

ANTONIO MONTEFUSCO*

PERCORSI DI RICERCA FRANCESCANA DI JACQUES DALARUN

PAROLE CHIAVE: Agiografia medievale – Letteratura medievale – Storia dell’Ordine francescano – Francesco d’Assisi

KEYWORDS: Medieval Hagiography – Medieval literature – History of Franciscan Order – Francis of Assisi

C’è una circolarità virtuosa negli studi francescani di Jacques Dalarun, che permette e anzi invita a leggere questa poderosa (484 p.) raccolta¹ accanto a *La Malavventura di Francesco d’Assisi* (1994)², percorso di intenso *close reading* delle biografie francescane che permise allo studioso francese, allievo di George Duby e fino ad allora specialista di figure o legate al mondo della riforma gregoriana (Robert d’Arbrissel)³ oppure femminili (come Chiara da Rimini)⁴, di entrare con tutti i crismi nel mondo specialistico e quasi iniziatico della francescanistica italiana. Con una cifra tutta particolare, e ancora radicata nella sua sensibilità alla storicizzazione del femminile all’interno della Chiesa medievale, prima della *Malavvenntura*, Dalarun aveva pubblicato *Francesco: un passaggio*, che era però stato percepito con minore

* Antonio Montefusco – Prof. Associato di Filologia della Letteratura latina medievale e umanistica presso l’Università Ca’ Foscari – Venezia; e-mail: antonio.montefusco@unive.it

¹ Jacques Dalarun, «*Omnia verba que disimus in via*». *Percorsi di ricerca francescana*; Postfazione di Felice Accrocca; traduzione di Paolo Canali (Fonti e ricerche, 29) [Piazza Sant’Angelo, 2; I-20121] Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2019. 24 cm, 484 p. (€ 29,00) ISBN 978-88-7962-305-6

² Jacques Dalarun, *La Malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle fonti francescane* (Fonti e ricerche, 10), Milano 1996.

³ Idem, *L’impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d’Arbrissel (v. 1045-1116)*, Paris 1985.

⁴ Idem, *Lapsus linguae. La légende de Claire de Rimini* (Biblioteca del medioevo latino, 6), Spoleto 1994; cf. la versione italiana: *Santa e ribelle. Vita di Chiara da Rimini*, traduzione di Amedeo De Vincentiis (Storia e società), Roma-Bari 2000.

intensità nella letteratura critica⁵. La *Malavventura* nasceva infatti da un dialogo continuo da una parte con le fonti – appunto il *corpus* agiografico francescano, la cui eccezionalità per quantità e varietà si dà qui per scontata – e dall'altra la letteratura critica secondaria fin dentro il dibattito più contemporaneo. La genealogia di quel libro, e di più: la specifica formazione dell'interesse dello storico per l'oggetto storiografico costituito da Francesco d'Assisi, viene in quest'ultimo volume ricordata in *epilogo*, dove, in forma scherzosa, si danno anche le coordinate con cui questo problema perlomeno di sdoppiamento di Francesco (raccontato come santo dalla agiografia, ri-raccontato come uomo 'vero' dagli storici) è stato affrontato nell'impressionante mole dei lavori di Dalarun. Egli fa riferimento ad Arsenio Frugoni, suggeritogli da Pierre Toubert – e tuttavia, chiarisce che questo esempio storiografico altissimo, ma anche fortemente 'italiano', in Francia fu in effetti recepito piuttosto tardi⁶, e avanza invece il modello di Nabokov, e in particolare del libro *La vera vita di Sebastian Knight*, in cui la ricerca della verità sulla morte del fratellastro del protagonista è realizzata attraverso lo studio delle testimonianze contraddittorie di chi lo ha conosciuto⁷. La 'provocazione' non è gratuita – e nei saggi di Dalarun non lo è mai, come dimostra il suo studio fondativo su Angela da Foligno che partiva dal proposito di mettere in dubbio la sua stessa esistenza⁸. Ma lì, come in tutti questi studi, e in altri che qui non vengono raccolti, dimensione letteraria e ricerca storica vanno di pari passo. Ri-raccontare, esplicitare le domande della ricerca mentre la si fa e la si descrive: chiedersi cioè quale verità si cela nel non desiderare glosse alla propria regola in un Francesco d'Assisi che pure sembra così inquieto della istituzionalizzazione del suo ordine, scrivere con chiarezza che in Leone c'è uno scompensamento intimo nella mancata accettazione dello sviluppo storico – leggesi: quasi necessario – del movimento francescano, ribadire la verità non tanto delle stimate come segno cristo-mimetico ma della loro concretezza storica sul corpo di Francesco... La tradizione storiografica italiana, di impronta nettamente storicistica, è del tutto disabituata a questa continua presa d'atto, a questo posizionarsi, e talvolta ne è rimasta sconcertata: basti pensare all'esempio più vicino di questa modalità di presentare i "percorsi di ricerca"

⁵ Jacques Dalarun, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, postfazione di Giovanni Miccoli (I libri di Viella, 2), Roma 1994.

⁶ La traduzione francese dell'*Arnaldo* è del 1993, grazie alla curatela di Alain Boureau: Arsenio Frugoni, *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle*, Paris 1993.

⁷ Idem, «*Omnia verba que disimus in via*», 419.

⁸ Idem, *Angèle de Foligno a-t-elle existé?*, in *Alla Signorina. Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière* (Collection de l'École française de Rome, 204), Rome 1995, 59-97.

e cioè i *Giocchi di pazienza* di Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi⁹. Il riuscitissimo sottotitolo – “percorsi di ricerca francescana” – non può non far venire in mente la battuta del Granet ripetuta da Dumézil (e citata spesso in *Giocchi di pazienza*): “La méthode, c’est la voie après qu’on l’a parcourue”. Dal punto di vista della raccolta, non possiamo non notarne la coerenza, e in qualche maniera la sua eccezionalità.

Un’ulteriore parte della problematica storiografica che questo libro solleva sta nella personalità del suo autore come ‘francescanista’. Dopo l’affresco di lunga durata di Stanislaw da Campagnola¹⁰, una storia contemporanea degli studi francescani è tutta da fare, e farebbe emergere, laddove lo sguardo si allargasse non alla sola tradizione italiana – dove pure il *revival* che portò alla rifondazione della SISEF, Società internazionale di studi francescani, fu effettivamente di taglio non solo nazionale fino a dentro gli anni ’80; in seguito, e soprattutto recentemente, il dialogo con altre tradizioni storiografiche, pure attivissime, come quella francese, statunitense e infine nord-europea, si è di molto affievolito. In questa storia contemporanea, bisognerà fare i conti con l’opera di Dalarun *per intero*, perché il suo contributo agli studi è stato non solo intensissimo per durata e quantità, ma soprattutto per la qualità del timbro scientifico¹¹. Per chi, come lui, è stato, seppure da storico, anche editore di fonti – *François. Écrits, Vies, témoignages*, che nel 2010 ha sostituito degnamente i *Documents* di Vorreux-Desbonnets¹² – una delle caratterizzazioni dell’interpretazione francescana resta ancorata, com’è ovvio, alla lettura del *corpus*, alla metodologia specifica con cui lo si è attraversato, e di conseguenza alla ‘gerarchia’ di verità che ne è derivata. Da questo punto di vista, Paul Sabatier ha, come su molti altri piani, imposto un’agenda ermeneutica a cui chiunque si sia occupato della questione francescana e dei suoi addentellati non ha voluto né potuto rinunciare.

Raoul Manselli, forse il vero rifondatore degli studi francescani contemporanei, ha mantenuto del Sabatier una preferenza spiccata, per arrivare al ‘vero Francesco’, per la testimonianza dei compagni, certificata da un’indagine pionieristica sul sigillo memoriale (*nos qui cu meo fuimus*) che caratterizza quella che è stata chiamata, con etichetta senz’altro fuorviante, la tradizione ‘non ufficiale’ (seppure buona parte di

⁹ Le ricorda Carlo Ginzburg nella post-fazione del 2020 a Carlo Ginzburg – Adriano Prosperi, *Giocchi di pazienza. Un seminario sul “Beneficio di Cristo”* (Saggi, 41), Macerata 2020, 286.

¹⁰ Stanislaw da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1974.

¹¹ Si veda la n. 8 dell’introduzione a p. 16 di «*Omnia verba que disimus in via*» per una lista selettiva dei contributi dal 1995.

¹² *François d’Assise. Écrits, Vies, témoignages*, sous direction de Jacques Dalarun, Paris, 2010; *Saint François d’Assise. Documents, écrits et premières biographies*, éd. par Théophile Desbonnets – Damien Vorreux, Paris 1968.

essa venne travasata nell'ufficialissimo *Memoriale in desiderio animae*)¹³. La francescanistica di Manselli – che ha mantenuto una forte presa negli studi, influenzando anche uno dei primi contributi di Dalarun, incentrato sulla benedizione di Francesco morente¹⁴ – ha unito a questa preferenza anche uno studio sistematico sulle principali figure dello ‘Spiritualismo francescano’, con un approccio che manteneva vitale, seppure con un riserbo oscillante tra la delicatezza e la rivitalizzazione, l’eredità di Buonaiuti, filtrata in parte da Raffaello Morghen (Artifoni l’ha definita a giusto titolo una “funzione” della storiografia, romana e non solo)¹⁵. Un forte contrappeso a quest’approccio, che pure ha prodotto una vera e propria scuola travalicante la storia per la filologia (penso evidentemente a Edith Pásztor e a Daniele Solvi) è venuto dalle pagine originali e pacate di Giovanni Miccoli, la cui opera storiografica ha attuato proposte operative a più livelli. Da una parte, una sensibilità frugoniana – comune è l’appartenenza alla Scuola Normale di Pisa con Arsenio Frugoni – rispetto alla precisa capacità di leggere le fonti ‘nel loro contesto’, trovando nello stretto giro di anni di produzione e nelle ragioni della committenza una buona base per surclassare il ‘sospetto’ storiografico che su molte di esse vigeva; dall’altra, una vera e propria rivoluzione storiografica veniva dal ritaglio in sede storica che era assegnato per la prima volta agli scritti di Francesco d’Assisi, testimoni privilegiati di una proposta cristiana continuamente *in progress*, non priva di false partenze e di contributi collettivi¹⁶.

Se l’ipoteca di Miccoli – questo privilegio di Francesco visto attraverso le parole dello stesso Francesco (seppure con lo statuto così problematico di queste parole) – resta forte sul lavoro di Jacques Dalarun (una parallela, e a tratti coincidente con questa, raccolta presso CISAM di Spoleto si intitola, appunto, *Proposta francescana*)¹⁷, è opportuno sottolineare che nei risultati e nelle prospettive di ricerca aperte ed approfondite dallo storico francese le aree della memoria francescana privilegiate e rischiarate sono altre. Innanzitutto, emerge con forza già nella *Malavventura*, una

¹³ Raoul Manselli, *Nos qui cu meo fuimus. Contributo alla questione francescana* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 28), Roma 1980.

¹⁴ Jacques Dalarun, *La dernière volonté de saint François. Hommage à Raoul Manselli*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano* 9 (1988) 329-366.

¹⁵ Enrico Artifoni, *Raoul Manselli (e altri alunni della Scuola) e il medioevo di Buonaiuti*, in *La scuola storica nazionale e la medievistica. Momenti e figure del Novecento per i 90 anni della scuola storica nazionale di studi medievali. Atti della giornata di studio (Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 16 dicembre 2013)*, a cura di Isa Lori Sanfilippo – Massimo Miglio (Nuovi studi storici 96), Roma 2015, 81-97, insieme a numerosi contributi di Felice Accrocca.

¹⁶ E vedi un'altra, benemerita iniziativa di EBF: Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Tau, 12), Milano 2010.

¹⁷ Jacques Dalarun, *Proposta francescana* (Uomini e mondi medievali, 52), Spoleto 2017, di cui si raccomanda l'avvertenza di Enrico Menestò.

sotto-storia agiografica precisa e chiusa, che rivendica uno spazio per sé. Questa storia di narrazioni e di conflitti narrativi si apre con la *Vita beati Francisci* del 1228 e si chiude con la *Legenda maior* di Bonaventura del 1266; quella di Bonaventura è una chiusura agiografica, e l'ipotesi di Dalarun consisteva sostanzialmente nel cercare il Francesco 'vero' (la sua malavita, come la definisce l'autore, che si trova essenzialmente nel racconto di Tommaso non registrato e ortopedizzato nel resoconto agiografico-teologico di Bonaventura)¹⁸.

La questione francescana, dunque, si può almeno parzialmente 'risolvere' con Tommaso da Celano, l'agiografo su cui è pesata per lungo tempo una vulgata di sospetto, legata essenzialmente all'idea secondo la quale il papato avrebbe contribuito alla normalizzazione e alla distorsione della rivoluzione francescana: vittima collaterale di questa idea era l'agiografia ufficiale di Francesco, il cui primo referente e committente era il pontefice, fautore di un velocissimo processo di beatificazione. Forte delle indagini di Pietro Zerbi e, di nuovo, di Miccoli ma anche di una serie nutrita di storici più legati allo sviluppo della storia istituzionale (Antonio Rigon e Giulia Barone, per esempio), il rapporto, tormentato ma strettissimo, tra Francesco e il papato (in particolare mediato da Ugolino, poi Gregorio IX) veniva davvero a rovesciare in profondità l'idea sabatieriana di una "protesta" francescana, una protesta, com'è ovvio, *ante litteram*; da qui, l'idea di una *proposta* e non di una *protesta*, che Miccoli declinava come una *proposta cristiana*, preservando, allo stesso tempo, la piena integrazione nella storia della Chiesa e la prorompente novità dell'avvenimento francescano. Non è un caso che, non molto tempo dopo la *Malavventura*, sia uscito un altro libro importante su Tommaso da Celano, che per la prima volta ne enucleava sistematicamente lo specifico 'francescano', anzi minoritico: mi riferisco al libro di Raimondo Michetti uscito nel 2004 per ISIME¹⁹.

La conclusione della *Malavventura*, però, ha avuto un corso e, se si vuole, uno sviluppo che forse all'epoca dei corsi milanesi era difficile immaginare. Mi riferisco alla scoperta di un testimone manoscritto che, allo stato attuale, risulta il più antico codice francescano, una piccola miscellanea di testi morali e di predicazione: la segnatura è oggi Paris, BnF, NAL 3245. Il testimone è latore anche di un testo ignoto fino al decennio scorso, e che è stato titolato *Vita beati patris nostri Francisci*; databile agli precedenti alla deposizione di Elia, l'agiografia risulta di una abbreviazione della

¹⁸ "Non si apre tutto con Bonaventura. Con Bonaventura agiografo di Francesco si chiudono piuttosto molte cose, per il fatto che il ministro generale definisce per tanti secoli l'immagine ufficiale del santo fondatore". — Idem, *La Malavventura*, 18; e vedi 169 per la proposta operativa.

¹⁹ Raimondo Michetti, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano* (Nuovi studi storici, 66), Roma 2004.

Vita beati Francisci ma testimonia anche di episodi non registrati altrove²⁰. Chi conosce un po' le coordinate della modalità di costruzione dell'immagine di Francesco, questi tasselli che si formano prima della richiesta di Crescenzo di Iesi del 1244 è molto importante, e contribuisce ulteriormente a rischiarare la concreta modalità di raccolta di testimonianze da parte di Tommaso da Celano nonché il suo rapporto con frate Elia. La scoperta, avvenuta su segnalazione dello studioso Sean L. Field, di un manoscritto in vendita sul sito d'aste *Les enluminures* – che ancora recentemente si è rivelato un sito capace di notevoli scoperte: è di poco tempo fa l'acquisizione di un manoscritto bernardiniano da parte della Biblioteca Apostolica Vaticana – ha in più un valore, per dire, di svolgimento della *ego-histoire* del Dalarun studioso, che ne aveva ipotizzato l'esistenza 'in vitro' (definendola *Leggenda umbra*) in un seminario svolto presso la Pontificia Università Antonianum, dove lo studio filologico-testuale delle fonti liturgiche aveva fatto emergere la consistenza testuale di una vita 'intermedia' tra la prima e il *Memoriale* di Tommaso (che invece è un prodotto della campagna istituzionale promossa da Crescenzo, arricchito in particolare dai compagni)²¹.

Uomo d'istituzione (francese, quindi cittadina e pubblica)²², le scoperte di Jacques Dalarun non sono mai state occasione di gloria personale, ma sono sempre state la base di imprese collettive: così, alla scoperta della *Leggenda umbra* è seguita una felice stagione di studi sulle fonti liturgiche francescane, con edizione di *corpora* fino ad allora poco esplorati; il ms. francescano BnF, NAL 3245 è stato oggetto di un intensivo studio d'équipe, realmente interdisciplinare, come dimostra una ricca e recentissima pubblicazione²³. Venendo, però, al volume in oggetto, rinuncio a fare una sistematica disamina dei singoli contributi, ma cerco di concentrarmi, innanzitutto, su tre elementi: il retroterra metodologico degli studi qui ripresentati; un tour de for-

²⁰ Idem, *Une Vie inédite de François d'Assise par Thomas de Celano*, in *Académie des Inscriptions & Belles Lettres* 159 (2015) 57-69.

²¹ Idem, *Vers une résolution de la question franciscaine. La Légende ombrienne de Thomas de Celano*, Paris 2007.

²² Jacques Dalarun è stato infatti direttore della sezione medioevale dell'École française de Rome, nonché indimenticato direttore dell'Institut de Recherche et d'histoire des textes a Parigi.

²³ *Le manuscrit franciscain retrouvé*, sous la direction de Nicole Bériou – Jacques Dalarun – Dominique Poirel; préface d'Isabelle Le Masne de Chermont; avec la participation d'Attilio Bartoli Langeli – Stéphane Bouvet – Nathalie Buisson – Marjorie Burghart – Giulia Cò – Carlo Delcorno – Sean L. Field – Robert E. Lerner – Laura Light – Solène Mussard – Denis Muzerelle – Luigi Pellegrini – Sylvain Piron – Amandine Postec – Marco Rainini – Pascale Richardin – Riccardo Saccenti – Jacques Sicre – Fabio Zinelli; sous l'égide du Département des manuscrits (Bibliothèque nationale de France) et de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Centre National de la Recherche Scientifique), Paris 2021.

ce rispetto ai risultati che mi sembrano più rilevanti; infine le prospettive di ricerca. Cercherò di intrecciare questi temi.

Su un piano metodologico, bisognerebbe riflettere a lungo su quanto le tradizioni storiografiche nazionali si siano, almeno in parte, dissolte o mescolate grazie a figure internazionali, veri e propri *passseurs*, attivi in particolare negli anni '90. A Dalarun, su questo piano, potremmo accostare il suo predecessore presso l'École française de Rome, André Vauchez, e forse anche figure di altri campi disciplinari come Jürgen Miethke (storico del pensiero politico, tra le altre cose) e Gert Melville; mi pare che il solco resti ancora grande con altre scuole storiche molto attive, come quella statunitense oppure nord-europea (e in particolare olandese: penso in particolare agli studi di Bert Roest). Una serie di elementi, tuttavia, sembrano congiurare a lasciare ancora divaricate le medievistiche italiana e francese: non ultimo, il problema del precocissimo abbandono del metodo lachmanniano in campo ecdotico a causa delle riserve di Joseph Bédier rispetto all'eccessivo ricostruttivismo dei testi critici²⁴. Anche in Italia si è tenuto conto di questo dibattito, ma risolvendo le aporie con un neolachmannismo che manteneva inalterati gli strumenti di razionalizzazione della tradizione manoscritta²⁵. Dalarun non è un bedieriano, tutt'altro: viene invece – come una parte della francescanistica francese, capace di produrre importanti e pioneristiche campionature lessicali dei testi francescani – dalla scuola dell'IRHT di Parigi, dove, a un approccio quantitativo rispetto alla varianza nei testi (una filiazione del metodo del benedettino Dom Henri Quentin e di Jacques Froger) si aggiunge l'attenzione parallela al dato materiale e codicologico dei manoscritti e soprattutto all'*histoire des textes*, ovverosia alla loro circolazione simultanea con altri testi. Parallelamente al neolachmannismo, che soprattutto nella romanistica italiana è riuscito a dare ragione alla doppia 'verità' del codice, per dirla con Avalle (verità testuale e verità codicologica), anche nella storia dei testi il testimone prende il suo

²⁴ Contro la *silva portentosa* in un pezzo indimenticabile: Joseph Bédier, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre: Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, in *Romania* 54 (1928) 161-196.

²⁵ Inutile rimandare a una bibliografia enorme, ma si tenga presente l'ingente commentario, anche storico-critico, riunito in Elio Montanari, *La critica del testo secondo Paul Maas, testo e commento*, (Millennio Medievale, 41; Strumenti e Studi, 3), Firenze 2003.

spazio come contenitore culturale e veicolo individualizzato di informazione, non solo testuale²⁶.

Questo approccio – che assieme a Sylvain Piron e François Delmas-Goyon abbiamo recentemente definito *histoire (vivante) des textes* – è attivo in quello che si può definire il cuore filologico-critico del volume, i due contributi dedicati alla tradizione leonina e intitolati *L'insieme delle leggende* (versione ridotta di *Playdoyer pour l'histoire des textes*, oggi riprodotto nel parallelo volume della CISAM) e *Perché lo Specchio di Perfezione fu terminato l'11 maggio 1317*: p. 251-307. Ne ricapitolo le risultanze, da cui dovranno partire gli studi francescani in futuro. La prima riguarda l'edizione della *Compilatio assisiensis* al margine del Concilio di Vienne. Sylvain Piron ha definitivamente dimostrato che la *Compilatio* consiste nell'edizione e la *mise à jour* dei famosi *rotuli* o delle *fiches* di frate Leone²⁷; Dalarun studia contemporaneamente, secondo il metodo ricordato, il dossier rappresentato dai manoscritti 572 e 342 della biblioteca del Sacro Convento di Assisi e il 1046 della Biblioteca comunale di Perugia, originariamente parte di un codice unico e testimoni di un'antologia testuale comprendente, oltre alla *Compilatio*, il *Liber* di Angela da Foligno, il *De contemptu mundi* di Isacco di Ninive e un *corpus* di bolle pontificie riguardante l'ordine francescano. Dalarun aggiunge anche la solida dimostrazione dell'implicazione di Ubertino da Casale nell'operazione, in quanto testimone a più riprese della conservazione dei testi leonini in varie forme librarie. Tenendo presenti gli spostamenti di Ubertino da Casale tra Avignone e l'Umbria in questo periodo, si può ipotizzare che la raccolta venisse pensata e commissionata ai copisti che operavano nel Sacro Convento nel 1308, e che questi ultimi la terminassero prima del 1310. Ubertino ebbe probabilmente la possibilità di tornare a consultare il volume prima del 1311, perché nell'agosto di quest'anno ricorda, nella *Declaratio*, che un libro di frate Leone è conservato in un armadio del Sacro Convento di Assisi, mentre i *rotuli* sono finalmente con lui a Vienne²⁸.

²⁶ D'Arco Silvio Avalle, *I canzonieri: definizione di genere e problemi di edizione*, in *La Critica del testo. Atti del Convegno di Lecce, 22-26 ottobre 1984* (Biblioteca di filologia e critica, 1), Roma 1985, 363-383: 375 (ora in D'Arco Silvio Avalle, *La doppia verità. Fenomenologia ecdotica e lingua letteraria del Medioevo romanzo* [Archivio romanzo, 1], Tavarnuzze 2002, 155-173).

²⁷ Cf. Sylvain Piron, *Introduction*, in *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages, 2677-2683* e Attilio Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone* (Corpus christianorum. Autographa Medii Aevi, 5), Turnhout 2000, 99-100.

²⁸ Così Dalarun interpreta, cautelativamente, il passaggio della *Declaratio* in cui si fa per la prima volta riferimento a un *liber* di Leone: "Omnia tamen patent per sua verba expressa que per sanctum virum Leonem eius sotium tam de mandato sancti patris quam etiam de devotione predicti fratris fuerunt solempniter conscripta in libro, qui habetur in armario fratrum de Assizio et in rotulis eius, quos apud me habeo, manu eiusdem fratris Leonis conscriptis, in quibus optime

Secondo elemento. È precisamente nel 1317 che si realizza una nuova iniziativa editoriale, che riguarda questa volta la redazione dello *Speculum perfectionis status fratris minoris* (il cosiddetto *Speculum maius*). Di nuovo, dietro l'operazione potrebbe profilarsi l'attività di Ubertino, come mostra la consonanza dello *Speculum* – che consiste, in gran parte, in una rielaborazione della *Compilatio* – con le idee dello “spirituale”. Secondo Dalarun, è alla vigilia (e non in risposta) della emanazione della *Sancta Romana* (30 dicembre 1317) e della *Gloriosam ecclesiam* (23 gennaio 1318) che ambienti probabilmente vicini a Ubertino riproposero un lavoro editoriale comparabile a quello realizzato all'epoca di Vienne, addirittura accorpendo un materiale che, unendo gli *opuscula* di Francesco e testi leonini e dei compagni, riunivano per la prima volta i materiali inviati dai tre compagni nel 1246.

Come si capisce immediatamente, da una parte Dalarun chiude il cerchio rispetto a una delle questioni più tormentate nella questione francescana, e cioè lo specifico contenuto del pacchetto di memorie (fogli? Un rotolo? Un codice?) che accompagnava la lettera di Greccio, dall'altra rispetto al ruolo specifico di Ubertino, e del mondo degli “spirituali”, nella conservazione e circolazione di questo materiale. Più precisamente, Ubertino si candida a essere il frate specializzato nel raccogliere materiale utile per le ragioni del gruppo e aggiornarlo opportunamente al momento dato: nel caso dello *Speculum* si tratterebbe delle speranze suscitate all'indomani del conclave di Lione e all'inizio del pontificato di Giovanni XXII (eletto nell'agosto del 1316), quando cominciarono le consultazioni che condussero al pronunciamento pontificio anti-“spirituale”. Proprio in questo momento, Ubertino e Angelo sembrano “molto vicini”²⁹, come attesta la lettera 14 dell'epistolario del Clarenò, databile al 1317. In essa, si fa riferimento al fatto che, durante il conclave di Lione, alcune lettere e suppliche rivolte ai cardinali in curia non erano state presentate al papa, per evitare problemi; esse però erano state conservate da Ubertino, come abbiamo detto, frate deputato non solo alla selezione accorta del materiale, ma anche alla sua conservazione: “Littere vero viri sancti domini Philippi [*Filippo di Maiorca*, ndr] [...] statim date fuerunt et reliquas frater Ubertinus retinuit”³⁰. Ciò significa che, anche se Ubertino

beati Francisci intentio quoad paupertatem regule declaratur contra omnes abusiones et transgressiones...”. Si tratta forse dell'edizione dei *rotuli* nel ms. 1046 di Perugia.

²⁹ Paolo Vian, *Angelo Clarenò e Ubertino da Casale: due itinerari a confronto*, in Società internazionale di studi francescani – Centro interuniversitario di studi francescani, *Angelo Clarenò francescano. Atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006*, Spoleto 2007, 186.

³⁰ Angeli Clarenò *Epistula fratri G. et fratri N. et omnibus eorum sotiis* [n. 14], in Idem, *Opera*, I: *Epistole*, a cura di Lydia von Auw (Fonti per la storia d'Italia, 103), Roma 1980, 76; Gian Luca Potestà, *Angelo Clarenò. Dai Poveri Eremiti ai Fraticelli* (Nuovi studi storici, 8), Roma 1990, 128-137.

era in curia e lo *Speculum perfectionis* era stato compilato alla Porziuncola, esso poteva inserirsi in questo febbrile contesto di contatti e progetti che, per un momento, unificò il mondo dello spiritualismo francescano.

Dall'altra parte, poi, la correzione definitiva – 1317 – della data riportata nel testimone più celebre dello *Speculum*, cioè il Paris, Bibliothèque Mazarine, 1743, f. 53vb (che informa anche della confezione del testo a Santa Maria della Porziuncola) è anche l'occasione per confrontarsi di nuovo con Sabatier, che proprio nella cattiva interpretazione di quella *datatio* al 1227 aveva voluto vedere la più antica testimonianza agiografica su Francesco, più antica anche della *Vita Beati Francisci*, scoperta dopo la *Vie de Saint François* e però già utilizzata nella biografia perché ricostruita tramite le stampe: un percorso un po' ripetuto con la scoperta della *Legenda beati patris nostri Francisci* da Dalarun, ma senza l'avventatezza di una visione pregiudiziale della vicenda dell'Assisi.

La dicotomia tra tradizione ufficiale e non ufficiale resta in Dalarun molto vivificante, nonostante le differenze rispetto a ricostruzioni di tipo più collettivo come quelle di David Flood, alfiere di una visione movimentistica, sia della *fraternitas* sia della memoria francescana³¹. Nel capitolo *I prologhi delle leggende francescane*, p. 133-165, Dalarun si dedica a questo luogo deputato alla riflessione di metodo – nel caso del *Tractatus de miraculis*, vista la perdita del prologo si tiene conto dell'epilogo – e non solo trova confermato il cerchio della questione ipotizzato nella *Malavventura*, e cioè quello che si apre con la *Vita beati Francisci* e si chiude con la *Legenda Maior* di Bonaventura. A quest'ultimo, infatti, viene finalmente conferito il ruolo anche agiografico di aver ritrovato “la serenità che avevamo notato nel Tommaso della *Vita del beato Francesco*, portando sino in fondo i tentativi del *Memoriale*” (p. 165). Nell'analizzare questi luoghi, Dalarun fa emergere almeno due momenti di tensione fra la scrittura di Tommaso e quella dei compagni: il primo è di tipo testimoniale (chi ha detto cosa); il secondo riguarda da vicino il valore e il significato, più o meno profondo, della vicenda di Francesco. Se il primo momento è all'origine dello sviluppo parallelo e sempre più cospicuo della tradizione leonina, che non si pacificherà mai con l'andamento agiografico – come già rivelano alcuni aspetti dell'insubordinazione alla committenza dell'Ordine che presenta la lettera di Greccio, per esempio, soprattutto laddove suggerisce di far inserire il proprio scritto nelle leggende precedenti (“haec pauca quae scribimus poteritis facere inseri, si vestra discretio viderit esse iustum”: cit. a p. 144); il secondo invece sembra tradursi in un turbamento permanente rispetto all'andamento biografico del racconto della vita di Francesco: “per modum legendae”, direbbero i compagni, Tommaso cerca nel *Memoriale* di

³¹ David Flood, *Francesco d'Assisi e il movimento francescano*, Padova 1991.

riorganizzare la memoria secondo un modello di peccatore pentito, in parte sotto il peso delle testimonianze, in parte sotto quello della committenza dell'Ordine, senza riuscirci totalmente, anzi facendo trasparire il proprio fallimento.

Sempre intorno a Tommaso da Celano, ma più precisamente intorno alla *Vita beati Francisci*, verte il capitolo *Il più antico manoscritto della Vita del Beato Francesco*, p. 167-191. La prima biografia scritta da Tommaso è trasmessa da una ventina di testimoni, alcuni frammentari (e Dalarun stesso aggiunge almeno il codice Clermont-Ferrand, Bibliothèque municipale, 149, assieme a un gruppo di manoscritti latini di altri testi della fase pre-bonaventuriana a p. 168, n. 9). L'analisi del manoscritto era ferma alle indagini di Michael Bihl, sviluppatesi tra 1926 e l'edizione negli *Analecta Franciscana* del 1941. Il testimone analizzato è il Paris, BnF, Lat. 3817, la cui importanza consiste anche nel fatto che si tratta dell'unico latore della conferma ufficiale alla *Vita beati Francisci* da parte di Gregorio IX nel 1229. Dalarun mostra, con una rinnovata analisi autoptica, che la mano che trascrive la *Vita* e la lettera del papa appartengono allo stesso scriba, che però utilizza, in una esperienza bi-grafica non isolata in quel contesto storico, stili leggermente diversi per testualità – una libreria (sarebbe da correggere il “libresca” di p. 179), una cancelleresca – differenti; da questa identificazione segue la constatazione che il manufatto è di datazione altissima – anni '30 del XIII secolo. Considerata poi la notevolissima qualità della lezione dimostrata con una collazione per *loci critici*, Dalarun si spinge a ipotizzare anche una forte vicinanza con l'esemplare che era stato consegnato a Gregorio IX nel 1229. Sulla base di un'ipotesi di François Dolbeau, che vi aveva visto un *ex libris* della cattedrale di Carcassone, si può aggiungere che abbastanza presto il codice sia stato copiato nel sud della Francia. Ma non basta: un'interpolazione della *Vita beati Francisci*, che sembrerebbe caratteristica del manoscritto, fa specifico riferimento a frate Giovanni da Firenze, che era stato Ministro Provinciale in Provenza e si era fatto promotore del famoso capitolo di Arles in cui apparve Francesco con le braccia a forma di croce durante una predica di Antonio di Padova. L'idea che il copista sia stato in contatto con Giovanni da Firenze diventa abbastanza certa; tenendo in più presente il contesto della regione meridionale in quegli anni, Dalarun pensa, per la confezione del manoscritto, a un vescovo della zona che commissiona la *Vita* di Francesco perché vi percepisce una forte potenza esemplare di carattere antiereticale.

Anche in questa preziosa indagine, dunque, si torna a una precisa idea dell'agiografia primitiva – quella di Tommaso – e al suo valore intrinseco di testimonianza storica. A ribadimento della fedeltà al quadro delineato nella *Malavventura*, segnalo come, nel libro del 1996, il vertice dell'opera del celanense era indicato nel *Tractatus de miraculis*. In maniera molto originale nel quadro della francescanistica, il volume odierno dedica ai miracoli un notevole spazio di riflessione: il capitolo settimo, *Spa-*

zi e miracoli francescani, p. 193-243, indagine unica nel suo genere nelle agiografie minoritiche, è dedicato alla localizzazione della miracolistica di Francesco nel già definito cerchio cronologico 1228-1266; oltre a un quadro d'insieme, riassunto in utili tabelle, è di nuovo l'operazione di Tommaso a uscire tratteggiata con particolare precisione. Il *Tractatus* in particolare si mostra un catalizzatore, innanzitutto, dell'inserimento sistematico dell'ordine nei contesti locali, che sempre di più conquistano una primazia anche ideologica; la scelta di Tommaso, però, sembra propendere non per una visione universale, seppure localizzata, di questo inserimento (che annoverava anche casi di contributi ai culti civici), quanto nella contestualizzazione della presenza di Francesco *post mortem* coi suoi miracoli in zone ad altissimo tasso di scontro tra Papato e Impero, ovverosia Regno di Sicilia e Santa Sede. La prova più forte del carattere militante del *Tractatus* viene riscontrato, a ragione, nella modalità con cui Tommaso indica i miracoli che sono ricordati come prova della veridicità delle stimmate, per esempio a Potenza, città normanno-sveva, nel cuore del Regno che aveva visto uno dei suoi più alti funzionari (Pier della Vigna) impegnato sia nello scontro contro il papa sia nella propaganda dei detrattori del miracolo francescano. Nonostante questo carattere se si vuole deperibile – e se si vuole già presente *ab origine* nella *Vita beati Francisci*, ma con l'occhio ad altri conflitti religiosi di carattere ereticale – Tommaso non rinuncia a dare al disegno dei miracoli di Francesco una interpretazione 'a cascata', che annovera al suo vertice le Stimmate come certificazione del primo miracolo, la fondazione dell'Ordine. La divaricazione con il sentimento che Francesco ebbe di questi segni sul suo corpo è totale: dove c'era una sofferenza incentrata proprio sull'incapacità di risolvere il dilemma tra l'originalità della propria vocazione e le esigenze restrittive della istituzionalizzazione, Tommaso contrappone con forza il "manifesto sanguinante" (p. 229), nel corpo del santo, dell'Istituzione in sé. Questo 'precedente' non è cambiato in profondità da Bonaventura, che semmai lo ri-disloca e utilizza nel quadro di altri conflitti, fuori dall'Ordine (con i maestri secolari) e all'interno (le contese sempre più forti sull'*intentio* di Francesco): resta l'altezza e la profondità del percorso del Celanense.

Questo complesso di indagini e di metodologie, messe a punto nel *farsi* della ricerca – che, ripeto, è una ricerca sempre trasparente, capace di mettere in lettore di fronte agli indizi e alle prove di un ragionamento dimostrativo, quindi intimamente filologica – è messa alla prova e sviluppata parallelamente sul *farsi* della primissima memoria francescana all'altezza dei compagni, a cui è dedicata una sezione (la terza). Più precisamente, Dalarun utilizza lo strumento dei miracoli per indagare sul meno 'biografico' dei *socci*, e cioè Antonio di Padova (p.311-349), e invece la storia dei testi è attivata metodologicamente per accertare quanto il dossier agiografico di Chiara da Assisi sia ancora aperto e mostri chiaramente l'intero arco di 'sforzature' (è un bel-

lissimo termine usato a più riprese da Dalarun) a cui è sottoposta la *plantula* di Francesco: le spinte della Chiesa, le contraddizioni della fondatrice, la memoria di chi le è stato vicino (p. 393-411). Il capitolo, invece, dedicato ad Elia e ai suoi fallimenti da ministro ('eligendo' ed eletto: sono momenti che con finezza lo storico distingue) mostra l'ultimo tassello di questa "questione francescana secondo Dalarun", e si lega alla prima sezione (p. 25-130), tutta incentrata su Francesco d'Assisi, rivisitato attraverso un testo cruciale come il *Testamento* e un episodio cardine già richiamato, e cioè la stigmatizzazione.

Queste riflessioni meriterebbero una recensione a parte, ma mi consentono di dare velocemente le ultime coordinate metodologiche del lavoro di Dalarun. Con una disinvoltura che la storiografia italiana non si permette, e grazie al suo lavoro su altre figure di fondatori, lo storico è capace di penetrare nella personalità di Francesco lasciandone aperte, viventi, non tanto le contraddizioni, ma i punti di una psicologia individuale *non risolta*. Una finezza psicologica, questa, corroborata dal richiamo alla psicanalisi classica (Freud), nonché rafforzata dal quadro ermeneutico del contrasto tra carisma e istituzione definita da Max Weber³²; un ultimo elemento è costituito dal confronto con Michel Foucault, che era stato già attivo in uno dei capolavori della medievistica contemporanea, purtroppo poco recepito nella discussione storica: mi riferisco al libro di Dalarun sulla governamentalità francescana, che le EBF hanno avuto il grande merito di pubblicare in italiano, *Governare è servire. Saggio di democrazia medievale*, Milano 2015 (l'ed. originale è dell'anno precedente). Tramite questo complesso di rimandi, Dalarun offre un'interpretazione di Francesco d'Assisi come un fondatore – si dice megalomane, ma come provocazione che rischia anche di sviare – che ha contezza estrema di un carisma che deve solo accettare. A differenza di altri fondatori, Francesco non ha rifiutato la mediazione ecclesiale né si è opposto alla istituzionalizzazione. Semmai, il *Testamento*, il divieto paradossale di commentare la *Regola* e finanche la sofferenza corporale delle stimate, fanno emergere il rimosso di una insoddisfazione rispetto a questi processi che, come il carisma, devono essere solo accettati. Ma il carisma, come ci spiega Weber, quando è assorbito, scade e si depaupera nella *routine*; rispetto ad essa, Francesco intuisce che il cuore della lunga durata dell'intuizione francescana consiste nel riferimento radicale al Vangelo, che vive come contro-condotta possibile rispetto alla routinizzazione istituzionale (e qui l'uso delle categorie foucaultiane è, oltre che coraggioso, di

³² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980.

grande utilità)³³. Frate Elia, laico e vicino a Francesco, rappresenta nel suo percorso politico la pienezza di queste contraddizioni, nel tentativo di ripetere un carisma svuotato di autorità e votato al fallimento (e quindi soggetto a complesso di inferiorità e sfociante nella violenza, cioè nella tirannia).

Dalarun lascia sul tavolo del francescanista una interpretazione complessiva e sfaccettata, con la quale dobbiamo confrontarci come forse siamo tenuti a fare con pochi altri (Sabatier, Manselli, Frugoni, Miccoli, Desbonnets, Vauchez); a differenza dei suoi predecessori, però, essa non chiede adesione, ma invita a continuare nello scavo: lo dimostra ampiamente la postfazione di Felice Accrocca al volume, intensamente in dialogo critico con l'autore (p. 421-434).

Concretamente, questi percorsi di "ricerca francescana" mostrano almeno che tanto rimane da fare, su terreni come i miracoli (per esempio, su Chiara d'Assisi) e della tradizione manoscritta (soprattutto quella di Tommaso da Celano attende di essere rivalutata e valorizzata). C'è forse un ultimo punto su cui vale la pena riflettere. Dalarun tende a minimizzare l'apporto dei compagni, che riduce essenzialmente a Leone: protagonista di una memoria se si vuole ancora più "sforzata" e smarginata di quella di Chiara, radicalmente incapace di accettare il passare del tempo. Ma la memoria dei compagni, in verità, è un fiume carsico che va ancora analizzato su una durata più lunga del cerchio agiografico Tommaso-Bonaventura; proprio questa lunga durata (1244-1271 ca.) dell'attività di Leone va affiancata anche ai tentativi come il *De inception* dove la santificazione della *fraternitas* non può risolversi in una agiografia collettiva, ma chiama, inevitabilmente, alla storia e pone quindi il problema delle fonti. La memoria storiografica, infatti, nasce da un conflitto di narrazioni con la *Vita beati Francisci* e cerca una via d'uscita in un complesso di testimonianze diversamente strutturato, che arriva fino al '300 e finisce, inevitabilmente, nelle compilazioni. Un fiume carsico che segue i processi di localizzazione della cultura dell'Ordine, e che attende di essere approfondito sotto il segno di una diversa avventura.

³³ Sul concetto di contro-condotta, vedi almeno Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano 2005.