforzare continuamente di giungere a

⁴⁸ Su tali aspetti ha riflettuto Lazaro Iriarte che riconosce allo storico tedesco Henry Thode «il merito di aver scoperto in Francesco d'Assisi l'iniziatore di un nuovo umanesimo nella traiettoria della cultura europea, cioè un modo nuovo di situarsi dell'uomo davanti a Dio, davanti a se stesso, davanti al mondo, con una coscienza nuova della propria missione come individuo» (Lazaro IRIARTE, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e santa Chiara*, Bologna, EDB, 2006, p. 282; cfr. anche pp. 283-284).

Cristo ed essere santi⁴⁹. Il Crocifisso dunque diventa fin dalla *Legenda maior* il centro della contemplazione nel suo valore di totale annientamento e spoliamento di sé⁵⁰: non a caso nell'*Itinerarium mentis in Deum*⁵¹, Bonaventura rilegge tutta l'esperienza spirituale del fondatore a partire dal conferimento delle stimmate sul monte della Verna, episodio che segna il culmine di una piena e totale conformità a Cristo⁵².

Potrebbe stupire il fatto che vi sia dunque una profonda continuità di visione teologica con l'agiografia ufficiale della dirigenza dell'Ordine in un'opera che risulta essere un'appendice ai *Fioretti di san Francesco d'Assisi*, la cui fonte principale, lo ricordiamo, sono quegli *Actus beati Francisci et sociorum eius* individuati dagli Spirituali come antimodello da opporre proprio alla *Legenda* di Bonaventura⁵³. Andrebbe dunque forse attenuata la presunta diversità di impostazione spirituale tra i vari gruppi di francescani che si riverserebbe nella scelta delle narrazioni prese a riferimento dai rispettivi schieramenti e nella stesura di nuovi scritti: si riconosce invece, pur nella diversità di accenti, una certa consonanza tra le varie redazioni della vita di Francesco, che allo stesso modo di un mosaico sono in grado a uno studio attento di ricomporre dialetticamente la personalità di tale santo il quale ha dato in tutto l'Occidente un nuovo volto alla cristianità: eppure non si può non condividere la nota all'edizione italiana delle *Fonti Francescane* quando si afferma che pur ammirando «le bellissime pagine che Tommaso da Celano e san Bonaventura dedicano a questo grande prodigio, che si è compiuto sulla Verna, queste *Considerazioni* ricostruiscono quella mirabile storia con una completezza unica e con una tonalità così semplice ed estatica che il prodigio, pur vivo in tutta la sua ricchezza sovrumana, diventa accessibile, familiare»⁵⁴.

Il passaggio dal latino al volgare si rivela ancora una volta in tutta la sua potenza espressiva, a confermare la dimensione attualizzante di scritti di questo tipo, che «non esclude ma anzi si fonde con la componente di “incanto” inevitabilmente associata alle figure di santi e di riflesso al discorso agiografico»⁵⁵. Nel momento in cui il racconto della vita di Francesco fa il suo esordio nella lingua volgare non viene banalizzata o smorzata la forza della figura del santo; anzi tale forza si amplifica, fino a trovare nelle

⁴⁹ Cfr. LEONARDI, “Le agiografie francescane”, p. XXV.

⁵⁰ Si comprende pertanto la predilezione per il culto della santa Croce, spesso promosso dai francescani, che però deve essere liberato da qualsiasi attributo di dolorismo; infatti «le piaghe di Cristo, nella tradizione medievale, sono piaghe gloriose, perché sono il segno che Cristo ha amato l'uomo sino alla morte, sacrificandosi per amore, accettando la morte per dare all'uomo la sua stessa vita»: Claudio LEONARDI, “Introduzione”, in Claudio LEONARDI (ed.), *La letteratura francescana*, vol. I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 2004, pp. XI-CLXXVII, *ivi* p. XLII.

⁵¹ Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, ed. Mauro LETTERIO, con testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2002.

⁵² Cfr. Cesare VAIANI, *Teologia e fonti francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 2006, p. 64; SOLVI, *Uomini celesti e angeli terrestri*, pp. 37-38. Sul significato delle stimmate cfr. LEONARDI, “Introduzione”, pp. XXXVIII-XL.

⁵³ Gli studiosi si sono anche divisi sull'identità di mano del volgarizzatore dei *Fioretti* e quello delle *Considerazioni*, identità che Brufani invita a non dare per scontata: cfr. Stefano BRUFANI, “Gli *Actus beati Francisci* e i *Fioretti*: due storie di un testo senza storia”, «Franciscana», 12 (2010), pp. 193-214, *ivi* p. 209; da quanto detto apparirebbe più probabile che si tratti anzi di due compilatori differenti. Su tali aspetti e sul comune rapporto dei due testi con gli *Actus* ha ragionato approfonditamente, con importanti dati filologici a supporto, Sara Natale nell'articolo citato: cfr. NATALE, “Attorno all'edizione dei *Fioretti di San Francesco*”.

⁵⁴ *FF*, p. 1233, n. 76. Le note al testo sono di Feliciano Olgiati e Daniele Solvi.

⁵⁵ DE ROBERTO, “Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici”, p. 5.

Considerazioni quasi il suo punto di sintesi linguistico e teologico. E se l'ingenuità e il candore dei *Fioretti* sono stati a volte considerati un tradimento della storia, degli ideali e dell'accento originario della vita e della personalità di Francesco, il tutto sembra che ritrovi un giusto equilibrio considerando i *Fioretti* insieme alla sua appendice: così la rappresentazione «candida e rarefatta in una tersa atmosfera di fatti meravigliosi, riguardati con stupefatta dolcezza»⁵⁶, per usare le parole di Petrocchi sui *Fioretti*, si fonde alla perfezione con le *Considerazioni sulle stimmate* e quasi si controbilancia in una scrittura dotata delle stesse caratteristiche e dello stesso “incanto agiografico”, che non teme tuttavia di essere portatrice di forti messaggi spirituali e teologici in continuità con la tradizione francescana più autentica.

Riferimenti bibliografici

Actus beati Francisci et sociorum eius, ed. Jacques CAMPBELL, con testo dei “Fioretti” a fronte, a cura di Marino BIGARONI e Giovanni BOCCALI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1988.

Anonimo della Porziuncola, *Speculum perfectionis status fratris minoris*, ed. Daniele SOLVI, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.

BALDELLI, Ignazio, “Francesco d’Assisi e il volgare”, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1997, pp. 3-39.

BARBERO, Alessandro, “L’invenzione di san Francesco”, in Sergio LUZZATTO, Gabriele PEDULLÀ (eds.), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2010, pp. 55-60.

Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, ed. Carlo DELCORNO, 2 voll., Milano, Rusconi, 1989.

“*Compilatio assisiensis*”: *dagli scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d’Assisi*, dal ms. 1046 di Perugia, II edizione integrale riveduta e corretta con versione italiana a fronte e varianti, ed. Marino BIGARONI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1992.

BOLOGNA, Corrado, “L’Ordine francescano e la letteratura nell’Italia pretridentina”, in *Letteratura italiana*, vol. I, *Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 729-797.

Bonaventura, *Itinerario dell’anima a Dio*, ed. Mauro LETTERIO, con testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2002.

⁵⁶ Cfr. Francesco d’Assisi, *Gli scritti e la leggenda*, ed. Giorgio PETROCCHI, Milano, Rusconi, 1983, pp. 45-50, cit. in SEGRE, “I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica”, pp. 351-352. Sulla stessa linea Iriarte che sottolinea come i *Fioretti* siano «l’incarnazione della semplicità divenuta ideale di vita» (IRIARTE, *Vocazione francescana*, p. 199).

- BRUFANI, Stefano, “Agiografia e santità francescana nel Piceno: gli ‘Actus beati Francisci et sociorum eius’”, in Enrico MENESTÒ (ed.), *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, Atti del Convegno. Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997, CISAM, Spoleto 1998, pp. 123-152.
- BRUFANI, Stefano, “Gli *Actus beati Francisci* e i *Fioretti*: due storie di un testo senza storia”, «Franciscana», 12 (2010), pp. 193-214.
- BRUNI, Francesco, “Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative”, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1997, pp. 43-93.
- CARDINI, Franco, “Concetto di povertà e “suggerzioni cavalleresche” in Francesco d’Assisi”, in *Povertà e carità dalla Roma tardo-antica al ’700 italiano*, Abano Terme, Francisci editore, 1983, pp. 65-92.
- CARDINI, Franco, “L’avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. Francesco”, «Studi francescani», 73 (1976), pp. 127-198.
- CHECCOLI, Ippolita, DESSÌ, Rosa Maria, “La predicazione francescana nel Quattrocento”, in Sergio LUZZATTO, Gabriele PEDULLÀ (eds.), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2010, pp. 464-476.
- CHERIYAPATTAPARAMBIL, Franco Xavier, *Francesco d’Assisi e i trovatori*, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1985.
- Considerazioni sulle stimmate di San Francesco*, ed. Nunzio BIANCHI, Modugno (BA), Stilo Editrice, 2013.
- DALARUN, Jacques, *La Malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996.
- DE ROBERTO, Elisa, “Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici”, in Elisa DE ROBERTO, Raymund WILHELM (eds.), *L’agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, Atti del congresso internazionale, Klagenfurt, 15-16 gennaio 2015, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, pp. 1-19.
- DELCORNO, Carlo, “Modelli agiografici e modelli narrativi tra Cavalca e Boccaccio”, in *La novella italiana*, Atti del Convegno (Caparola, 19-24 settembre 1988), vol. 1, Roma, Salerno, 1989, pp. 337-363.
- FASCETTI, Federico, “La tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei *Fioretti di San Francesco* [1]”, «Archivum Franciscanum historicum», 102 (2009), pp. 419-468.
- FASCETTI, Federico, “La tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei *Fioretti di San Francesco* [2]”, «Archivum Franciscanum historicum», 103 (2010), pp. 41-94.

- FASCETTI, Federico, "La vicenda editoriale dei 'Fioretti di san Francesco' in Italia", «Studi francescani», 107 (2010), pp. 165-184.
- FELDER, Ilarino, *S. Francesco cavaliere di Cristo*, Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1949.
- Francesco d'Assisi, *Gli scritti e la leggenda*, ed. Giorgio PETROCCHI, Milano, Rusconi, 1983.
- Fontes franciscani*, eds. Enrico MENESTÒ, Stefano BRUFANI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995.
- Fonti francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi, testi normativi dell'Ordine francescano secolare*, Padova, EFR, 2011.
- I fioretti di san Francesco*, ed. Giacinto PAGNANI, Roma, Bibliotheca Fides, 1959.
- I fioretti di san Francesco. Le considerazioni sulle Stimmate. La vita di frate Ginepro*, ed. Luigina MORINI, Milano, Rizzoli, 1979.
- IRIARTE, Lazaro, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e santa Chiara*, Bologna, EDB, 2006.
- JOLLES, André, *Einfache Formen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1930; trad. it. "Forme semplici (1930)", in ID., *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 253-451.
- LE GOFF, Jacques, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Roma/Bari, Laterza, 2004.
- LEONARDI, Claudio, "Introduzione", in Claudio LEONARDI (ed.), *La letteratura francescana*, vol. I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 2004, pp. XI-CLXXVII.
- LEONARDI, Claudio, "Le agiografie francescane", in Claudio LEONARDI (ed.), *La letteratura francescana*, vol. II, *Le vite antiche di Francesco*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 2005, pp. XIII-XLIV.
- LONGO, Umberto, *La santità medievale*, Roma, Jouvence, 2006.
- LUONGO, Gennaro (ed.), *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, Viella, 1998.
- MICCOLI, Giovanni, "La storia religiosa", in *Storia d'Italia*, vol. II.1, Torino, Einaudi, 1974, pp. 437-1079.
- NATALE, Sara, "Attorno all'edizione critica dei *Fioretti di san Francesco*: riflessioni sull'ambiente di produzione di *Actus*, *Fioretti* e *Considerazioni sulle Stimmate*", «Franciscana», 15 (2013), pp. 173-208.

- PETROCCHI, Giorgio, “Inchiesta sulla tradizione manoscritta dei «Fioretti di S. Francesco»”, «Filologia romanza», IV (1957), pp. 311-325.
- RUSCONI, Roberto, “Escatologia e povertà nella predicazione di Bernardino da Siena”, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi, Accademia Tudertina, 1976, pp. 211-250.
- RUSCONI, Roberto, “S. Bernardino da Siena, la donna e la «roba»”, in *Atti del convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di S. Bernardino da Siena*, S. Atto di Teramo, Edigrafital, 1982, pp. 97-110.
- SANTI, Francesco, “Biografia, autobiografia, autoagiografia nei secoli XII-XIII”, «Hagiographica», 12 (2005), pp. 377-387.
- SEGRE, Cesare, “I «Fioretti di san Francesco» e la novellistica”, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17-19 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1997, pp. 337-352.
- SOLVI, Daniele, *Uomini celesti e angeli terrestri. Una lettura francescana dei Fioretti*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2015.
- Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore frate Leone*, ed. Paul SABATIER, Paris, Libraire Fischbacher, 1898.
- Le Speculum perfectionis, ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d’Assise*, ed. Paul SABATIER, Manchester, The University Press, 1928.
- URIBE, Fernando, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d’Assisi (secc. XIII-XIV)*, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 2002.
- VAIANI, Cesare, *Teologia e fonti francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 2006.

Mauro Badas
 Università di Cagliari (Italia)
maurobadas@hotmail.com