Gerardo Auria

Flagellazione, nudità e piedi scalzi: Pier Damiani e la spiritualità corporea di Francesco d’Assisi

Come citare questo articolo:
Gerardo Auria, *Flagellazione, nudità e piedi scalzi: Pier Damiani e la spiritualità corporea di Francesco d’Assisi*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 61, no. 4, giugno 2026, doi:10.48276/issn.2280-8833.14321

Una breve premessa: la concezione francescana della corporeità

La storiografia ha da tempo rifiutato una rappresentazione semplificata di Francesco quale promotore precoce di una visione “moderna” della corporeità e della natura, contrapposta a una concezione “medievale” cristiana, segnata dall’assimilazione di elementi gnostici e platonici. L’analisi delle fonti ha, infatti, restituito un’immagine più sfumata[1]. È ormai consolidata la tesi secondo cui in Francesco si afferma una rinnovata valorizzazione del creato, ricondotta dalla storiografia al recupero di una lettura teologicamente ortodossa della *Genesi*, poi sistematizzata da Bonaventura da Bagnoregio (forse anche in chiave antiereticale)[2]. Entro questo stesso orizzonte, si comprende il vivo senso francescano della creaturalità dell’uomo, da cui discende una concezione non aprioristicamente negativa della corporeità: il corpo non è assunto come valore autonomo, ma come realtà creata chiamata a partecipare all’imitazione di Cristo. La corporeità, nel pensiero e nella prassi del Santo, non è un peso da disprezzare, ma una realtà da ordinare, da educare e da redimere. Francesco si pone, in questo senso, come una figura di transizione tra l’antropologia monastica dell’auto-dominio e una nuova antropologia della comunione, in cui il corpo è chiamato a partecipare alla lode, alla missione e alla salvezza. Egli tenta di ricomporre la tensione tra una spiritualità che identificava la perfezione cristiana con la separazione dal mondo e la logica evangelica dell’incarnazione, che pone Dio nel cuore della storia, restituendo alla vita religiosa quella dimensione incarnata, storica e sociale che l’eremitismo pareva sottovalutare: come Cristo non si è ritirato dal mondo, ma lo ha abitato in pienezza, così Francesco sceglie di vivere la propria religiosità nella società, in mezzo agli uomini. Tuttavia, sarebbe fuorviante considerare tale recupero come un rifiuto integrale del modello

precedente. Lo testimonia bene un passo della *Vita Prima* di Tommaso da Celano. Al ritorno da Roma, dopo l'incontro con Innocenzo III, Francesco e i suoi compagni, entrando nella valle spoletana, si pongono il problema se ritirarsi in solitudine o vivere tra gli uomini:

«sequentes felicem patrem vallem Spoletanam tunc temporis intraverunt. Conferebant pariter, veri cultores iustitiae, utrum inter homines conversari deberent, an ad loca solitaria se conferre.[3]»

Quel dubbio, quell'interrogativo, rivela quanto il modello del monachesimo altomedievale fosse presente e condizionante. La stessa concezione della corporeità francescana si nutre di quella tradizione, ne assume linguaggi, pratiche e categorie. Se da un lato, infatti, nella costruzione agiografica di Francesco, il corpo è «frater», luogo di armonia e di gioiosa restituzione, dall'altro è «asinus», creatura testarda da correggere, frenare e disciplinare[4].
È precisamente entro questa duplice polarità che si colloca il presente contributo. Senza negare il carattere innovativo dell'esperienza religiosa di Francesco, né ridurre la concezione francescana della corporeità a semplice prosecuzione del monachesimo riformato, si intende isolare un tassello specifico di tale esperienza: alcuni degli elementi di continuità con la tradizione ascetica damianeo-avellanita.

Pier Damiani e la sistemazione dottrinale dell'autoflagellazione

Come Francesco, anche Pier Damiani rifiutò il mondo, e come Francesco non lo abbandonò mai del tutto[5]. Nonostante le sue predilezioni per la vita eremitica, fu attore centrale della riforma ecclesiastica del secolo XI, incarnando una «contraddittoria multilateralità»[6]: povero e vescovo, asceta e diplomatico, riformatore e mistico. In lui si intrecciano vita contemplativa e vita attiva, povertà radicale e strutture istituzionali, in forme che richiamano – pur nella distanza – il paradosso francescano.
Pier Damiani eredita, per il tramite del magistero di san Romualdo, un ideale di vita ascetica radicale, ispirato al modello dei Padri del deserto e al paradigma operativo dell'*Ecclesiae primitivae forma*. A sua volta, il monaco riformatore trasmetterà tale eredità attraverso i propri scritti, e la incarnerà nell'esperienza comunitaria di Fonte Avellana. Nella proposta di riforma damianita, tuttavia, si registra una particolarità: l'autoflagellazione «straborda per la quantità e la qualità del peso che gli viene riconosciuto»[7]. Pier Damiani fu, infatti, il primo a dotare la pratica di un «robusto apparato dottrinale e teologico»[8], oltre che il primo a razionalizzarla e istituzionalizzarla[9]; il primo che ne fece «un tratto distintivo e fondamentale della prassi eremitica»[10].
Riguardo ai testi nei quali l'autore sviluppa in modo compiuto un'elaborazione teologica e dottrinale della pratica della *disciplina* (parola di natura polisemica, di cui Pier Damiani accentua e valorizza il valore tecnico)[11], ha offerto uno studio fondamentale Umberto Longo, che ha evidenziato come l'autoflagellazione venga investita di un significato profondo e

strutturale, inscritto nella logica dell'*Imitatio Christi* e della sequela evangelica[12]. Le epistole 44, 45, 56, e 161 (seguendo la numerazione proposta da Reindel) rappresenterebbero il nucleo concettuale più coerente e rilevante. In esse, Pier Damiani non si limita a difendere la *disciplina* dalle critiche di *novitas* o di mancanza di *discretio*, ma ne fa il fulcro di una teologia della mortificazione fondata sul corpo come luogo del riscatto, della testimonianza e della volontaria conformazione alla volontaria passione di Cristo e alle sofferenze inflitte agli apostoli e ai martiri[13]. Questa teorizzazione, insieme agli attributi della nudità e della dimensione pubblica della *disciplina* – elementi enucleati nell'epistola 161 –, costituiscono la vera *novitas* di cui il monaco fu il primo formulatore[14].

Francesco e la spoglia disciplina in Tommaso da Celano

Nel quadro della costruzione agiografica di Francesco, vi è un episodio particolarmente interessante rispetto al discorso quivi proposto. Nel capitolo LXXXII del *Memoriale*, Tommaso da Celano racconta una violenta tentazione di lussuria che coglie Francesco mentre prega, di notte, nell'eremo dei frati di Sarsina. Il demonio dapprima lo attacca con argomenti pseudo–teologici, tentando di dissuaderlo dalla «penitentia dura»; poi, visto fallito il primo assalto, suscita in lui una forte eccitazione carnale. Francesco reagisce dapprima spogliandosi della tunica e dandosi colpi di disciplina. Non cessando la tentazione, esce dalla cella, si getta nudo nella neve:

> «malignus ille, qui semper profectibus invidet filiorum Dei, tale quiddam erga sanctum praesumpsit […] vocavit eum ter dicens: "Francisce, Francisce, Francisce". Qui respondit dicens: "Quid vis?". Et ille: "Nullus est in mundo peccator, cui, si conversus fuerit, non indulgeat Dominus; sed quicumque semetipsum poenitentia dura necaverit, in perpetuum misericordiam non inveniet". Statim sanctus per revelationem cognovit hostis astutiam, quomodo nisus fuerit eum ad tepida revocare. Quid ergo? Non destitit inimicus aliud inferre certamen. […] Immittit ergo in eum diabolus gravissimam tentationem luxuriae. At beatus pater, statim ut percipit, *veste deposita, chordula durissime se verberat, dicens*: "Eia, frater asine, sic te manere decet, sic subire flagellum. Tunica religionis est, furari non licet; si quo vis pergere, perge!". Videns autem propter *disciplinas* tentationem non discedere, cum tamen iam livoribus membra cuncta pinxisset, aperta cellula, foras exiit in hortum, et in magnam nivem demersit se nudum.[15]» (c.m.)

La scena appartiene al *topos* agiografico del santo che, tentato carnalmente, intraprende vie radicali per spezzare l'assalto della concupiscenza. Il passo celaniano interessa, però, in modo particolare per almeno due aspetti: da un lato, l'uso del termine *disciplina* in senso tecnico per indicare i colpi di autoflagellazione; dall'altro, la combinazione di autoflagellazione e nudità. Occorre sottolineare, inoltre, che anche nella riflessione damianea la flagellazione assume – tra gli altri – valore correttivo ed espiatorio. Il seguente passo – uno tra tanti – lo dimostra con chiarezza:

«Optime paenitet, qui dum carnem verberibus mactat, lucrum quod delectatione carnis amiserat, afflictionibus recompensate, et salubrem illi nunc amaritudinem ingerit, cuius olim noxia delectatione peccavit. Nichil differt, quibus penis caro penitentis addicitur, dummodo voluptas praecedentis illecebre vicaria repressi corporis afflictione mutetur.[16]»

Penitenza reiterata e disciplina prescritta: dai sermoni di Bonaventura

Lo stesso passo fu commentato da Bonaventura in un sermone che fu pronunciato a Parigi[17], per la festa della traslazione del corpo di san Francesco, il 25 maggio 1267, nel quale si legge:

«Munditiam enim et puritatem beatus Franciscus amavit, et ideo amicitiam regis aeterni sibi acquisivit. Carissimi, duo sunt quae oportet habere illum qui vult munditiam et puritatem servare, et haec sunt afflictio assumpta et tribulatio inflicta; et sunt in paenitentia et in afflictionibus et adversitatibus patientia; et ista praedicta bona sunt et purgatorium quod purgat animas in hoc mundo. […] Beatus Franciscus purgabatur per paenitentiam, in ieiuniis, abstinentiis et disciplinis. Mira conformitas fuit inter ipsum et beatum Benedictum, qui, cum tentatus fuisset a carne, ipse proiecit se totum nudum inter spinas et urticas ut amoveret a se carnis tentationes. Et ita beatus Franciscus inter Alpes se proiecit inter spinas et in nive frigidissima. Carissimi, si ab infamia macerаretis carnem vestram, de facili sustineretis istas tentationes carnis, tota carnis libido recederet a vobis. Post haec audivit referri a quodam fratre de beato Francisco quomodo se continebat cum a carne tentaretur, et quomodo inter Alpes se proiecerat in nive totus nudus et in urticis. Et cogitavit apud se quod ita esset ei expediens ut carnem suam domaret. Et ipse multis diebus ieiunavit et abstinuit se a deliciis, et disciplinas multas accepit, et carnem suam valde acriter multis diebus verberavit, et in tantum quod, quotiescumque movebatur caro in aliqua sui parte ad luxuriam vel ad appetitum luxuriae, ex alia parte caro ita terrebatur de verberibus quas receperat, quod tota tremebat, etiam statim quando cogitabat de illa vili materia et de peccato. Tandem ita castigavit carnem quod totaliter refrigerata fuit, et ita carnis continens fuit quod in Ordine pacifice remansit, et ibi vir religiosus et bonus mortuus fuit. Haec ergo est una via per quam custoditur cordis munditia. Aliud purgatorium est patientia contra afflictiones, quando homo gratanter adversitates patitur, et tunc dolores animae sibi purgantur ab extrinseco. Beatus Franciscus voluit affligi, et afflictus est libenter propter Christum, ut pro ipso aliquid faceret. Et tantum desideravit pro proximo affligi, quod ipse obtulit se Soldano paganorum ut sustineret cruciatus propter Christum. Unde ipse dicebat: "Dominus noster pro pravitate nostra voluit mortem sustinere, et ego ipse propter meam pravitatem bene volo mortem sustinere."[18]»

Il sermone costituisce una testimonianza densa ed eloquente della ricezione ufficiale della penitenza fisica francescana nel *corpus* bonaventuriano. Al centro del discorso si trova la figura di Francesco quale modello di *cordis munditia*, una purezza spirituale che non nasce da astrazioni teologiche, ma da una disciplina corporea inflessibile, perseguita con rigore monastico e con una chiarezza dottrinale che richiama i padri del deserto e l'ascetismo occidentale più esigente («Beatus Franciscus purgabatur per paenitentiam, in ieiuniis, abstinentiis et disciplinis»). Bonaventura inquadra immediatamente la purificazione in una

doppia chiave: «afflictio assumpta» e «tribulatio inflicta» – l'una, cioè, volontaria; l'altra subita. Entrambe, però, concorrono alla salvezza come «purgatorium quod purgat animas in hoc mundo». In tale schema, la *penitentia corporalis* diviene non un eccesso carismatico, ma un percorso sistematico, dotato di fondamento escatologico. Il parallelo con san Benedetto rafforza questa legittimazione: anche il patriarca del monachesimo occidentale, tentato dalla carne, si getta nudo tra spine e ortiche. Francesco, a sua volta, si espone al gelo e alla durezza della natura, abbracciando il dolore come mezzo di liberazione dalla libido.
L'esemplarità di Francesco si prolunga in un secondo quadro, in cui si narra di un frate che, ispirato dal racconto della penitenza del santo, decide di imitarlo. Egli «ieiunavit, abstinuit se a deliciis, disciplinas multas accepit, e caro sua valde acriter verberavit». Questa figura è presentata in termini esplicitamente positivi: un «vir religiosus et bonus», la cui macerazione del corpo è lodata come efficace e spiritualmente fruttuosa. Eppure, la descrizione non risparmia la crudezza: la carne, terrorizzata dalle percosse, «tremebat» al solo pensiero della tentazione.
Il passaggio si chiude con un'esplicita affermazione di volontà martiriologica: Francesco «voluit affligi», «libenter sustinuit», «obtulit se Soldano», assumendo la sofferenza «propter Christum». L'atto penitenziale si salda, dunque, con la missione evangelizzatrice e con l'imitazione della passione: «Dominus noster […] voluit mortem sustinere, et ego […] volo mortem sustinere». In questa frase Bonaventura formula una chiara teologia della penitenza come sostituzione vicaria: un'espiazione solidale e volontaria, che evoca l'orizzonte damianeo.
Il sermone prosegue:

«Carissimi, semper, quando tentatio vobis advenit de carne, tunc deberetis cogitare de carnis maceratione et castigatione. Quando vero tribulatio supervenit, tunc est cogitandum de patientia habenda et magnanimitate. Unde beatus Hieronymus refert de quodam iuvene tentato de luxuria et multum tribulato, cui dixit: "Affligas corpus tuum." Et venit quidam alius et dixit: "Vade ad illum et affligas illum et tormentes verbis duris et facias ei iniurias multas." Accidit quod ille venit coram fratribus et accusavit illum, et dixit ei multa verba et opprobria, ita quod ille tantam confusionem passus est, quod nesciebat quid posset facere. Ille accusabat illum, alius ex alia parte accusabat, et tunc dixit ei pater: "Amice, quomodo est tibi?" Et ille respondit: "Tot et tanta et tam iniqua dicuntur mihi, quod vivere non licet, et quomodo fornicari libere? *Unde ipse per illa convitia quae sustinuit, voluntatem luxuriandi amisit. Modo dicunt aliqui et mulieres quod volunt esse mundi et nolunt purgatorium trahere, sed hoc non potest esse, dico vobis. Item, istam purgationem oportet semper diligere, quod est contra multos, qui tantum in una parte anni volunt purgari, sicut in Quadragesima, et post statim dimittunt. Carissimi, hoc non sufficit, immo debet esse purgatorium sicut sigillum.*[19]»(c.m.)

L'accostamento iniziale tra tentazione e macerazione introduce il principio fondamentale: la *tentatio carnis* va fronteggiata con un atto fisico, diretto, che interviene sul corpo per

purificare l'anima. Il racconto dell'episodio tratto da san Girolamo – dove un giovane viene sottoposto a un vero e proprio supplizio verbale e sociale, sino alla perdita della volontà di fornicare – rivela il valore pedagogico dell'umiliazione pubblica, vista come medicina dell'anima. Il passo si chiude con una invettiva contro i cristiani che intendono essere puri senza accettare il «purgatorium». La polemica colpisce l'abitudine di confinare la penitenza alla sola Quaresima, e afferma l'esigenza di una mortificazione permanente, «sicut sigillum».
Bonaventura, in questo modo, costruisce un profilo ascetico normativo, in cui la mortificazione si fa condizione costitutiva. La *purgatio carnis* diventa metodo e segno della *puritas cordis*; la vergogna, mezzo per domare la libido; la continuità del sacrificio, criterio per discernere la sincerità della vita cristiana. Questa visione rigorosa, integralmente incarnata, si inscrive pienamente nella temperie culturale che Pier Damiani, due secoli prima, aveva contribuito a fondare. Il riferimento all'autoflagellazione mostra quanto la pratica fosse stata assimilata, metabolizzata e trasmessa nell'universo francescano, come paradigma operativo e vitale.
In un altro sermone, pronunciato sempre a Parigi, il 4 ottobre (ricorrenza della morte di Francesco) 1255 (quando Bonaventura era maestro reggente a Parigi), si legge, ancora: «Tertio, ad exercitium laboris, nam labor et afflictio humilitatem conservant […]. Unde qui vult humilitatem habere continuam, continuis macerationibus carnis, utpote ieiuniis, vigiliis, orationibus et disciplinis debet insistere.[20]» L'umiliazione del corpo – attraverso digiuni, veglie, preghiere e *discipline* – è presentata come condizione strutturale. Bonaventura è chiaro: l'umiltà è frutto di un esercizio persistente, reiterato e radicato nella corporeità. La penitenza serve non solo a correggere la carne, ma a stabilire una postura spirituale stabile, un *habitus* dell'anima. La penitenza è normalizzata, interiorizzata, quasi ritualizzata. La concretezza del corpo si fa sede e strumento della redenzione.

La combinazione di nudità, penitenza e dimensione pubblica nella costruzione agiografica di Francesco

Un altro episodio significativo, che esemplifica con forza il nesso tra penitenza visibile, spogliazione, imitazione del Cristo e funzione esemplare, è narrato nella *Compilatio assisiensis*[21]. Si tratta di una scena di mortificazione pubblica, compiuta da Francesco in segno di contrizione per aver ceduto, durante una malattia, alla necessità di consumare carne. Il gesto è tanto più potente quanto più pubblicamente esposto: Francesco si spoglia, ordina che lo si conduca nudo con una corda al collo, e che gli venga versata sul capo della cenere. La folla si commuove, piange, si accusa. La sua penitenza diventa immediatamente azione collettiva, secondo una logica che salda l'esemplarità personale alla funzione pedagogica:

«Et *exuens se tunicam*, beatus Franciscus praecepit fratri Petro ut duceret eum cum corda quam habebat *in collo nudum* coram populo, et alii fratri praecepit ut acciperet unam scutellam plenam cineris et ascenderet locum ubi praedicaverat et proiiceret et spargeret cinerem illum super caput eius. Sed frater ille, ex pietate et compassione qua motus est super ipsum, sibi non obedivit. Et surgens frater Petrus ducebat illum, sicut ille praeceperat, fortiter *plangendo,* alii fratres cum ipso. Et factum est, dum reversus fuisset *ita nudus coram populo ad locum ubi praedicaverat*, dixit: "Vos creditis me esse sanctum hominem et alii, qui meo exemplo saeculum derelinquunt et intrant religionem fratrum et vitam. Sed Deo et vobis confiteor, quoniam in mea infirmitate comedi carnem et brodium carnium conditum".
Et ceperunt fere omnes plangere ex pietate et compassione ipsius, maxime quia tunc erat magnum frigus et tempus hiemale et nondum erat a febre quartana liberatus. *Et percutiebant pectora sua, accusantes se ipsos et dicentes: "Si iste sanctus de iusta et manifesta necessitate, cum tanta verecundia corporis se accusat, cuius vitam novimus, quem propter superfluitatem abstinentiae et austeritatem, quam habuit ab initio suae conversionis ad Christum, contra corpus suum vidimus vivum in carne iam quasi praemortua, quid faciemus nos miseri, qui toto tempore vitae nostrae viximus et volumus vivere secundum voluntatem et desideria carnis?*".[22]» (c.m.)

Francesco non si limita a riconoscere una colpa e a espiarla secondo i codici dell'umiliazione rituale: porta la penitenza a un livello ulteriore. Essa viene teatralizzata, radicalizzata e trasfigurata in testimonianza visibile. La corda al collo richiama esplicitamente la prassi della penitenza pubblica canonica, codificata nei secoli centrali del Medioevo per i rei pentiti: un segno di sottomissione e umiliazione, previsto in ambito giuridico–ecclesiastico. La nudità, invece, è fortemente presente nell'ascesi monastica codificata da Pier Damiani. Nell'*Epistola* 161, dove l'autore difende la nudità nella disciplina ascetica contro chi ne prova vergogna, si sostiene che vergognarsi della nudità nella penitenza significa aver ceduto alla voce del serpente; esporsi nudi è invece segno di configurazione al Crocifisso. Scrive infatti:

«Hinc est quod auctor antiquae superbiae, spiritus, per ora quorumdam, tanquam per vasorum suorum organa, vobis concrepat dicens: Ieiunio quidem non penitus improbandum est corpus atterere, sed turpe nimis et inhonestum est, ante tot fratrum intuentium oculos membra nudare. Et unde vox ista procedit, nisi ab illo qui parentes generis nostri nuditatem erubescere compulit? Ante vocem quippe serpentis, ait scriptura: "Erat uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant". At postquam eis venenata consilia callidi draconis instillavit astutia, protinus scriptum est: "Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata".
Audenter dicam, dilectissimi fratres mei: quisquis, ut compatiatur Christo, nudari vestibus erubescit, hic proculdubio verba serpentis audivit. Et quia de sua nuditate confunditur, instar primi parentis a divinis, ut ita loquar, aspectibus occultatur: "Vocem tuam audivi in paradiso et timui, eo quod nudus essem, et abscondi me". Et revera sine dubio celatur a facie Dei, qui portare dedignatur improperium Christi […].[23]»

E più avanti:

«quisquis disciplinam suscipere pro nuditate sui corporis erubescit, proculdubio cum Adam Dei deambulantis in paradiso fugit aspectum, et crucifixi Christi convincitur irridere supplicium. […] Divinus eum spiritus provocat, qui ad honorem crucis Christi se humiliter nudat […] Reges igitur ac prophetae, immo salvator pariter et apostoli nequaquam veriti sunt nudari, cum id ordo persecutionis expetiit.[24]»

Per Pier Damiani, la vergogna è sintomo della colpa. La nudità innocente – o, meglio, l'idea di una nudità non vergognosa –, invece, è la condizione alla quale il penitente deve tendere. Il monaco che si vergogna della propria nudità rifiuta, in realtà, di lasciarsi guardare da Dio, si sottrae alla sua presenza come Adamo nel giardino. Al contrario, chi si spoglia per penitenza, chi espone la propria carne come segno di conversione, torna a essere nudo davanti a Dio come Adamo prima della tentazione, come Cristo sulla croce.
Occorre tenere a mente che Francesco d'Assisi è stato oggetto, nella riflessione agiografica e teologica medievale, di una crescente rilettura secondo schemi tipologici. Accanto alla pervasiva interpretazione dell'*alter Christus*, si è affiancata quella più sottile – fisiologicamente correlata alla prima, – del *novus Adam*. Se la prima trova una sua evidenza nelle stimmate e nella *sequela crucis*, la seconda si lega in modo più profondo e strutturale alla restaurazione di una condizione dell'innocenza perduta con il peccato originale. Alessandro Mastromatteo ha mostrato in maniera sistematica come tutta la *Legenda Maior* bonaventuriana sia percorsa da questa trama coerente e celata, dove il Santo appare come colui che, attraverso un itinerario di purificazione purgativa, austerità e unione mistica, giunge a incarnare l'umanità riconciliata, quella cioè che in Adamo era decaduta e in Cristo fu redenta[25]. Questo stesso schema teologico si ritrova, anche nella letteratura omiletica duecentesca, come ha messo in luce Aleksander Horowski[26]. Francesco è l'uomo restituito all'innocenza, l'archetipo dell'umanità rinnovata, colui che cammina nudo nel giardino della creazione, non perché ignaro del peccato, ma perché purificato dalla penitenza.
Ebbene, il pensiero di Bonaventura e la ricezione nella predicazione francescana parrebbero trovare un riflesso dottrinale proprio nell'*Epistola 161*. Questa lettura è consolidata da un passo della *Legenda sancti Francisci versificata* (1229) di Enrico di Avranches. A proposito della più celebre delle spogliazioni di Francesco – sulla quale Giuliano da Spira aveva commentato: «iam se vir Dei nudus in cruce nudato conformat[27]» –, in quello che pare l'unico passo in cui il progenitore dell'umanità è esplicitamente richiamato a paragone di Francesco, si legge, infatti:

«omnes
Exutus vestes etiam femoralia ponit.
Stat sine veste palam, nudoque similimus Adae;

In causa tantum distat status huius et eius.
Suffert iste libens, quod sustulit ille coactus;
Suffert hic propter meritum, quod sustulit ille
Propter delictum; tamen hic punitur ut ille,
Sed secus: ius enim patuere pudenda, sed huius
Nulla pudenda patent. Quid enim caro nuda pudendum
Offerret, cuius animam vestivit honestas?[28]»

La costruzione retorica è inequivocabile: Francesco è «similimus Adae»; se, però, Adamo sopportava la nudità «coactus», ossia come effetto della colpa, il santo la assume «libens». Francesco, come il monaco ideale di Pier Damiani, non si vergogna della propria esposizione: la nudità diventa teologia del corpo, confessione incarnata e strumento nel cammino verso la perfezione.
La scena della *Compilatio* si inserisce con coerenza in questa traiettoria. Tale orizzonte trova conferma in un altro racconto agiografico: negli *Actus beati Francisci et sociorum eius*[29], il Poverello, dopo aver imposto a frate Rufino di predicare con indosso solo le mutande per mostrare che l'efficacia della parola evangelica non dipende dagli ornamenti mondani, e pentitosi per essere stato investito della presunzione d'un comandante, decide di unirsi al confratello, salendo anche lui sul pergolo per predicare nudo. Il testo riporta:

«Quem cum *Assisinates nudatum cernerent*, velut fatuum deridebant, putantes tam eum quam fratrem Rufinum *propter poenitentiam insanire*. Beatus autem Franciscus invenit fratrem Rufinum, qui iam inceperat praedicare. Et devote dicebat: "*O carissimi, fugite mundum, dimittite peccatum, reddite alienum, si vitare vultis infernum; servate autem mandata diligendo Deum et proximum, si pergere vultis ad caelum; et agite poenitentiam, quoniam appropinquat regnum caelorum*." Et tunc sanctus Franciscus nudus ascendit in pergulum et *praedicavit tam stupenda de contemptu mundi, de poenitentia sancta, de paupertate voluntaria, de desiderio caelestis regni, de nuditate et opprobriis et sanctissima passione Iesu Christi crucifixi*, quod cuncti mares et mulieres, qui ibi convenerant in maxima copia, coeperunt altissime flere; et incredibili devotione et compunctione misericordiam Altissimi ad sidera clamabant, ita quod quasi omnes in novum mentis stuporem conversi sunt.
Et fuit in illa die in Assisio tantus planctus in populo assistente, quod numauqm in illa civitate de passione D.n. Ihesu Christi fuit similis planctus auditus.[30]» (c.m.)

Colpisce in modo particolare la sequenza tematica che struttura la predicazione: «contemptus mundi, poenitentia sancta, paupertas voluntaria, desiderium regni, nuditas et opprobria, passio Iesu crucifixi». La costruzione rivela un orizzonte associativo e simbolico in cui la nudità è pensata come segno visibile di un'identificazione con la Passione di Cristo, facendosi così intermediaria tra l'ascesi e la redenzione, tra la rinuncia e il dono totale di sé. In questo senso, il racconto degli *Actus* conferma e amplifica un quadro coerente con l'*Epistola 161* di Pier Damiani.

I normati piedi scalzi: tra prassi avellanita e regole francescane

Nel quadro della continuità tra Pier Damiani e Francesco, un tratto comune è rappresentato dal motivo dei piedi scalzi. Quella dei piedi nudi è, in realtà, una pratica ascetica secolare, alla quale venne dato particolare impulso, in Occidente, proprio dalle figure di Romualdo e Pier Damiani, prima, e Francesco e i suoi compagni, poi[31].

L'attenzione verso i piedi scalzati di Francesco fu fissata fin dalla prima agiografia di Tommaso da Celano, per poi essere ripresa dalle successive: dalla *Leggenda dei tre compagni* alla *Legenda Minor* di Bonaventura (il quale riprende abbastanza fedelmente la *Vita beati Francisci*)[32].

Le due *Regole* francescane confermano questo fatto. Nel secondo capitolo della *Regula non bullata*, ove viene fatto l'elenco delle vesti permesse ai frati, non compaiono calzature, il che implica che camminassero scalzi: «Alii vero fratres, qui promiserunt obedientiam, habeant unam tunicam cum caputio et aliam sine caputio, si necesse fuerit, et cingulum et braccas. Et omnes fratres vilibus vestibus induantur, et possint eas repeciare de saccis et aliis peciis cum benedictione Dei;[33]»

Nella *Regula bullata* il fondatore modera il rigore originario. Afferma che coloro che sono costretti dalla necessità, possono portare calzature: «Et qui necessitate coguntur possint portare calceamenta. Et fratres omnes vestimentis vilibus induantur et possint ea repeciare de saccis et aliis petiis cum benedictione Dei.[34]»

Per quanto riguarda Pier Damiani, invece, egli interiorizza la pratica facendo propri gli insegnamenti del suo maestro, Romualdo. Di lui, scrive che ha intrapreso a piedi nudi un lunghissimo tragitto fino a Ravenna, per richiamare il padre alla vita monastica[35]; in un secondo episodio, un monaco anziano riferisce di aver accompagnato Romualdo in un viaggio di predicazione verso Roma, attestando che il santo camminava sempre privo di calzature[36]. Ancora, Pier Damiani paragona la comunità eremitica guidata da Romualdo a una "nuova Nitria" (il celebre deserto dei padri orientali), sottolineando le loro pratiche di austera ascesi. In tale descrizione tutti i monaci – e per estensione lo stesso Romualdo – vivevano scalzi: «Aliter autem in Sitria vivebatur; ac ex similitudine non solum nominis, sed etiam operis, altera denuo Nitria videretur: omnes siquidem nudis pedibus incedentes, omnes inculti, pallidi, et nimia omnium rerum extremitate contenti.[37]»

Questi gli insegnamenti che Pier Damiani interiorizza, quando introduce le norme ascetiche nelle sue comunità. Giovanni da Lodi, suo biografo e discepolo, ci dice: «Ne quis absque inevitabili necessitate calceamenta sibi indueret, donec communiter Psalterium diebus singulis complevissent; scoparum quoque disciplinam in capitulo cuncti susciperent; in pane solum et aqua pariter abstinerent.[38]»

Si rileva una posizione concettualmente affine, ma linguisticamente complementare, rispetto a quella che emerge dalla *Regula non bullata* di Francesco. Là dove il testo damianeo introduce un divieto («Ne quis absque inevitabili necessitate calceamenta sibi

indueret»), la regola francescana formula invece una concessione positiva («Et qui necessitate coguntur possint portare calceamenta»). Questo parallelismo si inserisce nel quadro più ampio di una convergenza spirituale tra Francesco e Pier Damiani già delineata. Nondimeno, le due formulazioni, nella propria impostazione linguistica, potrebbero rivelare una differente antropologia e un diverso rapporto con la norma: in Pier Damiani prevale il tono coercitivo–negativo e la rigidità prescrittiva propria del monachesimo riformato del secolo XI; mentre in Francesco si manifesta una maggiore apertura alla *discretio* e alla flessibilità comunitaria. Laddove Pier Damiani (linguisticamente) impone, Francesco tollera; laddove il primo intende normare l'eccezione, il secondo riconosce la debolezza come parte costitutiva della vita fraterna. È in questo scarto sintattico e pragmatico che si misura, forse, la transizione da un'età spirituale a un'altra: quella che Francesco, come figura–soglia, inaugura attraverso la sua capacità di coniugare radicalità evangelica e misericordia fraterna. L'ultima testimonianza (concessione inclusa) trova conferma nell'*Epistola 50,* indirizzata probabilmente al nipote Stefano e redatta come regola per la comunità eremitica di Fonte Avellana: «Illud etiam non minima pars paenitentiae est, quod omni tempore, sive aestate sive hieme, non calceis, non ocreis utuntur in cellulis, sed nudis semper manere cruribus et pedibus consuetudo est, exceptis qui graviori molestia infirmitatis urgentur.[39]»

Contesto e prossimità: elementi a supporto della plausibilità storica dell'influenza

A complemento delle consonanze analizzate nei paragrafi precedenti, si propongono ora una serie di indizi topografici che, pur non fornendo prove dirette, contribuiscono a rafforzare la plausibilità storica di una ricezione del modello ascetico–damianeo nella temperie spirituale dell'Assisiate.

– Nel 1218, quando Francesco è ancora in vita, si registra a Perugia, in zona Porta Sole, la fondazione di un insediamento femminile intitolato a Santa Maria di Monteluce. Secondo Giovanna Casagrande, tale istituzione è «decisamente legata all'asse damianita»[40]. Si tratta di un dato importante, perché attesta la presenza attiva di legami diretti con Fonte Avellana in prossimità di Perugia già prima della morte di Francesco. La zona di Porta Sole, inoltre, rappresenta un naturale affaccio verso Assisi: Attilio Bartoli Langeli notò che la descrizione di Assisi fornita da Dante nella *Commedia* (*Paradiso* XI, vv. 43–54) corrisponde a una descrizione dal vivo fatta proprio da tale località[41].

– Sempre in zona Porta Sole, tra il 1215 e il 1219, il beato Egidio, uno dei principali discepoli di Francesco, avrebbe compiuto la propria personale esperienza eremitica[42].

– I centri monastici extra–regionali che sembrano riscuotere maggiore influenza in Umbria tra XII e XIII secolo sono Camaldoli e Fonte Avellana[43]. Occorre precisare, inoltre, che Fonte Avellana faceva parte della diocesi di Gubbio, e che risultava essere il monastero più importante della stessa.

– Fonte Avellana possedeva chiesette e castelli in Umbria, fin dai tempi di Pier Damiani – per esempio, presso il comitato di Spoleto e presso il comitato di Nocera. Inoltre, dipendevano dal priorato di Fonte Avellana cinque monasteri umbri: S. Andrea all'Isola di Costacciaro, S. Bartolomeo di Camporeggiano, S. Pietro di salaiolo, S. Abbondio – in diocesi di Gubbio – e, in diocesi di Città di Castello, S. Croce di Monte Maggiore. Anche questo dato rafforza l'ipotesi di una presenza del modello avellanita in territorio umbro[44].
– La distanza tra Fonte Avellana e Assisi è di circa 46 miglia. Giovanni Lucchesi ha fatto presente che Pier Damiani riusciva a percorrere, nei suoi viaggi, circa 20 miglia al giorno (dunque, una tale avrebbe richiesto circa 3 giorni di cammino)[45].
– Pier Damiani compose un sermone su San Rufino vescovo di Assisi, considerato una delle fonti principali sul santo. In esso viene riportato un miracolo che l'autore avrebbe appreso da tradizioni orali locali, poiché non se ne trova traccia in fonti scritte precedentemente[46]. Questo dettaglio rivela un possibile rapporto diretto di Pier Damiani con l'ambiente assisano, o quanto meno una sua attenzione informata verso di esso.
– Più di un monaco di Fonte Avellana fu eletto vescovo di Gubbio tra XI e XII secolo – tra cui anche un discepolo di Pier Damiani: tale Rodolfo, la cui vita esemplarmente austera ci è stata tramandata dallo stesso nell'*epistola 109*. La diocesi eugubina, storicamente legata ad Assisi, si configura così come un crocevia istituzionale dove confluiscono elementi della spiritualità damianea e contesti frequentati dal primo francescanesimo.
– Le fonti attestano in più luoghi la frequentazione, da parte di Francesco, di ambienti monastici ed eremitici[47]. Per esempio, continui furono i rapporti con l'Abbazia Benedettina sul Monte Subasio – da cui fu concessa la Porziuncola –, la quale poteva non essere immune a potenziali influssi camaldolesi (si pensi che a circa 6 km distava l'abbazia di San Silvestro, fondata come insediamento eremitico da san Romualdo), e le fonti ci tramandano vari episodi in cui i Frati venivano ospitati in monasteri «sempre dimorandovi da ospiti come forestieri e pellegrini» (dice Francesco in *Testamento*, 24). Inoltre, costante era la tensione di Francesco verso luoghi solitari – i quali, all'epoca, potevano essere abitati da eremiti –, per pregare e piangere il Signore. Anche la Verna, luogo decisivo nella costruzione della memoria stigmatica di Francesco, si colloca in un'area relativamente prossima a Camaldoli. Non si può escludere, in questo quadro, la possibilità di contatti, scambi, assimilazioni, anche informali, con prassi spirituali e strutture di pensiero affini a quelle promosse da Pier Damiani.
– Infine, va sottolineato come la rapida diffusione del movimento francescano dimostri la permeabilità del tessuto religioso dell'Italia centrale, e la velocità con cui idee, stili di vita e modelli spirituali si potevano radicare.

Questi elementi di contesto contribuiscono a consolidare l'ipotesi che l'influenza damianea sulla figura di Francesco – o, più ampiamente, sulla nascita del francescanesimo – sia

un'ipotesi percorribile. La prossimità geografica e le intersezioni istituzionali suggeriscono l'esistenza di un retroterra culturale condiviso, in cui la proposta di Pier Damiani avrebbe potuto sedimentare, trasformarsi, e infine riemergere nella nuova grammatica della santità incarnata da Francesco d'Assisi.

***Ringrazio Umberto Longo, per il costante e prezioso accompagnamento durante la più ampia ricerca da cui questo articolo è tratto. Ringrazio, inoltre, Riccardo Parmeggiani per gli spunti, le indicazioni metodologiche e l'incoraggiamento.**

Note

1. Sulla concezione francescana del corpo si vedano: Roberto Zavalloni*, La «corporeità» nel pensiero francescano. Da san Francesco a Duns Scoto*, in «Antonianum», 66, 1991, pp. 532-562; Giovanni Iammarrone, *corpo-carne,* in Ernesto Caroli (a cura di) *Dizionario Francescano*, Padova, Messaggero, 1995, pp. 253-266; Manuela Sanson*, La concezione del corpo nelle opere di Francesco d'Assisi*, in «Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani»*,* 112 (2012), pp. 180-208; Matteo Leonardi, *«Carne corrotta… carne bianchissima»: censura e santificazione del corpo nelle laude francescane tra XIII e XIV sec.,* in Francesco Mosetti Casaretto (a cura di), *Il corpo impuro e le sue rappresentazioni nelle letterature medievali,* Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, pp. 461-514.
2. Cfr. Mauro Letterio, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, in *XLIV Convegno di studi bonaventuriani (Bagnoregio, 8–9 giugno 1996): Il tema della corporeità in San Bonaventura e nel pensiero tardo–medievale* («Doctor Seraphicus: Bollettino d'informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani»*,* 44/4, 1997), Bagnoregio (Viterbo), Centro Studi Bonaventuriani, 1997, pp. 29–50.
3. Tommaso Da Celano, *Vita beati Francisci,* 35, 4-5. I passi e le citazioni delle fonti francescane sono desunti dall'edizione *Fontes Franciscani,* a cura di Stefano Brufani ed Enrico Menestò, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995.
4. Cfr. Tommaso da Celano, *Memoriale in desiderio animae*, LXXXII, 116-117.
5. È interessante l'analisi proposta da Claudio Leonardi (in: *Eremo e cenobio,* in Claudio Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 818) che, nel ripercorrere sinteticamente la storia del monachesimo, parla di Pier Damiani (e di Romualdo) in questi termini: «La necessità missionaria portò a un singolare fenomeno: il sorgere di varianti monastiche più aperte al mondo e alla storia, cioè più pronte a entrare nella lotta per la riforma del clero e dei costumi, e

che trovavano il cenobitismo chiuso di Cluny non più sufficiente a esprimere questa esigenza spirituale e questo compito storico.»

6. Giovanni Tabacco, Pier Damiani fra edonismo letterario e violenza ascetica, in Giovanni Tabacco, Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede, Napoli, Liguori, 1993, p. 252.
7. Umberto Longo, Sancti novi *e antichi modelli al tempo della riforma della chiesa. Pier Damiani e l'*inaudita novitas *della flagellazione,* in Amedeo de Vincentiis (a cura di), *Il moderno nel Medioevo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2010, p. 78. Per un approfondimento sulla tradizione dell'autoflagellazione, si veda Jean Leclercq, *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'occidente*, in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260)*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia, 25–28 settembre 1960), Spoleto, Panetto & Petrelli, 1962, pp. 73–83.
8. *Ibidem*, p. 77.
9. *Ibidem*, p. 79.
10. *Ibidem*.
11. Per ulteriori approfondimenti sul concetto di *disciplina* sia come percorso spirituale che come tecnicismo per indicare l'autoflagellazione – e i suoi strumenti –, si vedano: Jean Leclercq, *Disciplina*, dans Marcel Viller (sous la direction de) *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 15 voll., Paris, Beauchesne, 1937–1995, vol. III, 1957, coll. 1291–1302 e Émile Bertaud, *Discipline (instrument de pénitence)*, dans M. Viller, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, cit., coll. 1302–1311. Pare che il termine sia passato da un valore penale-punitivo a un valore penale-correttivo, e, da questi, pare sia nato per traslazione – cumulandosi ai primi – il valore espiatorio; da quest'ultimo, è derivato il significato devozionale, a cui è connesso un attributo volontaristico; infine, la parola è divenuta (anche) un tecnicismo per indicare la pratica della flagellazione, pare proprio dal secolo XI. Ancora, segnaliamo per ulteriori approfondimenti il saggio Dilwyn Knox, *Disciplina del corpo e dell'anima. L'eredità del Medioevo*, in Carla Casagrande – Silvana Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25–28 settembre 1995), Tavarnuzze (Firenze), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1999 (Millennio medievale, 15 = Millennio medievale. Atti di convegno, 3), pp. 277–287. Per un resoconto più sintetico, si veda, invece: Antoine Roullet, *Discipline et instruments de pénitence*, in Isabelle Poutrin – Élisabeth Lusset (sous la direction de), *Dictionnaire du fouet et de la fessée. Corriger et punir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, pp. 214–217.
12. U. Longo, Sancti novi *e antichi modelli al tempo della riforma della chiesa*, cit., pp. 61-86.
13. Si vedano passi come *Epistula XLV*, 4; *Epistula LVI*, 4; *Episutla XLIV*, 18. I passi e le citazioni dalle lettere di Pier Damiani – salvo dove indicato diversamente – sono desunti attraverso l'edizione Pier Damiani, *Lettere,* a cura di Nicolangelo D'Acunto, Guido Innocenzo Gargano e Lorenzo Saraceno, fa parte di *Opere di Pier*

Damiani, a cura di Aa. Vv., 5 voll. in 13 tomi, 2000–2024, Roma, Città Nuova, vol. I in 8 tomi (*Opere di Pier* Damiani. I/1: *1–21*; I/2: *22–40*; I/3: *41–66*; I/4: *68–90*; I/5: *91–112*; I/6: *113–150*; I/7: *151–165*; I/8: *166–180*), 2000–2023. Il testo latino su cui è esemplata quest'ultima edizione è quello curato dal Reindel per i Monumenta Germaniae Historica (*Die Briefe des Petrus Damiani,* a cura di Kurt Reindel, 4 voll., München, Monumenta Germaniae Historica, 1983–1993).

14. Emerge un quadro chiaro di questo primato anche in J. Leclercq, *Disciplina*, cit., coll. 1291–1302 e in E. Bertaud, *Discipline (instrument de pénitence)*, cit., coll. 1302–1311. Bertaud menziona due precedenti: San Kentigern e San Guglielmo di Gellone. Il primo, secondo la sua principale fonte agiografica (la *Vita Kentigerni*, redatta da Jocelyn di Furness), pare che il Venerdì Santo si crocifiggesse a sua volta, portando nel suo corpo le stigmate dei chiodi di Cristo, attraverso i colpi di verga, la nudità e le numerose genuflessioni; il secondo, invece, seguendo la *Vita Wilhelmi*, pare si sia fatto duramente flagellare in nome del Redentore. Tuttavia, in entrambi i casi le *Vite* di riferimento sono successive cronologicamente (rispettivamente, inizio XIII e prima metà del XII secolo) alle sistemazioni di Pier Damiani.
15. Tommaso da Celano, *Memoriale in desiderio animae*, LXXXII, 116-117.
16. Pier Damiani, *Epistula XLV*, 6.
17. La produzione omiletica attribuita a san Bonaventura si articola in tre principali corpora: i *Sermones dominicales*, i *Sermones de tempore* e i *Sermones de diversis*. Gli studi di Jacques Guy Bougerol – la cui edizione critica, edita nel 1993, ha compiuto un'opera fondamentale di discriminazione tra sermoni autentici, dubbi e spuri, liberando il *corpus* da sedimentazioni editoriali ottocentesche (come l'edizione Quaracchi), hanno restituito ai testi la loro specificità storica e retorica. Per una trattazione e una contestualizzazione più esaustiva, si veda Massimiliano Lenzi, *Introduzione*, in Bonaventura Da Bagnoregio, *Sermoni de diversis. 1: De Temporis*, a cura di Massimiliano Lenzi, Roma, Città Nuova, 2017, pp. 11–44. Il testo dei sermoni è desunto da questa edizione (per esteso: Bonaventura Da Bagnoregio, *Sermoni de diversis*, a cura di Massimiliano Lenzi, con revisione della traduzione a cura di Massimo Tedoldi, fa parte di *Opere di San Bonaventura*, a cura di Jacques Guy Bougerol, Cornelio Del Zotto e Leonardo Sileo, 14 voll., Roma, Città Nuova, 2017, voll. XII (XII/1: *De Temporis*; XII/2: *De Sanctis*), 2017.
18. Bonaventura da Bagnoregio, Sermo *XLVI: De Translatione Sancti Francisci*, 4.
19. *Ibidem*.
20. Bonaventura da Bagnoregio, *Sermo LIX: De Sancto Patre Nostro Francisco*, 30.
21. Per quanto il tema della spogliazione in Francesco sia stato già indagato nella sua singolarità agiografica (cfr. Marco Bartoli, *La nudità di Francesco: Riflessioni Storiche sulla spogliazione del povero d'Assisi,* Milano, Biblioteca Francescana, 2018), così come l'ideale ascetico del *Nudus nudum Christum sequi* (cfr. Grégoire Réginald, *L'adage ascétique "Nudus nudum Christum sequi"*, in *Studi storici in onore di Ottorino*

Bertolini, 2 voll., Pisa, Pacini, 1972, vol. I, pp. 395–409; e, per uno studio dello stesso in Bonaventura, cfr. Jean Châtillon, *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de saint Bonaventure*, in «Spiritualité», 54, 1982, pp. 201–254), il quale è stato interpretato, tuttavia, nel corso della tradizione, in maniera piuttosto simbolica, suscita interesse la combinazione tra gli elementi proposti (nudità, dimensione pubblica, volontaria adesione alla Passione, penitenza e flagellazione), la quale pare essere un'innovazione di Pier Damiani.

22. *Compilatio assisiensis*, 80, 6-14.
23. Pier Damiani, *Epistula CLXI*, p. 137 (ed. Reindel, vol. IV).
24. *Ibidem*, pp. 140-142 (ed. Reindel, vol. IV).
25. Alessandro Mastromatteo, *Francesco d'Assisi, il "novus Adam". Lettura della tipologia adamitica nella "Legenda maior" di Bonaventura*, in «Laurentianum», 51, 2010, pp. 271–334.
26. Aleksander Horowski, *Francesco novello Adamo e la creazione nella predicazione francescana del Duecento e dell'inizio del Trecento*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 115, 2022, pp. 31–57.
27. Giuliano da Spira, *Vita sancti Francisci*, 9.
28. Enrico di Avranches, *Legenda sancti Francisci versificata*, III, vv. 161-171.
29. Occorre precisare che, pur trattandosi di una fonte tarda – redatta probabilmente tra il 1327 e il 1337 – gli *Actus beati Francisci et sociorum eius* non possono essere considerati marginali rispetto al discorso qui condotto. Se da un lato è necessario tenere conto della distanza cronologica rispetto ai fatti narrati, dall'altro non si può trascurare il valore che tale testo possiede in quanto testimonianza della ricezione e dell'interpretazione della figura di Francesco nel primo Trecento. La fonte rivela quale immagine del santo fosse divenuta egemone e quali contenuti teologici, spirituali e culturali si riteneva opportuno legare alla sua memoria.
30. Ugolino Da Bunforte, *Actus beati Francisci et sociorum eius*, XXXIV, 8-12.
31. Un datato articolo di Louis Gougaud (*Anciennes traditions monastiques, II. La gymnopodie*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 4, 1923, pp. 140–156) ha rivelato come la pratica percorra tutta la storia della cristianità medievale – fin dai primi asceti orientali – configurandosi come atto ascetico, penitenziale e liturgico. Seppure Gougaud citi anche Romualdo, Pier Damiani e Francesco, il suo contributo manca – riguardo questi – di un'ampia ripresa delle fonti, essendo la sua una trattazione dal respiro cronologicamente più ampio. L'elemento di continuità tra le due figure non sfuggì a Dante Alighieri, il quale riprese i lessemi "scalzo" e "scalzare" nei canti rispettivamente dedicati alle due figure (*Par.* XI, vv. 74-84; XII, in riferimento ai frati minori: vv. 130-132; e *Par.* XXI, vv. 127-129).
32. I passi di riferimento sono, rispettivamente, Tommaso da Celano, *Vita Beati Francisci*, IX, 22, 5; *Legenda Trium Sociorum*, VIII, 25, 4-5 e Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda Minor*, II, Lectio Prima, 5-6.

33. Francesco d'Assisi, *Regula non bullata*, II, 13-14.
34. Francesco d'Assisi, *Regula bullata*, II, 15-16.
35. Pier Damiani, *Vita beati Romualdi*, XIII. I passi e le citazioni sono desunti dall'edizione a cura di Giovanni Tabacco, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 94), consultato il 23 gennaio 2026.
36. *Ibidem*, XXVI.
37. *Ibidem*, LXIV.
38. Giovanni da Lodi, *Vita Sancti Petri Damiani*, XVIII. La citazione è desunta dall'edizione a cura di Jacques-Paul Migne, in *Patrologia Latina. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 221 voll., Paris, Imprimerie Catholique, 1844-1864, vol. CXLIV, 1853, coll.113-146.
39. Pier Damiani, *Epistula L*, 26.
40. Giovanna Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1995, p. 360.
41. Attilio Bartoli Langeli, *Dante e Perugia, Perugia e Dante (1973)*, in Massimiliano Bassetti – Enrico Menestò (a cura di), *Studi sull'Umbria medievale*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2016, pp. 385.
42. Dato argomentato in Ugolino Nicolini, *Ricerche sulla sede di fra Raniero Fasani fuori Porta Sole a Perugia*, in Attilio Bartoli Langeli – Massimiliano Bassetti – Giovanna Casagrande – Enrico Menestò – Maria Grazia Nico (a cura di), *L'Umbria e Perugia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2015, pp. 684-686.
43. Dato desunto dallo studio di Giovanni Spinelli, *Il monachesimo benedettino in Umbria nell'età di sant'Ubaldo*, in Stefano Brufani – Enrico Menestò (a cura di), *Nel segno del santo protettore. Ubaldo vescovo, taumaturgo, santo*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Gubbio, 15–19 dicembre 1986), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1990, pp. 51–69.
44. Per approfondire, si vedano: G. Spinelli, *Il monachesimo benedettino in Umbria*, cit.; Roberto Bernacchia, *I possessi avellaniti in area marchigiana dall'epoca damianea al privilegio di Innocenzo II (1139)*, in Nicolangelo D'Acunto (a cura di), *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 29–31 agosto 2007), Verona, Gabrielli, 2008, pp. 101–123.
45. Dato desunto da Giovanni Lucchesi, *I viaggi di s. Pier Damiani*, in *S. Pier Damiani*, Atti del Convegno di studi nel IX centenario della morte (Faenza, 30 settembre – 1 ottobre 1972), Faenza, Stabilimento Grafico F.lli Lega, 1973, pp. 71–91.
46. Dato desunto dall'*Introduzione* del *Sermone 36* dell'edizione Pier Damiani, *Sermoni*, a cura di Ugo Facchini

e Lorenzo Saraceno, fa parte di *Opere di Pier* Damiani, cit., vol. II in 2 tomi (*Opere di Pier Damiani*. II/1: *2–35*; II/2: *36–76*), 2013–2015, in particolare dal tomo II, pp. 15-17.

47. Per approfondire i fitti contatti con l'ordine dei Benedettini, si veda Luigi Canonici, *I benedettini e i primi francescani nella diocesi di Assisi*, in *Aspetti di vita benedettina nella storia di Assisi*, Atti del Convegno (12–13 settembre 1980), Accademia Properziana del Subasio, Assisi, 1981, pp. 125–148.