

Seminario di formazione in storia religiosa e studi francescani (secoli XIII-XV)

Assisi, 30 giugno-10 luglio 2009

Si è svolto ad Assisi dal 30 giugno al 10 luglio 2009 il *Seminario di formazione in storia religiosa e studi francescani (secoli XIII-XV)* promosso dal Centro interuniversitario di studi francescani e dalla Società internazionale di studi francescani.

L'incontro di studio ha visto la partecipazione, in qualità di relatori, di studiosi di diversa formazione specialistica che hanno analizzato l'origine, lo sviluppo e i caratteri dell'ordine minoritico in strettissima connessione con i coevi processi istituzionali e religiosi e prestando particolare attenzione sia all'analisi dei *Fontes franciscani* sia alle relative questioni storiografiche.

Il significato del termine *regola*, inteso come regolamentazione giuridica e statutaria di un gruppo religioso approvato da un'autorità ecclesiastica che, in virtù della legittimazione ricevuta, si qualifica come *ordo*, riconosciuto e riconoscibile in modo inequivocabile, ha costituito la premessa della lezione tenuta da Luigi Pellegrini su *La Regula non bullata*. Comunemente ritenuta fonte di notevole importanza in quanto capace di far luce sui primordi della *fraternitas* radunatasi attorno alla figura di Francesco e sulla sua graduale trasformazione in ordine, la *Regula non bullata* è pervenuta nella redazione del 1220. Nell'ambito del corpo normativo dell'ordine minoritico sussegue alla *forma vitae* presentata a Innocenzo III con verosimiglianza nel 1209. Fondamentale per comprendere lo sviluppo redazionale della *Regula* risulta essere una lettera, del 1216, di Jacques de Vitry, vescovo di Acri. Comunicando della presenza in Umbria di individui che lasciano tutto per seguire il modello di Cristo e che si fanno chiamare *fratres* e *sorores minores*, il prelado riferisce di come essi si riuniscano una volta ogni anno per elaborare *institutions sanctas* da sottoporre alla conferma pontificia. Segno dello sviluppo della *fraternitas*, la cui presenza al suo interno di individui eterogenei per provenienza, cultura e classe sociale necessita della formulazione di norme adeguate, queste riunioni annuali acquistano particolare rilevanza all'interno del processo di elaborazione della *Regula non bullata*. La struttura del testo, piuttosto stratificata e a tratti disomogenea, riconduce la stesura a momenti differenti e non ad un singolo autore. Un testo comunitario, quindi, nella misura in cui si identifica il vero autore nel capitolo stesso: la *Regula non bullata* appare come il risultato di un lavoro di proposta di norme e di successiva rielaborazione-approvazione operato dai membri del capitolo. La precoce attività di regolamentazione testimoniata dalle parole del vescovo di Acri trova la sua prima codificazione

in quella *forma vitae* contenente le modalità di attuazione dei principi di vita evangelica della prima *fraternitas* e presentata a Innocenzo III per essere sottoposta ad approvazione. Questa *Protoregola* non è pervenuta, tuttavia si possono individuare dei residui nella *Regula non bullata* (*Prologo*, cap. I e XIV) e un'esplicita menzione fatta dallo stesso frate Francesco nella parte iniziale del suo *Testamentum* (2, 14-15). Passando velocemente dalla formazione della prima fraternità alla scoperta del *vivere secundum formam sancti evangelii* come modello di vita da adottare, l'Assisiense prosegue la sua *recordatio* con il richiamo alla stesura di tale modello con *paucis verbis et simpliciter* e con l'approvazione del testo da parte del pontefice. L'assenza nella documentazione pontificia di attestazioni probanti l'evento e la datazione della *Regula non bullata*, posteriore al decreto *Ne nimia religionum diversitas* da parte del quarto concilio lateranense (1215) che imponeva alle nuove formazioni religiose l'adozione di una delle regole esistenti, ha indotto a considerare tale affermazione sulla conferma della *forma vitae* una forzatura, una sorta di espediente giuridico per ovviare le decisioni restrittive del concilio. Nondimeno, si è notato come le notizie ricavabili dalle fonti storico-agiografiche e l'analisi degli scritti di Francesco portino ad individuare l'inizio della redazione delle prime norme della *fraternitas* già al primo decennio del secolo XIII e a ritenere che l'approvazione data da Innocenzo III, vale a dire il pontefice a cui si deve l'attuazione di una politica di recupero e di valorizzazione dei movimenti evangelico-pauperistici, sia avvenuta oralmente, riguardando la *licentia predicandi*, vale a dire il primo passo della prassi adottata dalla Sede apostolica durante il processo di *conferma et concessio* di un nuovo ordine religioso.

Il rapporto complementare tra gli scritti di Francesco e le biografie riportate dalla tradizione agiografica ha costituito il punto di partenza della lezione di Carlo Paolazzi (*Gli scritti di Francesco d'Assisi*). Considerati i filtri di varia origine e natura che inevitabilmente caratterizzano le biografie del *santo* Francesco, risultano essere proprio i suoi scritti, quelli in cui autore è l'*uomo* Francesco, la pietra di paragone per i testi biografici, la conferma della veridicità di episodi che, altrimenti, difficilmente troverebbero adeguata legittimazione storica. Di contro, si deve riconoscere che, in alcuni casi, sono le biografie del santo a fornire utili apporti per far luce sulle parole di Francesco, povere di dettagliati riferimenti autobiografici. L'*excursus* sulle tappe fondamentali della vita di Francesco, finalizzato a contestualizzare i suoi scritti e a vagliarne gli elementi strutturali, ha consentito di delineare un quadro esaustivo delle principali tematiche e problematiche connesse allo studio di questi e dei testi bioagiografici. Nei casi di attestazione plurima di fonti indipendenti, ossia dinanzi alla presenza di documenti indipendenti tra loro ma convergenti nel contenuto - è questo il caso del viaggio di Francesco in Terrasanta riportato anche da fonti musulmane - si ha un elevato grado di attendibilità storica, tuttavia, spesso, si rende necessario operare criticamente attraverso una rigorosa osservazione filologico-testuale combinata ad un'altrettanto scrupolosa riflessione storica. Resta, a fondamento del rapporto tra testi biografici e scritti di Francesco, l'autenticità dell'autore e l'affidabilità testuale degli scritti, tematiche centrali del dibattito noto come *questione francescana*. Iniziato nell'ultimo decennio del secolo XIX con gli studi di Paul Sabatier e tutt'ora

in atto tra gli studiosi, il dialogo sull'identità, sul valore intrinseco e sull'interdipendenza delle fonti su cui si basa la ricostruzione storica dell'ordine minoritico ha trovato un contributo fondamentale nella pubblicazione nel 1974 delle fonti francescane da parte di Kajetan Esser. Considerati i criteri metodologici enunciati dallo stesso autore come *Premessa* alla sua edizione critica, sono stati evidenziati i limiti ma anche i contributi positivi apportati da Esser. Risulta incontestabile l'utilità della fissazione del canone degli scritti autentici (è assente solo l'*Audite poverelle*) e degli scritti dubbi, di un dettagliato elenco delle fonti bibliche e delle varianti in apparato, di un catalogo esaustivo delle opere a stampa oltre che di una precisa rassegna critica sulla fortuna degli scritti. Di contro, si prestano a obiezione la sopravvalutazione data al contributo degli scrivani nella stesura dei testi, con l'attribuzione ai copisti di un'opera costante di omologazione degli scritti sulla base della *Regula bullata* e del *Testamento* che, in realtà, risulta essere un tratto eccezionale, la rinuncia a costruire l'albero genealogico nei casi di più testimoni e l'ordinamento dei testi in un ordine alfabetico non sistematico essendo la maggior parte dei titoli non originaria ma posteriore.

La lezione di Paolo Maranesi è stata incentrata sul rapporto redazionale esistente tra *Regula non bullata* e *Regula bullata*, rapporto analizzato sincronicamente, nella misura in cui ne sono stati considerati gli elementi formali e strutturali ma anche dal punto di vista diacronico, con la messa in rilievo dei processi di formazione e dei legami esistenti tra i due testi (*Regula non bullata e Regula bullata: un confronto sinottico*). L'adozione del metodo comparativo per scandagliare ermeneuticamente le due regole ha mostrato una chiara dipendenza della *Regula bullata* dalla *Regula non bullata*: un lavoro di redazione e di rielaborazione, quindi, caratterizza la nascita della seconda regola e in questo lavoro di rielaborazione, in cui protagonista assieme a Francesco è il cardinale Ugolino, rientrano operazioni tutte volte a fornire un carattere giuridico ad un testo evangelico a carattere esortativo-ammonitivo. In questo passaggio, alcune tematiche assumono sfumature diverse dovute al formarsi di una nuova autocoscienza dell'ordine e al suo rapportarsi con la società civile ed ecclesiastica. La necessità di formulare un testo normativo è quindi segno dei cambiamenti avvenuti all'interno della *fraternitas*, cambiamenti avvertiti dallo stesso Francesco che proprio nella scelta di nominare Ugolino d'Ostia cardinale protettore dimostra di voler dialogare con le nuove tendenze, di assumere cioè una logica dialettica pronta al confronto ma anche ferma nel non voler snaturare il suo *propositum* originario. In tale direzione è possibile rintracciare nel testo della *Regula bullata* gli interventi direttamente riconducibili al cardinale, tesi ad immettere il testo in una dimensione eminentemente giuridica e quelli dove Francesco non accetta compromessi ribadendo la sua ferma volontà. In quest'ultimo caso rientra il capitolo X della *Regula bullata* dedicato alle *Regole di vita fraterna*. Alla base della vita comunitaria dei frati si pone il rifiuto di una struttura a base piramidale, tipica della mentalità medievale, in favore di una struttura circolare dove l'assenza di un superiore gerarchico è sottilmente espressa sin dai termini utilizzati: essere *ministro* equivale ad essere *servo* anche a livello etimologico, essendo il *ministro* colui che amministra le cose altrui. Motore di questa struttura circolare è la libertà del singolo, il suo non andare mai *contra anima*,

libero da regole imposte ma osservante delle stesse per volontà propria. È questa una delle novità maggiori sorte dall'esperienza spirituale di Francesco: la profonda fiducia riposta nell'uomo, o meglio, in quell'uomo libero nell'osservanza della non osservanza che, in ultima analisi, risulta essere osservanza, vale a dire *sequela* consapevole e non sterile *imitatio* di Cristo, non annullamento della propria volontà ma completa identificazione con quella divina.

L'attività legislativa di Minori e Predicatori è stato l'oggetto della lezione tenuta da Giulia Barone (*Le costituzioni dell'ordine dei frati Minori e dei frati Predicatori*). Lungi dal voler schematizzare il complesso e significativo fenomeno degli ordini mendicanti e in via del tutto preliminare, ne sono stati osservati gli elementi comuni: la rinuncia a qualsiasi forma di possesso in favore di una *mendicità* come unica fonte di sussistenza che, in breve tempo e causa la grande diffusione, assume i caratteri di una vera e propria *rendita*, il forte impegno rivolto verso la predicazione ed il rapporto di reciproco sostegno con la Sede apostolica. Al di là di tali tratti comuni, i due ordini, fin dalle loro origini, presentano profonde differenze connesse principalmente alla diversità dei fondatori. Alla figura di Domenico di Caleruega, canonico della cattedrale di Osma, quindi uomo con una profonda cultura clericale che si pone al servizio della Chiesa con la sua volontà di diffondere il messaggio evangelico anche nei casi più difficili come quello dei catari della Francia meridionale, corrisponde quella di Francesco d'Assisi, uomo con una cultura da laico che, avendo personalmente vissuto un'esperienza di conversione, non senza contrasti riesce a codificare la sua esperienza religiosa. Le forme organizzative sorte dalle figure dei fondatori, la prima di impronta canonica, la seconda fortemente innovativa, si pongono come modello per altri gruppi il cui cammino verso l'istituzionalizzazione si interrompe a seguito delle disposizioni proibitive emanate dal concilio lionese II (1274). Difendendo l'unità della Chiesa dalla moltitudine di forme di vita religiosa che, intorno alla metà del secolo, si andavano moltiplicando, questo stesso concilio determina l'inizio del cammino comune dei frati Predicatori e dei frati Minori salvaguardandoli dalle prescrizioni adottate in vista della loro *evidens utilitas ecclesie universali*. Questo comune cammino investe vari ambiti manifestandosi, a volte, nella vicendevole adozione di soluzioni ritenute appropriate per la definizione di determinate problematiche. In tale direzione si inserisce l'evoluzione dell'attività legislativa dell'ordine minoritico che, in alcuni casi, assume come modello il sistema adottato dai frati Predicatori per lo svolgimento di una più compiuta e sistematica opera di legiferazione e per sopperire così ad una intrinseca debolezza rintracciabile sin dai primi testi normativi, certamente lontani dalle elaborate e compiute formulazioni giuridiche di altre esperienze religiose. Questa debolezza, connessa alla natura stessa dell'ordine che, fino ad un certo momento, lascia all'arbitrio del ministro un amplissimo potere decisionale, non regola la gestione delle provincie e non stabilisce un termine perentorio per la convocazione del capitolo, è stata causa di non pochi problemi gestionali. Complicazioni come quelle connesse al valore giuridico del *Testamento* di Francesco - dove, con determinazione si ritrovano i fin troppo condizionanti divieti di glossare la regola e di rivolgere lettere alla Sede apostolica - o come il fenomeno di sacralizzazione subito dalla regola stessa che, considerata alla stregua di una reli-

quia, difficilmente si prestava a modifiche, si presentano come ostacoli all'elaborazione di un adeguato sistema normativo. Il livello di sistematicità domenicana che si concretizza nella triplice discussione - *inchoatio*, *approbatio*, *confirmatio* - in tre capitoli generali immediatamente successivi, difficilmente viene raggiunto dai Minori ma, a partire dal 1239, con le costituzioni *prenarbonesi*, si attesta una certa opera normativa che dal 1260, con le costituzioni *narbonesi*, assume un carattere sempre più regolare e metodico.

La lezione di Marina Benedetti è stata incentrata sull'analisi del *De vera laetitia*, un testo rilevante per la rappresentazione che fornisce dell'esperienza e del messaggio di Francesco (*De vera laetitia: i rapporti tra frate Francesco e l'ordine*). Il celebre frammento è stato esaminato sia a livello letterario sia a livello storico: rettificando la posizione di Esser che lo aveva incluso tra gli *opuscola dictata*, la studiosa ha notato come il testo si presenti strutturalmente come una *reportatio* - essendo frate Leonardo a ricordare come: *un giorno il beato Francesco a Santa Maria chiamò frate Leone e disse: frate Leone, scrivi* - contenente una parabola o *exemplum* sul modo di essere della *sequela Christi*. L'apparente semplicità del testo tradisce una costruzione letteraria molto sapiente che si formalizza in un articolato modello narrativo in cui, ad una prima parte caratterizzata da un andamento cumulativo e regolare (scandito dalla sequenza di *item*) segue, dopo una forte spezzatura narrativa (la domanda di Francesco: *Sed quae est vera laetitia?*), un cambiamento di tono in cui il ritmo regolare permane ma, all'accumulazione si sostituisce una cadenza rapida e orizzontale (scandita dalla sequenza di *et*). Le due parti coincidono con due diverse prospettive esistenziali: ad una condizione tutta terrena, in cui delle aspirazioni, o meglio, ambizioni umane, vengono portate al paradosso (serie di straordinari successi dell'ordine minoritico) si contrappone la logica propria del *sequi vestigia Christi* che non si realizza con i successi dell'ordine ma con l'abbracciare la via della croce, l'unica via che conduce alla *vera laetitia* e che, quasi con un carattere di necessità, passa attraverso l'accettazione paziente anche delle situazioni più dolorose. Nel *De vera laetitia* la situazione dolorosa da accettare pazientemente è lo sdegnoso disconoscimento da parte dei *fratres* che rifiutano di dare ospitalità ad un Francesco presentato in condizioni di profondo disagio fisico. Gli elementi rilevati dall'analisi formale consentono di inserire il testo all'interno delle dinamiche di istituzionalizzazione della fraternitas che negli anni venti del secolo XIII assumono sempre più concretezza e che stanno probabilmente alla base del profondo contrasto tra Francesco e i suoi frati culminato con la rinuncia dell'Assisiense alla guida dell'ordine.

L'articolata fase di fervore religioso compresa tra il concilio lateranense III (1179) e il lionese II (1274) è stata affrontata da Franco dal Pino nel corso di due lezioni in cui è stato delineato un interessante quadro delle nuove formazioni e legislazioni religiose sorte nel periodo considerato (*Regole dei nuovi ordini religiosi dal Lateranense III (1179) al Lateranense IV (1215)* e *Regole e legislazioni degli ordini religiosi dal Lateranense IV al Lionese II*). Il secolo XIII appare così caratterizzato da molteplici e originali proposte di vita che trovano espressione ora nell'ideale della comunità cristiana primitiva rappresentata nei Vangeli ora nel collegamento ad esperienze di tipo eremitico o cenobitico già parzialmente sperimentate. Entrambe le ten-

denze rispondono ad un'esigenza di rinnovamento spirituale che affonda le sue radici nel secolo XII e si concretizzano in una congerie di movimenti religiosi rientranti in diversa misura e tramite percorsi differenti nella sfera dell'ortodossia ecclesiastica. Radicalmente al di fuori di tale sfera si collocano Catari, Publicani e Patarini la cui condanna viene ribadita dal lateranense III, lo stesso concilio che, anche se in modo indiretto, esprime il suo diniego nei riguardi dei Poveri di Lione e degli Umiliati di Lombardia, ufficialmente condannati dal concilio di Verona (1184). A sostegno e difesa dell'ortodossia, si collocano i Cistercensi le cui istituzioni notevolmente influenzano l'organizzazione della vita religiosa di formazioni come Premostranensi e Florensi. La scelta di vivere secondo il modello dei padri del deserto si realizza in forme sia cenobitiche sia più specificamente eremitiche, a livello clericale come a livello laicale. Le fondazioni appaiono numerose, basti citare, in campo cenobitico, gli Eremiti di san Guglielmo, ordine costituitosi a metà del secolo XII nel Grossetano da un gruppo di seguaci di Guglielmo di Malavalle o gli stessi Florensi di Gioacchino da Fiore, entrambi legati alle *institutiones* cistercensi. Rispetto a questi ultimi, manifestano una maggiore tendenza all'eremitismo gli Eremiti di Giovanni Bono e gli Eremiti del Monte Carmelo sorti, rispettivamente, nel primo quindicennio e alla fine del secolo XII. Mentre i primi si rifanno direttamente alla regola agostiniana, gli Eremiti del Monte Carmelo godono di una propria normativa redatta sulla base di testi quali la *Regula solitariarum* dell'eremita Grimlaico (fine IX-inizi X secolo) e le *Consuetudines* del priore Guigo I redatte per la Chartreuse (1121-1127). Gli Eremiti di Giovanni Bono e gli Eremiti di san Guglielmo confluiscono nell'ordine degli Eremitani di sant'Agostino in occasione della *grande unio* voluta da Alessandro IV nel 1256, soluzione, questa, adottata per fronteggiare il disgregamento delle istituzioni cattoliche e che consegue alla posizione assunta dalle gerarchie ecclesiastiche a partire dagli ultimi anni del secolo XII. Passando da un atteggiamento di netta chiusura ad uno più moderato, Innocenzo III riesce a ricondurre all'interno della chiesa cattolica seguaci di Valdo come i Poveri cattolici di Durando Osca e i Poveri riconciliati di Bernardo Primo oltre che le comunità italiane degli Umiliati. In questo contesto di parziale apertura nei confronti delle nuove formazioni religiose si inserisce la nascita degli ordini mendicanti. Tra la conversione di Francesco con l'approvazione della sua *nova religio* nel 1210 e l'approvazione della comunità di san Romano avvenuta nel 1216, comprendente l'ingiunzione a Domenico e ai suoi seguaci di osservare la regola agostiniana dell'*ordo canonicus*, si colloca il quarto concilio lateranense con le sue limitazioni riguardanti la nascita di nuove regole.

I processi di trasformazione interna al primo nucleo di frati radunatosi attorno alla figura di Francesco sono stati analizzati da Grado Giovanni Merlo tramite un'attenta lettura del *Testamento* dettato dall'Assisiense nel 1226 (*Dalla fraternitas alla religio*). Documento centrale in quanto sintesi di tutta l'esperienza religiosa di Francesco, il *Testamento* possiede la precisa finalità di presentare i punti fondamentali e irrinunciabili della scelta religiosa che ha portato alla formazione dell'ordine. L'inizio della normalizzazione della vita religiosa dei *fratres* viene in questo testo ricondotta al momento in cui si costituisce la prima *fraternitas*, la formazione della quale è attribuita alla grazia divina dallo stesso Francesco. Colmando l'assenza di

una soluzione religiosa istituzionale soddisfacente le esigenze di Francesco, viene ricondotta direttamente a Dio anche la scoperta della *forma vitae* quale modello di esistenza da intraprendere integralmente. Il primo gruppo di frati, formatosi tra il 1208 ed il 1210, riunisce uomini differenti per età, provenienza sociale e cultura, accomunati dalla volontà di vivere la vita del Vangelo che, nella realtà quotidiana, si traduce in preghiera, totale spoliatura dei beni materiali, lavoro manuale per ricevere il necessario per la sopravvivenza e, in assenza di questo, ricorso alla mensa del Signore. A seguito dell'approvazione pontificia della *forma vitae*, il primo nucleo di frati inizia a mutare la propria fisionomia originaria la cui vocazione missionaria, tale da indurre a percorrere la penisola per diffondere il messaggio evangelico, svolge un ruolo considerevole in questo processo di trasformazione. Nel *Testamento*, il passaggio dalla volontà di *vivere secundum formam sancti evangelii* alla formulazione di una regola codificata all'approvazione della stessa da parte del pontefice viene espresso con estrema rapidità. Il riconoscimento pontificio della prima fraternità rappresenta certamente il primo, decisivo, passo verso il compimento istituzionale del percorso religioso di Francesco e dei suoi compagni. La fraternità tende a divenire una *religio* che si rapporta in maniera graduale ma sempre più incisiva con la società civile ed ecclesiastica. A tale inevitabile contatto segue una sorta di contaminazione che, agendo internamente, stratifica e articola il gruppo conferendogli la fisionomia di un ordine religioso fortemente unito alla Santa Sede grazie al legame di Francesco con il papa. I cambiamenti avvengono ma non senza causare forti tensioni interne che, forse presenti in modo latente, si manifestano esplicitamente durante l'assenza di Francesco, recatosi nelle terre d'oltremare (1219). La richiesta avanzata a Onorio III di avvalersi di un cardinale protettore per risolvere i problemi dell'ordine (1220) è segno della complessità di tali problemi e dell'urgenza di trovarvi soluzioni adeguate. Il cardinale Ugolino dei conti di Segni sembra rimediare in parte alla difficile situazione operando anche per la formulazione di una regola più adatta al contesto in cui i frati si trovano ad agire. Ciò malgrado, la successiva rinuncia da parte di Francesco del comando dell'ordine indicano la permanenza di difficoltà nei rapporti con l'ordine da lui fondato, sempre meno vicino all'originaria *forma vitae*. L'impegno nel difendere il *propositum* iniziale si manifesta, nel *Testamento*, in tutte quelle espressioni che mostrano un frate Francesco ancora pieno di autorità e risolutezza nel ribadire i principi basilari della sua *religio* su questioni centrali come la precarietà insediativa o il divieto di rivolgere lettere all'autorità apostolica. Tuttavia, al momento della stesura del *Testamento*, Francesco non riveste alcuna posizione di superiorità all'interno dell'ordine e lo stesso cardinale Ugolino, divenuto papa col nome di Gregorio IX, non manca di ricordarlo nel 1230, quando, interrogato da una delegazione di frati sul corretto atteggiamento da assumere nei riguardi di quel testo, egli ne disconosce il valore giuridico.

Oggetto della lezione tenuta da Stefano Brufani sono state le modalità di trasmissione di due momenti fondamentali per la costituzione dell'ordine minoritico: la scoperta del Vangelo come *propositum* da seguire e l'incontro con Innocenzo III per ricevere la conferma di quella scoperta che, messa per iscritto, rappresenta la prima codificazione della *forma vitae* rivelata a Francesco per grazia divina (*La forma vitae*

e l'incontro tra Francesco e Innocenzo III nella memoria agiografica). In questo incontro, Francesco e i primi *fratres* ottengono l'autorizzazione a predicare, autorizzazione non rilasciata facilmente considerato che, attorno a tale tipo di *licentia*, avevano ruotato altre recenti forme di vita religiosa (Poveri di Lione o Umiliati) causa di non poche difficoltà per la Sede apostolica. Il *Testamento* riconduce l'episodio della *revelatio divina* immediatamente dopo l'unione dei primi frati a Francesco. La tradizione agiografica riporta l'episodio con l'aggiunta di particolari rilevanti e con differenze più o meno considerevoli. A tal proposito, particolarmente interessante è risultato il confronto tra la versione presente nella *Vita Prima* di Tommaso da Celano (IX, 22) e quella presente nel *De inceptione vel fundamento ordinis* dell'Anonimo Perugino (II, 10-11). Mentre in Tommaso da Celano unici protagonisti sono Francesco ed un sacerdote, nell'Anonimo Perugino l'episodio assume una connotazione comunitaria in quanto compaiono accanto a Francesco due *fratres* (Pietro e Bernardo). Da questa dimensione comunitaria - concretizzata nella domanda posta dai frati a Francesco sulla posizione da assumere nei riguardi dei beni - muove la grazia divina *ispirando* (o *rivelando*) a Francesco, tramite la lettura di alcuni passi del Vangelo, la via da intraprendere. Ad una dimensione soggettiva, esclusivamente rivolta a Francesco e alla sua interiorità qual è quella presentata da Tommaso da Celano corrisponde, nell'Anonimo Perugino, una collettività che non svolge un ruolo secondario ma si fa motore dell'azione determinante il contatto con la grazia divina. Inoltre, anche le citazioni evangeliche sono differenti nei due agiografi: se nella *Vita Prima* non si ritrovano citazioni esplicite ma una sintesi sinottica di brani evangelici che pongono l'accento sulla *missio apostolorum*, nell'Anonimo Perugino le citazioni, esplicite, rimandano al percorso di formazione spirituale di Francesco. Interessante è il dato che tali citazioni sono direttamente riconducibili alla *Regula non bullata*, in particolare, l'Anonimo Perugino sembra soffermarsi sul capitolo I mentre Tommaso da Celano sul capitolo XIV. Un simile collegamento induce a ritenere che i due agiografi, dovendo circostanziare un evento di cui non possedevano notizie precise, lo fecero ricorrendo alla *Regula non bullata* ma in modo differente a seconda del loro progetto agiografico: Tommaso da Celano privilegiando la *missio apostolorum*, l'Anonimo Perugino privilegiando l'interiore processo di conversione di Francesco.

La nascita dell'ordine minoritico e i suoi sviluppi sono stati ben delineati nel corso delle lezioni che, svolte con modalità seminariale, sono state occasione di produttivi dialoghi tra allievi e docenti. La carismatica figura di frate Francesco e la realtà sorta attorno a lui sono state osservate da varie angolature, scandagliate metodicamente e meditate con una vivace curiosità che ha accomunato tutti i partecipanti.

BARBARA SPINELLA