

Ilaria Montanar SL
La conversione di Francesco d'Assisi nella
Legenda Trium Sociorum

Povzetek: Spreobrnjenje Frančiška Asiškega v Legendi treh tovarišev

Po uvodnem delu, posvečenem predstavitvi življenjepisa *Legenda trium sociorum*, njegovemu mestu v frančiškanskih virih ter splošni strukturi življenjepisa, sledi osrednji del naše razprave.

To legendo analiziramo na podlagi klasične »quaestio franciscana« (frančiškanskega vprašanja) in preko kratkega primerjanja z drugimi bolj znanimi življenjepisi. Glavni predmet naše raziskave je prvih sedem poglavij legende, posvečenih pripovedi o spreobrnjenju svetega Frančiška Asiškega. Gre za proces spreobrnjenja, ki ga avtor legende podaja po spiralni zasnovi zato, da bi postopno poglobil motiv ubožstva. Vrhunec dogajanja je Frančiškovo srečanje z Gospodom ob križu sv. Damijana, ki pa se nadaljuje, ko zapušča svet in se posveti novemu življenjskemu načrtu.

Ključne besede: Frančiškovi življenjepisi, frančiškanski viri, Frančišek Asiški, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, spreobrnjenje, prvotno frančiškansko izkustvo.

Abstract: The Conversion of St. Francis of Assisi in Legenda Trium Sociorum

The introductory part of the paper presents the biography *Legenda trium sociorum*, its position in Franciscan sources and the general structure of the biography. In the main part of the paper the Legend is analyzed on the basis of the classic so-called »quaestio franciscana« and by comparison with other, better known biographies. The main object of study are the first seven chapters of the Legend comprising a narrative about the conversion of St. Francis of Assisi. It is a process of conversion presented by the author of the Legend in a spiral design in order to gradually deepen the motive of poverty. The process reaches its peak when Francis meets the Lord at the crucifix at St. Damian and when he leaves the world and dedicates himself to a new design of his life.

Key words: Franciscan biographies, Franciscan sources, St. Francis of Assisi, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, conversion, original Franciscan experience.

Sommario: Dopo una parte introduttiva, dedicata alla presentazione generale della *Legenda trium sociorum*, alla sua collocazione nell'ambito delle fonti, nonché alla sua struttura generale, segue la parte centrale del nostro studio. Sullo sfondo della classica »questione francescana« e operando un breve confronto con altre più famose biografie, viene presentata un'analisi interpretativa della Legenda. Oggetto principale d'indagine sono i primi sette capitoli della Legenda dedicati al racconto della conversione di Francesco. Si tratta di un processo di conversione, svolto dall'autore della Legenda secondo un impianto a spirale, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà. Tale itinerario culmina nell'incontro di Francesco con il crocifisso di S. Damiano e si realizza nell'abbandono del mondo e nell'abbraccio di una nuova forma di vita.

Parole chiave: biografie francescane, fonti francescane, Francesco d'Assisi, questione francescana, *Legenda trium sociorum*, conversione, esperienza francescana originaria

1. Il problema storiografico

Le biografie francescane duecento-trecentesche, sia quelle ufficiali che quelle non ufficiali, essendo testimonianza di fede e dello sviluppo del culto nei confronti di un uomo divenuto santo sono influenzate da modelli agiografici tradizionali: prefiggendosi un obiettivo di edificazione, avendo funzione di esempio, di modello, sia per i frati minori che per tutti i fedeli, sottolineano sempre più certi aspetti e sempre meno altri. Non sono importanti i fatti storici in se stessi ma i significati che essi racchiudono e rivelano. In questo senso si introducono semplificazioni, a volte anche deformazioni di una memoria che già di per sé è frutto e nello stesso tempo ricerca di conciliazione fra tradizione scritta e orale. Così la figura di Francesco si modifica, cambia, perde spesso contorni definiti e spessore storico per assumere sempre più un carattere di esempio irraggiungibile, di straordinarietà, di mito, di perfezione così assoluta, tanto da allontanarsi, paradossalmente, dalla realtà e dalla vita degli uomini. Eppure un nucleo di verità storica difficile da individuare ma reale rimane sempre alla base. È la questione dell'intreccio fra il Francesco »storico« ed il Francesco »della leggenda«, difficile da sciogliere fino in fondo¹, nonostante gli scritti personali di Francesco ci siano di notevole aiuto nell'accostarci all'esperienza originaria.

2. La *Legenda Trium Sociorum* e la sua collocazione nell'ambito delle fonti francescane

Tra le diverse biografie duecentesche su Francesco abbiamo scelto di soffermare l'attenzione sulla *Legenda Trium Sociorum*², un testo che filologicamente ha presentato in passato e presenta tutt'ora per gli studiosi numerose difficoltà di identificazione e di collocazione. Ad alcune questioni controverse riguardanti per lo più l'esatta definizione del testo, l'autore (o gli autori), il legame con la lettera di spedizione dei compagni di Greccio,

¹ Si vedano in proposito le osservazioni di Attilio Bartoli Langeli, in *La »questione francescana« dal Sabatier a oggi*, Società internazionale di studi francescani, Atti del I convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1974.

² Nelle linee generali questo studio riprende, con alcuni aggiornamenti, il primo capitolo della tesi di laurea difesa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università statale di Trieste. Cf. I. Montanar, *La conversione di Francesco e la primitiva vita dell'ordine minoritico nella »Legenda Trium Sociorum« tra teologia e storia*, (relatore prof. G. Miccoli), ms inedito, Trieste 1993, 1-64. Per il testo della *Legenda trium sociorum*, ci basiamo sull'edizione critica curata da Th. Desbonnets; cf. Th. Desbonnets, *Legenda trium sociorum. Edition critique*, in *Archivum Franciscanum historicum*, LXVII (1974), 38-114. (D'ora in poi *Leg. III soc.* nel testo). Il testo della menzionata *Legenda* è stato tradotto in sloveno da M. Špelič, *Zapiski neznanega Peružana in Legenda treh tovarišev*, Ljubljana, Brat Francišek, 1998.

la dipendenza con le altri fonti, non è ancora possibile dare una risposta precisa. Per l'approfondimento di tale problematiche rimandiamo ai lavori e alle opere di tanti eminenti studiosi.³

Sembra accolta da tutti la dipendenza della *Leg. III soc.* dall'*Anonimo Perugino* (o, come in tempi più recenti si preferisce dire, dal *De inceptione*⁴); per quanto riguarda la datazione, sembra accettabile l'ipotesi del Desbonnets e del Beguin che la collocano nel 1246, nel gruppo di biografie compilate per iniziativa del Capitolo di Genova indetto dall'allora Generale Crescenzo da Jesi. L'autore della *Leg. III soc.* instaura un dialogo con alcune fonti prece-

³ In particolare, mi riferisco al lavoro ormai classico di G. Abate, *Nuovi studi sulla leggenda di S. Francesco detta dei »Tre compagni«*, in *Miscellanea francescana* 39 (1939), 1-55, 225-62, 359-432, 635-55 e a quelli posteriori di S. Clasen, *Zur Kritik Van Ortroys an der »Legenda Trium Sociorum«*, in *Miscellanea Melchor de Pobladora* I, 35-73; S. Clasen, *Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1972; L. Di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII*, in *Miscellanea Francescana* 72 (1972), 117-483; Th. Desbonnets, *La Légende des trois compagnons, Nouvelles recherches sur la généalogie des biographies primitives de saint François*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, LXV (1972), 66-106; G. Philippart, *Le manuscrits perdus de la »Legenda trium Sociorum« de S. François d'Assise*, in *Analecta Bollandiana* 91 (1973), 356-62; *La »questione francescana« dal Sabatier ad oggi cit.*; P.B. Beguin, *L'Anonyme de Pérouse. Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Éditions Franciscaines, Paris 1979. Negli ultimi decenni c'è stata una nuova fioritura nell'ambito degli studi francescani e diversi sono gli autori che si sono occupati di un'analisi delle fonti e, almeno marginalmente, anche della *Legenda Trium sociorum*. Ne cito solamente alcuni: R. Manselli, *»Nos qui cum eo fuimus«*. *Contributo alla questione francescana*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991; i contributi di numerosi studiosi, tra cui E. Prinziavalli, in M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997; J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Biblioteca francescana, Milano 1996; E. Pásztor, *Le fonti biografiche di S. Francesco*, in *Francesco e la »questione francescana«* (a cura di A. Marini), Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2000, 1-13; F. Uribe, *Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002; L. Pellegrini, *La Legenda trium sociorum*, in Id., *Frate francesco e i suoi agiografi*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2004, 249-265; F. Accrocca, *La legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

⁴ Si vedano in proposito le considerazioni di F. Accrocca, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata: De inceptione vel fundamento Ordinis*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 169-201. Pur condividendo le osservazioni di tale autore, ci atterremo in questa sede alla dizione tradizionale.

denti, quali Tommaso da Celano Primo⁵, Anonimo Perugino⁶, Scritti di Francesco⁷. Non manca poi la presenza della tradizione orale, difficile da verificare con precisione. La redazione degli ultimi due capitoli sembra essere posteriore al testo della *Leg. III soc.*, vista la presenza in essi di alcuni riferimenti posteriori al 1246. Nonostante alcune ipotesi recenti, rimane ancora irrisolto il problema riguardante l'autore – o gli autori della *Legenda*.⁸

Affrontando l'esame dei primi sette capitoli della *Leg. III soc.* riguardanti il processo di conversione, cerchiamo di accostarci all'immagine di Francesco offertaci dall'autore, in un momento in cui, a vent'anni circa dalla morte del santo, memoria scritta e memoria orale confluiscono, nell'intento di orientare soprattutto i più giovani membri dell'ordine che non hanno conosciuto personalmente l'Assisiense.

3. La *Legenda Trium Sociorum*: struttura generale

La *Leg. III soc.* è un trattato spirituale sotto forma di biografia che comprende diciotto capitoli. Inizialmente ci troviamo di fronte alla vita giovanile di Francesco; fino a tutto il capitolo settimo è analizzato il processo di conversione; dall'ottavo all'undicesimo si narra la vita fraterna della prima comunità; seguono alcuni capitoli dedicati all'approvazione apostolica, alla prima organizzazione del gruppo francescano; infine, gli ultimi due capitoli riguardano le stigmate, la morte e la canonizzazione di Francesco. Ad una prima parte strettamente storico-cronologica fino al capitolo settimo, fanno seguito alcuni inserimenti riguardanti il passato e il futuro di Francesco, nonché la vita dei primi fratelli. Non manca una certa tendenza a spirale del testo, un ritorno continuo su alcuni temi ma in un processo di approfondimento continuo. Tipico è anche il carattere pacifico del testo, volto a proporre l'immagine di un Francesco che non è segno di contraddizione, anzi piuttosto di unione, per i suoi seguaci. Come ha fatto notare G. Philippart in un suo significativo intervento al primo convegno di Studi Francescani del 1973, la *Legenda* presenta una notevole originalità, mettendoci di

⁵ Per il testo di questa fonte, mi baso sull'edizione critica: Tommaso da Celano, *Vita prima sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Ad Claras Aquas prope Florentiam 1926-41, 3-117; (d'ora in poi *I Cel.* nel testo).

⁶ Mi baso sull'edizione critica di P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit. Il testo a pp. 26-105 riproduce l'edizione del Di Fonzo, *L'Anonimo* cit. (d'ora in poi *AP*).

⁷ Per gli scritti di Francesco, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, [»Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, tom XII], denuo edidit iuxta codices mss. C. Esser, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1978.

⁸ In tempi recenti F. Accrocca, rifacendosi da una parte alla »ipotesi manselliana« e dall'altra alle ricerche del Desbonnets, ha confermato l'ipotesi dell'origine assisana della *Legenda*. Cf. F. Accrocca, *La legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

fronte ad una progressiva conversione, espressa anche tramite elaborate corrispondenze tra la prima e la seconda parte, culminante nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano⁹. E' quanto cercheremo di evidenziare, almeno in parte, nel presente contributo.

4. Le tappe della conversione

Nella *Legenda trium sociorum*, la conversione di Francesco ci viene presentata secondo uno sviluppo progressivo. Si tratta di un processo complesso, che riguarda e coinvolge tutte le sfere della personalità umana e che pertanto viene descritto nei minimi particolari.

L'autore della *Legenda* ci pone inizialmente di fronte l'abituale vita nel »saeculo« di Francesco. Ne vengono così descritti il carattere, gli atteggiamenti, le qualità e i difetti, secondo quanto già narrato in *I Cel.* Entrambe le biografie ricordano che Francesco era de »civitate Assisii, quae in finibus Spoletanae vallis sita est«¹⁰, a differenza dell'*Anonimo* che invece inizia la sua biografia dando un taglio direttamente teologico più chiaro: nell'anno del Signore 1207, vedendo l'umanità ingrata e dimentica di Lui, Dio decide di inviare operai nella sua messe, illuminando, in »civitate Assisia«, Francesco, di cui molto concisamente si ricorda la professione di mercante e il suo essere »vanissimo dispensatore di ricchezze secolari«¹¹. L'autore della *Legenda*, si propone da una parte di storicizzare l'*Anonimo*, d'altra parte, proprio riferendosi al racconto di *I Cel.*, conferisce un ordine più chiaro agli eventi riguardanti la conversione, dando spazio ad una visione alternativa volta a correggere il quadro buio dipinto da Tommaso. Secondo la visione di Tommaso da Celano la vicenda di Francesco è infatti fin dall'inizio sotto il segno della corruzione, riguardante la stessa educazione impartita dai genitori. Di Francesco si sottolinea che fino a venticinque anni condusse una vita contrassegnata dal peccato¹². Il biografo celanense intende evidentemente riferirsi alle parole del *Testamentum* in cui Francesco sintetizza il periodo precedente la conversione con la famosa e concisa formula »cum

⁹ Cf. Intervento di G. Philippart in *La Questione francescana dal Sabatier ad oggi* cit., 239-241.

¹⁰ *Leg. III soc.* cap. I, par. 2, 90; *I Cel.*, cap. I, par. 1, 5. Sulla presenza nelle fonti di termini riguardanti la città di Assisi cf. S. da Campagnola, *La società assisiana nelle fonti francescane in Assisi al tempo di S. Francesco*, Atti del V convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-16 ottobre 1977, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1978, 361-362.

¹¹ *AP*, cap. I, par. 3b »Et illuminavit virum, qui erat in civitate Assisio, nomine Franciscum mercatoremque officio, dispensatorem vanissimum opulentiae saecularis«.

¹² usque ad vigesimum quintum aetatis suae annum tempus suum miserabiliter perdidit et consumpsit. Immo super omnes coetaneos suos in vanitatibus male proficiens, incentor malorum et aemulator stultitiae abundantius exsistebat ...«.

essem in peccatis»¹³. Tommaso desidera evidenziare la radicalità della conversione di Francesco, il lavoro in lui compiuto dalla grazia e pertanto introduce solo in seguito i lati positivi della sua personalità. Procedendo per antitesi, per accostamenti di opposti, unendo scene di ombra e di luce, si riferisce a tutta una tradizione agiografica precedente¹⁴. La comprensione da parte del lettore è immediata, essendo così chiaramente visualizzata.¹⁵ In occasione della canonizzazione di Francesco, avvenuta a soli due anni di distanza dalla morte, il biografo celanense con la prima vita ufficiale desidera proporre un'immagine di santità a più ampio raggio, che possa essere di esempio per tutti. »Attraverso la sottolineatura della giovinezza negativa di Francesco e del quadro intorno a lui Tommaso intende probabilmente rappresentare la situazione, l'attesa religiosa da parte di una società intera«¹⁶ e guarda la stessa fraternità originaria dal punto di vista ormai concreto della fondazione di un ordine religioso inserito pienamente in quest'opera di rinnovamento della società.

A differenza di Tommaso, la *Leg. III soc.*, vicina ad Assisi e alle vicende della città per i particolari che presenta, tanto da meritare il titolo di »Leggenda Assisiensis«¹⁷, ci mette subito di fronte ad un quadro diverso. Francesco è collocato in un contesto sociale preciso, la sua vita è presentata nel suo svolgersi concreto e realistico: è uomo del suo tempo, attivo collaboratore del padre.¹⁸ Svolge l'attività di mercante, come suo padre, ma è di lui più allegro e generoso. È abituato al dialogo con le persone, soprattutto con i clienti del negozio. Il suo comportamento però si ispira ed aderisce ad uno stile di vita cortese che rappresenta un pò il suo ideale di vita, tipico di

¹³ Per il testo del *Testamentum* (d'ora in poi *Test.*), e gli altri scritti di Francesco, ci riferiamo alla già citata edizione critica curata da K. Esser.

¹⁴ Basti pensare allo schema agostiniano delle *Confessiones*. Un esplicito riferimento segnalato nell'apparato critico di *I Cel.* è ad es. S. Augustinus, *Confessionum*, I,II, cap. 3, (Migne, *P.L.*, t. 32, 678).

¹⁵ Per un'analisi puntuale del processo di conversione in *I Cel.* cf. F. De Beer, *La conversion de Saint Francois selon Thomas de Celano. Etude comparative des textes relatifs à la conversion en Vita I et Vita II*, Ed. Franciscaines, Paris 1963. Si veda anche G. Miccoli, *La »conversione« di san Francesco secondo Tommaso da Celano*, in *Studi medievali*, 3 Serie, V, II, (1964), 775-792.

¹⁶ Cf. intervento di G.P. Caprettini, G. Magliano, A. Salassa, *Agiografia tra storia e semiotica* in D.E. Covi - F. Raurell, *Metodi di lettura delle Fonti francescane*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1988, 341-342.

¹⁷ Per l'attribuzione di questo titolo alla *Leg. III soc.*, cf. R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980,25-27. Si veda anche il già citato contributo di S. da Campagnola.

¹⁸ »Postquam fuit adultus, et subtilis ingenii factus, artem patris id est negociationem exercuit, sed dissimiliter, valde quoniam ipso hilarior et liberarior«. *Leg. III soc.*, Cap. I, par. 2, 90.

un'altra classe sociale. Questo aspetto legato al mondo cavalleresco è sottolineato più volte nel corso della *Legenda* fin dall'inizio specie quando, tra le caratteristiche di Francesco, si nominano la »curialità« e la »larghezza«, la cortesia e la liberalità, o nei sogni cavallereschi che precedono l'inizio vero e proprio della conversione.¹⁹ Fa parte di una compagnia di amici, condivide un modo di vita associativo non gerarchico, dedito a divertimenti mondani, è solito spendere il denaro in cose vane, volto ad attirare in tal modo l'attenzione su di sé²⁰. Dopo le caratteristiche negative, ci vengono presentate quelle positive, tra cui una naturale generosità e gentilezza di modi²¹. La *Leg. III soc.* evidenzia le doti naturali buone di Francesco, descrivendo i propositi fatti come effetto di tali doti, sottolineando un codice d'onore a cui si attiene strettamente e che diventerà norma di vita proprio quando lo infrangerà. È una cultura, un comportamento a cui Francesco aderisce con tutto se stesso²². La fisionomia di Francesco risulta essere così più completa e reale, rispetto alle biografie precedenti. Si inseriscono poi al posto giusto, seguendo una logicità nel discorso, alcuni aspetti della vita di Francesco, quali alcuni episodi sulla povertà, che nella *Vita I* compaiono appena nel paragrafo 17. Chiaro è dunque l'intento del compilatore della *Leg. III soc.* di correggere cronologicamente il testo celanense e di integrarlo dove non è chiaro. La *Leg. III soc.* attribuisce infatti particolare rilevanza all'incontro di Francesco con i poveri fin dalla giovinezza. Questo tema

¹⁹ Ad esempio, di Francesco si dice che »erat largus, immo prodigus« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91); »naturaliter curialis in moribus et in verbis« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91); »largus et curialis« (*ibid.*); »profusior largitate« (*ibid.*, cap. II, par. 5, 92). Per quanto riguarda i sogni cavallereschi, »apparuit ei quidam... ducens ipsum in quoddam amoenum palatium plenum militaribus armis« (*ibid.*, 92-93); »et responsum est illi haec omnia sua esse militumque suorum« (*ibid.*); »iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat« (*ibid.*).

²⁰ Francesco è »largus, prodigus, sed etiam in indumentis multipliciter excedebat, cariores pannos faciens quam ipsum deceret habere. In curiositate vanus...«*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91.

²¹ »quasi naturaliter curialis in moribus et in verbis, iuxta cordis sui propositum nemini dicens verbum iniuriosum vel turpe«*Ibid.* par. 3, 91. Per questo era famoso e si distingueva, pur essendo »iocosus et lascivius«. *Ibid.* Cf. G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi francescani* 79 (1982), 104-105. Il Nanni sottolinea sia i lati positivi che negativi di Francesco emergenti dalla *Leg. III soc.* Un parere diverso presenta D. Berg, secondo il quale nelle leggende e nelle biografie del primo periodo non ci sarebbero sottolineature negative, ma esclusivamente amplificazioni retoriche, inizio dell'idealizzazione di Francesco. Cf. D. Berg, *Vita Minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 45-46 (1982-1983), 174.

²² »ex quo largus et curialis es apud homines a quibus nihil recipis nisi favorem transitorium et inanem, iustus est ut, propter Deum qui largissimus est in retribuendo, pauperibus sis curialis et largus *Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91.

viene sviluppato progressivamente dalla Legenda secondo il suo tipico schema a spirale.

4.1 *L'episodio del povero*

È un incontro ricordato da tutte e tre le biografie considerate: un giorno giunge un povero a chiedere l'elemosina in negozio. Avendogliela negata per cupidità di ricchezze e per la preoccupazione dell'affare, Francesco si rimprovera di essere venuto meno ai suoi propositi e decide nel cuore di non negare più nulla che gli venisse domandato »pro Rege regum et omnium Domino«²³. Mentre Tommaso da Celano parla di questo episodio a conversione già avvenuta,²⁴ l'*AP* lo menziona sin dall'inizio, sottolineandone l'importanza decisiva per il futuro di Francesco.²⁵ E' da questo autore che la *Leg. III soc.* lo riprende quasi letteralmente. Nell'*Anonimo* il processo è sintetico e concentrato: si sottolinea come Francesco prima neghi, poi si accorga del gesto, toccato dalla grazia. Decide subito di riparare facendo l'elemosina, tanto da essere chiamato dall'autore »beatus virus«. La *Leg. III soc.* sottolinea la sofferenza interiore di Francesco nell'accorgersi di essere venuto meno al suo proposito. Così l'autore evidenzia la sensibilità, le doti naturali di Francesco, una certa sua religiosità naturale che ha al suo interno un'immagine di Dio corrispondente a quella che è la sua mentalità cavalleresca: »propter Deum qui largissimus est in retribuendo«²⁶, »pro

²³ *Ibid.* »Cum autem quadam die in apotheca ubi pannos vendebat circa huiusmodi staret sollicitus, venit quidam pauper ad eum petens eleemosynam amore Dei. Cumque cupiditate divitiarum et mercationis cura detentus illi eleemosynam denegasset, divina prospectus gratia seipsum arguit magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro magno comite vel barone pauper ille a te aliquid postulasset, certe postulatum sibi dedisses. Quanto ergo magis pro Rege regum et omnium Domino id facere debuisti!'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero non negare«.

²⁴ *I Cel.*, cap. 6, par. 17, 16 »nam cum die una, praeter morem sum, quia curialissimus erat, cuidam pauperi postulanti ab eo eleemosynam exprobrasset, statim poenitentia ductus, coepit dicere intra se, magni vituperii fore magnique dedecoris petenti pro nomine tanti Regis subtrahere postulata. Posuit deinde in corde suo nemini pro Deo a se petenti, secundum posse de caetero aliquid denegare. Quod et diligentissime fecit et implevit, quousque totum omnimode praebuit semetipsum, evangelici consilii primitus executor quam doctor effectus: *Qui petit a te*, inquit, da ei, et volenti a te mutuari, ne avertaris«.

²⁵ *A.P.*, cap. I, 4 a, 4 b, 28-30, »Qui cum quadam die in apotheca, in qua pannos consueverat vendere, circa huiusmodi negotia secum sollicitus cogitaret, apparuit pauper quidem postulans ab eo pro Domino elemosinam sibi dari. Cui dictus Franciscus, illectus cogitatione divitiarum et cura supradictorum, data licentia elemosinam denegavit. Quo recedente, divina prospectus gratia, coepit seipsum redarguere velut magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro aliquo Comite vel barone magno pauper huius postulas, ei petita porrexisses...'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero se nemini negaturum. Et vocans dictum pauperem sibi elemosinam est largitus«.

²⁶ *Leg. III soc.*, 91.

Rege regum et omnium Domino»²⁷; si premura però anche di sottolineare i pericoli connessi. Per poter veramente attuare fino in fondo il bene, le doti naturali non sono sufficienti, c'è bisogno di un passaggio ulteriore, molto più profondo: si tratta di cambiare, di »convertire« la mentalità di fondo, il cuore. Se infatti le virtù sono esercitate per ricavarne qualcosa per sé, anche se solo la gloria, sono vissute egoisticamente, come un possesso e non più come un dono. Questo progressivo cambiamento interiore viene messo in luce dalla *Leg. III soc.* quando evidenzia come Francesco inizi ad essere messo in discussione dal Signore a partire proprio dall'interno di una mentalità »secolare«, di desiderio di gloria e di successo.²⁸

L'estrema sensibilità di Francesco verso le persone emerge anche nel periodo di prigionia durante la guerra tra Perugia ed Assisi, quando è l'unico a stringere amicizia con un prigioniero abbandonato da tutti per aver insultato un compagno. E' un episodio sottolineato solo dalla *Leg. III soc.*

4.2 Il »sogno di Spoleto«

La *Leg. III soc.* colloca l'inizio del processo concreto e cosciente di conversione dopo »paucos vero annos«, che l'autore lascia nel buio, e dopo aver ricordato il desiderio di Francesco di partecipare, nella brama di diventare cavaliere o un grande principe, alle imprese d'armi in Puglia di un nobile assisiano, dopo essersi procurato, a tal fine, un corredo di panni preziosi. Preparato da tutti gli eventi precedenti, è posto dalla *Leg. III soc.* in diretta relazione con due »sogni«, collegati l'uno all'altro: il sogno »delle armi« e quello di »Spoleto«, caratterizzati da uno schema cavalleresco-cortese tipico²⁹ che riflette per l'autore della *Legenda* anche una componente caratteristica dell'atteggiamento di Francesco.³⁰

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. note precedenti riguardanti la *Leg. III soc.* Inoltre *Leg. III soc.*, cap. II, par. 4, 92. »Quid putatis de me? Adhuc adorabor per totum mundum«; oppure *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5, 92, quando, dopo aver deliberato di andare in Puglia per partecipare alla spedizione del conte Gentile, si dice: »Nocte igitur quadam, cum ad haec consummanda tota se deliberatione dedisset et ad iter agendum desiderio aestuaret, visitatur a Domino qui eum, tanquam gloriae cupidum, fastigio gloriae per visionem allicit et exaltat«.

²⁹ Per l'analisi dei sogni cavallereschi presenti nelle fonti, cf. F. Cardini, *San Francesco e il sogno delle armi*, in *Studi Francescani* 77 (1980), n 1-2, 15-28.

³⁰ *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5-6, 92-93, »Cum enim illa nocte dormiret, apparuit ei quidam vocans eum ex nomine ac ducens ipsum in quoddam speciosae sponsae amoenum palatium plenum militaribus armis... Et responsum est ille haec omnia cum palatio sua esse militumque suorum... iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat... Cum ergo iter arripens ivisset usque Spoletum ut in Apuliam pergeret coepit aliquantulum aegrotare. Sollicitus autem nihilominus de suo itinere, cum se sopori dedisset, audivit semidormiens quendam interrogantem ipsum quo tendere cupiebat.«

Per quanto riguarda la presenza nel racconto di questi due sogni, Cardini è prudente nell'attribuire loro un riscontro concreto nell'esperienza di Francesco.³¹ Il Nanni invece non ha dubbi e li ritiene autentici.³² È difficile dare una risposta univoca. Forse si tratta di sottolineature che non si escludono a vicenda. Il fatto di ritrovare più volte rilievi di questo tipo all'interno delle biografie è indice, oltre che delle possibili distorsioni o amplificazioni nella memoria e al di là di significati simbolici strettamente connessi, legati ad un linguaggio tipico dell'epoca, di un evento di base che si può ipotizzare reale. Per quanto riguarda poi la *Leg. III soc.* essa ritiene questi sogni reali sia nel loro valore concreto che simbolico e attribuisce loro notevole importanza sia per evidenziare alcuni tratti del carattere di Francesco sia per mostrarci l'inizio della sua conversione. Anche in questo caso l'autore li riprende direttamente dall'*AP* che li riporta entrambi,³³ mentre si discosta da *I Cel.* che ricorda solo il primo sogno delle armi. Tommaso infatti sottolinea solo il sogno in cui Francesco, chiamato per nome da un tale e condotto in un palazzo pieno di armi, si sente dire che ogni cosa è sua e dei suoi cavalieri. Per il biografo celanense, infatti, forse perché non era al corrente dell'episodio di Spoleto, riveste maggiore importanza il primo sogno che ricollega direttamente all'altra circostanza concreta, a sua volta assente nella *Leg. III soc.*: la malattia. In *I Cel.* il Signore all'improvviso richiama la coscienza travolta di Francesco attraverso un'infermità corporale a cui segue una crisi interiore, in cui inizia a cambiare. Permane ancora in lui però il desiderio di gloria e in questo si colloca la »visione« suddetta, attraverso cui il Signore »lo conquistò con lo stesso miraggio di una gloria più alta.«³⁴ È allora che Francesco delibera di andare in Puglia.

³¹ Cf. F. Cardini, *San Francesco* cit., 16-17. Per Cardini si tratta di »sogni che non sappiamo se siano un dato di fatto concreto di cui veramente ha parlato Francesco, o se siano un espediente drammatico-parenetico, una parabola, magari di origine sanfrancescana medesima, per evidenziare meglio i passaggi.«

³² G. Nanni, *Rilettura* cit., 84, »il santo narrò il sogno-visione... lo narrò a uno e anche a più di uno... gli ascoltatori non solo la conservarono per se ma, a loro volta, la narrarono. Che meraviglia se in questo succedersi di narrazioni, i particolari venissero allargati...? Ciò che conta ed ha realmente importanza è il fatto del sogno-visione e neppure il fatto per se stesso, ma in quanto legato alla vita di Francesco.«

³³ *AP*, cap I, par 5a-6b, 30-32, »Quia cum nocte dormiret in stratu suo, apparuit ei quidam qui, vocans eo ex nomine, duxit in quoddam indicibilis et speciosae amoenitatis palatium, plenum armis militaribus... responsum accepit ab eo a quo ducebatur: 'Haec omnia sunt tua cum palatio militumque tuorum'... Unde disposuit ad comitem Gentilem, ... quatenus ab eodem comite miles fieret in Apuliam proficisci... Cum autem Spoletum pervenisset sollicitus sui itineris, et nocte facta se deposuisset ad dormiendum, audivit semidormiens vocem quandam ipsum quo vellet ire interrogantem.«

³⁴ *I Cel.*, cap. II, 7-9, »Sicque diu infirmitate attritus, ut... coepit intra se alia solito cogitare... Ab ea itaque die coepit seipsum vilescere sibi, in contempto quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore. ... Nocte igitur quadam, cum ad haec consum-

Perché la *Leg. III soc.* non riprenda esplicitamente l'episodio della malattia di Francesco non è così chiaro. Due ipotesi sono proponibili: la prima, è che l'autore semplicemente la sottintenda, includendola in quel »dopo pochi anni«; non ha bisogno dunque di nominarla, perché non ha bisogno di correggere nulla. La seconda ipotesi è che voglia di proposito scostarsi, proponendo un'interpretazione diversa. Riteniamo sia più attendibile la seconda supposizione. È strano infatti che del racconto di *I Cel.* la *Legenda* tralasci un unico e così importante elemento come è quello della malattia. È più plausibile pensare che l'abbia omesso di proposito, volontariamente, perché non corrispondente allo svolgimento reale dei fatti. Inoltre non bisogna dimenticare che la malattia è un tipico elemento celebrativo, un »topos« ricorrente nella tradizione agiografica. Probabilmente è per questo che l'autore della *Legenda* ritiene opportuno e più aderente ai fatti reali non inserirlo subito, ma spostarlo al momento in cui ritiene che si sia veramente verificata, quando cioè Francesco era »sollicitus itinere«. A questo punto infatti, mentre è tutto intento nel viaggio, egli »coepit aliquantulum aegrotare«.

Sono riscontrabili altri elementi di novità rispetto a *I Cel.*: prima di tutto la sottolineatura del fatto che questo primo sogno è causato, secondo la *Legenda*, da una prova di cortesia e nobiltà d'animo, cioè l'aver donato ad un cavaliere povero le vesti sgargianti appena fatte fare.³⁵ Al di là di un probabile richiamo agiografico³⁶ è interessante notare come, per l'autore della *Legenda* sia soprattutto la carità naturale di Francesco a giocare un ruolo importante nella conversione. Così facendo si avvicina all'*AP* che, pur non parlando di un cavaliere povero, collega comunque il primo sogno con l'episodio di cortesia verso quell'indigente di cui abbiamo parlato precedentemente. Un altro fondamentale elemento di novità è l'inserimento del sogno di Spoleto strettamente accostato alla visione delle armi. Forse Tommaso da Celano non era al corrente di questo episodio prima di scrivere la *Vita Prima*, lo terrà però presente nella stesura della *Vita Seconda*,

manda tota se deliberatione dedisset et desiderio aestuans ad iter agendum maxime anhelaret, qui percusserat eum in virga iustitiae, per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae... Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet clipeis, lanceis et caeteris apparatus... Cumque ad subitum rerum eventum stuperet non modicum, responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum.«

³⁵ *Leg. III soc.*, 93, »Quoddam tamen magnae curialitatis et nobilitatis indicium in eo praecesserat die immediate praecedenti visionem praedictam quod ipsius visionis non modica occasio creditur exstitisse. Nam omnia indumenta sua quae de novo sibi fecerat curiosa et cara cuidam pauperi militi donaverat illa die.«

³⁶ Il dono della veste a un povero è tipico infatti dell'agiografia. Cf. *PL*, t. 20, 162 (Sulpicius Severus, *De vita Beati Martini*).

o *Memoriale in desiderio animae*³⁷, riferendosi alla Leg. III come farà del resto pure Bonaventura nella *Legenda maior*.

Per l'autore della Leg. III è la »visione di Spoleto«, messa a confronto con quella precedente³⁸, ad assumere particolare importanza nell'itinerario di conversione di Francesco. E' proprio commentando il secondo sogno che rileva un primo importante cambiamento interiore con le parole »immutatus iam mente«³⁹, cui seguiranno altri cambiamenti, evidenziati dall'uso di particolari locuzioni che culmineranno nell'episodio del crocifisso di S. Damiano, continuando poi nell'abbandono definitivo del »secolo«, davanti al vescovo di Assisi. Fino alla visione di Spoleto, Francesco viene presentato come »vir«.⁴⁰ Ora il primo chiaro cambiamento: »immutatus iam mente«; seguito, dopo l'esperienza dell'»estasi«, da »quasi in virum alterum mutatum«⁴¹, a cui si aggiungerà, subito dopo l'incontro determinante con i lebbrosi che prelude alla conversione completa, il rovesciamento di valori significato dall'opposizione dei termini »amarus/dulcis«⁴². Dopo la lotta interiore per la prima volta verrà chiamato »vir Dei«⁴³, »miles Christi«⁴⁴, e »mutatus in virum alterum«⁴⁵ (da notare la differenza: prima era »quasi«, poi lo sarà »definitivamente«). Infine, terminata la preghiera davanti al crocifisso di S. Damiano, a cambiamento di logica ormai definitivamente avvenuto, si dirà che il suo cuore era »vulneratum et liquefactum«⁴⁶ al pensiero e al ricordo della Passione di Cristo e che è ormai »novus miles Christi«⁴⁷. All'abbandono definitivo del mondo verrà chiamato più volte »vir Dei«, a significare quanto avvenuto precedentemente. Tale appellativo sarà

³⁷ *II Cel*, cap. II, par. 6.

³⁸ Commentando il primo sogno l'autore sottolinea che Francesco si svegliò »Expergefactus itaque gaudenti animo mane surrexit, saeculariter cogitans, tanquam qui nondum spiritum Dei plene gustaverat, se in hoc debere magnifice principari« *Leg. III soc*, 93.

³⁹ *Ibid*, cap. II, par. 6, 94, »Immutatusque iam mente, in Apuliam ire recusat et se voluntati divinae desiderat conformare.«

⁴⁰ Alcuni esempi: »Franciscus de civitate Assisii...« (*Leg. III soc*, 90); »Franciscus cum multis suis concivibus...«, »Franciscus respondit...«, »Franciscus ei societatem non denegat...«, »Franciscus est reversus...«, »Franciscus aspirat...« (*Ibid*, 92); »Franciscus revelasset...«, »Franciscus ait...« (*Ibid*, 93).

⁴¹ *Ibid*, cap. III, par. 7, 95.

⁴² *Ibid*, cap. IV, par. 11, 97.

⁴³ *Ibid*, cap IV, par. 12, 98.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ *Ibid*, 99.

⁴⁶ *Ibid.*, cap.V, par.14, 100.

⁴⁷ *Ibid.*, cap.VI, par.16, 102.

usato come sinonimo insieme ai frequenti »miles Christi«, »beatus«, »servus Dei«. ⁴⁸

Ritorniamo al sogno di Spoleto, come ci viene narrato dalla *Leg. III soc.* A Francesco che sta poco bene e che è preoccupato del viaggio, semiaddormentato, »qualcuno« fa una domanda precisa ed importante sull'obiettivo e il fine di questo suo andare: »quo tendere cupiebat«. Dopo che Francesco ha rivelato il suo proposito, segue un dialogo »che è al tempo stesso evangelico-paolino e cavalleresco«⁴⁹: »Quis potest tibi melius facere? Dominus aut servus? Cui cum respondisset »Dominus«, dixit »Cur ergo relinquis pro servo dominum et principem pro cliente?«. E dopo aver compreso l'identità dell'interlocutore e aver domandato; »Quid me vis facere, Domine?«, si sente rispondere, con le stesse parole dette a Saulo sulla via di Damasco: »Revertere in terram tua et tibi dicetur quid sis facturus«⁵⁰. In più c'è il consiglio e l'invito ad interpretare e comprendere diversamente la visione avuta precedentemente cioè non nei termini di presagio di gloria terrena, di »milizia saeculi«, ma in un altro modo⁵¹. Francesco prende dunque coscienza delle proprie intenzioni. Per la prima volta, similmente all'*AP*⁵², viene riportato un dialogo concreto e diretto del protagonista con il Signore. Per questo dunque il sogno di Spoleto, registrando un passaggio spiritualmente importante - dal pensare o riflettere su Dio a un parlare direttamente con Lui - viene particolarmente sottolineato. È proprio quando Francesco è in difficoltà e non sa più se riuscirà a portare a compimento il viaggio, non stando bene in salute, che inizia a tener conto di qualcun altro, concretamente. Mentre nella *I Cel* non è chiaro come Francesco passi dall'entusiasmo alla rinuncia rispetto alla spedizione pugliese e cominci ad alludere alle sue nuove prospettive, nella *Leg. III soc.* maggiore è lo sforzo di assicurare una consequenzialità al discorso, anche se giustamente una parte resta comunque avvolta nel mistero. E' chiaro il riferimento biblico a Paolo sulla via di Damasco, un'immagine conosciuta e facilmente comprensibile, che avvicina l'autore della *Legenda* a Tomma-

⁴⁸ Es. »sed miles Christi«, 103; »altissimi Dei servus«, 104; »surrexit igitur vir Dei...«, »inventus est vir Dei...«, 105; »servus Franciscus...«, 106; »ipse vir Dei...«, 106, etc. Cf. anche L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei. Indagine analitico-teologica sulla figura di San Francesco come uomo di Dio in San Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente*, tesi di dottorato, Roma 1980, 83-88.

⁴⁹ F. Cardini, *San Francesco* cit., 23.

⁵⁰ *Act.* 9, 6-7, »Et tremens ac stupens, dixit: Domine, quid me vis facere? Et Dominus ad eum: Surge, et ingredere civitatem, et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere«.

⁵¹ A questo proposito, cf. A. Fortini, *Nova vita* cit., 225-228, v. I.

⁵² *AP*, 6b, 32, »Cui per ordinem totum suum propositum revelavit. Cui vox iterum: 'Quis potest melius facere Dominus an servus?' Qui respondit: 'Dominus'. 'Quare ergo relinquis pro servo Dominum et Principem pro cliente?'. Cui Franciscus: 'Quid Domine, vis faciam?'. 'Revertere, ait, in terram tuam, facturus quae tibi Dominus revelabit.«

so da Celano per quanto riguarda lo stile dei richiami biblici. Le domande rivolte a Francesco, su dove desideri andare e su chi possa più giovargli, il »Dominus« o il »servus«, sono volte a farlo riflettere su quale sia l'atteggiamento migliore da assumere. Mentre l'*AP*, ed é l'unico, parla di un preciso scudiero che accompagna Francesco, la *Leg. III soc.* non ne fa menzione. Forse per evidenziare che si trattava di una persona concreta che Francesco voleva seguire, il cavaliere Gentile, con il suo progetto di spedizione in Puglia, un »dominus« dunque, che non era ancora veramente il »Dominus« al di sopra di tutti. Un'altra interpretazione, ad un livello teologico più profondo, potrebbe essere quella secondo cui l'opposizione dei termini servo/padrone, oltre a riprendere precisamente un linguaggio cavalleresco, quello che Francesco conosceva, indicherebbe anche un'opzione fondamentale del cuore: scegliere e ritenere se stesso (e/o un'altra persona umana, o un oggetto, o un progetto, o la gloria terrena) come signore, come fine della propria vita, su cui basarsi e in cui riporre unica fiducia, o fondarsi su Dio. Questo è espresso con un linguaggio allegorico, probabilmente intendendo per servo tutto quello che dipende da qualcuno, che è limitato, che non è assoluto, che non può autodeterminarsi fino in fondo, etc. Così Francesco, scegliendo il »Dominus«, sceglie il Signore e comincia a considerare se stesso e tutto quello che ha in relazione a Lui, orientando la propria vita verso di Lui.

Quello che il nostro testo ci tiene a sottolineare è un preciso cambiamento in Francesco: l'inizio di un dialogo con il Signore e nello stesso tempo un conoscere meglio anche se stesso, i propri pensieri, i propri sentimenti. Un atteggiamento che ha degli effetti concreti: mentre infatti dopo il primo sogno era quasi tutto »extravagatus«⁵³ e fuori di sé per la grande gioia, nel desiderio di ricchezze e onori temporali, con un entusiasmo quasi irreali, dopo la seconda visione entra invece più in sé stesso, »collegit intus se totum«⁵⁴. Questo primo cambiamento è indicato con i termini »immutatus iam mente«⁵⁵. La parola »immutatus« suggerisce infatti l'idea dell'inizio di un processo di cambiamenti, che continuerà più tardi con la ripetizione dei termini »mutatus«.⁵⁶ L'effetto immediato è che la mattina dopo Francesco ritorna lieto ad Assisi, non vuole più andare in Puglia, ma con-

⁵³ *Leg. III soc.*, 94, »Evigilans autem coepit de hac visione diligentissime cogitare, et sicut in prima visione fuerat quasi totus extravagatus prae magna laetitia prosperitatem desiderans temporalem, sic in ista collegit intus se totum, vim eius admirans et considerans adeo diligenter quod illa nocte ultra dormire nequivit«.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 94.

⁵⁶ *Ibid.*, par. 10, 96, »Divina igitur gratia sic mutatus, licet adhuc esset in saeculari habitu, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret«; par. 12, 99, »Propterea cum extra cryptam exibat, ad socium mutatus in virum alterum videbatur.«

formarsi alla volontà divina. Anche Tommaso da Celano utilizza la stessa locuzione, specificando però »immutatus mente et non corpore«⁵⁷, ma senza spiegarla. Da lui il nostro autore dunque la riprende per evidenziare come tutto questo avvenga, prima interiormente e poi manifestandosi gradualmente anche a livello esteriore.

4.3 »Quasi in virum alterum mutatum«

In seguito viene descritta la festa con gli amici del »saeculum«, una cena in cui Francesco, secondo le usanze cortesi, viene nominato »dominus«.⁵⁸ Si tratta di riferimenti originali della *Legenda*, ripresi in seguito da *II Cel.* Francesco, diversamente dal solito, pur partecipando alla serata, non canta, non parla, ma è immerso nella meditazione, si tiene in disparte ed è proprio allora che avverte di essere visitato dal Signore. Si tratta di un evento così intenso che non può più muoversi, »nemmeno se lo avessero fatto a pezzi«⁵⁹. Anche questo è un elemento originale della *Legenda*, non registrato dall'*Anonimo*, che introduce invece a questo punto la vendita di stoffe a Foligno. *I Cel.* lo accenna nell'episodio del sogno delle armi quando si dice che »per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae«. Anche in questo caso il fenomeno è accompagnato da un sentimento di dolcezza.⁶⁰ Tale episodio, commentato dall'autore della *Legenda* con le parole »sicut ipse postea dixit«, potrebbe fare riferimento a delle memorie orali attribuibili, per la presenza dell'»ipse dixit«, allo stesso Francesco. Coinvolto in tutte le sfere della sua persona, egli avverte di essere accolto ed amato dal Signore. Mentre prima era »immutatus mente«, ora è »quasi in virum alterum mutatum«⁶¹. Si tratta cioè di un cambiamento che ora inizia a rivelarsi anche esteriormente, allo sguardo dei compagni, che lo vedono e lo percepiscono diverso e se ne chiedono la ragione, attribuendola ad un innamoramento. Da quel momento inizia l'esercizio di preghiera quotidiano, in segreto, in luoghi diversi, che gli rinnova nel cuore quella dolcezza già provata. Il termine »dulcis«, lo ricordiamo, ricorre negli scritti di Francesco⁶²; così pure l'opposizio-

⁵⁷ *I Cel.*, cap. III, par. 6, 9, »Immutatus quoque, sed mente non corpore ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam.«

⁵⁸ Cf. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione* cit., 84; F. Cardini, *Francesco* cit., 105; A. Fortini, *Nova vita* cit., 163-170.

⁵⁹ *Leg. III soc.*, 94, »Et ecce subito visitatur a Domino, tantaque dulcedine repletur cor eius quod nec loqui nec moveri poterat, nihilque aliud sentire vel audire nisi dulcedinem illam valebat, quae ita ipsum alienaverat a sensu carnali quod, sicut ipse postea dixit, si fuisset tunc totus frustatim incisus non potuisset se de loco movere.«

⁶⁰ *I Cel.*, par. 5, 8, »... per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae.«

⁶¹ *Leg. III soc.*, 95.

⁶² In generale il termine »dulcedo«, o »dulcis« ricorre negli scritti di Francesco con due

ne di termini dolce/amaro, che viene ad esempio ripresa nel Testamento, quando a proposito della conversione si dice che, desiderando in qualche modo indirizzarsi non più verso se stesso ma verso Dio, »id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis«⁶³. Anche nella *RegNB* 23,9, affrontando il tema della preghiera, si riprende il termine riferendolo a Gesù Cristo⁶⁴. Un ultimo riferimento nelle *LaudDei* 6, collegato strettamente alla carità, cioè all'amore di Dio per l'uomo e che l'uomo può a sua volta accogliere e donare⁶⁵. Evidentemente si fa riferimento a qualcosa di vissuto personalmente e a tutto questo probabilmente anche il nostro autore si vuole riferire, avvalendosi di determinati termini.

A questo punto la *Legenda* ripropone ed approfondisce l'atteggiamento di Francesco verso i poveri. Ricollegandosi al cammino già percorso, si evidenzia come ora Francesco compia tutto in segreto. Non ha più bisogno di essere visto, di mostrarsi, di aspettarsi un certo riconoscimento, un prestigio. Così riempie la mensa di pani per i poveri, particolare originale ricordato solo dalla *Leg. III*⁶⁶ e fa l'elemosina a chiunque chieda per amore di Dio. Adesso il suo cuore è tutto per i poveri, come prima lo era per gli amici della compagnia che frequentava. Desidera addirittura recarsi in una città dove poter essere completamente sconosciuto, per spogliarsi dei propri abiti e per chiedere lui stesso l'elemosina per amor di Dio; più tardi non si vergognerà di mendicare di fronte a tutti. Si tratta di un cambiamento di mentalità, di una graduale e sempre più profonda conversione che, anche se non è espressa nei termini di opposizione di *I Cel.*, ci sembra egualmente molto efficace. Secondo la *Leg. III soc.* Francesco si sta sempre più identificando con coloro che lo colpivano al cuore, i poveri.⁶⁷ Non si tratta più di un concetto solo cortese-cavalleresco di disponibilità »anche« verso i

accezioni diverse: il più delle volte è strettamente collegato a Gesù Cristo, al dialogo e relazione con lui, ma qualche volta si riferisce anche al modo di ragionare »saeculariter«, quando l'uomo si ribella volontariamente a Dio ed è indirizzato unicamente verso se stesso. In quest'ultimo caso al corpo è »dolce« commettere il peccato. Alcuni esempi concreti nell'*EpFid I*:1,13 e nell'*EpFid II*:54; *EpFid. I*: I, 13, 109; *EpFid. II*: 123. *EpFid. I*: I, 11, 111.

⁶³ *Test.*, 3, 307.

⁶⁴ Di Gesù Cristo si dice che »nihil ergo aliquid aliud desideremus, nihil aliud velimus, nihil aliud placeat et delectet nos nisi Creator et Redemptor et Salvator noster, solus verus Deus, qui est plenum bonum, ... qui solus est bonus, pius, mitis, suavis et dulcis...« *RegNB*, 291.

⁶⁵ »Tu es spes nostra, fides nostra, caritas nostra, Tu es tota dulcedo nostra...« *LaudDei.*, 91.

⁶⁶ *Ibid*, 96, »Cum vero patre suo absente remanebat in domo,... implebat mensam panibus ac si pro tota familia praepararet.«

⁶⁷ »Divina igitur gratia sic mutatus, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret et alicuius pauperis indumenta mutuo accepta indueret, probaretque amore Dei elemosinas postulare« *Ibid.*, par. 10, 96.

poveri, ma un diventare povero lui stesso, per ora solo per poco tempo e in un posto sconosciuto, quasi simbolicamente, anticipando quello che concretamente vivrà in seguito. Così Francesco parte per Roma e là, davanti a S. Pietro, dove molti indigenti chiedono l'elemosina anch'egli, dopo aver scambiato in segreto i propri panni con quelli di un uomo »pauperculus«, chiede la carità, in francese, forse per essere ancora più sconosciuto⁶⁸. È un processo di spossessamento di sé, di rovesciamento dei propri criteri, di un uomo che prima voleva diventare »un grande principe«, »adorato in tutto il mondo«, e che già era famoso, se non altro per la sua stravaganza. Si libera da tutto, secondo il nostro autore, procedendo in modo contrario al suo solito agire, diventando interiormente sempre più disponibile. Così Francesco torna ad Assisi e prega il Signore di indicargli la via da seguire.

4.4 *L'incontro con i lebbrosi*

E' a questo punto che si colloca l'incontro con i lebbrosi, che approfondisce il cammino spirituale di Francesco, coinvolgendo nel processo di conversione tutti i comportamenti abituali, anche ciò che gli è sgradevole. Può così sperimentare come ciò che gli era amaro poteva trasformarsi in dolcezza⁶⁹. Si narra inizialmente un incontro con un lebbroso preciso, in seguito viene ripreso un rapporto collettivo, con il ricordo delle visite di Francesco agli ospizi dei lebbrosi⁷⁰. La *Leg. III soc.* ha a disposizione due testi base di riferimento: il *Test.* di Francesco e *I Cel.* par.17; l'*AP* infatti non menziona l'episodio.⁷¹ Nel *Test.* Francesco si ricollega a questo incontro in modo molto concreto, per esprimere il senso della propria conversione. Nella vita del secolo anche a Francesco era infatti amaro, come per tutti a quell'epoca⁷²,

⁶⁸ »Exiens autem ante fores ecclesiae ubi multi pauperes aderant ad eleemosynas petendas, mutuo accepit secreto panniculos cuiusdam paupercoli hominis et suos deponens illos induit. Stans in gradibus ecclesiae cum aliis pauperibus, eleemosynam gallice postulabat...«*Leg. III soc.*, 96-97.

⁶⁹ La *Leg.* si esprime così »quae tibi prius suavia et dulcia videbantur erunt tibi importabilia et amara, atque in his quae prius horrebas hauries magnam dulcedinem et suavitatem immensam« *Ibid.*

⁷⁰ La *Legenda* narra che »cum prope Assisium equitaret, leprosum quemdam obvium habuit. Et quia consueverat multum horrere leprosos, vim sibimetipsi faciens, descendit de equo et obtulit illi denarium osculans sibi manum... Et accepto osculo pacis ab ipso, rescendit equum et prosequitur iter suum«.

Leg. III soc., 97.

⁷¹ *AP*, 32-34, »Qui subito divina gratia in virum... alterum est mutatus. Mane autem facto revertitur ad propria ut sibi fuerat imperatum. Et iter faciens, cum Fulgineum devenisset vendidit equum...«

⁷² Tra il XII e XIII secolo si verifica l'apogeo della diffusione della lebbra. I lebbrosi, in quel tempo, ma non solo allora, erano veramente i più poveri dei poveri, esclusi dalla società e dal consorzio umano. Questa malattia fin dall'antichità assunse anche un signi-

incontrare i lebbrosi⁷³. Siamo del resto informati che ad Assisi c'era un ospedale di lebbrosi; secondo le indicazioni del Fortini⁷⁴ esso sorgeva nel territorio dell'Arce. L'atteggiamento generale verso questi indigenti era di rifiuto; i pochi che si avvicinavano al lebbroso o che curavano le sue piaghe entrarono così a buon diritto nella leggenda e nell'agiografia⁷⁵. *I Cel.* situa l'episodio dopo aver già chiuso il discorso sulla conversione, riandando però con la memoria ad un ricordo precedente. *La Leg. III soc.*, riprendendo lo stesso episodio, riporta e sistema cronologicamente tutto quello che secondo una sequenza logica risale già al primo periodo, così come precedentemente aveva fatto per l'incontro con i poveri. Non manca però anche nella *Leg. III* un forte condizionamento agiografico. Quello che nel *Test.* è un ricollegarsi ad una concretezza di vita, viene ristretto, su condizionamento di *I Cel.*, all'incontro con una sola persona. Si tratta di un tipico richiamo volto forse più a celebrare il coraggio del santo, che ad evidenziare una realtà esistenziale difficile. *La Leg. III soc.* utilizza un procedimento tipico dell'agiografia, basti considerare la *Vita di San Martino di Tours* di Sulpicio Severo⁷⁶: anche in quel caso infatti l'incontro avviene a cavallo. L'unica differenza di rilievo è che nella *Legenda* al posto del povero compare il lebbroso. Nella *II Cel.*, addirittura, dopo il bacio, il lebbroso scomparirà misteriosamente dalla vista di Francesco.⁷⁷ Non mancano comunque nella *Leg. III* i riferimen-

ficato simbolico di peccato. Una serie di norme giuridiche, diverse da luogo a luogo, sanzionavano l'esclusione dei lebbrosi dalla società, fissando loro residenze obbligate e prescrizioni vincolanti, tra cui il segnalare la presenza con il suono di una campanella. I lebbrosari erano situati comunque «a un tiro di pietra dalla città, affinché la carità fraterna potesse esercitarsi» Cf. J. Le Goff, *La civiltà* cit., 373.

⁷³ Così afferma infatti che «cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosum». È il ricordo di un'esperienza concreta, nello stesso tempo simbolo e sintesi del rovesciamento dei valori correnti che aveva accompagnato il suo cominciare a fare penitenza. *Test.*, 1-3, 307. Cf. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, t. 2, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, 736-37. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze 1969, 378.

⁷⁴ A. Fortini, *Nova vita* cit., 259-263.

⁷⁵ Proprio perché la lebbra «esprimeva il colmo dell'abiezione fisica, essa suscitava anche il gesto massimo di carità cristiana: il bacio al lebbroso, come aveva dato esempio S. Luigi». Cf. M. S. Mazzi, *Salute e società nel medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1978, 52. Cf. J. C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 291-92. A questa situazione si riferisce anche *I Cel.* quando, dopo aver narrato, ricollegandosi al *Test.*, che anche per Francesco la vista dei lebbrosi era insopportabile, tanto che si tappava il naso con le mani, al par.17 ci descrive il bacio al lebbroso per mostrarci la pienezza della nuova vita di Francesco *I Cel* 17, 16 »Leprosus unum obvium habuit die quadam, et semetipso fortior effectus accessit, et osculatus est eum.«

⁷⁶ *PL*, t. 20.,462.

⁷⁷ *II Cel.*, cap. V, par. 9, 136: »Nam inter omnia infelicia monstra mundi Franciscus leprosus naturaliter abhorrens, leprosum die quadam obvium habuit, cum iuxta Assisium

ti ad una realtà storico-sociale ben precisa, quando si narra delle visite di Francesco ai lebbrosi.⁷⁸ Le »visitationes« ai lebbrosi erano infatti espressione tipica della pietà del tempo. L'importanza di tale episodio risiede piuttosto nel passaggio progressivo di conversione: l'incontro con il primo lebbroso rappresenta una vittoria importante su se stesso. Da allora, aggiunge il nostro autore, »vere quod prius sibi erat amarum, id est de leprosis videndis et tangendis, in dulcedinem est conversum«⁷⁹. D'ora in avanti Francesco è amico e compagno dei lebbrosi. Per indicare questa evoluzione la *Legenda* ancora una volta non a caso utilizza un aggettivo nuovo e molto più forte del »mutatus«; adopera infatti »alteratus in bonum post leprosorum visitationes«⁸⁰. L'atto concreto riassuntivo del disprezzo della mentalità del secolo si realizza nell'incontro con i lebbrosi. Da quel momento egli continua a svincolarsi dal proprio egoismo, fino al punto di »sapersi vincere perfettamente, con l'aiuto di Dio«⁸¹. Non si tratta di un cammino facile, anzi comporta una lotta spirituale contro ogni ripensamento, sfiducia, tentazioni, dubbi, accompagnata da sofferenza interiore, insicurezza sul proprio futuro, non sapendo come compiere »opere« ciò che la mente aveva concepito. Tutto questo avviene mentre Francesco rimane per alcuni giorni in preghiera nella grotta.⁸² Anche in quest'occasione punto di riferimento è *I Cel.* par.6,11-27. È proprio in occasione di questa sofferenza spirituale che per la prima volta compaiono nella *Leg. III soc.* i termini »vir Dei« e »miles Christi«.⁸³ Secondo l'analisi puntuale di L. Laba Lajar, »il titolo 'vir Dei' riferito a Francesco appare 9 volte nella parte che tratta della sua conversione, 9 volte nella parte sulla fondazione dell'ordine e la vita dei primi seguaci, (par.25-45), dove anch'essi sono chiamati 'viri Dei'; 11 volte nei paragrafi dedicati all'approva-

equitaret. Qui licet sibi taedium non parvum ingereret et horrorem, ne tamen velut mandati transgressor datae fidei frangeret sacramentum, ad deosculandum eum, equo lapsus accurrit... Et statim equum ascendens et huc et illuc se convertens cum campus pateret undique liber, nullis obiectis obstaculis, leprosum illum minime vidit«.

⁷⁸ Si ricorda infatti »Post paucos autem dies, assumens multam pecuniam ad hospitale leprosorum se transtulit, et congregans omnes simul dedit cuilibet eleemosynam osculans eius manum« *Leg. III soc.*, cap. IV, par. 11, 97.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Leg. III soc.*, cap 4, par 12, 28.

⁸¹ *Leg. III soc.*, 97, »Exinde coepit magis ac magis seipsum contemnere donec ad sui victoriam perfecte Dei gratia perveniret«.

⁸² *Ibid.*, 98-99, »Quod attendens humani generis inimicus ipsum ab incepto bono retrahere nititur, ei timorem incutiens et horrorem. Nam quaedam mulier erat Assisii gibbosa deformiter quam daemone viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat... Sed Christi miles fortissimus minas diaboli vilipendens intra cryptam devote orabat ut Deus dirigeret viam suam.«

⁸³ *Leg. III soc.*, 98, »... viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat...«; »Sed Christi miles fortissimus, minas diaboli vilipendens, intra cryptam devote orabat«.

zione della forma di vita e prima organizzazione (46-67), e 2 volte nella parte finale⁸⁴. Da sottolineare, per quanto riguarda l'utilizzo dello stesso termine anche nei confronti dei primi seguaci, che probabilmente serve a portare avanti il discorso di identificazione dei fratelli nel fondatore.

A questo punto, seguendo lo schema del *Test* e di *I Cel.*, Francesco comprende meglio tutto il cammino precedentemente compiuto. Si pente così dei suoi peccati: può in effetti farlo solo quando è già cambiato. In tal modo la Legenda si sforza di spiegare il Testamento. Francesco rifiuta coscientemente tutto il male, ogni tipo di male, però non è sicuro di non ricadervi. Il Francesco che l'autore ci presenta non è dunque un eroe infallibile, ma è persona conscia dei propri limiti. Di che cosa poi dovesse pentirsi, non ci viene rivelato. Del resto anche nel *Test*, ricordando la propria conversione, Francesco definisce il periodo precedente con un generico »cum essem in peccatis«⁸⁵. Probabilmente intende riferirsi più ad un atteggiamento del cuore, ad una mentalità che aveva bisogno di essere cambiata. Come propone il Manselli, forse il pensare »saeculariter« non sarebbe altro che, fondamentalmente, un dimenticarsi di Dio, un »agire« di fatto come se non esistesse.⁸⁶ A questo punto, per evidenziare il cammino compiuto, il nostro autore rinnova la memoria degli amici, da cui Francesco è ormai lontanissimo »mentaliter«, sebbene »corporaliter« ogni tanto si ritrovi con loro. Viene quasi ripetuto l'episodio della »brigata« ricordato in precedenza. È solo dopo aver compreso meglio anche tutta la propria personale povertà, che Francesco è pronto per un'ulteriore coscientizzazione, apice della nuova mentalità: scopre infatti che il »Dominum« è Gesù Cristo crocifisso. Siamo giunti così al culmine di questa prima parte e di tutta l'opera.

4.5 *Il crocifisso di S. Damiano*

È il punto di arrivo di tutto il precedente cammino, come in un »itinerarium mentis ad Deum«. Alcuni giorni dopo che il Signore ha rivelato a Francesco che gli sarà fatto conoscere »quid agere oportet«, si svolge l'episodio di S. Damiano. In *I Cel.* tale comprensione avviene, come nella Legenda, dopo l'episodio della lotta spirituale. La ripresa è letterale⁸⁷, volta a segnalare l'inserimento di un elemento di novità nella tradizione comune, e nello stesso tempo una correzione precisa. Tommaso, dopo aver narrato l'incontro con

⁸⁴ Cf. L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei* cit., 84 ss.

⁸⁵ *Test.*, 1, 310.

⁸⁶ Cf. R. Manselli, *San Francesco d'Assisi*, Bulzoni, Roma 1980, p 49.

⁸⁷ *I Cel.*, cap III, par 7, 10 »Quadam vero die, cum Domini misericordiam plenissime invocasset, ostensum est ei a Domino, quid ipsum agere oportet.«; *Leg. III soc.*, cap. V, par. 13, 99, »Quadam vero die, cum misericordiam Domini ferventius imploraret, ostendit illi Dominus quod sibi diceretur in proximo quid ipsum agere oportet.«

gli amici, mostra un Francesco che »convertito e sospinto dalla forza impellente dello Spirito«, v'è a vendere a Foligno un grosso carico di stoffe.⁸⁸ E vende anche il cavallo, che pur doveva servirgli per il viaggio di ritorno. Tommaso giustifica questo fatto col dire che fu 'felix mercator', ma questo non soddisfa pienamente le richieste di spiegazione di chi legge.⁸⁹ L'*AP* si comporta allo stesso modo e situa subito dopo il sogno di Spoleto la vendita delle stoffe.⁹⁰ L'autore della *Leg. III soc.* risulta invece più chiaro, forse perchè a conoscenza di particolari inediti. Come fa notare il Nanni, ora tutto acquista un senso logico: »ecco l'autore della Leggenda proteso a dare una base, che nel Celano difettava⁹¹, inserendo al posto giusto l'episodio chiarificatore: l'estasi-visione-locuzione del crocifisso di S. Damiano⁹². Nella *Leg. III soc.* »dopo l'incontro, infiammato nel cuore d'amore per Gesù crocifisso, Francesco, intendendo riparare la chiesa, così come ha compreso, si muove subito e v'è a Foligno per vendere le stoffe. Vuole vendere perchè per riparare una chiesa occorrono molti denari. Così la vendita del cavallo acquista un senso insieme alle altre azioni di Francesco⁹³. Probabilmente però il significato vuole essere ancora più profondo. Con l'incontro di S. Damiano il lungo cammino della conversione di Francesco trova la svolta decisiva, perchè d'ora in poi egli sarà »vulneratum et liquefactum« nel cuore al ricordo della passione del Signore. Sono termini che esprimono una realtà ancora più forte del »mutatus« e »alteratus«. Si tratta di un percorso che lo ha portato ad incontrare e ad immedesimarsi con i poveri, in modo sempre più profondo. Un incontro anticipato dagli incontri precedenti, (con i poveri, con l'indigente che chiedeva l'elemosina, con i lebbrosi), ma che nello stesso tempo li svela e li comprende profondamente. Qui l'«itinerarium» giunge al suo culmine: Francesco fa l'esperienza di Cristo povero e sofferente. Da questo deriva tutto il resto.

⁸⁸ *I Cel.*, 11, »Surgit proinde... et praeparato equo, super eum ascendit assumptisque secum pannis ad vendendum, ad civitatem quae Fulgineum vocatur, festinus devenit. Ibi ex more venditis omnibus quae portabat, caballum cui tunc insederat, felix mercator, assumpto pretio dereliquit... ».

⁸⁹ G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi Francescani* 79 (1982), 100.

⁹⁰ *AP*, 34.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Leg. III soc.*, 99-100, »Paucis autem diebus elapsis, cum ambularet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, dictum est illi in spiritu ut in eam ad orationem intraret. Quam ingressus coepit orare ferventer coram quadam imagine Crucifixi, quae pie ac benigne locuta est ei dicens: 'Francisce, nonne vides quod domus mea destruitur? Vade igitur et repara illam mihi'«.«Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis...»; »Ex dicta igitur visione et allocutione Crucifixi gavisus surrexit... et ascendens equum assumensque pannos diversorum colorum ad civitatem quae dicitur Fulgineum pervenit, atque ibi venditis equo et omnibus quae portaverat, ad ecclesiam Sancti Damiani continuo est reversus.«

⁹³ G. Nanni, *Rilettura cit.*, 100.

Che si tratti dell'incontro con Cristo povero è manifesto dalle azioni conseguenti. La visione di Cristo gli suggerisce infatti la spogliazione dei beni. Francesco si priva di quello che possiede; vende ogni cosa, anche il cavallo. È la conclusione di un processo in cui l'autore della *Leg. III soc.* ha scandito i passi, sottolineando, rispetto alle fonti precedenti, molti più episodi o riferimenti attinenti ai poveri. Che sia il punto culminante è rilevato anche dalla struttura stessa del racconto, che fino ad ora ha seguito uno schema cronologico, con alcune riprese a spirale. Arrivato a questo punto, l'autore si arresta, riassume il passato di Francesco e annuncia il suo avvenire. Come sottolinea, tra gli altri, anche G.Petrocchi, «nella *Legenda Trium Sociorum* c'è una consapevole concezione del cristocentrismo di Francesco»⁹⁴. E Cristo assume un volto preciso, quello di un povero.

Se confrontiamo quanto ci dice la *Leggenda* con l'esperienza che Francesco ci presenta di sé, si può notare una certa aderenza ai suoi intendimenti. Il tema del Cristo povero è presente negli scritti di Francesco: egli infatti intende la «sequela» come cammino di identificazione con i poveri reali e concreti del suo tempo. Basta considerare anche solamente le indicazioni contenute nella *RegNB* concernenti il lavoro, l'elemosina, il divieto di possesso del denaro⁹⁵ per rendersi conto che la sua proposta cristiana si basa sull'assunzione di un modo di essere concreto, di una vita basata sul non avvalersi di alcun strumento di potere. Consisteva nel condividere fino in fondo la condizione di instabilità, precarietà e insicurezza tipica dei poveri del suo tempo. Francesco ricongiunge esplicitamente due situazioni che fino ad allora si escludevano.⁹⁶ Egli incontra Cristo personalmente e concretamente nei poveri, negli ultimi della società. La *Leg. III soc.* non percepisce tutta la portata concreta di questa «sequela»; evidenzia tuttavia una consapevolezza dell'intuizione di base, dell'importanza attribuita da Francesco all'incontro con i poveri del suo tempo. La *Legenda* ci offre inoltre la prima testimonianza del crocifisso di S. Damiano, il che ci fa ritenere, come espresso anche dal Beguin⁹⁷ che tali ricordi provengano dalla memoria dei compagni che avevano vissuto personalmente con Francesco.

⁹⁴ G. Petrocchi, *Francesco d'Assisi. Gli scritti e le leggende*, Rusconi, Milano 1983, 38; S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Ed. Porziuncola, Assisi 1977, 106.

⁹⁵ Es. *RegNB* VII, VIII, IX.

⁹⁶ M. Mollat, *I poveri nel medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1983, 39, 65, 133-144, «La generazione di Francesco di Assisi ha assegnato certo un posto nuovo ai poveri nella società, acquistando consapevolezza della loro condizione e mutando atteggiamento verso di loro... Gli atti di Francesco »trovano radici nello spessore di una tradizione di carità più che millenaria, nel riferimento diretto al Vangelo, passando per gli At, come per i loro predecessori»; «Ecco la novità: la stima del povero e dell'afflitto per il suo valore spirituale e umano, e non più in quanto strumento ancora servile, di salvezza del ricco».

⁹⁷ P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit., 175, 286.

Questo episodio, ripreso sia dalla II Cel, sia dalla *Legenda maior* di Bonaventura, subirà variazioni e amplificazioni notevoli.⁹⁸ Al di là del problema di attendibilità storica in se stessa, - un nucleo base di verità storica è comunque sicuramente presente -, quello che si può riscontrare è soprattutto la diversa valenza che tale episodio assume nelle varie biografie. Nella *Leg. III soc.* è chiaramente sottolineato un momento di comprensione interiore di Francesco, si tratta del culmine di un processo di trasformazione iniziato precedentemente. Nelle biografie successive acquista invece sempre più importanza l'aspetto agiografico-miracolistico. L'episodio subisce così un'evoluzione: non si tratta più tanto di una comprensione interiore, ma di una visione. Così in Bonaventura il crocifisso finirà per muovere le labbra.⁹⁹ Per quanto riguarda la *Leg. III soc.*, il crocifisso di S. Damiano è il culmine di una linea di immedesimazione sempre più profonda con gli ultimi, di una scala, in cui un progressivo approfondimento interiore si traduce in termini sociali. Inizia a questo punto il tema della conformità di Francesco a Cristo, si ricorda infatti che «Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis, quod semper dum vixit stigmata Domini Iesu in corde suo portavit, sicut postea apparuit...». Ferite che poi si fecero vedere visibilmente nel suo corpo. Così spesso piangeva ad alta voce, e per ricordarsi della sofferenza di Cristo si asteneva anche da cibi e da bevande. Questi «flash» riguardanti il futuro di Francesco intendono mostrare la sua conformità al maestro, dovuta al fatto di aver sperimentato personalmente l'amore, fino alla croce, del Signore per lui.

Il rovesciamento dei criteri di giudizio e di comportamento, evidenziato progressivamente e giunto proprio qui al suo culmine, è la premessa per l'uscita concreta «corporaliter» di Francesco dal secolo, per l'abbandono totale dei valori correnti. L'incontro con Cristo povero e crocifisso ha determinato e gli fa comprendere un nuovo rapporto con la realtà, a cui è legato tutto, passato, presente e futuro e che si realizzerà poi pienamente nella scoperta della vita «evangelii»¹⁰⁰. Proprio perché l'uscita dal mondo fa da premessa alla «scoperta» della vita evangelica, alla comprensione profonda della proposta religiosa che Francesco intese attuare insieme ai fratelli, rinviando ad altra occasione un'analisi puntuale di tali momenti.

⁹⁸ Cf. anche Th. Desbonnets, *La Legenda des Trois Compagnons. Nouvelles Recherches* cit.

⁹⁹ *Leg. mai.*, cap. II, par. 1, 563, «Cumque lacrimosis oculis intenderet in dominicam crucem vocem... Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu...»

¹⁰⁰ *Test.* 14, 15, 310, «Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii.»; *Ibid.*, 16, 310, «Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia quae habere poterant, dabant pauperibus.»

5. Conclusioni

L'analisi interpretativa dei primi capitoli della *Legenda Trium Socio-rum* dedicati al processo di conversione di Francesco, ci ha permesso di giungere ad alcune prime conclusioni, che confermano le ipotesi di partenza. Il processo di conversione, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà, culmina nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano e si realizzerà poi nell'abbandono del mondo. Gli elementi di novità che la *Leg. III soc.* presenta, rispetto alle fonti precedenti, sono, da una parte, un preciso impianto teologico-spirituale di base, dall'altra una maggior attenzione ed una maggiore fedeltà ai dati storici, tanto da far emergere diversi elementi di quotidianità della città di Assisi, presenti solo in tale biografia. Non manca la registrazione e la presenza, nel tessuto del testo, di alcuni elementi agiografici. Queste brevi considerazioni ci fanno ritenere quanto mai necessario proseguire nell'analisi di questa fonte, che ha ancora molto da rivelare sulla figura di Francesco, sulla forma di vita evangelica da lui vissuta e sull'esperienza comunitaria della fraternità che allora ebbe origine.