

Giacomo Todeschini
**Guardiani della soglia. I Frati Minori
come garanti del perimetro sociale
(XIII secolo)**

Estratto da Reti Medievali Rivista, VIII - 2007

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Guardiani della soglia. I Frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*

di Giacomo Todeschini

Riferendosi probabilmente alla liberazione di Assisi dall'interdetto pontificio avvenuta nel 1205, Francesco, stando a quanto riporta la compilazione di Perugia, la descrisse come una transizione da una condizione di *infamia* a una felice condizione di buona *fama*. La città umbra, ad opera della mediazione di Leone Brancaleone cardinale della Santa Croce, era ritornata da una situazione di esclusione o se si preferisca di invisibilità carismatica («habitacio malorum et iniquorum hominum et inique fame»), a una situazione di reputazione accertata, ovvero di indubbia sacralità civica («ut esset locus et habitacio illorum qui Te cognoscerent et darent gloriam nomini tuo et odorem bone vite et doctrine et bone fame omni populo cristiano»)¹: come una chiesa, era stata riconsacrata. La prova di una tale riammissione nel circuito della *fides*, ovvero della fede religiosa e allo stesso tempo della fiducia civica, era – nelle parole di Francesco – appunto la presenza sua e della sua fraternità all'interno delle mura cittadine. Era la concreta apparizione dell'*ordo* minorita nella cerchia civica, di un ordine cioè di *fideles* accertatamente tali, a provare la redenzione della *civitas*, la sua *restitutio* a uno stato di riconoscibile appartenenza al consorzio cristiano. D'altra parte, ancora in molti luoghi della testualità francescana delle origini, la santità dei frati minori veniva comprovata proprio grazie alla loro capacità, o idoneità, quella di Francesco in primo luogo, a cancellare e combattere il principale e più pericoloso effetto del decadimento dell'ordine civico ad *infamia*, e cioè lo *scandalum*².

* Si tratta del testo, modificato, della relazione presentata al convegno internazionale *I Francescani e la politica*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002.

La definizione di questa speciale attitudine francescana a pacificare, o, per dir meglio, a cancellare lo scandalo e l'infamia determinati da situazioni di disordine civico o di discordia pubblica, appare molto particolare se si voglia comprendere che tale protagonismo, sin da Francesco, assegna un ruolo di mediatori sociali eccezionalmente efficaci a *fratres* che definiscono se stessi *minores*³. È dunque un gruppo religioso, una *fraternitas*, in seguito un *ordo* ecclesiale, che si viene proponendo come socialmente ed ecclesiologicamente inferiore (per ora contentiamoci di questo aggettivo insoddisfacente), a dichiararsi capace sia di riconsacrare una realtà civica che di eliminare da essa, intesa come contesto politico-economico, tutto quanto possa esservi rilevato di scandaloso e infamante.

Evidentemente occorre soffermarsi, subito, su quanto poteva significare la parola *minor* o *minores* o *minore* nel latino o nel volgare italico che costituivano il veicolo espressivo orale e scritto di Francesco e delle prime generazioni francescane. La "minorità" rappresentata in questa terminologia, in effetti, giungeva al primo Duecento italiano profondamente segnata dai modi con i quali essa era stata espressa dalla testualità giurisprudenziale e canonistica che l'aveva gradualmente codificata nei secoli precedenti, ma soprattutto e intensamente nel secolo XII. La parola *minores* aveva infatti indicato, tecnicamente, dalle decretali pseudoisidoriane al Decreto di Graziano, e dunque nell'ambito di sviluppo dell'asse portante del diritto canonico occidentale, tutti coloro che potevano essere esclusi dalla partecipazione al potere sacerdotale e che, per definizione, dovevano astenersi dal muovere accuse nei confronti di coloro che invece a quel potere avessero diritto⁴. In altre parole, *minores* erano stati per il diritto canonico sino a Graziano⁵ e dopo di lui, insieme con donne e minorenni, tutti coloro che per essere iniziati ai soli ordini minori della Chiesa o per essere laici di incerta o cattiva fama, *infames*, erano per ciò stesso indicati come inabili a giudicare o a considerarsi giuridicamente alla stessa altezza dei *potentes* e in particolare di quelli di rango ecclesiastico⁶.

Minores dunque aveva significato, ancora nel secolo XII, se non altro in ambito giuridico e giurisprudenziale e penitenziale, una condizione di separazione e lontananza dalla sfera del dominio sociale, ma, ad una analisi ravvicinata, questa denominazione, in se stessa comunque denotante la dipendenza e la sottomissione, risultava riguardare non soltanto fasce sociali marginali per definizione – *pauperes*, *criminosi*, *leprosi*, *heretici* – ma anche dilatate realtà cittadine o rurali costituite da laici di piccola o media fortuna, da *clerici* di bassa condizione e cultura, da donne, da minorenni, e anche da chi, come i *corpore vitiati* e i *furiosi*, in conseguenza di accidenti fisici e mentali non potesse accedere all'ordine sacerdotale inteso come pienezza di poteri carismatici⁷. Da questo punto di vista *minores*, in tutta la portata del suo significato di *infames* non idonei a far parte dei vertici della società ecclesiale e tanto meno dunque a destabilizzarla muovendo accuse nei confronti dei suoi esponenti, aveva indicato non soltanto i margini della società dei cristiani, ma quanti ne costituivano, presumibilmente, la mag-

gioranza. D'altronde già Graziano, intervenendo sulla tradizione testuale che gli giungeva dalla decretalistica precedente e che veniva affermando recisamente l'impossibilità dei *minores* di mettere in discussione i *maiores*, ossia prima di tutto i vescovi e i pontefici, l'aveva corretta facendo rilevare che «divengono infami per avere accusato i prelati, coloro che tentano di lacerare e correggere i modi di vita di quei prelati che rappresentano il proprio ruolo di potere non soltanto nominalmente ma anche concretizzandolo nella loro vita e nei loro comportamenti. Altrimenti appare lodevole piuttosto che infamante accusare i propri superiori. Il detto "Nessuno dei superiori possa essere incriminato dall'accusa degli inferiori", dev'essere inteso come riferito a coloro che sono inferiori per la loro condotta di vita e non per il loro ruolo»⁸.

L'affermazione era in se stessa ambigua, poiché se connetteva la minorità e dunque l'esclusione al senso morale del comportamento quotidiano, e insomma alla condizione etica e civica, d'altro canto spalancava la porta alla legittimità di una valutazione giurisdizionale minuziosa dei comportamenti del *populus* cristiano come pure di quelli dei suoi pastori, così da potervi distinguere accanto all'infamia derivata da palesi situazioni criminali o da oggettive limitazioni fisiche e sessuali, quella connessa, meno vistosamente, a comportamenti anche occasionalmente ritenuti immorali e pertanto diminutivi della capacità giuridica sia di testimoniare contro i *maiores* che di rivestire credibilmente il loro ruolo. Un esame minuzioso della vita dei fedeli e del clero, che, poco dopo Graziano, sarebbe stato approfondito e sviluppato dalla manualistica penitenziale⁹, e, ancora qualche decennio dopo, dal pontificato di Innocenzo III al 1215, istituzionalizzato progressivamente sino ad essere codificato dalle prescrizioni del quarto concilio lateranense¹⁰.

Da un lato, la condizione "minore", lo stato di minorità, di *vilitas* dei *fratres* a cui Francesco si veniva proponendo come modello, era dunque – già negli scritti autografi del fondatore o nelle prime *legendae* prodotte dall'ordine, e a un primo livello di lettura – l'individuazione di una condizione virtuosa; ed anzi imitava dello stile di vita del Cristo uomo, nella abiezione, ossia nella *infamia* che caratterizzava, tanto in ambito giuridico-canonico che politico, coloro che per varie ragioni dovevano riconoscersi come soggetti a un dominio indiscutibile qual era quello dei consacrati a pieno titolo. D'altra parte, e a un secondo livello di lettura, questa identificazione fra imitazione del Cristo e *infamia* quotidiana degli esclusi dalla sfera intangibile e sacra del potere, già nei primi scritti francescani veniva assumendo un altro significato. A certe condizioni, infatti, l'*infamia* – ovvero lo spossessamento da quanto costituiva visibilmente il prestigio sociale ed ecclesiale – poteva rovesciarsi in una nuova ma palese manifestazione di potere sacro, in un'idoneità a riconoscere nella più piccola quotidianità la manifestazione di forze divine con le quali appunto la scelta di povertà e di avvilimento poneva in diretta comunicazione. Si veda la domanda, emblematica, rivolta da frate Masseo a Francesco, secondo la versione dei *fioretti*, «Dico, perché a te tutto il mondo viene dirieto, e ogni

persona pare che desideri di vederti e d'udirti e d'ubbidirti? Tu non se' bello uomo del corpo, tu non se' di grande scienza, tu non se' nobile onde dunque a te che tutto il mondo ti venga dietro?». La risposta esprime, in modo altrettanto emblematico, quanto ormai la tradizione interna all'ordine, sin dagli scritti del fondatore stesso, aveva stabilito quale filosofia politica basilare dell'approccio rivolto dai francescani al mondo delle città e dei regni: «Vuoi sapere perché a me? vuoi sapere perché a me? vuoi sapere perché a me tutto 'l mondo mi venga dietro? Questo io ho da quelli occhi dello altissimo Iddio, li quali in ogni luogo contemplanò i buoni e li rei: imperciò che quelli occhi santissimi non hanno veduto fra li peccatori nessuno più vile, né più insufficiente, né più grande peccatore di me; e però a fare quell'operazione maravigliosa, la quale egli intende di fare, non ha trovato più vile creatura sopra la terra, e perciò ha eletto me per confondere la nobilità e la grandigia e la fortezza e bellezza e sapienza del mondo, acciò che si conosca ch'ogni virtù e ogni bene è da lui, e non dalla creatura, e nessuna persona si possa gloriare nel cospetto suo; ma chi si gloria, si glori in Signore, a cui è ogni onore e gloria in eterno»¹¹.

L'abiezione, insomma, può rivelarsi, per un volere imperscrutabile del Divino, la forma di un'elezione, la condizione esclusiva di un carisma di per se stesso dominativo, e cioè destinato – come osserva il testo appena citato – ad imporsi a «tutto il mondo» indipendentemente dalla volontà di chi lo detenga. Se, quindi, Francesco «era riputato un vile poverello da chi non lo conosceva»¹², chi fosse invece stato in grado di «conoscerlo» ossia di aver cognizione della sua *fama*, nei termini già resi evidenti dalla *Vita prima* di Tommaso da Celano (XV 36), dalla *Legenda perusina*, da Bonaventura e poi riassunti e magnificati da Bernardino da Siena¹³, poteva immediatamente essere a sua volta riconosciuto come appartenente alla cerchia dei *fideles* accertati, o, come diceva una più antica tradizione, *probat*¹⁴.

Tre caratteristiche principali in grado di identificare il francescanesimo medievale sin dalle origini, sembrano, in questa luce, da riconsiderarsi¹⁵. In primo luogo, si tratta di rianalizzare l'abitudine dei *fratres* a muoversi, pellegrinando, fra regioni e giurisdizioni differenti. In secondo luogo, occorre approfondire il significato della marginalità urbanistica degli insediamenti minoritici concretizzata almeno nella prima fase duecentesca da fondazioni di conventi fuori delle mura o sulle mura cittadine. In terzo luogo è fondamentale soffermarsi con attenzione sul dialogo e sul contatto dei minori con i *pauperes* quotidiani, laddove una tale parola sia intesa in tutto il suo spessore specifico. Dagli scritti del fondatore alle prime *legendae*, il termine *pauperes* indicava infatti una vasta sezione sociale di non-potenti fra i quali i testi francescani sceglievano di porre in evidenza, in qualità di conviventi con i *fratres minores*, soprattutto coloro che una lunga tradizione lessicale indicava come *simplices* o come *infirmi* particolarmente prossimi alla bestialità dell'*infamia*. Erano coloro che, come i contadini e lebbrosi, da secoli le testualità legislative laiche ed ecclesiastiche avevano raffigurato sul margine di un universo che si sarebbe voluto ordinare a partire da una nozione di

socialità fondata sulla affidabilità. L'estraneità o liminarietà di costoro non dipendeva tanto dalla criminalità, ma piuttosto dalla non avvenuta acculturazione o dalla palese e inquietante difformità o deformità. Nell'esperienza e nei testi delle origini la *conversatio* dei frati minori come pure la loro mobilità fra territori diversi e la loro logica insediativa – topograficamente al confine fra città circondate dalle mura o in procinto di edificarle e campagne, orti o selve –, sembrano in altri termini riguardare soprattutto il contatto con coloro che non potevano essere ammessi nel cuore della *civitas* e allo stesso tempo non potevano essere eletti alla condizione ecclesiastica. Questa inammissibilità e questa ineleggibilità erano d'altronde conseguenza non tanto o soltanto di una deliberata intenzione di nuocere o di una *macula* derivata da devianti comportamenti religiosi e sessuali, ma piuttosto di una incapacità mentale e fisica o socioculturale di apparire integri ossia comparabili a un modello di umanità degna della grazia: «qui (...) naturali defectu membrorum aut decissione aliquid minus habere noscuntur, (...) qui servili conditioni obnoxii sunt, qui ignoti sunt, (...) qui inscii litterarum sunt»¹⁶. A queste conclusioni indirizzava una complessa legislazione altomedievale composta di normativa romano-germanica (dal Codice Teodosiano alle codificazioni longobarde), ma anche di canoni conciliari pervenuti al *Decretum* di Graziano e da esso riorganizzati e codificati.

Questo contatto con quanti solo marginalmente appartenessero alla *civitas* o ne fossero esclusi al modo dei *leprosi*, dei *simplices*, degli *insani*, dei *furiosi*, dei *servi*, dei *geniti in adulterio*, teorizzato e vissuto sin dalle origini, non era tuttavia, come è noto, in contraddizione con una prossimità minoritica alle sfere del potere ecclesiale e cittadino. Lo dimostrano bene le prime fonti francescane, attente in questo caso a caratterizzare il dialogo tra francescani ed élites ecclesiastiche e civiche nei termini di un intervento pacificatore, moralizzatore e, insomma, normativo-consiliativo dei minoriti nei confronti dei rappresentanti tradizionali del potere religioso e territoriale¹⁷. L'accostarsi dei francescani ai marginali e agli infami, in altre parole, era tale da consentir loro di assumerne talune sembianze, soprattutto quelle connesse alle logiche dello spossessamento e della assenza di diritti. Non per questo veniva meno in ambiente urbano ed ecclesiale la percezione precisa di una loro specifica acculturazione civica e politica, di una loro oggettiva competenza etica, omiletica e confessionale: la frequentazione dei margini sociali, insomma, non contaminava ma anzi accresceva il carisma cristomimetico dei seguaci di Francesco. Non certo per caso, in effetti, sin dalle *Admonitiones* di Francesco, fa parte del modello comportamentale francescano una precisa ripulsa dei tratti sregolati, delle aberrazioni ossia dei *vitia* – *ira*, *detractio*, *gula* – che tradizionalmente concretizzavano la *bestialitas* e dunque l'abiezione di quanti, *infames*, vivessero sul confine della *conconvivialitas* o fuori di essa¹⁸. Un'eredità della normativa canonica che aveva definito gli *infames* non solo in termini di avvilitamento sociale, ma anche di *crimen* e di differenza fisica e mentale, si depositerà, del resto, prontamente nei testi della prima Scolastica francescana. In fase di avanzante clericaliz-

zazione ciò avrebbe determinato l'esclusione dall'ordine dei minori, accanto agli infami in quanto *criminosi*, di quanti, significativamente, Alessandro di Hales intorno al 1240 denominava *illiterati et infideles*: si sarebbe così segnalata la diversità profonda che esisteva e doveva esistere tra la multiforme famiglia degli esclusi da un lato e la fraternità di coloro che sceglievano di abbassarsi al loro livello¹⁹.

Non è dunque contraddittorio né inconsequente che nella *Vita prima* di Tommaso da Celano, nella *Legenda perusina* ovvero nei cosiddetti *flores trium sociorum* appaiano, accanto ad esempi di vistosa familiarità di Francesco e dei suoi frati con rappresentanti prestigiosi del potere ecclesiale e cittadino, altrettanto vistosi esempi di prossimità alla sfera di coloro che a quel potere erano estranei prima di tutto, e al di là delle lontananze spaziali e mentali che li mantenevano fuori della *civitas*, per il fatto di non poterne in alcun modo far parte. Tanto la facilità del dialogo tra Francesco e i *potentes* come ci viene raffigurata in queste testimonianze, quanto l'accostarsi di Francesco e dei minori ai *pauperes*, nonché la mimesi pauperista praticata dal nascente ordine minoritico, tratteggiano con certa chiarezza – al pari della mobilità geografica dei seguaci di Francesco e della marginalità urbanistica dei loro insediamenti – la notevole attitudine subito sviluppata dai frati minori a transitare da una dimensione sociale all'altra. Si veniva dichiarando una speciale capacità francescana a connettere queste diverse regioni dell'ordine sociale, e a stabilire fra l'una e l'altra – quella dei potenti di chiara fama e quella dei poveri privi di reputazione – la misura di una distanza che, nello stesso tempo, proprio per il fatto di rivelarsi percorribile, stabiliva con certezza l'esistenza di un perimetro sociale.

Un primo stadio della presenza politica francescana è in effetti segnalato dalle fonti in questione almeno in tre momenti distinti: quando esse descrivono la facilità con la quale Francesco e i suoi compagni sono onorati e riconosciuti da rappresentanti del potere ufficiale (Giovanni Colonna, Ugolino di Ostia, oltre a numerosi *milites*, *episcopi* e amministratori cittadini); quando magnificano il successo di pubblico di Francesco e dei suoi compagni (dipendente dal fatto che la *vox* ossia la fama della scelta di Francesco ha risuonato in tutto il mondo: «insonuerit toti mundo»); quando presentano Francesco e i suoi compagni nell'atto di rappacificare autorità cittadine in conflitto (come nel celebre episodio della lite fra il podestà e il vescovo di Assisi, archetipica drammatizzazione di concrete realtà come l'alleluja del 1233). Parallelamente, le medesime fonti rilevano un secondo stadio di tale presenza politica francescana nel costante contatto di Francesco e dei suoi compagni con *rustici* e *leprosi*, nella imitazione da parte di Francesco e dei suoi compagni della condizione di *infamia* che caratterizza tali *pauperes* privi di nome come pure di specifica identità sociale, e nella attribuzione a Francesco e ai suoi compagni di una speciale attenzione protettiva nei confronti di questi stessi *pauperes*²⁰.

L'apparente contraddizione fra una tale imitazione e un simile atteggiamento protettivo si scioglie se si consideri quanto le fonti biografiche

e cronachistiche di cui ci stiamo servendo, ma anche gli scritti del Fondatore, insistano sulla consapevolezza con la quale Francesco opera la propria scelta, insistano cioè sulla raffigurazione della sua identità culturale e religiosa nei termini di un'autoprivazione densa di potenzialità dominative: «Non vi è – dice Francesco nel testo della compilazione *perusina* – capo al mondo (*prelatus in toto mundo*) che sia tanto temuto dai sudditi e frati suoi, quanto il Signore mi farebbe temere dai frati miei, se lo volessi (*si vellem*). Ma l'Altissimo stesso mi ha dato questa grazia di voler essere soddisfatto del volere di tutti (*contentus omnibus*) come chi è il minore in un ordine (*sicut qui minor est in religione*)»²¹. È proprio la doppia realtà di *prelatus* e di *abiectus* incarnata da Francesco, sottolineata ancora dai *flores*, o l'apparente paradosso che attribuisce al *pauperculus* Francesco la *illustratio* della Chiesa, al *simplex* e *infirmus* capacità miracolose di guarigione dei *pauperes infirmi*, e dunque stabilisce un fondamento della *fama* in una abiezione apparente ossia fisicamente visibile, a impostare nelle prime fonti francescane una codificazione prossima al topos, della capacità del nuovo ordine di prendersi cura dei *pauperes*, ovvero di considerarne il significato a partire da una condizione di vita religiosa che ne mima lo spossessamento e l'infamia.

Se appare ben vero – come acutamente notava Giovanni Miccoli nel 1983 – che «Francesco realizza nella sua scelta e nella sua prassi di vita il ricongiungimento di due situazioni che risultavano sostanzialmente divaricate nella realtà, come nelle tradizioni di pensiero e di vita religiose sviluppatesi precedentemente», ossia della povertà volontaria e della miseria involontaria, pare tuttavia assai più problematico intendere una simile sintesi come “scelta di campo sociale” o come diretta “identificazione” con una condizione economica e sociale di povertà, a sua volta da leggersi nei termini di una esclusione dal circuito della *civitas*, ovvero con una volontà di “partecipare fino in fondo” all'*infamia* che caratterizzava l'identità dei paria sociali²². Tanto negli scritti di Francesco, quanto nelle prime leggende francescane, la prelazione morale-spirituale e la precarietà esistenziale sono ripetutamente descritte come una dualità inscindibile fondante la possibilità stessa di perfezione dei frati minori. Proprio questa costante sottolineatura fa comprendere che la “assimilazione” quotidiana dei minori alla quotidianità degli esclusi sociali ha tutto il senso complesso di un accostarsi a chi è privo di potere, esterno ed estraneo all'universo elitario tanto della *civitas* quanto della *ecclesia*, da parte di chi conosce la lettera e lo spirito della Rivelazione. «Cum esset magnus praelatus in Ecclesia Dei, elegit et voluit esse abiectus»: si volle infimo colui che era un gran signore nella Chiesa di Dio, notano ripetutamente le biografie di Francesco per sottolinearne la potenza cristomimetica²³.

D'altra parte, già Francesco stesso, nelle *Admonitiones*, aveva prescritto e raffigurato una tipologia del dominio che, pur avendo i caratteri netti della *praelatio*, doveva essere vissuta con l'umiltà di un servizio. Doveva cioè contenere una nozione di avvilimento che, però, proprio perché palesamente modellata su quella del Cristo, ne rilevava d'altronde il carattere di

misteriosa e smisurata potenza: «Illi qui sunt super alios constituti, tantum de illa praelatione gloriantur, quantum si essent in abluendi fratrum pedes officio deputati», coloro che sono collocati al di sopra degli altri, si gloriano di tale ruolo di comando, come se fossero adibiti al compito di lavare i piedi dei fratelli²⁴. Questa scelta, e cioè l'evidenza testuale costantemente ripetuta di tale volontà di impoverimento e di autoumiliazione, a sua volta raffigurata come segno di una grazia divina, pone visibilmente la *paupertas* di Francesco e dei suoi compagni nell'area semantica di una *cura* assunta dal gruppo dei perfetti tanto nei confronti degli *abominabiles* quanto nei confronti dei *potentes*.

Da questo punto di vista, sarà utile ricordare, commentando l'episodio e i riferimenti relativi all'incontro esemplare di Francesco con i lebbrosi, quanto la testualità del secolo precedente, e Graziano in particolare, avesse insistito sul carattere di sovranità insito nella guarigione, ossia nel riscatto del lebbroso operata dal Cristo per mezzo della fisicità di un contatto. Un significativo *dictum Gratiani* era stato chiarissimo: «La sacrosanta Chiesa romana riconosce l'autorità dei sacri canoni, ma non è da essi legata. Essa ha infatti il diritto di definire la legge canonica dal momento che è capo e cardine di tutte le chiese, e a nessuno è lecito dissentire da tale legislazione. Essa dunque conferisce autorità alla legge canonica al punto tale da non esservi sottomessa. Al contrario: la Chiesa è come il Cristo che diede la Legge, la realizzò poi fisicamente, essendo circonciso nell'ottavo giorno e presentato al Tempio con i sacrifici nel quarantesimo giorno affinché vi si santificasse, ma che successivamente tuttavia, per mostrarsi Signore della Legge, purificò il lebbroso toccandolo e contraddicendo così alla lettera della Legge»²⁵. Né bisognerà dimenticare che l'esegesi duecentesca della condizione nella quale i lebbrosi si trovavano si svolgeva nell'ambito di una decodificazione allegorica che, per esempio secondo il domenicano Aldobrandino dei Cavalcanti, indicava questa malattia come segno riassuntivo di una deviazione a sua volta determinante una corruzione, una consunzione, un'infezione e una separazione. Sì che il contatto con i rappresentanti di questa *abominatio* aveva di per sé il significato di una vittoria su queste minacce di cui l'ultima, la separazione dalla collettività degli umani, era certo la più terribile²⁶. Per queste ragioni la rappresentazione del rapporto dei *fratres minores*, e di Francesco, con lebbrosi e *simplices* avviene nel clima complesso di una *cura* quotidiana anche medica («frater Iacobus erat quasi medicus illorum qui essent multum plagati et libenter ipsorum vulnera tangebant, mutabant et curabant») ²⁷. Questa *cura* era però, allo stesso tempo, magnificazione del carisma minoritico e – occorre notarlo – provocatoria ridefinizione del perimetro sociale, ossia dei tracciati che conducevano dal fuori al dentro della collettività dei *cives* dotati di buona reputazione, e cioè *fideles* a pieno titolo. In questa prospettiva, la “penitenza” di Francesco – minuziosamente descritta come un contatto concretizzato dal “mangiare insieme” (*comedere simul*) da un medesimo piatto (*scutella*) con il lebbroso²⁸, ossia come una convivialità che sfida il contagio²⁹ – assume, ben al di là

di una valenza genericamente agiografica, tutto il senso di una riconsiderazione degli spazi esistenziali tradizionalmente intesi come esterni ed estranei alla società dei potenti. Lo “scandalo” di questo contatto col paria, con l'intoccabile, sembra, in altre parole, collocarsi in una più generale tendenza del pauperismo minorita a determinare uno sconfinamento dei *potentes* nel mondo dei *simplices*, così da intenderne i bisogni e contemporaneamente poterselo raffigurare con precisione.

Le mura e il cerchio che racchiudono i cittadini e i fedeli nonché la loro *fama* vengono ritracciati da Francesco e dai suoi seguaci, nel momento stesso in cui essi vi aprono delle porte e disegnano dei sentieri che dal centro conducono alla periferia, e dalla terra di nessuno degli infami guidano alla centralità dei poteri. Fra i numerosi altri esempi testuali che illustrano questa struttura del discorso francescano originario intorno a *pauperes* e *potentes*, si vorrà almeno ricordare ancora il caso del «quidam, Ioannes nomine, vir mire simplicитatis» (trasformato, più esplicitamente, dallo *Speculum perfectionis*, in un «rusticus mire simplicитatis»)³⁰. Questo *pauper* riassuntivo di tante forme di marginalità, economica, culturale e intellettuale del tutto quotidiane, propone nel testo biografico protofrancescano il caso, esplicitamente tratteggiato come emblematico, dell'ingresso nella *fraternitas* non di appartenenti al mondo dei ben reputati, e dunque dei dotti, dei *clerici*, e dei poco o tanto potenti, i «multi ex nobilioribus et sapiencioribus huius seculi» – come li definisce la compilazione di Perugia³¹ –, ma di coloro che, poveri involontari, *simplices* di nessuna *fama*, scelgono la povertà evangelica. In questo caso l'andamento del testo indica in alcune specifiche caratteristiche della relazione descritta, fra il *vir simplex* e Francesco, un modello concreto di possibile connessione fra carismatici ed *infames*.

Il segmento testuale, nel testo della compilazione di Perugia e degli *Specula*, è composto di cinque sezioni interconnesse e significative. La prima è costituita dalla raffigurazione del lavoro manuale di Francesco (centrata nell'immagine di pulizia domestica d'un edificio sacro). La seconda sezione coincide con la descrizione della fascinazione esercitata sul *simplex* da questa notizia (centrata nell'immagine di divulgazione dell'azione di Francesco: «rumor factus est»). La terza risulta dalla rappresentazione drammatica dell'incontro tra il *rusticus* e Francesco (centrata nell'immagine di appagamento emotivo di un desiderio di vita evangelica lungamente maturato da Iohannes ma frustrato sino a quel momento («nesciebam qualiter ad te venire»). La quarta sezione testuale corrisponde alla resa dialogica dell'invito allo spossessamento francescano da cui dipende la decisione di Iohannes di sottrarre all'esiguo patrimonio familiare la sua parte («istum bovem») per venderla e distribuirne il ricavato ai poveri; è centrata nell'immagine di obbedienza totale e incondizionata del *rusticus* povero volontario a Francesco, nonché di identificazione mimetica del *pauper* con Francesco (aspetto, questo, su cui si concentra la narrazione di Tommaso da Celano). La quinta ed ultima sezione narrativa è l'illustrazione scenica dell'incontro tra Francesco e la famiglia contadina disperata («ceperunt [...]

omnes de domo lacrimari et piangere») all'idea di vedersi privata di una parte dell'esigua sostanza per esigenze di ordine superiore e indiscutibili: è centrata nell'immagine del convivio (*comestio*) durante il quale Francesco riconosce alla famiglia, consideratane e riconosciutane la reale e quotidiana miseria, il diritto di conservare la porzione ereditaria di *Iohannes* ossia di riceverla in dono da lui³².

Tutto l'episodio allude al problema cruciale, a suo tempo notato da Zelina Zafarana, del ruolo che i poveri involontari, i non potenti, potevano giocare nella *fraternitas* minoritica delle origini a cui accedevano prevalentemente *clerici* o appartenenti a ceti urbani di qualche potenza e cultura³³. Non si deve intendere il passaggio come bozzetto improbabilmente realistico; vi si deve leggere piuttosto la rappresentazione narrativa di una tensione originaria fra auspicata identificazione dei francescani con i *pauperes* e tuttavia loro costante e quotidiana collaborazione con i *potentes* (da intellettuali "organici" ai poteri cittadini, come, ancora, scriveva Zelina Zafarana)³⁴. Si può, così, desumere dall'episodio di *Iohannes vir simplex e rusticus* quale modello la fraternità potesse proporre ai poveri involontari che volessero farsi poveri evangelici, che volessero insomma tramutare l'incubo della miseria nella benedizione di una scelta salvifica. Si tratta evidentemente di un modello comportamentale fondato sull'imitazione totale e finanche minutamente gestuale del fondatore, in grado pertanto di assegnare a gesti e prassi quotidiane abitualmente intesi come socialmente marginali un nuovo significato di santità. Quella che avviene nel testo è dunque una risemantizzazione dell'*infamia*, dipendente, nel caso dei *simplices*, dalla imitazione ovvero dall'ubbidienza che essi fossero capaci di manifestare in presenza dell'*alter Christus* Francesco. Tanto *Iohannes* quanto la sua miserrima famiglia sono autorizzati – in virtù della loro identificazione prima di tutto fisica con il modello francescano – a vivere la scelta evangelica in modo eccezionale: ossia a conservare quanto costituiva in origine la loro proprietà, nella forma di una elemosina elargita da un povero entrato a far parte del mondo dei perfetti. Il riconoscimento di una effettiva indigenza familiare da parte del *prelatus* Francesco fa dei parenti di *Iohannes* i fruitori appropriati dell'elargizione di colui che, pur se loro congiunto, è ormai diventato, in virtù della sua adesione mimetica al Francesco *alter Christus*, un estraneo privilegiato.

Questa crescita sociale di *Iohannes*, ovvero il soddisfacimento della sua aspirazione a una vita evangelica, e la conseguente possibilità di apparire quale "donatore" di ricchezza, dipendono, insomma, e palesemente, dalla sua capacità di rivivere la propria povertà nei termini sacrosanti esemplificati da Francesco, di identificarsi quindi in lui scomparendo, per così dire, nel suo modello. Il *rusticus*, in altre parole, può, stando a una tale raffigurazione, riscattare la propria *infamia* extra-civica e anzi elevarsi al ruolo di elargitore di ricchezza, e dunque di "potente", solo a patto di imparare da chi si è fatto povero discendendo da una condizione di potere, a considerare la miseria quotidiana come segno di Valori trascendenti. È questa immedesimazione a

renderlo *frater* ed è questo parlare con la lingua appresa nel campo del potere a consentirgli di donare ai propri famigliari, rimasti chiusi nel cerchio della miseria di tutti i giorni, quanto un tempo era suo non meno che loro. La fierezza della mendicità, l'assenza di *verecundia* nell'atto dell'umiliazione, l'orgoglio di una povertà conquistata senza rossori, dotati di senso allorché i testi francescani duecenteschi descrivono il messaggio inviato da Francesco a *clerici* e *potentes* entrati nella *fraternitas*, fanno luogo, nel caso dell'indigente che si fa povero evangelico, da un lato alla spersonalizzazione ubbidiente che consente all'infame di rinascere nei panni del *frater* appartenente non più a una famiglia di miserabili ma a un *Ordo*, e dall'altro alla attenta considerazione da parte di chi guidi la *fraternitas* – potente impoveritosi e dotato di un'autorità più alta – della situazione sociale ed economica di coloro che entrano nel gruppo evangelico.

Si viene a determinare un incrocio essenziale fra la possibilità di riscatto offerta ai non potenti dalla povertà evangelica e l'impegno dei potenti che abbiano scelto la povertà evangelica a conoscere il territorio e le condizioni di non potenti ed *infames*. In questa prospettiva, i *pauperes Christi* appaiono collocati sul confine della socialità civica: ne tutelano i margini, sperimentando tanto il mondo dei potenti quanto quello dei poveri. Stabiliscono pertanto sia i modi dell'accesso di chi non abbia reputazione, alla sfera della sacralità, ossia della *concivilitas*, che il dovere per chi a tale universo già appartenga di attingere a un più alto grado di perfezione esplorando la regione fisica e concettuale abitata da chi sia più prossimo a una *natura fera* che alla *civitas Dei*.

Bisognerà, di conseguenza, soffermandosi ora su un campo parallelo del discorso francescano delle origini, notare la forza con cui i primi testi francescani vengono insistendo sul ruolo pedagogico che i *fratres minores* devono assumere nei confronti dei *potentes* tanto laici quanto ecclesiastici, intesi gli uni e gli altri come protagonisti e responsabili della *civitas-ecclesia* terrena. Tale pedagogia, analogamente a quanto avveniva nel caso della *cura* dei *pauperes* ha palesemente come proprio obiettivo non certo quello di una approssimativa moralizzazione degli stili dominativi, ma piuttosto quello di insegnare ed esemplificare una relazione, con quanto e chi sia esterno alla *civitas* o all'*imperium* o all'*ecclesia*, che, nello stesso tempo, renda riconoscibili tali entità estranee e consenta di raggiungerle, convertendosele, per vie e con strategie diverse, tra le quali, sin dalle origini, campeggia l'elargizione o la redistribuzione della ricchezza. Si veda il notevole esempio costituito, nei testi che vanno dalla compilazione perugina allo *Speculum perfectionis*, dall'appello all'imperatore e ai «*potestates civitatum et domini castrorum et villarum*» attribuito a Francesco o quanto meno alla sua progettualità etico-politica³⁵. Si tratta di un invito, rivolto dunque a potenti di varia condizione e di varia competenza territoriale, a distribuire parte delle proprie ricchezze in forma di elemosine costituite da alimenti utili a sostenere animali ed uomini, soprattutto in occasione delle festività che

celebrano l'Incarnazione divina. Se altrove questa testualità francescana aveva diviso il mondo nelle due semisfere dei *fideles* e degli *infideles* (corpi e anime abitati dalla grazia i primi, corpi-anima vuoti del tesoro divino i secondi, simili dunque a immagini dipinte prive di senso)³⁶, analogamente ora, nell'episodio dell'ipotetica allocuzione di Francesco ai potenti, la terra dei cristiani si rivela divisa in due parti: quella di chi ha potere, un potere/dovere, soprattutto, di individuare, conoscere controllare e tutelare i non potenti, e quella di chi ha bisogno, innanzi tutto, di soddisfare le proprie necessità primarie, ed è pertanto rinchiuso nella sfera di una animalità quasi innocente ma tuttavia infamata dall'assenza di partecipazione alla società di coloro che conoscono i significati ovvero i percorsi multiformi della *fides*.

Sebbene si sia lontanissimi ancora dai toni dei predicatori francescani che fra XIII e XIV secolo verranno indicando nella qualità di *indevoli* dei *pauperes* la ragione più profonda della loro *infamia* ossia della loro reputazione di bestialità («sunt ut iumenta»)³⁷, appare chiaro già prima di tutto dalla strutturazione formale del testo e dal vocabolario che lo distingue, quanto a questa prima rappresentazione francescana del rapporto fra *potentes* e *pauperes* sia propria la polarità dialettica tra la *fama* ovvero la pienezza di una dignità umana (nel senso espresso già prima del 1230 dal civilista bolognese Azo)³⁸ della condizione dei primi e viceversa l'*infamia* ovvero la semiumanità dei secondi ove essa non sia trasformata da una scelta evangelica in una forma specifica della elezione. Ben diversamente da quanto riteneva il Vicaire, come già puntualmente notò Zelina Zafarana³⁹, sono i *potentes* ad essere interpellati dal discorso minoritico affinché si curino dei *pauperes*, soccorrendoli e imparando a conoscerne il bisogno, e non certo i *pauperes* ad essere in quanto tali promossi al rango di *cives* ben reputati. È infatti caratteristica della perfetta potenza, secondo la riflessione francescana duecentesca, in questo derivata dagli scritti del fondatore, la capacità di abbassarsi in virtù di una avvenuta contemplazione della propria origine divina: «Chi è umile? – osserva Bonaventura – Certamente chi attribuisce tutti i beni che possiede al proprio principio originale (...) Cristo, infatti, che per umiltà si ricondusse al proprio principio originale, fu di conseguenza illustre»⁴⁰. La condizione degli *infames*, ossia di coloro che, *bestiales*, sono fuori della comunità civica, può dunque anche essere riassunta in una impossibilità/incapacità di rileggere la propria condizione di esclusi come condizione rinviante ad un tale primo principio. È ancora Bonaventura, a sintetizzarlo: «Siamo briganti di strada, se non sappiamo umiliarci» («Sumus latrones, nisi nos humiliamus»)⁴¹.

Il dovere di distribuire alimenti, ricordato come predicabile ai potenti nell'episodio citato acquista, quindi, tutto il senso di un invito rivolto dal povero evangelicamente perfetto Francesco ai potenti terreni che a tale perfezione politica vogliano avvicinarsi: è una gerarchia dell'umiliazione quella che viene loro suggerita con l'elenco delle creature da nutrire. Nella *Legenda perusina*, come già nella *Vita prima* (XXVIII 77) di Tommaso da Celano, e in seguito nello *Speculum perfectionis*, le allodole, i buoi, gli asini, i

pauperes divengono la scala e l'itinerario di una *largitas*, ossia di una virtù distributiva in se stessa chiave di un percorso percettivo che scorrendo dal minimo al massimo creaturale, consegna ai *potentes* laici un modello amministrativo costantemente rinviante all'attenzione (alla *prudens dispensatio* di tradizione monastica ed episcopale) nei confronti dei viventi che, dall'animale all'umano, sono tuttavia oltre la soglia della *concivilitas*. La pista delle elemosine, o, meglio, delle distribuzioni di alimenti appare insomma nel testo quasi una scala che conduce, per abbassamenti progressivi, verso quanto stia al di sotto e al di fuori della società umana compiutamente riconosciuta come tale.

* * *

La radice e la premessa di quanto Roberto Rusconi denominò con esattezza il «crescente intervento dei frati Mendicanti nella vita sociale»⁴² a partire dagli anni Trenta del Duecento, potranno dunque essere ritrovate in una attitudine originaria dell'ordine e ancor prima della *fraternitas* a intendere (secondo chiavi ecclesiologiche e canonistiche) e a conoscere sperimentandoli i confini della *civitas* dei cristiani, così da stabilire con sempre maggiore chiarezza la possibilità di una comunicazione fra *potentes* e *pauperes*, ma per ciò stesso di una conoscenza e di un controllo, da parte di quanti stessero nel centro della *civilitas* e della *fama*, dei territori e delle presenze esterne ed estranee alla città terrena dei *fideles*. Nel momento in cui, fra XII e XIII secolo, gli «infami» e la condizione di *infamia* civica, in tutte le sue sottili sfumature di *infamia facti*, vengono sempre più analizzati da canonisti e civilisti per individuare il confine tra comunità degli affidabili e terra di nessuno dei non credibili, degli extra-legali, dei non *cives*⁴³, la nuova *religio* dei minori veniva presentando all'universo delle città un modo di ripensare in termini religiosi e mistici il rapporto tutto politico tra potenza sociale e marginalità civica.

Una nuova ricchezza, un nuovo potere, quelli conferiti dal tesoro «ismisurato della santissima povertà», venivano esemplificando agli occhi dei signori tanto laici quanto ecclesiastici le occasioni e le strategie contenute da una progettualità governativa fondata tanto sulla buona fama quanto sulla scelta autoumiliativa dei detentori del potere. I confini della *civitas*, le mura e i bastioni che la circondavano, materiali o immateriali che fossero, potevano ormai essere sorvegliati e ritracciati con criteri che, alla rigida opposizione fra interno ed esterno, andavano sostituendo la duttilità di una valutazione, di una *prudencia*, in se stessa tipica dei poteri autenticamente carismatici. Appare significativa, in questo senso, l'insistenza delle prime fonti francescane sulla celebrità di Francesco, sulla rapida diffusione della sua *fama*, apparentemente paradossale rispetto alla *vilis* che ne contraddistingueva la vita ossia rispetto all'*infamia* della condizione da lui prescelta. Questa nuova retorica apriva la strada a complesse vicissitudini discorsive che, se ancora nel Duecento avrebbero consentito a laici molto vicini all'ordine minoritico come Albertano da Brescia, di indicare nella buona

reputazione fondata sulla quotidiana virtù professionale una ragione del successo e al tempo stesso della Salvezza per i laici, avrebbero poi condotto progressivamente alla riflessione penitenziale di Bernardino da Siena sulla potenza di Francesco e del Cristo⁴⁴. Una potenza che, appunto perché volontariamente infamata, e dunque capace di distanziarsi dal proprio centro, appunto perché in grado di conoscere e riconoscere i gradi dell'allontanamento dal nucleo della *civitas* terrena e celeste, si manifesta compiutamente, assumendo la visibilità e la notorietà di un modello carismatico imitabile da parte dei poteri intenzionati a sperimentare, estendere e disciplinare i confini del proprio territorio.

Note

¹ Si veda *Compilatio perusina*, a cura di F. Delorme, in «Archivum Franciscanum Historicum», XV (1922), 31; e G. Miccoli, *Dall'agiografia alla storia: considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche*, in Id., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, pp. 190 sgg.

² *Compilatio perusina* cit., 54, 300-301, e inoltre *Regula non bullata* VII, XXII, e *Regula bullata* XI, in *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, a cura di C. Esser, Grottaferrata 1976. Il tema e i lessici dello *scandalum* e dello *scandalizare* (nel senso di ostacolo, “inciampo” al cammino dei *fideles*), erano stati precisati nel secolo precedente dal diritto canonico, che occupandosi di comportamenti devianti del clero e della *purgatio canonica* che avrebbe dovuto ristabilire la buona *fama* dei *clerici* sospettati di crimini, aveva lungamente ragionato su tale nozione di perturbamento del nesso fra *clerici* e *populus*. Si veda, fra i molti esempi, *Decretum Gratiani*, C. I, q. I c. XLIII; Simone da Bisignano, *Summa*, a cura di P.V. Aimone, D. Schwenzer, G. Eichhorn e G. Schmidt (<<http://www.unifr.ch/sdc/simoni.html>>), I parte, C. XV, q. V, 2; e Giovanni Teutonico, *Apparatus in Compilationem tertiam* (1213-19), V, 1, 4; 2, 4, ed. Pennington (<<http://faculty.cua.edu/pennington/INDEX.html#Joh. Teu>>). Analogamente, la letteratura monastica coeva aveva connesso il tema dell'*amicitia*, quello della *fama* e quello dello *scandalum* per stabilire un rapporto tra amicizia privata e bene comune. Si veda Pietro di Blois, *De amicitia christiana et de charitate dei et proximi tractatus duplex*, XXI, PL 207, col. 890; Aelredo di Rievaulx, *De spiritali amicitia*, XII, XVI, in *Opera*, a cura di A. Hoste, Turnhout 1971 (CC, CM, 1).

³ Si veda, in *Opuscula* cit., *Regula non bullata* VII; Tommaso da Celano, *Vita I*, XV 37, in *Fontes Franciscani*, a cura di S. Brufani e E. Menestò, Assisi 1995.

⁴ Si veda *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, a cura di P. Hinschius, Leipzig 1863, ps. Aless. I 6, p. 97; *Diversorum patrum sententiae sive collectio in LXXIV titulos digesta*, a cura di J.T. Gilchrist, Città del Vaticano 1973, p. 76; *Decretum Gratiani*, C. II q. VII d. G. post c. 27 («Infames enim (...) sunt omnes qui in patres armantur, et qui doctorum suorum vitam reprehendunt vel accusant»); ps. Anacleto III 36 (*Decretales* cit., ed. Hinschius, p. 85); Burchardo di Worms, *Libri decretorum*, I 138, PL 140 (e H. Hoffmann, R. Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen. Frühe Verbreitung. Vorlagen*, München 1991 (MGH Hilfsmittel, 12), p. 179); Ivo di Chartres, *Decretum*, V 239, in PL 161, col. 252; Goffredo di Vendôme, *Oeuvres*, a cura di G. Giordanengo, Brepols 1996, lettera 186 (1120-1222); e inoltre F.J. Rodimer, *The canonical effects of infamy of fact: a historical synopsis and a Commentary*, Washington 1954; B. Löbmann, *Der kanonische Infamienbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung: unter besonderer Berücksichtigung der Infamienlehre des Franz Suarez*, Leipzig 1956 (Erfurter Theologische Studien); P. Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa Ordinaria*, Köln-Graz 1966 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht).

⁵ *Decretum Gratiani*, C. II, q. VII, cc. 10, 32, 33; C. VI, q. I, c. 19.

⁶ Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs* cit.

⁷ *Ibid.*; si veda Löbmann, *Der kanonische Infamienbegriff* cit.; M. Sbriccoli, "Vidi communiter observari". L'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII, in «Quaderni fiorentini», 27 (1998), pp. 231-268; P. von Moos, "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience", in «Studi medievali», serie 3^a, 41 (2000), pp. 505-548. Non è il caso di fornire qui una bibliografia di studi sulla storia della povertà o della marginalità sociale: basterà rinviare ai notissimi lavori di Michel Mollat e Bronislaw Geremek, nonché alla sintesi di J.C. Schmitt pubblicata in *La nouvelle histoire*, a cura di J. Le Goff, Paris 1969.

⁸ C. II q. VII, *dictum* G. p. c. 32: «Apparet ergo, quod illi ex accusatione prelatorum infames fiunt, qui eorum uitam reprehendere et lacerare conantur, qui locum sui regiminis non nomine tantum, sed uita et moribus tenent. Alii autem potius laudabiles fiunt ex accusatione prelatorum suorum, quam infames. Item, quod dicitur: "Maiorum quispiam minorum accusationibus non inpetatur", minores non intelligendi sunt dignitate, sed uita».

⁹ Si veda ora C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002. Importante l'analisi di M. Maccarrone, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos" nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel secolo XIII (1984), in *Id.*, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995, pp. 271-367.

¹⁰ Rusconi, *L'ordine dei peccati* cit., pp. 105 sgg.

¹¹ *I fioretti del glorioso messere santo Francesco e de' suoi frati*, a cura di G.L. Passerini, Firenze 1922, c. X.

¹² *Op. cit.*, c. XIII.

¹³ Bernardino da Siena, *Opera*, V, Quaracchi 1956, p. 203, *Sermo* LVIII, *De homine novo*, a. III, cap. III, *De diffusione famae hominis iam perfecti*.

¹⁴ Si veda G. Todeschini, *I vocabolari dell'analisi economica fra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusura (X-XIII secolo)*, in «Rivista storica italiana», 110 (1998), 3; *Id.*, *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, pp. 149 sgg.

¹⁵ La bibliografia è sterminata, ma si veda E. Guidoni, *Città e ordini mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana*, in «Quaderni Medievali», 4 (1977), pp. 65-106; *Id.*, *Ordini mendicanti e territorio urbano: il caso dell'Emilia*, in «Storia della città», 9 (1978), pp. 97-100; G. Zanichelli, *I più antichi insediamenti francescani a Parma*, *ibid.*, pp. 131-144; C. Zannella, *I conventi degli Ordini mendicanti nello sviluppo urbanistico di Modena*, *ibid.*, pp. 115-120; M. Mussini, *La Mandorla a sei facce. Comune e Ordini mendicanti, piazza, mura e palatium a Reggio Emilia (1195-1315)*, Parma 1988; E. Guidoni, *Urbanistica comunale e architettura francescana*, in *Assisi. Anno 1300*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, Assisi 2002; C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome 1999 (Bibliothèque de l'École Française de Rome, 350); Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution. Les Franciscains*, Paris 1983; A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milano 1990; Miccoli, *Dall'agiografia alla storia* cit.; G.G. Merlo, *Tra eremo e cenobio. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991.

¹⁶ *Concilium Toletanum* IV, XIX, in *Wiener Hispana Handschrift (Vindobonensis 411)*, Graz 1974 (*Codices Selecti* 41); *Decretum Gratiani*, D. LI, c. V. Si veda in particolare *Codex Theodosianus* 8.2.5: «Generali lege sancimus, ut, sive solidis provinciis sive singulis civitatibus necessarii fuerint tabularii, liberi homines ordinentur neque ulli deinceps ad hoc officium patescat aditus, qui sit obnoxius servituti. Sed et si quis dominorum servum suum sive colonum chartas publicas agere permiserit – consensum enim non ignorantiam volumus obligari – ipsum quidem, in quantum interfuerit publicae utilitati, pro ratiociniis, quae servo sive colono agente tractata sunt, obnoxium attineri, servum autem competentibus affectum verberibus fisco addici. In praeteritum quoque decernimus cura dominorum praesentari eos, qui ratiocinia tractaverint, quorum interfuit ab initio providere, ne publicis actibus privata servitia immiscerentur, ut temporis sui quisque rationem positus in quaestione depromat»; inoltre Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs* cit.; G. Todeschini, "Infamia" e "defensio fidei" fra XII e XIII secolo, in *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la Storia medievale*, a cura di M.C. De Matteis, Bologna 2003.

¹⁷ Si veda W. Thomson, *Friars in the Cathedral. The first Franciscan Bishops, 1226-1261*, Toronto 1975; P. Evangelisti, *Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo. Autori e tipologia delle fonti*, in «Studi Medievali», s. 3^a, 37 (1996), pp. 549-623; *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998, Spoleto 1999.

¹⁸ *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, a cura di K. Esser, Quaracchi 1976: *Admonitiones*, 11, 27; *Epistola ad fideles*; *Regula non bullata* (ediz. cit. sopra, nota 2), 5, 10-11; *Epistola ad quendam ministrum*. Si veda inoltre Casagrande, Vecchio, *I sette vizi capitali* cit.

¹⁹ Alessandro di Hales, *In IV^{um} Sententiarum*, Quaracchi 1957, d. XXV (*Quae sunt causae quae repellunt ab Ordine*), 1c, p. 435.

²⁰ Per esempio, *Compilatio perusina* cit., 33, 54, 58, 300, 51, 282.

²¹ Op. cit., 33.

²² G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in Id., *Francesco d'Assisi* cit., p. 68; Id., *Dall'agiografia alla storia* cit., p. 238.

²³ *Compilatio perusina* cit., 33.

²⁴ *Die Opuscula* cit., *Admonitiones* 4 *Ut nemo appropriet sibi praelationem*.

²⁵ *Decretum Gratiani* C. XXV q. 1, d. G. post c. 16: «Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertit, sed non eis alligatur. Habet enim ius condendi canones, utpote que caput et cardo est omnium ecclesiarum, a cuius regula dissentire nemini licet. Ita ergo canonibus auctoritatem prestat, ut se ipsam non subiciat eis. Sed sicut Christus, qui legem dedit, ipsam legem carnaliter inpleuit, octava die circumcisis, quadragesimo die cum hostiis in templo presentatus, ut in se ipso eam sanctificaret, postea uero, ut se dominum legis ostenderet, contra litteram legis leprosum tangendo mundavit». Si veda Miccoli, *La proposta* cit., pp. 52 sgg.

²⁶ Aldobrandinus de Cavalcantibus, *Sermones dominicales*, in *Corpus thomisticum*, Parma 1864 (leggibile in R. Busa ed. <<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/xaw1.html>>) pars 1 n. 23: «Ecce leprosus veniens, adorabat eum, dicens: domine, si vis, potes me mundare, Matth. 8. Per istum leprosum moraliter intelligitur peccator; et hoc propter quatuor quae considerantur in lepra. Primo, quia lepra est corruptio; secundo, quia consumptio; tertio quia infectio; quarto, quia separatio». Si veda S. Brody, *The Disease of the Soul. Leprosy in medieval Literature*, Ithaca 1974; N. Bériou, F.-O. Touati, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, Spoleto 1991.

²⁷ *Compilatio perusina* cit., 51, 282; *Legenda antiqua s. Francisci*, a cura di F. Delorme, Paris 1926, p. 13, n. 22.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Non è inutile ricordare che il nesso fra *convivium* e pericolo di contagio (spirituale), era stato messo a fuoco almeno a partire dal secolo VII nell'ambito delle polemiche condotte dalla testualità episcopale visigota e franca nei confronti di un altro tipo di *infamia*: quella *judaica* di cui si temeva la propagazione fra i cristiani *simplices*. Questa connessione sarebbe poi rifluita nell'ambito della legislazione conciliare dei secoli XII e XIII: si veda G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990, pp. 114 sgg., 160 sgg.

³⁰ *Compilatio perusina* cit., 50; *La legenda* cit., p. 11, n. 19a; Tommaso da Celano, *Vita secunda*, cap. CXLI, *De fratre Ioanne simplici* (ed. M. Bihl, in «Analecta franciscana», 10, 1927); *Speculum perfectionis*, cap. 57, *De rustico qui invenit eum humiliter scopantem ecclesiam et conversus, intravit ordinem et fuit sanctus frater*, (ed. P. Sabatier, *Actus beati Francisci et sociorum eius*, Paris 1898); *Speculum perfectionis minus*, cap. 31 (ed. L. Lemmens, *Documenta antiqua franciscana*, II, Quaracchi 1901); si veda *Fontes Franciscani* cit.

³¹ *Compilatio perusina* cit., 47; *ibid.*, 33.

³² Si vedano qui di seguito, in successione, le due versioni offerte rispettivamente da Tommaso da Celano e dalla compilazione perugina, nelle edizioni citate. Questo è il testo di Tommaso da Celano: «1 Eunte sancto Francisco iuxta villam quamdam prope Assisium, quidam Ioannes, vir simplicissimus, qui in agro arabat, occurrit ei dicens: “Volo quod me fratrem efficias, quoniam ex multo tempore Deo servire cupio [si veda Act 14,3; Mat 6,24]”. 2 Gavisus est sanctus, considerata viri simplicitate responditque ad placitum: “Si vis”, inquit, “frater, noster socius fieri, da pauperibus, si quid habes [si veda Mat 19,21], et expropriatum recipiam”. 3 Solvit protinus boves, et unum offert sancto Francisco. 4 “Istum”, ait, “bovem demus pauperibus!

Dignus enim sum de rebus patris mei tantam portionem [si veda Luc 15,12] accipere". 5 Subridet sanctus, at non modicum probat simplicitatis affectum. 6 Audientes hoc parentes et parvuli fratres, accurrunt cum lacrimis, plus bovem quam hominem sibi auferri dolentes. 7 Quibus sanctus: "Animaequiores estote [si veda Bar 4,27]! en, reddo vobis bovem, aufero fratrem". 8 Ducit ergo hominem secum, et pannis religionis indutum ob gratiam simplicitatis specialem socium facit. 9 Cum igitur in aliquo loco ad meditandum staret sanctus Franciscus, quoscumque faciebat gestus vel nutus, protinus in se repetebat et transformabat simplex Ioannes. 10 Nam spuente spuebat, tussiente tussiebat, suspiria suspiriis iungens et fletus fletibus socians; levante sancto manus ad caelum [si veda Deut 32,40], levabat et ille, intuens diligenter ipsum velut exemplar cunctaque in sese transformans. 11 Advertit hoc sanctus, et quaerit aliquando, cur faciat talia. 12 Respondet ille: "Omnia", inquit, "promisi ego facere quae tu facis; periculosum mihi est aliquid praeterire". 13 Congaudet sanctus purae simplicitati, blande tamen prohibet, ne de caetero faciat. 14 Itaque non post multum tempus in ista puritate migravit simplex ad Dominum. 15 Cuius vitam frequenter sanctus imitandam proponens, non fratrem Ioannem, sed sanctum Ioannem iucundissime nominabat. 16 Adverte pia simplicitatis proprium esse maiorum legibus vivere, sanctorum semper inniti exemplis et institutis. 17 Quis det humanae sapientiae [si veda Iob 6,8; 1Cor 2,4] tanto studio sequi vel regnantem in caelis, quanto pia simplicitas sibi conformabatur in terris? 18 Quid demum? Secuta sanctum in vita, praecessit sanctum ad vitam". Questo invece il testo della *Compilatio*: "1 Cum vero quadam die iret beatus Franciscus ad quandam ecclesiam cuiusdam ville civitatis Assisii, cepit scopare eam, statim ivit ad ipsum inveniens illum scopantem ecclesiam; et statim de ipso rumor factus est in illa villa, maxime quia libenter ab illis hominibus videbatur et audiebatur. 2 Ut autem audivit quidam, Iohannes nomine, vir mire simplicitatis, qui arabat in quodam suo agro prope ecclesiam illam, 3 et dixit ad eum: "Frater, da michi scopam, quia volo te adiuvare". 4 Et accipiens scopam ab ipso scopavit residuum. 5 Et sedentibus illis dixit ille ad beatum Franciscum: "Frater, iam diu est quod habui voluntatem serviendi Deo, et maxime postquam de te et tuis fratribus rumore audiui; sed nesciebam, qualiter ad te venirem. 6 Sed postquam Domino placuit ut te viderem, volo facere quicquid tibi placuerit". 7 Beatus Franciscus considerans eius fervorem exultavit in Domino, maxime quia tunc paucos habebat fratres, et quia sibi videbatur propter eius puram simplicitatem, quod deberet esse bonus religiosus; 8 qui dixit ei: "Frater, si vis esse de vita et societate nostra, oportet quod expropries te de omnibus tuis que sine scandalo habere potes [si veda Tob 1,3], et des ea pauperibus [si veda Mat 19,21] secundum consilium sancti Evangelii, quia id fratres mei, qui potuerunt, fecerunt". 9 Quo audito statim ivit in agrum, ubi dimiserat boves, et solvit illos et duxit unum coram beato Francisco dicens ad eum: 10 "Frater, tot annis servivi patri meo et omnibus de domo mea; licet parva sit hec portio hereditatis mee, volo istum bovem accipere pro portione mea et dare illum pauperibus (si veda Mat 19,21) sicut tibi melius videbitur secundum Deum". 11 Videntes autem parentes eius et fratres, qui adhuc erant parvi, quod volebat dimittere eos, ceperunt ipsi et omnes de domo tam fortiter lacrimari et plangere alta voce quod motus est inde ad pietatem beatus Franciscus, maxime quia magna familia et imbecillis erat; 12 et ait ad illos beatus Franciscus: "Parate et facite comestionem ut omnes insimul comedamus, et nolite plangere, quoniam vos letos faciam". 13 Illi autem statim paraverunt, et comederunt omnes cum multa letitia. 14 Post comestionem dixit ad eos beatus Franciscus: "Iste filius vester vult servire Deo, de quo non contristari, sed gaudere debetis; 15 et non solum secundum Deum, verum etiam secundum seculum istud imputatur vobis ad honorem et profectum animarum et corporum, quia de carne vestra honoratur Deus, et omnes fratres nostri erunt vestri filii et fratres. 16 Et quia creatura Dei est et suo Creatori vult servire, cui servire regnare est, non possum nec debeo ipsum reddere vobis; 17 sed, ut de ipso recipiatis et habeatis consolationem, volo quod ipse expropriet se vobis de isto bove tamquam pauperibus, licet pauperibus aliis deberet dari [si veda Mat 19,21] secundum consilium sancti Evangelii". 18 Et consolati sunt omnes in verbis beati Francisci, et maxime letati sunt quod bos redditus est eis, quia pauperes erant. 19 Et quia beatus Franciscus nimis diligebat et ei placebat semper pura et sancta simplicitas in se et in aliis, statim quod induit eum panno Religionis, ducebat illum pro socio suo. 20 Erat enim ille tante simplicitatis, quod ad omnia quaecumque faciebat beatus Franciscus, credebatur se teneri. 21 Unde, cum beatus Franciscus staret in aliqua ecclesia vel in alio loco remoto ad orationem et ipse volebat illum videre et respicere, ut eius se gestibus omnibus conformaret. 22 Unde si beatus Franciscus flecteret genua aut iungeret manus ad celum [si veda Deut 32,40] aut spueret vel

tussiret, et ipse similiter faciebat. 23 Et cepit ipsum beatus Franciscus cum multa letitia de huiusmodi simplicitatibus redarguere; 24 qui respondit ei: "Frater, ego promisi omnia facere que tu facis; unde volo facere omnia que tu facis". 25 Et mirabatur inde et letabatur beatus Franciscus videns ipsum in tanta puritate et simplicitate. 26 Nam tantum cepit in omnibus virtutibus et bonis moribus perfectus esse, quod beatus Franciscus et alii fratres mirabantur plurimum de eius perfectione. 27 Et non post multum tempus mortuus est in illa sancta perfectione. 28 Unde beatus Franciscus, cum multa letitia utriusque hominis, narrabat inter fratres eius conversationem, et nominabat ipsum non fratrem Iohannem, sed sanctum Iohannem."

³³ Si veda Z. Zafarana, *La predicazione francescana* (1981), ora in Z. Zafarana, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò e R. Rusconi, Firenze 1987, pp. 141 sgg.

³⁴ Op. cit., p. 216.

³⁵ *Compilatio perusina* cit., 35; *Speculum perfectionis maius* cit., 114.

³⁶ *Compilatio perusina* cit., 33; *Speculum perfectionis maius* cit., 45.

³⁷ Zafarana, *La predicazione* cit., p. 241.

³⁸ Azo, *Summa*, Lione 1557 (ed. anast. Frankfurt 1968), *In secundum librum codicis*, f. 22r; si veda F. Migliorino, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Catania 1985.

³⁹ Op. cit., pp. 239 sgg.

⁴⁰ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, a cura di F. Delorme, Quaracchi 1934, *Collatio I, Tractatio de gratia secundum eius ortum, usum et fructum*, 10 ... «Quis est humilis? Certe, qui omnia bona quae habet, attribuit suo originali principio ... Christus reduxit se in suum originale principium per humilitatem, et ideo clarus fuit».

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Rusconi, *L'ordine dei peccati* cit., p. 116.

⁴³ Si veda Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs* cit.; Migliorino, *Fama e infamia* cit. Il problema è connesso a quello della definizione dei legami civici di *fides* e *fiducia*, tipico della civiltà giuridica europea fra XII e XIV secolo: si veda *Itinera fiduciae. Trust and Treuhand in Historical Perspective*, a cura di R. Helmholz e R. Zimmermann, Berlin 1998; *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a cura di P. Prodi, Bologna 2007.

⁴⁴ Si veda G.W. Ahlquist, *The four sermons of Albertanus of Brescia: An edition*, Syracuse 1997, *Sermo IV*; Bernardino da Siena, *Opera*, III, Quaracchi 1954, S. IV art. III cap. III (*De affectibus inflammati amoris*); *ibidem*, V, Quaracchi 1956, p. 203, S. LVIII, *De homine novo*, art. III, cap. III (*De diffusione famae hominis iam perfecti*).