

SILVIA NOCENTINI\*  
Università di Roma “Tor Vergata”

QUOTIDIANO ED EROICO:  
SANTITÀ POSSIBILE TRA I SECOLI XIII E XV

**RIASSUNTO** – Tra i secoli XIII e XV si assiste a una trasformazione del modello di santità, che da eroico ed elitario diventa possibile per laici, donne e ceti umili. A partire da Francesco d’Assisi, si afferma un nuovo ideale fondato sulla povertà e sull’umanità sofferente di Cristo. Figure come Lucchese da Poggibonsi, Fina da San Gimignano e Zita da Lucca incarnano una santità quotidiana, radicata nella vita urbana e nelle fragilità sociali. Questo nuovo paradigma, sebbene spesso estraneo alla canonizzazione ufficiale, testimonia una spiritualità diffusa e profondamente legata alla realtà concreta, che si sviluppa soprattutto in ambito femminile e laicale. La ricerca mostra come la santità si sposti dal potere al margine, in un continuo confronto tra istituzione e spiritualità vissuta.

**PAROLE-CHIAVE:** santità laica; agiografia medievale; spiritualità medievale; santità femminile; povertà

**ABSTRACT** – Between the 13th and 15th centuries, the concept of sainthood shifted from heroic and institutional to a model attainable by laypeople, women, and the socially marginalized. Inspired by Francis of Assisi, a new ideal emerged that was rooted in poverty and Christ’s human suffering. Saints such as Lucchese of Poggibonsi, Fina of San Gimignano, and Zita of Lucca represent a humble, everyday sanctity grounded in urban life and fragility. Though often lying outside formal canonization, this form of holiness reveals a widespread spirituality, especially among lay and female communities. The study highlights a transition of sanctity from ecclesiastical authority to the lived experience of ordinary people.

**KEYWORDS:** lay sanctity; medieval hagiography; medieval spirituality; holy women; poverty

\*  [silvia.nocentini@uniroma2.it](mailto:silvia.nocentini@uniroma2.it);  <https://orcid.org/0000-0002-6895-6469>

Il problema della periodizzazione del Medioevo, e dell'agiografia in particolare, è – come si sa – piuttosto spinoso e riserva agli studiosi il rischio di generalizzare i momenti forti che ognuno riconosce nella storia. Questo perché, nonostante il campo della ricerca si sia tanto arricchito da far apparire limitato lo spazio per le novità, l'agiografia propone continuamente i suoi interrogativi a chi la legga – appunto – alla luce dei risultati che si sono accumulati grazie agli scavi ecdotici e alle riflessioni storiche compiute negli ultimi anni.

Se possiamo riconoscere nell'agiografia una specificità che sta nel suo essere il mezzo attraverso il quale si esprimono non solo l'egemonia civile o ecclesiastica, ma anche l'autocoscienza cristiana, come ci ha insegnato Claudio Leonardi,<sup>1</sup> allora si può dire che è all'inizio del Duecento, con l'ideale di perfezione incarnato da Francesco d'Assisi, che inizia il nuovo millennio dell'agiografia. La frattura con quanto lo ha preceduto non può essere più evidente: al *contemptus mundi* derivato da un tipo di spiritualità più orientata al tempo ultimo, fuori dalla storia, immersa nell'attesa escatologica del ritorno del Cristo, si oppone una santità possibile dentro la storia, e soprattutto possibile anche per l'uomo comune, ovverosia non prete e non monaco.

Questa novità non salta fuori dal nulla, com'è naturale, ma raccoglie il portato di un clima spirituale che stava già cambiando – per così dire – dal basso della cultura cittadina, incanalato nei movimenti penitenziali che avevano aperto la strada alla partecipazione femminile alla vita della Chiesa e talvolta all'eresia (o almeno a ciò che si percepiva come tale, perché fuori dall'istituzione). Penitenti e movimenti spirituali che già subivano il fascino della spiritualità che si condensava nella pienezza escatologica da attuarsi nel terzo tempo della storia, reclamavano quindi uno spazio per l'uomo laico accanto a quello delle gerarchie monastiche o ecclesiastiche. La Chiesa si trovò impreparata di fronte a tali fermenti, il potere sacrale della chiesa imperiale e di quella monastica andò in crisi ed entrò in conflitto con le istanze portate dal basso da tali fenomeni anche di massa. Essa si trovò allora nella necessità di collocarsi diversamente nella storia, di riconoscere che la pienezza si compie dentro la storia e non al di fuori di essa. Francesco è colui che mette a sistema questi fermenti e diventa la soluzione di tali tensioni, inaugurando un tempo nuovo anche per l'agiografia.

In sostanza, prima di Francesco tutti gli ideali di perfezione che venivano messi per iscritto – e dunque tutte le agiografie – erano conformi alla tipologia del santo che si stacca dal mondo, si priva di tutto e compie miracoli come intercessore tra Dio e gli uomini. Con Francesco si rovescia questo schema, perché si inverte il rapporto tra fede e storia. L'ideale di perfezione precedente richiedeva che il santo abbandonasse la materia, la natura finita e i suoi beni per poter meglio dedicarsi all'ascesi e così raggiungere Dio e ovviamente la salvezza. Per Francesco il Dio-uomo è al centro, un Dio disceso nella miseria umana, concreto nel suo dolore, privo di mezzi, malato, limitato, finito su una croce. Dolore, malattia, povertà non sono il modo per spogliarsi della materialità del mondo e delle sue tentazioni – come nei santi del primo millennio –, ma il volto con il quale

---

Ho presentato queste riflessioni in una conferenza dell'Officina San Francesco Bologna il 17 maggio 2024, su invito di Francesco Santi, curatore del ciclo di incontri dal titolo *Infinite finitudini. Nuovi luoghi per Dio dopo Francesco d'Assisi*. La discussione che ne è seguita ha contribuito a migliorare il testo che qui si pubblica, al quale ho aggiunto, oltre alle note necessarie, i frutti di quello scambio. Si tratta dunque di una rapida panoramica su un sistema di questioni tutt'altro che risolte, che ricadono molto oltre lo scopo di questo articolo e che non verranno qui approfondate.

<sup>1</sup> Cfr. C. LEONARDI, *Agiografia*, nel suo *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Santi, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 31-72.

Dio appare nella storia e la abita. Perciò essere vicino ai malati o ai poveri, per esempio, non è più e non è solo seguire il preceitto evangelico dell’“ama il prossimo tuo come te stesso”, ma è raggiungere e stare vicino a Gesù uomo. Non a caso i cardini della spiritualità francescana sono la povertà e la croce. Se Gesù è il povero, l’intercessione nei miracoli non si realizza attraverso l’invocazione di un Dio lontano e grazie a delle virtù acquisite con l’esercizio della perfezione ascetica, ma vivendo ogni giorno completamente la condizione umana che anche Cristo aveva rivestito nella sua intera finitezza.

Mi è sembrato perciò interessante andare a leggere alcune delle vite di santi non appartenenti agli Ordini sacerdotale o monastico, ma laici del Due e Trecento scegliendo alcuni casi significativi e molto diversi tra loro, che fossero però rappresentativi del mondo femminile e di quello maschile.<sup>2</sup> Per il Duecento ho escluso la santità espressione del potere civile ed ecclesiastico in senso lato, quindi le figure, per esempio, di Ludovico d’Angiò e Antonio di Padova. Tali modelli finiscono per incardinarsi in una narrazione più tipica e meno interessante. Ho cercato invece l’affermarsi della novità francescana nelle vite dei santi minori e meno noti, talvolta nemmeno giunti alla canonizzazione, per misurare il radicamento dei valori di povertà e croce (intesa come condizione umana) fin nei ceti più umili della società urbana.

La Vita del terziario francescano Lucchese da Poggibonsi (m. 1240) è nota attraverso testi derivati da agiografie perdute.<sup>3</sup> Il primo di questi è una anonima *Vita antiqua*, che conosciamo attraverso l’epitome contenuta in un leggendario abbreviato fiorentino risalente agli inizi del secolo XIV;<sup>4</sup> la seconda versione, scritta nel 1370 da Bartolomeo dei Tolomei, un frate minore senese,<sup>5</sup> si

<sup>2</sup> Sullo spazio laicale della santità si vedano almeno A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989 (e successive ristampe), e A. BENVENUTI, *Sante donne di Toscana. Il Medioevo*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018.

<sup>3</sup> Cfr. M. BERTAGNA, *S. Lucchese da Poggibonsi. Note storiche e documenti*, Firenze, Studi francescani, 1969; F. IOZZELLI, *Lucchese da Poggibonsi. Dal commercio dei beni terreni all’acquisto del regno dei cieli*, «Archivum Franciscanum historicum», XCVII, 2004, pp. 425-442.

<sup>4</sup> Cfr. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 20, 6. Il leggendario è edito integralmente in A. DEGL’INNOCENTI, *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1999.

<sup>5</sup> I Bollandisti propongono di emendare la data espressa nel *colophon* proponendo 1320, anziché 1370, sulla base di due elementi interni al testo. Il primo è il riferimento agli uomini *qui viro Dei convixerant* e alla necessità di raccogliere la loro preziosa testimonianza mentre sono ancora in vita. Ovviamente, nel 1370 sarebbe stato impossibile che vi fosse ancora qualcuno da interrogare su Lucchese, che morì nel 1240. In secondo luogo, l’autore fa riferimento al capitolo generale dell’Ordine francescano tenutosi a Marsiglia nel 1319 di ritorno dal quale egli, con un gruppo di pellegrini giacobei che viaggiavano con lui, si salva da una terribile tempesta marina grazie all’invocazione fatta al santo. Ora, se il Bartolomeo da Siena che scrive la leggenda fosse lo stesso frate minore della famiglia dei Tolomei che viene eletto vescovo di Castellaneta nel 1386 da Urbano VI e che muore intorno al 1396, saremmo di fronte a un caso di longevità eccezionale, dato che interroga contemporanei di Lucchese ai primi del Trecento e si reca a Marsiglia nel 1319. La questione della datazione, dunque, sarebbe da riconsiderare alla luce di tutti gli elementi a nostra disposizione, ivi compresa l’ipotesi che i punti sopra discussi possano essere porzioni agiografiche di riuso tratte dalle leggende precedenti. In questo caso il Bartolomeo Tolomei, che vive nella seconda metà del secolo XIV, avrebbe ripreso la menzione dei testimoni oculari e il miracolo della tempesta da un testo più antico e perduto, sorte che toccò paradossalmente anche alla sua Vita.

è conservata solo attraverso la trascrizione quattrocentesca di Bartolomeo da Colle.<sup>6</sup> Lucchese è un laico, ha moglie e figli e non disdegna l'uso del denaro per l'acquisto dei mezzi con i quali lavora i suoi campi. All'inizio la sua vita è caratterizzata dalle virtù tipiche del buon amministratore: schivo, parsimonioso, evita le contese – addirittura si trasferisce per non cedere alle provocazioni fisiche e verbali di un suo non meglio specificato avversario – ed è benvoluto da tutti nella città dove va a vivere, Poggibonsi. Con la conversione e la vestizione dell'abito dei Terziari francescani, arriva la cessione di tutti i beni e la piena adesione al modello del fondatore. Mantiene solo un orto di quattro iugeri per il sostentamento suo, dei poveri e degli ammalati, che egli va a cercare «per vias, villas, castella et domos», portandoli con sé, quando può, a dorso d'asino o caricandoseli sulle spalle («submisso capite suo infra tibias infirmi»). Quando finisce di distribuire ciò che produce nel suo orto, va a chiedere l'elemosina casa per casa, infilando nella sua sporta ciò che gli viene elargito. Ma quello che più colpisce in questa agiografia è l'esaltazione della povertà come status: egli riusciva «piis verbis et affabilibus» a convincere i poveri ad amare la loro condizione e a non volerla lasciare.<sup>7</sup> Questo mi pare, nella sintesi estrema dell'abbreviatore anonimo, il punto nodale della santità di Lucchese in conformità al suo modello: amare la povertà non tanto dal punto di vista di chi può decidere se abbracciarla o meno, ma anche a partire da una condizione di povertà senza via d'uscita. «In paupertate contentos faciebat» e addirittura «verbis et factis evidentibus demonstrabat» che così poteva essere, perché lui l'aveva scelta ed era *consolatus*. L'agiografo che scrive la seconda Vita sottolinea in senso ancora più francescano, potremmo dire, questa sua tendenza ad abbracciare una condizione umile. Lucchese visitava e curava poveri e ammalati «velut alter Franciscus» perché in loro vedeva la persona di Cristo.<sup>8</sup> Per l'agiografo esistono tre tipi di povertà: la povertà vera (*egestas*) di chi manca del necessario per vivere e subisce tale condizione; la *vera aurea paupertas*, cioè quella dei ricchi che non mancano di nulla, ma si mantengono poveri nello spirito e il loro cuore non è toccato dalla sete di beni; e infine la *frugalitas* o *mediocritas*, la povertà volontaria come quella di Lucchese.<sup>9</sup> Il culto di Lucchese è uno dei diversi esempi di somma etica professionale, una sorta di

<sup>6</sup> Edita dai padri bollandisti sulla base di un non meglio specificato manoscritto in *Acta Sanctorum Aprilis III*, Paris-Roma, Palma, 1866, pp. 604-616. Si conserva in tre testimoni manoscritti: Modena, Biblioteca Estense, Campori g.X.5.14 = App. Campori, 261 (sec. XV, mutilo); Siena, Biblioteca Comunale degli Intornati, K.VII.37 (trascrizione risalente al 1627, fatta sul codice conservato nel convento di S. Lucchese da Domenico Della Rocca, che si sottoscrive); Poggibonsi, Convento dei Frati minori, filza di S. Lucchese (Convento di S. Lucchese, codice Marzi). Per l'opera del poligrafo Bartolomeo da Colle si veda la “voce” di M. AROSIO *Bartholomaeus de Colle*, in C.A.L.M.A. *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*, a cura di M. Lapidge, G. C. Garfagnini e C. Leonardi, I.6: *Barnabas de Riatinis Reginus - Bartholomaeus de Forolivio*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 722-724, in particolare l'opera n. 9 (*Legenda B. Lucchesij*).

<sup>7</sup> Le citazioni sono dal testo della leggenda abbreviata, cfr. DEGL'INNOCENTI, *Un leggendario fiorentino* cit., p. 82, par. IV.1.

<sup>8</sup> Cfr. *Acta Sanctorum* cit., pp. 605-606. Si veda anche S. BOESCH GAJANO, *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1988, pp. 117-129.

<sup>9</sup> Cfr. *Acta Sanctorum* cit., p. 610.

santa «deontologia»,<sup>10</sup> di respiro prevalentemente locale, che tuttavia danno la misura del radicamento profondo dell'ideale di perfezione partito da una figura lontana e carismatica e, checché ne dica l'agiografo, non perfettamente imitabile.

Dal brulicante mondo femminile<sup>11</sup> – già ampiamente studiato sotto molteplici aspetti – traggo la figura di Fina da San Gimignano (m. 1253), la cui Vita è stata scritta dal domenicano Giovanni, famoso enciclopedico del suo tempo (m. 1332) e quella di santa Zita da Lucca (m. 1272), venerata sia dai Francescani sia dai Domenicani. Si tratta di due vite notissime e molto diverse tra loro: questa una ragazza inferma che muore all'età di 15 anni e quella una serva che lavora tutta la vita nella casa dei suoi signori dove muore intorno ai sessant'anni. Fina, perso il padre che la tradizione vuole facoltoso, per sostentarsi lavora *colo et acu*, finché, all'indomani di una proposta d'amore da parte di un suo coetaneo che le offre un'arancia, non si inferma di una terribile malattia che la costringe a letto. Durante i suoi cinque anni di sofferenza, ella pretende di giacere solo su una tavola di legno e su un solo fianco, procurandosi così piaghe da decubito che imputridiscono e attirano topi e vermi che le rosicchiano e provocano alla santa ulteriori dolori. Sopporta tutto con grande pazienza, talvolta cantando, e fa dare ai poveri ciò che avanza del suo già scarso cibo.<sup>12</sup> Zita è, invece, già povera in partenza e la sua condizione è quella di serva fedele e sollecita, caritatevole verso i poveri ai quali elargisce il *surplus* dei suoi padroni. La virtù principale di questa donna sta nel non aver mai trascurato i suoi doveri, nemmeno per la preghiera, e di esser stata un fulgido esempio di carità sia per i padroni sia per i poveri.<sup>13</sup> Entrambe operano piccolissimi miracoli in vita e altri *post mortem*, ma il nucleo della loro santità consiste nell'essere in posizione di estrema debolezza, una inferma, l'altra in fondo alla scala sociale. Figure confinate in una dimensione quotidiana eppure eroica.

Nel Trecento lo spazio per creare nuovi santi sembra ridursi, ma questo solo se guardiamo alla santità dalla parte dell'istituto della canonizzazione. I nuovi santi sono effettivamente pochi. Dei tredici processi iniziati nel secolo XIV solo sette si sono conclusi entro la fine del Trecento e per

<sup>10</sup> Mutuo il termine da VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 164, che impiega l'espressione «deontologia cristiana dell'attività professionale».

<sup>11</sup> Si veda, per es., il volume di BENVENUTI, *Sante donne di Toscana* cit.; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2013; EAD., *Donne di Dio (secoli XII-XV)*, Spoleto, CISAM, 2023.

<sup>12</sup> Una versione abbreviata della *legenda* si trova nel leggionario laurenziano Plut. 20, 6 (DEGL'INNOCENTI, *Un leggionario fiorentino* cit., pp. 85-88). La Vita scritta da Giovanni da San Gimignano è edita, sulla base del ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 1, in *Acta Sanctorum Martii II*, Paris-Roma, Palma, 1865, pp. 232-238. Altri testimoni manoscritti sono elencati in T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma, Istituto storico domenicano ad S. Sabinae, 1975, p. 543, n. 2643. Su Giovanni da San Gimignano si veda M. OLDONI, *Giovanni da San Gimignano. Un enciclopedico dell'anima*, San Gimignano, Città di San Gimignano, 1993. Sul ruolo di Fina nell'agiografia femminile del Medioevo si veda A. DEGL'INNOCENTI, *Agiografia toscana del XIV secolo: il leggionario del ms. Laurenziano Plut. XX,6 e un'inedita Vita di Fina da San Gimignano*, in *Immagini del Medioevo. Saggi di cultura mediolatina*, Spoleto, CISAM, 1994, pp. 97-128; EAD., *Storie di santità femminile nell'agiografia medievale*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Ferrari, Trento, Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, 1998, pp. 53-70.

<sup>13</sup> La Vita anonima è edita in *Acta Sanctorum Aprilis III* cit., pp. 504-514.

la maggior parte sono espressione del potere che li ha elevati all'onore degli altari: vescovi, un papa, aristocratici di varia levatura, per lo più francesi, in linea con la politica del papato avignonese.<sup>14</sup>

Dove è finito il modello di Francesco? Innanzitutto bisogna dire che anche se si fanno meno santi, sempre di più sono le nuove *legendae*, le raccolte *ad usum praedicatorum* che sono il termometro più sensibile della mentalità cui si doveva andare incontro canalizzandone la devozione. Nel Trecento la santità esce dal radar della canonizzazione, ma brulica in tutta Europa con un carattere sempre più laicale e femminile.

L'elemento femminile di questa nuova *sequela Christi* è evidente già nel secolo XIII con Chiara d'Assisi, la prima a cercare di percorrere la stessa via di Francesco, mentre il ramo maschile dell'Ordine rimane prigioniero delle sempre più elaborate sofisticazioni dell'immagine carismatica del fondatore.<sup>15</sup> Ma Chiara rimane monaca e il suo tentativo naufraga davanti alla scelta obbligata della Regola.<sup>16</sup> Saranno le donne escluse dal potere a fare della povertà e della croce il luogo dove Dio si manifesta.

Tuttavia, credo che non sia solo la lontananza da posizioni di potere che fa di loro perfette seguaci del modello francescano, ma anche la consuetudine di vita nei ruoli tipicamente femminili della società medievale. Occuparsi dei corpi e del cibo era una prerogativa femminile tanto in famiglia come nella società, per esempio nelle varie imprese caritatevoli che cominciavano la loro attività proprio in questo periodo storico. Povertà e croce non sono un supplizio espiativo fine a sé stesso, ma il mezzo per ottenere la salvezza rimanendo pienamente umani e condividendo con l'umanità la sua natura. Insomma, le donne si trovarono nella condizione ideale – assenza di potere e dimestichezza col finito – per divenire le vere seguaci del nuovo ideale di perfezione.

Esse sono escluse dal potere, ma non dalla parola, poiché il Medioevo pullula di donne che parlano, scrivono, predicano, senza che esse vengano considerate dai loro contemporanei fenomeni eccezionali ogni volta, tant'è vero che Chiara da Montefalco e Angela da Foligno sono per Leonardì le migliori eredi di Francesco, una per la croce, l'altra per la povertà.<sup>17</sup> Ma se vogliamo volgere lo sguardo al brulicare cui ho fatto cenno poco fa, possiamo riconoscere molte figure agiografiche, magari minori e minime, che hanno composto il puzzle della santità d'impronta francescana, specialmente nell'Italia centrale: Enrico da Bolzano (morto nel 1315, laico che espone la sua povertà

<sup>14</sup> Si tratta di Pietro di Morrone (Celestino V), Tommaso di Cantilupe, Ludovico d'Angiò, Chiara da Montefalco, Tommaso d'Aquino, Elzeario di Sabran, Nicola da Tolentino, Ivo di Kermartin, Delfina di Signe, Carlo di Blois, Brigida di Svezia, Urbano V e Pietro del Lussemburgo. Cfr. C. LEONARDI, *Committenze agiografiche nel Trecento*, nel suo *Agiografie medievali* cit., pp. 241-264: 244 *et passim*.

<sup>15</sup> Sulla complessa questione dell'agiografia francescana, si vedano almeno F. ACCROCCA, *Un santo di carta. Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*, Milano-Roma, Biblioteca francescana - Centro culturale Ara-coeli, 2013; J. DALARUN, *Proposta francescana*, Spoleto, CISAM, 2017; D. SOLVI, «*Rotundis quadrata mutare*. Questioni francescane dalle origini ai "Fioretti", Spoleto, CISAM, 2022.

<sup>16</sup> Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Chiara d'Assisi e la sua Regola: la clausura come spazio dell'alterità*, nel suo *Corpo sacro. Scrittura ed esperienza mistica tra Medioevo ed Età moderna*, Spoleto, CISAM, 2022, pp. 25-54.

<sup>17</sup> Cfr. C. LEONARDI, *La santità delle donne*, in *Agiografie medievali* cit., pp. 455-470: 460-463.

senz'altra azione),<sup>18</sup> Pier Pettinaio (morto nel 1289),<sup>19</sup> Cecco da Pesaro (1350, che si prende cura di malati e dei corpi dei defunti, *schola scorizatorum*),<sup>20</sup> Giovanni Pelingotto da Urbino (1304, la cui vita ha molte analogie con quella di Francesco: mercante di panni, fa una rinuncia spettacolare della professione e dei beni e si dedica all'assistenza ai poveri),<sup>21</sup> Michelina da Pesaro (1356, Vita scritta nel 1380, povera tra i poveri, vive con una tessitrice, mendica, visita gli infermi e infine fonda con il beato Cecco una confraternita dedita a vari servizi per i bisognosi),<sup>22</sup> Giovanna da Signa (1305)<sup>23</sup> e molti altri più famosi, come Chiara da Rimini (1326),<sup>24</sup> Margherita da Città di Castello (1320),<sup>25</sup> l'agostiniano Nicola da Tolentino (1305).<sup>26</sup>

Al termine del secolo sulla spiritualità nata dal modello di Francesco si innesta il tema agiografico e sommamente storico della profezia e dell'impegno politico, per il quale abbiamo illustri e nobili esempi, come Brigida di Svezia (1373) e Caterina da Siena (1380), ma anche diversi casi nelle piccole realtà, come quella dei fraticelli per Tommasuccio da Foligno (1377 o 1404, capo spirituale di un movimento di riforma, attivo non solo nell'Italia centrale, ma anche all'estero, in Spagna soprattutto),<sup>27</sup> di Orsolina da Parma (1410), Costanza di Rabastens (fl. 1384-1386), Maria Robina

<sup>18</sup> Cfr. *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo*, a cura di T. Radaelli, Treviso, S. Liberale, 2018.

<sup>19</sup> Cfr. C. CENCI, «San» Pietro Pettinaio presentato da fr. Bindo da Siena, «Archivum Franciscanum historiicum», XCIX, 2006, pp. 189-211; L. L. ZANETTI DOMINGUES, *Un'etica della «povertà laboriosa» nell'Italia tardomedievale. La vita di Pietro Pettinaio, terziario francescano senese (m. 1289)*, in *Economies de la pauvreté au Moyen Âge*, a cura di pere Benito i Monclús, S. Carocci e L. Feller, Roma-Madrid, École française de Rome - Casa de Velázquez, 2023, pp. 313-323.

<sup>20</sup> Un recente profilo è disponibile in A. FALCIONI, *Lives of Saints, Men and Women: Franciscans in Pesaro (XIII-XV Centuries)*, Roma, Carocci, 2021.

<sup>21</sup> Cfr. *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma, Città nuova, 1968, col. 449.

<sup>22</sup> Cfr. J. DALARUN, *La sainte et la cité. Micheline de Pesaro († 1356), tertiaire franciscaine*, Roma, École française de Rome, 1992.

<sup>23</sup> Cfr. ID., *Jeanne de Signa, ermite toscane du XIV<sup>e</sup> siècle, ou la sainteté ordinaire*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age - Temps modernes», XCIX, 1986, pp. 161-199; C. LEONARDI, *Giovanna da Signa, taumaturga e patrona*, «Hagiographic», XV, 2008, pp. 197-212.

<sup>24</sup> Cfr. J. DALARUN, «*Lapsus linguae*. La légende de Claire de Rimini», Spoleto, CISAM, 1994; ID., *Santa e ribelle. Vita di Chiara da Rimini*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

<sup>25</sup> Cfr. M. C. LUNGAROTTI, *Le «Legendae» di Margherita da Città di Castello*, Spoleto, CISAM, 1994; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Margherita da Città di Castello, la paziente († 1320)*, nel suo *Donne di Dio* cit., pp. 273-294.

<sup>26</sup> Cfr. *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul Processo (a. 1325) per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*, Tolentino, Biblioteca Egidiana - Provincia agostiniana picena, 1987.

<sup>27</sup> Cfr. M. SENSI, *Il beato Tommasuccio: biografi, biografie e culto*, in *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1985, pp. 97-135; A. MONTEFUSCO, *Indagine su un fraticello al di sopra di ogni sospetto: il caso di Muzio da Perugia (con osservazioni su Tommasuccio, frate Stoppa e i fraticelli di Firenze)*, in «*Pueden alzarse las gentiles palabras*». Per Emma Scoles, a cura di I. Ravasini e I. Tomassetti, Roma, Bagatto, 2013, pp. 259-280.

di Avignone (1399), tutte veggenti e pellegrine ad Avignone.<sup>28</sup> Alcune di queste figure, veramente ai limiti della società e prive di mezzi e di appoggi, non hanno lasciato nemmeno degli scritti, sappiamo di loro attraverso l'eco che riverbera nelle opere degli spirituali contemporanei più istruiti e influenti. Nel periodo in cui si raccoglievano diverse testimonianze intorno alla contestata elezione di Urbano VI (1378),<sup>29</sup> l'ex vescovo di Jaén Alfonso depone una memoria nella quale, prima di tutte le altre le prove, allega quelle *per viam Spiritus*, cioè le profezie espresse sul destino del pontificato da *multi et magni servi et amici Dei*, tanto eremiti quanto altri santi uomini e donne religiose di grande virtù e singolarissima vita, sparse in Germania, Italia, Svezia, Spagna.<sup>30</sup> Ai quali il testimone aveva chiesto singolarmente ed essi, *nesciendo uno de alio*, avevano dato tutti la stessa risposta. Sono queste figure senza nome, benché *magne virtutis et fame*, di cui si citano le parole come se fossero patrimonio comune, alla stessa stregua di quelle, tramandate per iscritto, di Brigida di Svezia.<sup>31</sup>

Una santità disseminata che dà corpo alle grandi figure del secolo e lascia il segno al di fuori degli itinerari delle canonizzazioni, una santità nata nel segno di Francesco e poi evolutasi nella direzione della mistica e della profezia. In fondo, non è un caso se per Caterina da Siena non si aprì di fatto mai la possibilità di un processo nel suo secolo e la ragione si trova già nella *Legenda maior*, dove nelle prese di posizione dell'agiografo e confessore si può in trasparenza leggere l'amarezza con la quale si ammette che il «cimitero clericale» che era diventato Avignone era rimasto legato a un modello non più attuabile, quello che escludeva l'umanità dal discorso su Dio e voleva riservarlo ai potenti. Le tracce, talvolta flebili, della santità degli umili, quasi una contraddizione in termini, come quelle che costellano la storia della cristianità, dimostrano che la vitalità di un modello agiografico non sta nell'essere vincente nei processi, ma possibile nella realtà quotidiana dei piccoli.

<sup>28</sup> Per queste figure rimaste ai margini anche delle storie della santità si veda principalmente A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Caterina e Robina: profezia e antiprofezia al tempo del Grande scisma d'Occidente*, nel suo *Santità e mistica femminile* cit., pp. 631-656.

<sup>29</sup> Le inchieste sul *factum* furono cinque e si svolsero ad Avignone, Barcellona, Medina del Campo e Roma tra 1379 e 1386. Cfr. A. REHBERG, *Le inchieste dei re d'Aragona e di Castiglia sulla validità dell'elezione di Urbano VI nei primi anni del Grande scisma. Alcune piste di ricerca*, in *L'età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*, a cura di A. Rigon e F. Veronese, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2009, pp. 247-304: 262-264.

<sup>30</sup> La memoria è nota con il titolo di *Conscriptio bona*. Ve ne sono due edizioni, entrambe emendabili: F. P. BLIEMETZRIEDER, *Un'altra edizione rifatta del trattato di Alfonso Pecha, vescovo resignato di Iaén, sullo scisma (1387-1388), con notizie sulla vita di Pietro Bohier, benedettino, vescovo di Orvieto*, «Rivista storica benedettina», IV, 1909, pp. 74-100; R. E. LERNER, *Alfonso Pecha's Treatise on the Origins of the Great Schism: What an Insider «Saw And Heard»*, «Traditio», LXXII, 2017, pp. 411-451.

<sup>31</sup> Cfr. LERNER, *Alfonso Pecha's Treatise* cit., p. 435.