

stato protetto, borsa d'oro, di cui 1400 lire. Angelo, il sacerdote
diocesano.

Questo miracolo è stato riconosciuto da Pio XII
l'8 aprile 1954.

Città: Padova. Titolo: « Decretum de S. Maria de Miraculis ».
Anno: Agosto 1953. Autore: Il sacerdote diocesano Angelo
Graziano, parroco della Chiesa di Santa Maria al Corvo, N. 12, Padova.

Un breve riassunto del processo di ratificazione di Marcello de
Carmine, 1953, nel Archivio Notarile del Comune di Oderzo, vol. N.
12, II fasc. 11, folio 10 v, 11 recto, 12 verso.

NOTORIETÀ DI UN MIRACOLO CONFERMATO DAL VATICANO

Quando si parlava ormai spesso di miracoli e storie, non
riportate da John Adams nella sua storia americana, si diceva
di quei miracoli che erano già stati riconosciuti e approvati
e quindi consideravano quindi dei fatti storici dimostrati
e provati in sede di tribunale giurisdizionale per averne dubbi.

SOMMARIO: 1. Premessa. — 2. Scritture di notai. — 3. La struttura processuale: i
parametri della autenticazione. — 4. La struttura del campo miracoloso e le
modalità di guarigione. — 5. Tipologia dei miracoli.

1. Premessa.

Nella prima novella del *Decamerone*, si narra di come ser
Ciappelletto, notaio empio e bugiardo, autore di falsi strepi-
tosi, sentendosi ormai prossimo a morire, si confessasse con
l'intento di assicurarsi una sepoltura onorevole, che i peccati di
una vita sciagurata gli avrebbero sicuramente negato (1). La
truffa ordita ai danni di un onesto frate di santa e buona vita
fu il suo ultimo capolavoro. Edificato dalla finta confessione, il
pover'uomo ottenne dal capitolo dei frati il permesso di sep-
pellire il defunto nella loro chiesa, « sperando per lui Dome-
nedio dovere molti miracoli dimostrare » (2). E con gran
pompa « di cämisci e co' pieviali, con li libri in mano e con le
croci innanzi, cantando, andaron per questo corpo [...] se-
guendo quasi tutto il popolo della città, uomini e donne » (3). Con
rigore documentario, Boccaccio ricostruisce le fasi suc-
cessive della nascita di un culto: l'ufficio solenne, l'esposizione
del corpo santo, che « con la maggior calca del mondo da tutti
fu andato a basciargli i piedi e le mani, e tutti i panni gli furono
indosso stracciati », la sepoltura nella cappella in un'arca di
marmo, dove « a mano a mano il dì seguente vi cominciarono
le genti ad andare e ad accender lumi e ad adorarlo, e per
conseguente a botarsi e ad appiccarvi le imagini della cera
secondo la promession fatta. Ed intanto crebbe la fama della

(1) G. BOCCACCIO, *Il Decameron*, a cura di C. SALINARI, Roma-Bari 1973, pp.
29-42.

(2) *Ibid.*, p. 40.

(3) *Ibid.*, p. 41.

sua santità e divozione a lui, che quasi niuno era che in alcuna avversità fosse, che ad altro santo che a lui si botasse, e chiamorono e chiamano san Ciappelletto, ed affermano, molti miracoli Iddio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui » (4).

Viene da chiedersi se l'eroe sacrilego di Boccaccio possa assurgere a modello di un nascente spirito critico razionalista e laico, che vedrebbe proprio nei notai, depositari di competenze tecnico-giuridiche con ambizioni di oggettività scientifica, gli agenti ideali di nuovi valori e visioni del mondo, in palese contrasto con la credulità diffusa del volgo. Ma Boccaccio in realtà non mette in discussione la possibilità dei miracoli, si limita a porre il grande problema della finzione, invita all'esercizio critico all'atto del riconoscimento. Semmai, l'intento satirico diventa ancora più sottile e corrosivo proprio perché investe la credibilità di uno dei pilastri fondanti l'ordine e la stabilità dei rapporti sociali, la figura del notaio appunto, che di quest'ordine è il simbolo, in quanto « sovrano dispensatore di autenticità [...] depositario riconosciuto della *publica fides* » (5). Nella società medioevale è al notariato che compete — quasi carisma stesso della categoria — la titolarità a produrre testimonianze irrecusabili.

Se scorriamo i processi di canonizzazione trecenteschi, la casistica di notai e legisti chiamati a deporre quali diretti beneficiari o testimoni di eventi prodigiosi è molto folta (6), a confermare la trasversalità socio-culturale della fede nel potere taumaturgico dei santi. Le loro testimonianze sono in genere

(4) *Ibidem*.

(5) G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963, p. 103.

(6) Nel corso del processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino furono chiamati a deporre 9 notai, 9 *iuris periti*, 3 *doctores legum*. Cfr. *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, ed. N. OCCHIONI, Roma 1984 (Collection de l'École française de Rome, 74) = PC *Nicola da Tolentino*. I notai generalmente compivano studi diversi da quelli che portavano al dottorato, percorsi invece da *iuris periti* e *doctores legum*. Non erano chiamati *domini*, ma godevano della qualificazione di *ser*. Alcuni di loro erano dei mercanti che cercavano la qualifica di notai per attendere a un'attività commerciale sempre più complessa. Nel processo di Nicola quattro notai sono detti anche *mercatores* (*ibid.*, pp. 64, 310, 318, 423).

preziose, perché, data la notevole mobilità cui li costringe la professione, essi hanno orizzonti ampi, non strettamente locali, e possono documentare, forse meglio di chiunque altro, l'estensione della fama pubblica del candidato, un capitolo importante in sede di giudizio (7). La deposizione di un notaio ha un valore pregnante, proprio perché il notaio detiene, quasi come « un suo connotato stabile, di per sé qualificante » (8), la *bona fides*, il rispetto assoluto della verità di un fatto, che deve essere riportato senza nulla togliere o aggiungere. E in realtà, le testimonianze dei notai si sottolineano quasi sempre per la precisione e la coerenza del racconto, in cui una devozione indiscussa si mescola alla sensibilità, peculiare del mestiere, per i problemi di correttezza procedurale. Nel processo di Nicola, ser Accorso, legista di Tolentino, nel riferire un miracolo di liberazione di cui non è stato testimone oculare, ha cura di precisare che esso gli è stato notificato dall'amico e collega Bernardo in lettere « *scripte manu dicti domini et sigillate sigillo eiusdem* » (9), e che ha potuto autenticare con certezza la scrittura e il sigillo perché egli era stato un suo stretto collaboratore. L'attività dei notai non si limita del resto alla fase processuale, che rappresenta solo il punto di arrivo di un lungo lavoro preparatorio di stratificazione della memoria. Essi hanno parte attiva nella compilazione delle liste dei miracoli che poi saranno vagliate nel corso della istruttoria. Lo stesso Bernardo Appillattera ricorda che quando si trovava a Firenze, avendo sentito suonare le campane della chiesa agostiniana di Santa Maria Novella, si recava a pregare presso il reliquiario di san Nicola.

(7) Il notaio di Tolentino Berardus Appillattere, amico personale di san Nicola, offre una delle deposizioni più importanti e articolate del processo. Per la sua professione egli può documentare l'estensione della *fama sanctitatis*. Quello del notaio è infatti un mestiere itinerante, perché il pubblico *officialis* rimane in carica per un tempo breve e deve poi trasferirsi ad esercitare in un altro comune. Berardus era stato notaio nella provincia di Romagna (Rimini, Forlì, Cesena, Forlimpopoli, Faenza etc.), nella Toscana (Firenze e Siena), nel ducato di Spoleto (Foligno, Bevagna, Montefalco, Spello, etc.), nel regno di Sicilia (Manfredonia, Bari, Trani, Napoli, etc.), nella Marca Anconetana (Ancona, Jesi, Fano, Pesaro, Ascoli, Macerata). Cfr. PC *Nicola da Tolentino*, p. 117. Sulla diffusione del culto si pronuncia anche *Adcursus Gualterii, doctor legum*, attivo come pubblico *officialis* in numerose località dell'Italia centrale (*ibid.*, p. 112).

(8) ARNALDI, *Studi sui cronisti*, cit., p. 117.

(9) PC *Nicola da Tolentino*, p. 115.

niana del S. Spirito, che annunciarono la guarigione di un paralitico, si recò personalmente sul posto con altri pubblici ufficiali per un sopralluogo, « sed de dicta publicatione facta per dictum protractum fuit rogatus unus notarius dicti domini Pontis et aliqui Florentini » (10). Molto interessante è la deposizione di Francesco di Andriolo di Macerata, che in una lite con il fratello ha avuto il dito pollice troncato da un colpo di spada. Egli stringe con Nicola un singolare contratto, che solleva implicitamente un problema importante, quello relativo ai finanziamenti e ai costi elevati delle cause. Ricorda il debito che questi ha contratto con lui per i servizi che, in qualità di sostituto di ser Gaudio da Gubbio, notaio di camera del rettore della Marca, gli ha reso « pro canonizatione [...] in Curia romana », e si impegna, se il santo gli riallacerà il dito, a scrivere per lui molte lettere, ogni volta che gliene verrà fatta richiesta, « sine aliqua pecunia » (11). Una deposizione che conferma il ruolo di spicco giocato dalla corporazione nella grande fabbrica dei santi.

In questa sede presenteremo i risultati dell'analisi di tre processi di canonizzazione, quello di Pietro del Morrone/Celestino V, che si tenne a Sulmona nel 1306 (can. 1313) (12), di Chiara della Croce, a Montefalco nel 1318-19 (can.

(10) PC *Nicola da Tolentino*, p. 124.

(11) PC *Nicola da Tolentino*, p. 465.

(12) F. X. SEPELT, *Die Akten des Kanonisationsprozesses in dem Kodex zu Sulmona*, in Id., *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V*, Paderborn 1921 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte [...] herausgegeben von der Goerres-Gesellschaft, 19), pp. 209-331 = PC *Pietro del Morrone*. Per una rassegna critica degli studi più recenti su Pietro del Morrone/Celestino V, cfr. F. ACCROCCA, « *Querebat semper solitudinem* ». Da eremita a pontefice. *Rassegna di studi celestiniani*, « Archivum historiae pontificiae » 35 (1997), pp. 257-287. Sul processo di canonizzazione in particolare, si vedano P. VIAN, « *Predicare populo in habitu heremitico* ». Ascesi e contatto col mondo negli atti del processo di canonizzazione di Pietro del Morrone, in *Celestino V papa angelico*. Atti del II Convegno storico internazionale del Centro Celestiniano (L'Aquila, 26-27 agosto 1987), L'Aquila 1988, pp. 165-202, con riflessioni anche sui risvolti politico-diplomatici del processo; A. MARINI, *Pietro del Morrone monaco negli atti del processo di canonizzazione*, in *S. Pietro del Morrone/Celestino V nel Medioevo monastico*. Atti del III Convegno storico internazionale del Centro Celestiniano (L'Aquila, 26-27 agosto 1988), L'Aquila 1989, pp. 67-96; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Religione popolare e magia nei miracoli di Celestino V*, in *Celestino V tra storia e mito*. Atti del VII

1881) (13), di Nicola, a Tolentino nel 1325 (can. 1446) (14). Questi processi sono stati molto ben studiati, ma mai messi a confronto in maniera sinottica, come cercheremo di fare in questa sede. Si tratta infatti di una concentrazione di casi particolarmente interessante: tre *inquisitiones in partibus* nell'arco di soli vent'anni in tre regioni limitrofe dell'Italia centrale, Umbria Marche Abruzzo.

La struttura di questo studio è la seguente: dopo alcuni generali rilievi sulla scrittura notarile, analizzeremo questi testi sotto due angolazioni diverse, ma complementari. Da un lato i documenti dimostrano come la struttura processuale abbia ormai raggiunto una sostanziale chiarificazione e definizione nella messa a punto di alcuni criteri omogenei di selezione e autenticazione. Da un altro punto di vista, cercheremo di mettere in rilievo come la costituzione di un sistema organizzato di concetti, di una tassonomia mirante a verificare la natura effettivamente miracolosa di un evento, non impedisca di cogliere, nel concreto stratificarsi delle testimonianze, dislivelli culturali importanti nella percezione e fruizione del soprannaturale, a confermare quanto già osservato da Sofia Boesch Gajano e Marilena Modica, quando parlano di una

Convegno storico internazionale del Centro Celestiniano (L'Aquila, 30-31 agosto 1992), L'Aquila 1994, pp. 15-49.

(13) *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, ed. E. MENESTÒ, con appendice storico-documentaria di S. NESSI, Spoleto 1984, prima ristampa 1991 (Quaderni del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia", 14) = PC *Chiara da Montefalco*. Si veda anche il volume *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del quarto Convegno di studi storico ecclesiastici organizzato dall'archidiocesi di Spoleto (28-30 dicembre 1981), a cura di C. LEONARDI-E. MENESTÒ, Firenze 1985.

(14) Al margine della edizione del processo si collocano gli atti *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul processo per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*. Convegno internazionale di studi (Tolentino, 4-7 settembre 1985), Tolentino 1987, in cui si vedano soprattutto, nella prospettiva che qui ci interessa, i contributi di A. VAUCHEZ, *Il processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino quale fonte storica*, pp. 43-52; E. PASZTOR, *Pietà e devozione popolare nel processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino*, pp. 219-241. Cfr. anche L. PELLEGRINI, *Agiografia e santità dei Mendicanti: il caso di Nicola da Tolentino*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*. Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1998, pp. 153-172. Per ulteriori riferimenti, cfr. C. ALONSO, *Saggio bibliografico su Nicola da Tolentino*, Tolentino 1991.

sorta di irriducibilità e di resistenza del fenomeno miracolo, nelle sue molteplici valenze, a lasciarsi racchiudere e convogliare entro modelli culturali compatti e riferimenti simbolici omogenei (15).

2. Scritture di notai.

Una realtà creaturale colta nell'urgenza dei suoi bisogni elementari e concreti, delle sue follie e sofferenze fisiche e morali, deborda dalle sequenze rigide della procedura che tenta di contenerle, banalizza lo sforzo di ritagliare, nello spessore degli strumenti logici e analitici della cultura ecclesiastico-curiale degli inquisitori, scansioni ordinate di racconto. Queste tensioni trovano una loro prima e immediata rappresentazione proprio nella scrittura notarile, nel linguaggio adottato dagli stenografi-traduttori, che vive nel segno di un irrisolto bipolarismo alto-basso fra due sistemi linguistici differenti. Il latino scritto, codificato nelle grammatiche, è ormai incomprensibile ai più, tanto che gli *articuli interrogatorii* devono essere sistematicamente letti e tradotti, mentre le testimonianze vengono rese direttamente nella lingua volgare abituale. Le esigenze convergenti della traduzione simultanea e della fedeltà di registrazione condizionano e alterano irrimediabilmente la struttura morfologica, lessicale e sintattica del latino notarile, come testimoniano lo spesseggiare degli anacoluti, la scomparsa del congiuntivo, la sovrabbondanza di espressioni pleonastiche (16). Ciò che ne deriva è la latinizzazione di un intero sistema linguistico vivo. Talora è anche attestata la compresenza di parole o frasette in volgare, giustificate dalla rapidità della verbalizzazione (del tipo: « *Sancta*

(15) *Mircoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. BOESCH GAJANO - M. MODICA, Roma 1999 (Sacro/Santo n.s., 1), pp. 9-27.

(16) Per una analisi linguistica del processo di san Nicola, con osservazioni relative anche a quello di Chiara da Montefalco, si veda V. LICITRA, *Lingua latina e lingua volgare nel processo per la canonizzazione di San Nicola da Tolentino, in San Nicola, Tolentino e le Marche*, cit., pp. 323-325. Secondo Licitra, la contaminazione linguistica non è determinata tanto dalla ignoranza dei notai, quanto dai condizionamenti della verbalizzazione, che impone loro una velocità stenografica.

Clara, se tu me rendi sanità ad questo mio congnato, ego veniam ad te ad sepplulum tuum » (17), ma sovente conservate deliberatamente, per documentare, nella loro piena integrità sacrale, gli *ipsissima dicta* del santo (è il caso di Chiara, che in agonia dice alla consorella: « Perché me segni sora? Io non aggio paura cicha ch'io aggio Yhesu Christo mio crucifisso entro nel core, ma tu bene fay, ma a me non è oporto ») (18), oppure « Bel gli è, bel gli è, bel gli è paradiso, bel gli è gran preçço, Segnore » (19)). Questa presenza diffusa di dialettalismi e localismi, latinizzati e non, rende i processi testi privilegiati di riferimento — ed è l'indicazione di una possibile pista di ricerca — nella costituzione di repertori lessicali che mirino a riconsegnare l'esaustività dei patrimoni linguistici dialettali (20).

Ma la pressione della cultura orale non incrina solo la compattezza delle strutture grammaticali e sintattiche del latino, mina dall'interno le regole di una cultura scritta, burocratica e priva di intonazioni. I notai, educati dai trattati di Boncompagno da Signa a una disciplina della parola e a una pratica ritualizzata del gesto che ad essa deve aderire con perfetta coerenza (21), registrano con precisione etnografica il linguaggio gesticolato, mimetico, disordinato della cultura orale, quasi un prolungamento corporeo, di un corpo ancora non domato e disciplinato, non ancora codificato. Pensiamo a certe scene di invasamento e possessione, o ai lamenti funebri. Scorrono figure di passaggio, di folli e di selvaggi, come le monache cistercensi di S. Ginesio. Posseduta dai demoni, suor Antonia « revolvebat oculos subtus et supra et alta voce cla-

(17) PC *Chiara da Montefalco*, p. 371.

(18) PC *Chiara da Montefalco*, p. 235. Questa frase, più volte ripetuta, e interpretata dalle consorelle in senso letterale, le indurrà a compiere l'autopsia mistica del cuore di Chiara (*ibid.*, p. 72).

(19) PC *Chiara da Montefalco*, p. 75 e p. 241.

(20) U. VIGNUZZI, *Per un "Vocabolario storico e sociolinguistico del dialetto romanesco" (VSSR): ipotesi progettuali*, in *Roma e il suo territorio. Lingua, dialetto e società*, a cura di M. DARDANO - P. D'ACHILLE - C. GIOVANARDI - A. G. MOCCIARO, Roma 2000, pp. 137-154, con considerazioni metodologiche di portata più generale.

(21) J.-CL. SCHMITT, *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari 1999, pp. 258-261.

mabat diabolum Bellial » (22), e gridava « verba vituperosa et meretriculosa ad bonas et honestas mulieres et religiosas non spectantia » (23). Quando *domina Blonda*, tornata dal forno dove aveva fatto cuocere il calzone per i suoi figli, trovò il marito impiccato a un travicello del soffitto, « incepit fortiter plorare et excapillare et pannos et maxillas dilacerare » (24), mentre la figlia « scindit vestimenta sua et discapillavit se et ploravit fortiter, sicut poterat » (25). Sarebbe interessante selezionare e identificare attraverso i processi tutto un sistema gestuale che sembra resistere ai tentativi di codificazione della cultura dotta, attentissima, come ha dimostrato Schmitt, a definire delle norme che imprimano al gesto il suo pieno valore di *signum* etico e sociale.

Di questi dislivelli culturali, i resoconti stenografici dei notaio, come pochi altri documenti medioevali, ci restituiscono la dimensione reale. La percezione stessa del dolore e della morte sembra in qualche misura condizionata dalle diverse situazioni sociali. Il suicidio inspiegabile dell'anonimo Iacobuccio di Belforte, reso pubblico dal *rumor* disperato delle sue donne e del vicinato, non ha nulla in comune con la morte di ser Venturino, notaio e figlio di notaio, impiegato nella curia del potente rettore della Marca, Amelio di Lautrec (26). Gravemente malato, viene curato da un collegio di valenti clinici fatti venire da varie città. Quando i dottori ne certificano il decesso, il padre non piange, ma fa comprare nere vesti vedovili per la nuora e cera per le esequie. Quindi ordina ai fratelli di dire l'ufficio della veglia dei defunti e invita ai funerali tutti gli amici e « omnes curiales et officiales domini marchio-

(22) PC *Nicola da Tolentino*, p. 141.

(23) PC *Nicola da Tolentino*, p. 142.

(24) PC *Nicola da Tolentino*, p. 280.

(25) PC *Nicola da Tolentino*, p. 285.

(26) Il rettore della Marca, Amelio di Lautrec, massimo rappresentante del potere pontificio nella regione, fu una delle figure politicamente più rilevanti del Trecento marchigiano. Probabilmente, insieme con l'ordine agostiniano, fu anche il principale promotore del processo di canonizzazione di san Nicola. Cfr. P. L. FALASCHI, *Società e istituzioni nella Marca attraverso il processo di canonizzazione di S. Nicola da Tolentino* (1325), in *S. Nicola, Tolentino, le Marche*, cit., pp. 95-126.

nis et ipsum dominum marchionem » (27). Il commiato di Venturino, decoroso e composto, viene organizzato dal padre con meticolosa precisione, secondo il rituale religioso e sociale della « morte addomesticata » (28).

Ma talvolta vediamo anche affiorare dai discorsi, come da crepe nel terreno, strati culturali ancora più profondi, residui irriducibili di antiche pratiche ancestrali. Al parente di Odo risio che gli chiede di curarlo: « Pater, incanteris si placet huic, qui patitur morbum caducum », Pietro del Morrone risponde: « Fili, ne dicas, quia nescio incantare » (29). Anche solo brevi sondaggi permettono di registrare frammenti di una cultura contadina, che affonda le radici in tradizioni di civiltà lontane e resiste con il suo patrimonio sacrale, non del tutto obliterato dalle procedure cristiane della guarigione miracolosa. Se la validità dell'*incubatio* non viene posta in discussione, e anzi la modalità del sonno terapeutico viene pienamente reintegrata nel miracoloso cristiano (30), dubbia permane la legittimità di un altro rito antico, quello della immersione nel fonte sacro. Due genitori di Caramanico portano il figlio *contractum* in prossimità della cella di Pietro. Lo immergono nell'acqua di una sorgente che sgorga nei pressi, ma inutilmente, perché il

(27) PC *Nicola da Tolentino*, p. 474. È degno di nota il fatto che quando gli impiegati si recano a casa del defunto, provvedano immediatamente ad apporre i sigilli ai registri della curia provinciale custoditi da ser Venturino per il suo ufficio di notaio.

(28) PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980.

(29) PC *Pietro del Morrone*, p. 274. E ancora, fra Pietro da Pacentro, compagno di Pietro, avverte il giovane Gentile, futuro arciprete di Sulmona, che ha in gola due tonsille grosse come nocci: « Cave ne dicas incantare, immo vade et flecte genua coram patre et pete quod signo crucis te signet et gulam » (*ibid.*, p. 272).

(30) Nel processo di canonizzazione di Pietro è attestata la guarigione di un paralitico che, avendo ricoperto in due mesi le quattro miglia di distanza che lo separano dal monastero del S. Spirito nei pressi di Sulmona, viene caricato dai frati sopra un asino, legato e portato a S. Onofrio. L'infermo dorme per tutta la notte nella cella di Pietro. All'alba gli appare in sogno l'eremita, la barba bianca e le vesti candide, che gli tocca le membra malate. Quando ode squillare la tromba del mattutino, si accorge di essere completamente guarito (PC *Pietro del Morrone*, p. 326). L'episodio ci riporta ad un vero e proprio rito di incubazione, articolato nelle sue diverse fasi: il pellegrinaggio al santuario, il sonno notturno nella cella del santo, l'apparizione dell'intercessore, all'alba, quando torna la luce. Sulla incubazione, si veda A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, Graz 1960 (rist. anast.) vol. II, pp. 441-449.

bambino « melioracionem aliam non habuit nec recepit » (31). Solo il contatto con una reliquia, la catena di ferro usata dall'eremita per le sue macerazioni corporali, ha il potere di guarirlo.

Sono solo brevi rilievi, che meriterebbero disamine approfondite, ma che dimostrano la molteplicità di chiavi di lettura di queste scritture notarili, testimoni globali della loro epoca, nelle loro valenze di storia socio-cultural-linguistica nel senso più ampio del termine.

3. La struttura processuale: i parametri della autenticazione.

Consideriamo adesso più da vicino la struttura processuale. Nell'inchiesta su Pietro del Morrone, che è la più antica (1306), i procuratori della causa prepararono quattro articoli generici, di cui il terzo riguardava i miracoli compiuti dal santo durante la vita e dopo la morte (32). Ne sono attestati 70, per 119 deposizioni (33). L'attività taumaturgica di Pietro è il vero filo conduttore dell'indagine, tanto da lasciare in secondo piano aspetti molto importanti della sua vita, ma che, date le delicate circostanze politico-ecclesiastiche in cui si svolse il processo, potevano costituire motivo di imbarazzo (34).

(31) PC *Pietro del Morrone*, p. 280. Un caso analogo di lavaggio sacro, anch'esso senza esito positivo, riguarda il figlio di donna *Maria de Gualterio de Sulmona*. La donna lo immmerge nella fonte vicina alla cella di Pietro, ma inutilmente, perché il ragazzo il giorno dopo muore (*ibid.*, p. 231).

(32) Di questi articoli, poiché il processo è mutilo, non conosciamo l'esatta formulazione. Secondo il Seppelt, dovevano essere simili ai quattro del processo di canonizzazione di Tommaso da Cantilupo, svoltosi in Inghilterra nel 1307 (PC *Pietro del Morrone*, p. LI). Il primo articolo riguardava la vita, la fede, i costumi, la *conversatio*, il secondo la devozione popolare nei suoi confronti e l'attività da lui svolta come fondatore di monasteri ed eremi, il quarto la fama pubblica. L'attività taumaturgica è l'aspetto preponderante dell'inchiesta. Su ogni miracolo si incrociano spesso più testimonianze, da due, tre, sino a otto. In 18 casi viene a rendere la deposizione lo stesso beneficiario del miracolo.

(33) I testimoni del processo sono 84 uomini e 35 donne di età compresa tra i 19 e gli 80 anni. Appartengono a tutte le categorie sociali e ci offrono uno spaccato vario e completo della società abruzzese.

(34) Nel corso del processo di canonizzazione, l'interesse è focalizzato sulla personalità dell'eremita del Morrone, piuttosto che su papa Celestino V. Dei 61

Nel caso di Chiara da Montefalco (1318-19), il postulatore Berengario di Saint Affrique (35) seguì un criterio completamente diverso, stilando 222 *articuli interrogatorii*, che già da soli disegnano un ritratto ben definito della santa, e che costituiscono infatti il nucleo della legenda agiografica redatta dallo stesso Berengario (36). Negli articoli, egli menziona 24 miracoli in vita e 24 *post mortem*. La più gran parte dei miracoli *post mortem* (101 su 125 complessivi registrati nel processo) fu quindi escusa nel corso delle *interrogationes* da testimoni che resero le proprie deposizioni a prescindere dal questionario predisposto. La selettività di Berengario e il percorso obbligato che egli cercò di imprimerre all'inchiesta pos-

mircoli in vita riportati, solo 6 miracoli si riferiscono al periodo del pontificato e a quello successivo alla rinuncia. La motivazione di questo silenzio va ricercata nelle circostanze particolari in cui si svolse l'inchiesta. Lacerato da opposte esigenze, tra la « lobby franco-angevin » che premeva per la canonizzazione di Celestino-martire in funzione antibonifaciana, e il partito del suo predecessore, ancora molto forte e ben rappresentato nel collegio cardinalizio, Clemente V scelse la strada dell'equilibrio, canonizzando l'eremita, non il papa. Il pontefice non accettò di farsi docile strumento della politica di Filippo il Bello contribuendo alla *damnatio memoriae* di Bonifacio e nella bolla di canonizzazione proclamò santo Pietro del Morrone, non Celestino V. L'inchiesta *in partibus* svolta in un momento politicamente così difficile, fu chiaramente orientata a valorizzare la santa vita dell'eremita del Morrone, la sua ascesi eroica, tralasciando un complesso di problemi e argomenti che potevano creare disagio per il loro legame con un'attualità ancora troppo viva e lacerante. Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 493-496, ma anche pp. 294 e 381; VIAN, « *Predicare populo in habitu heremitico* », cit., pp. 167-173.

(35) Berengario di Donadio da Saint-Affrique, francese, alla morte di Chiara, nel 1307, ricopriva da poco tempo l'incarico di vicario generale del vescovo di Spoleto Pietro Paolo Trinci. Per la sua carica venne informato da frate Pietro Salamone dei fatti di Montefalco e del ritrovamento dei simboli cristologici nel corpo di Chiara. Non agì autonomamente. Avviò immediatamente un'inchiesta pubblica, convocando autorità ecclesiastiche, frati, giudici e avvocati, per un esame dei reperti. Inizialmente incredulo e indignato per quella che riteneva una manipolazione, deciso a procedere contro le suore « quanto severius potuisse », si convinse che le reliquie non erano state prodotte « per functionem humanam, sed miraculose per operationem divinam » (PC *Chiara da Montefalco*, p. XXIV). Da inquisitore divenne quindi il più convinto sostenitore della santità di Chiara, impegnandosi per ottenerne la canonizzazione e contribuendo anche al sostegno finanziario della causa. Sugli incarichi prestigiosi da lui ricoperti, si veda la scheda documentaria in PC *Chiara da Montefalco*, pp. 608-609.

(36) *Vita Sanctae Clarae de Cruce*, ed. A. SEMENZA, Città del Vaticano 1944. Per una interpretazione di questa biografia, che Berengario scrisse fra il 1310 e il 1315, cfr. E. PÁSZTOR, *Chiara da Montefalco*, in EAD., *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma 2000, pp. 197-274.

sono spiegarsi con la sua peculiare sensibilità spirituale e con le circostanze molto difficili in cui si svolse il processo. Egli voleva imporre e difendere un modello moderno di santità mistica, straordinaria per i suoi carismi, piuttosto che per le sue prerogative taumaturgiche. Era perfettamente consapevole che l'esito della causa si giocava tutto sull'autenticazione dei simboli cristici e trinitari trovati nel corpo di Chiara. 32 articoli, stilati con impressionante cura scientifica, da referto legale, vertono sull'autopsia mistica cui fu sottoposto dalle consorelle il corpo di Chiara dopo la morte (37). Nell'ottica di Berengario, le guarigioni probabilmente dovevano fare da supporto probatorio al riconoscimento di questo unico, straordinario evento, che però sfuggiva ai parametri del miracoloso tradizionale.

Frate Tommaso Boni da Foligno, il minorita ex cappellano della comunità, consegnò una cedola in cui formalizzava la sua « violentam suspicionem quod [...] illa singna cordis eius fuerunt facta artificiose ab una sorore de Fulgineo [...] que cum manibus suis subtiliter operabatur » e che le estasi di Chiara fossero in realtà attacchi epilettici (38). La deposizione di Tommaso Boni dava corpo a dubbi e perplessità largamente

(37) PC *Chiara da Montefalco*, artt. 159-191, pp. 26-29. Dentro il cuore le suore rinvengono i simboli della Passione: la croce, la frusta con cinque cordicelle, la colonna; nella cistifellea tre pietre dure, della stessa forma, tipo e grossezza, di colore rosso, che rappresentano la Trinità. Sulla croce è posato un piccolo globo di carne, inclinato dalla parte destra, come la testa riversa del Cristo morente. La croce reca sulla parte destra una apertura, rappresentazione della piaga del costato. Il crocefisso è situato dentro la cavità del cuore, come una statua in una nicchia, ed è tenuto sospeso da un sottile filo di carne. La croce e la cavità presentano una superficie planam, sanam, integrum et solidam. Nel cuore non vi sono lesioni, né tagli. Accanto al crocefisso, ma da esso distinte, si trovano anche la frusta e la colonna, di forte e dura consistenza, cui è appesa una funicella. Un nervo circolare rappresenta la corona di spine, tre nervi neri e duri i chiodi, mentre un quarto nervo più grande richiama la lancia. Completa il repertorio dei simboli della *passio* anche la spugna.

(38) Fra Tommaso fu interrogato, ma lasciò anche una deposizione scritta, regolarmente inserita dai notai tra gli atti processuali (PC *Chiara da Montefalco*, pp. 434-436). La sua dichiarazione si inscrive in una valutazione fortemente negativa dell'operato di Chiara. Secondo Tommaso, infatti, essa aveva avuto frequentazioni con eretici condannati e con la badessa di Spoleto, donna di cattiva fama. Non solo, si nutriva bene e durante la sua malattia aveva avuto a disposizione ottimi medici. Aveva inoltre accettato in monastero una giovane senza osservare le decretali di Bonifacio VIII.

condivisi e che avevano già ispirato alcune iniziative dall'alto. Il notaio ser Ciappo di Spoleto testimoniò che pochi giorni dopo che nel cuore della santa erano stati ritrovati quei segni, lo stesso podestà di Montefalco gliene aveva parlato in gran segreto. La scoperta della verità era nell'interesse dello stato, in un ambito in cui anche la giustizia pubblica aveva il dovere di intervenire e il potere di farlo. Si decise allora di indagare sull'accaduto con molta discrezione e « fuit facta adunantia quorundam sapientum cum officiis terre et fuit deliberatum inter eos quod antequam predicta miracula panderentur, viderentur per officiales oculata fide, si ita erat sicud dicebatur vel non ». Un gruppo di esperti si recò al monastero per una ispezione, al termine della quale « fuit deliberatum per eos quod ista publicarentur » (39). Nell'Archivio Segreto Vaticano si conserva documentazione dell'intervento delle autorità pubbliche, che il 22 agosto, cinque giorni dopo la morte di Chiara, chiesero alle 17 suore e al medico del monastero, mastro Simone di Spello, di giurare che circa i simboli rinvenuti nel corpo non vi era stata manipolazione, né artificio (40). Il giuramento fu registrato dal notaio *Angelus Iohannilli* di Montefalco con tutte le formalità giuridiche necessarie (41). Ma questa inchiesta delle autorità civili non aveva chiuso la vicenda. Tra le pieghe del processo, si intuisce il disagio per un dibattito ancora aperto, che attira sul monastero l'ombra del sospetto.

Tuttavia, tra gli stessi sostenitori di Chiara appare evidente una diffrazione nel modo di concepire la sua santità. Per le

(39) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 453-454. Un forte coinvolgimento delle autorità pubbliche sarà attestato anche alla morte di Margherita di Città di Castello (1320), nel cui cuore vengono ritrovati tre globi, immagine della Sacra Famiglia.

(40) Il giuramento — vero e proprio processo di iniziativa laica — aveva valore di atto pubblico e fu emesso dinanzi alle maggiori autorità ecclesiastiche e civili del territorio: il podestà di Spoleto, Angelo Gentile di Ugolino de Gilibertis, e i suoi funzionari, il « notarius populi dicte terre » e frate Francesco custode per la Valle Spoletana dell'ordine dei Minori, oltre a molti religiosi e onesti e discreti uomini e a una moltitudine copiosa di fedeli.

(41) Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Congr. SS. Rituum*, Proc. 676, ll. 53-54: « S. T. Ego Angelus Iohannilli de Montefalco imperiali auctoritate notarius, et iudex ordinarius prefatis iuramentis interfui, et ut supra legitur, rogatus scribere, scripsi et publicavi ».

monache e le donne religiose che gravitano nell'orbita del monastero, l'eccezionalità della badessa è dimostrata dal suo dono profetico, dalla carica visionaria, dai prodigi che hanno accompagnato la sua vita, per il popolo — che deborda dal sentiero tracciato da Berengario — dalla sua capacità di restituire la salute fisica.

Sicuramente meno problematico sul piano della certificazione fu il caso dell'agostiniano Nicola da Tolentino nel 1325 (42). Asceta rigoroso, ma animato da una singolare sensibilità pastorale, Nicola divenne ben presto oggetto di una devozione indiscussa. Il questionario era composto da 22 capitoli di interrogatorio, di cui il primo verteva sui miracoli. Gli atti del processo ne registrano 271. Come Pietro, anche Nicola fu un taumaturgo straordinario. Ed è quindi un dato apprezzabile e inconsueto che su 371 testimoni solo 22 si siano espressi esclusivamente sui suoi poteri carismatici, mentre la stragrande maggioranza ne abbia richiamato anche la santità della vita e delle opere. Non meno degno di attenzione il fatto che molti chierici, mentre si pronunciano volentieri sulle sue virtù e la sua sapienza, tacciano sui miracoli (43).

Se i questionari predisposti dai postulatori delle cause denotano dunque variazioni sensibili, in relazione alle particolari circostanze in cui si svolgono i processi, lo schema delle *interrogationes* condotte dai commissari apostolici presenta delle sequenze omogenee e comuni a tutte le tre procedure, segno evidente che i criteri probatori hanno trovato una definizione e che lo sforzo di riflessione ed elaborazione concettuale ha ormai dato luogo a un vocabolario tecnico e a formulari di inchiesta standardizzati.

(42) Il processo di san Nicola, indetto da Giovanni XXII nel 1325, si svolse fra il 7 luglio e il 28 settembre, alla presenza di un procuratore e tre pubblici notai. L'inchiesta si tenne prevalentemente a Tolentino, quindi a S. Ginesio, Camerino e S. Severino. Nella promozione della causa vi fu un forte coinvolgimento dell'ordine agostiniano, dei signori di Camerino e del Rettore pontificio della Marca a Macerata. In un contesto politicamente teso e difficile, la canonizzazione di Nicola poteva significare un momento di riconciliazione di segno guelfo nella regione.

(43) Su 55 religiosi chiamati a deporre, 28 non fanno cenno ai miracoli, ma parlano della vita di Nicola e della sua *fama sanctitatis*.

Dopo l'identificazione del testimone (44), che presta « corporaliter » il giuramento solenne posando la mano sul libro sacro, i commissari lo esaminano su ogni articolo « sibi per ordinem lecto et vulgariçato ». Costante e puntuale è l'attenzione sul modo in cui il teste è venuto a sapere quanto riferisce — *quomodo scit* —, se direttamente o per pubblica fama. Segue una descrizione della durata e del tipo della malattia, con dovizie di particolari, anche crudi, quando si tratta di piaghe o cancrene. Questo scrupolo cronachistico serve a rafforzare evidentemente l'eccezionalità dell'avvenuta guarigione. Ma, date le competenze scientifiche mediamente assai limitate, vengono elencati tutti i sintomi utili a una diagnosi clinica puntuale. Abbastanza rari sono i casi in cui si parla di infermità in senso generico, nel qual caso si sottolinea che il paziente si trovava in condizione disperata. Viene attribuita particolare attenzione al decorso del male. Si tratta spesso di disturbi cronici, la cui incurabilità è corroborata dal parere dei medici, nel 28% dei casi nel processo di Nicola da Tolentino, nel 43% addirittura in quello di Chiara da Montefalco. È una percentuale molto elevata, in considerazione dei tempi, ma l'impotenza dichiarata dei medici è un parametro di prova importante a sancire la soprannaturalità di un evento. Massima importanza viene accordata al fatto che la guarigione sia piena e completa, che non rimangano neppure i segni visibili del male (45). Non meno discriminante il legame temporale molto stretto tra la domanda di guarigione e la sua realizzazione concreta. Nel processo di canonizzazione di san Nicola, 202 miracoli, pari all'81% del totale, recano la men-

(44) Delle donne si declina sempre il nome del marito e talora anche del padre; se sono religiose, si precisa l'ordine e l'istituto di appartenenza. Degli uomini si menziona lo stato e il grado di nobiltà, oppure la professione, laddove questa sia elemento di distinzione: medico, notaio, podestà, *iuris peritus*, cavaliere. Si tace invece il mestiere, se il testimone appartiene alle classi popolari. Di tutti i testimoni viene precisato invece il distretto, o la parrocchia di appartenenza.

(45) Dopo la sua deposizione, al paralitico *Cepitus* di Spoleto, pienamente guarito dopo essere rimasto sopra il tumulo di Chiara, si fecero togliere le scarpe e « oculata fide » gli inquisitori videro « pedes dicti testis; qui pedes in articulis et plantis et in omni eorum dispositione erant situati in tibiis secundum cursum communem naturae » (PC *Chiara da Montefalco*, p. 349).

zione *statim, illico, subito*, oppure al massimo, la mattina seguente. Negli altri 47 casi, si parla almeno di un miglioramento immediato, cui segue dopo qualche giorno — ma il limite consentito non sembra superare i 7/8 giorni — la guarigione piena. Una garanzia essenziale della effettiva autenticità di un miracolo è dunque costituita dal fatto che esso è istantaneo e completo, non si presta ad ambiguità. Anche solo un breve ritardo comprometterebbe irreparabilmente la causalità soprannaturale della guarigione, così come una recidiva del male, che appare concepibile solo come una sanzione, nel caso in cui il voto non sia stato adempiuto (46).

Un dato degno di attenzione è che la pretesa di scientificità debba confrontarsi con procedure di misurazione del tempo del tutto empiriche, che sembrano rinviare allo status e alla esperienza soggettiva dei testimoni. Per un contadino l'intervallo di guarigione equivale al tempo necessario a percorrere un miglio di strada, per una donna religiosa alla recita di dodici *Pater noster* o alla durata di una messa (47). Si registra una difficoltà comune alla grande maggioranza degli interrogati, che è quella di fornire le esatte coordinate temporali di un avvenimento. Alla domanda rituale « de tempore, mense et die », anche i testimoni più attenti e precisi devono ammettere di non ricordare « *distincte* », « *punctualiter* ». La precisione cronologica richiesta dagli inquirenti deve accontentarsi nei casi migliori di un vago riferimento ai cicli e alle feste principali dell'anno liturgico (48), che organizza e struttura a livello

(46) PC *Nicola da Tolentino*, p. 348. *Domina Cola* ricadde nella malattia « quod ipsa s. Clara esset indingnata quia non servaret votum » (PC *Chiara da Montefalco* p. 306). *Lippulus*, figlio di Cinzia di Montefalco, colpito da febbre gravissima, ricadde due volte nel suo male, perché la madre, vittima della povertà e della sua poca fede, per due volte non soddisfece la sua promessa (*ibid.*, pp. 397-398). Analogi il caso di Brancina, che non osservò il voto, influenzata dal parere di due religiosi, e fu di nuovo colpita da una febbre gravissima (*ibid.*, pp. 423-424).

(47) PC *Nicola da Tolentino*, p. 263: « per tantum quod bene potuisset iri seu ambulari unum miliare et plus »; « tantam horam quod homo potuisset ire per tria miliaria » (PC *Chiara da Montefalco*, p. 358); « per unum iactum baliste et dimidium » (p. 409); « per spatium unius misse » (p. 376); « sine intervallo duorum vel trium *Pater noster* » (p. 441).

(48) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 263, 302: « in quatrragesima »; « circa festum Nativitatis » (p. 301); « in vigilia Apostolorum » (p. 307).

collettivo la memoria del tempo vissuto. I testimoni conservano invece quasi sempre un ricordo molto preciso e circostanziato del voto, dell'impegno che hanno preso e del luogo in cui è effettivamente avvenuto il prodigo, se a distanza o al sepolcro. Le storie che essi raccontano, così ricche di avvenimenti, sono povere di date.

Una cura particolare viene attribuita alla citazione dei presenti alla guarigione, che spesso sono convocati per rafforzare il valore della testimonianza. Nel processo di Chiara si conclude quasi sempre con la domanda di rito se vi è stato grado di consanguineità con la beata o subornazione o corruzione da parte delle monache e del postulatore, e se la deposizione è stata resa *solum pro veritate*. In quello di Nicola viene invece ribadito costantemente il problema della notorietà di quanto si viene affermando e della estensione della *fama sanctitatis*. Ben 60 testimoni si presentano solo per confermare la notorietà del contenuto dei 22 articoli.

4. *La struttura del campo miracoloso e le modalità di guarigione.*

Conviene a questo punto chiedersi — ed è il momento conclusivo della nostra analisi — se alla uniformità dei criteri di verifica corrisponda una omogeneità nella struttura del campo miracoloso.

Nel processo di Pietro del Morrone si contano 70 miracoli, con una netta prevalenza di miracoli in vita, 61 (87%), a fronte dei 9 compiuti *post mortem* (13%). Questo dato è apprezzabile, perché contrasta nettamente con una linea di sviluppo, dominante nel Trecento, che, come ha dimostrato Vauchez, segna una diminuzione radicale, in termini percentuali, dei miracoli in vita (49). La spiegazione di questo arcaismo di

(49) La *virtus signorum* continuò anche allora ad essere considerata una manifestazione propria di santità, ma venne relegata nel novero degli attributi *post mortem*. D'altro canto, molti santi, temendo di essere considerati dei guaritori, rifiutavano di operare dei miracoli, anche a costo di scontrarsi con le richieste di quanti si rivolgevano a loro. Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., p. 517.

Pietro va ricercata, evidentemente, nel tipo di santità che egli incarna, che deve essere ricollocata — e in questo caso le coordinate geografiche non hanno peso minore di quelle temporali — nel robusto filone di una tradizione religiosa del Medioevo meridionale abitata da eremiti, monaci ed asceti rigorosi, la cui *fama sanctitatis* è legata al potere di ridonare la salute fisica; una cultura che nel Regno segue ritmi e scansioni temporali differenti rispetto a quelli della storia religiosa che si sviluppa in Italia centrale nei secoli XIII-XIV. Pietro è un santo delle montagne e delle foreste, profondamente legato alla realtà rurale del suo territorio. Per avvicinarlo, bisogna salire sul Morrone e sulla Maiella (50).

Nelle pagine del processo, questo monaco ci appare come un guaritore nel senso più classico e più antico di questa parola, e la virtù terapeutica è il segno distintivo dei suoi poteri di intercessore. Se analizziamo più da vicino la stessa tipologia dei risanamenti, essa sembra contraddirsi i dati generali della taumaturgia sacra nel Trecento, così come si delinea nei dati statistici del Vauchez. Significativa è l'assenza di resurrezioni, un tipo di miracolo molto raro nel Duecento, ma frequentissimo nei due secoli successivi, da san Ludovico d'Angiò a Tommaso da Cantilupo a Bernardino da Siena (51). Come è nella tradizione, tra le malattie domina la paralisi (30%), seguita dalle malattie contagiose e organiche (21%) e dalle guarigioni di ciechi, muti e sordi (21%). In generale, se confrontiamo questa graduatoria con quella stabilita dal Sigal per la Francia dei secoli XI-XII, non vi sono differenze di

(50) In generale, i miracoli dei solitari sono miracoli di campagna. Tuttavia, Sofia Boesch ha sottolineato che sin dalle origini nella tradizione occidentale la dicotomia è stata generalmente mitigata dal legame e rapporto molto stretto tra i due mondi. Infatti, l'uomo santo nell'eremitismo e nel monachesimo è un punto di riferimento essenziale per tutti, abitanti della città e rustici. Cfr. S. BOESCH GAJANO, *La proposta agiografica dei "Dialoghi" di Gregorio Magno*, «Studi medievali» 21 (1980), p. 633.

(51) PH. JANSEN, *Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Âge: les miracles de saint Bernardin de Sienne*, «Mélanges de l'École française de Rome» 96 (1984), pp. 129-151, part. 136.

rilievo (52). Un discorso a parte richiede il risanamento di persone affette da possessione diabolica, o da turbe nervose e psichiche, miracolo in forte calo nel Trecento, dal momento che la Chiesa cercò di trasferire la problematica della guarigione degli ossessi dall'ambito del miracoloso a quello sacramentale dell'esorcismo. Pietro invece compì molti prodigi di questo tipo (16%), ma non bisogna dimenticare anche in questo caso che egli era una eremita, e che la *singularis acies* contro il demonio era un aspetto essenziale della vocazione dei Padri del deserto. Fin dalle origini, la cacciata degli spiriti maligni aveva costituito una sorta di specializzazione dell'eremitismo, un suo segno distintivo. E Pietro non sfuggì a questo compito, anche se le fonti hanno cura di sottolineare che generalmente egli operava la guarigione degli ossessi in chiesa, dopo la messa, stabilendo un preciso collegamento con il sacramentale liturgico (53).

L'arcaismo di Pietro trova una conferma nelle stesse modalità di guarigione, sia nei miracoli in vita che in quelli *post mortem*. Quelle *post mortem*, anche se il campione è limitato, sono tutte guarigioni a contatto con le reliquie. Per quanto riguarda i miracoli in vita, si sottolinea la difficoltà di entrare in contatto con Pietro. L'eremita deve essere raggiunto, trovato, tramite un pellegrinaggio difficile e avventuroso che richiede un impegno collettivo e un vero e proprio coinvolgimento da parte del clan parentale o del gruppo di appartenenza. Il rituale prevede la presenza del santo, del malato e del pubblico che collabora attivamente alla cura, circondando il male, che è inteso come un rapporto sociale, a differenza di quanto accade nelle società complesse, in cui la malattia si autonomizza nel suo rapporto organico con la sua causalità oggettiva. La partecipazione del gruppo non consente alla sofferenza del malato di debordare ogni limite sociale. Il figlio di Sulmontina sta male perché è stato aggredito da forze ostili, da un *diabolicus spiritus*, che, entrato nel suo corpo, ne ha

(52) P.-A. SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle. Les miracles de S. Gibrien à Reims*, «Annales» 24 (1969), pp. 1522-1539.

(53) PC Pietro del Morrone, p. 229; pp. 234-235; p. 249.

compromesso l'integrità fisica e mentale. La medicina è votata al fallimento perché è parziale e perde di vista le motivazioni originarie della malattia, non è in grado di coglierne il significato. Solo il santo ne possiede le chiavi interpretative. Egli non conforta il paziente, gli spiega il senso ultimo del suo male: « Quia forte peccator es ut iuvenis, Deus ostendit tibi istud ut peniteas te peccatorum tuorum » (54). La malattia come segno, dunque, come metafora del peccato e del disordine morale che deve essere restituito al suo ordine simbolico. L'evento miracoloso si espande in una mitologia, diventa un racconto che ha una funzione catartica, con procedure per molti aspetti simili a quelle di una seduta sciamanica.

Una esperienza del genere implica una dissociazione da parte del malato nei confronti del proprio corpo. Lo stato dissociativo si attua nella *incubatio*, il sogno provocato, artificiale, su cui interviene il santo che riporta all'ordine la confusione verificatasi nei codici simbolici, e ristabilendo l'ordine ristabilisce il corpo del paziente dopo il rischio di un pericoloso viaggio nelle regioni dell'incodificabile. A *Iacobus de sancta Fumia*, sacerdote della diocesi di Chieti, dice: « Non sei voluto venire da me quando vedevi, e adesso sei cieco. Lascia i medici e le diete che non servono. Getta via i panni che porti indosso. Rifiuta il mondo, le malizie, e le iniquità che hai in te ». Poi lo fa giacere in chiesa e lo ricopre con il mantello. Lì il chierico dorme per tutta la notte sino all'ora del mattutino, quando Pietro e i frati, in processione, con il libro e le candele accese entrano in chiesa. Solo allora Iacopo apre gli occhi, comprende, e guarisce (55). Se nella prospettiva dei giudici, la presenza dei testimoni serve a convalidare l'autenticità della guarigione, sul piano terapeutico l'assistenza del gruppo, la sua partecipazione svolgono una funzione simbolica essenziale a ripristinare l'ordine sociale sconvolto dalla malattia.

Completamente diverso è il caso di Nicola da Tolentino, nonostante anche questo santo sia venerato come un prodigioso taumaturgo, come dimostrano i 27 miracoli in vita e i 274

(54) PC *Pietro del Morrone*, p. 314.

(55) PC *Pietro del Morrone*, pp. 244-245.

miracoli *post mortem* registrati nel suo processo. Esso rispecchia infatti l'evoluzione della fenomenologia dell'evento miracoloso delineata da Vauchez, sia per quanto riguarda la tipologia dei miracoli, con una accentuazione del carattere polivalente del potere dei santi, un ampliamento semantico delle loro sfere di competenza dall'ambito strettamente terapeutico a funzioni di tutela e di protezione (56), sia per quanto riguarda la scissione del legame con la tomba, con l'aumento delle guarigioni a distanza, il 68.6% dei casi.

Ma se la montagna rende Pietro un santo mirabile e inaccessibile, vietato alle donne, in una separatezza che induce il manifestarsi del sacro nelle sue accezioni primordiali e misteriose, fra Nicola è pienamente inserito nel tessuto di relazioni del suo mondo: invece di ritirarsi, va incontro. Per il suo ministero sacerdotale, è possibile trovarlo tutti i giorni in chiesa, dove dice la messa, predica e confessa quotidianamente. Ha un rapporto con il prossimo più intimo e colloquiale, non esclude le donne, di cui conosce i problemi e le difficoltà. È semplice e mite, affabile e modesto.

Mutano così le modalità, ma anche i luoghi della guarigione. Sono gli interni borghesi dei notai, gli spazi domestici in cui le donne scontano i pericoli del parto, l'angoscia della sterilità, la violenza dei loro compagni, i recinti monastici aggrediti dalle forze diaboliche. La relazione con il santo si autonomizza in una supplica, che diventa un'offerta personale e individuale, vissuta nello spazio intimo del proprio travaglio. Il fedele si vota *in corde suo, de sero, in nocte* (57). E il miracolo si compie anche senza un necessario contatto con il sepolcro. Ma l'ottenimento della grazia non può rimanere un fatto segreto e privato, deve assumere un carattere pubblico e visibile. Divulgarlo è un dovere cui non ci si deve sottrarre. Esemplare il caso di quella donna che ricade nel suo male perché si è vergognata del fatto che nel corso della omelia domenicale la grazia da lei ricevuta da fra Nicola sia stata resa

(56) Cfr. tabella in appendice.

(57) PC *Nicola da Tolentino*, pp. 319, 321; « in domo sua propria » (p. 74); « in camera » (p. 164); « in camera et de nocte » (p. 171); « sola in camera » (p. 173).

nota: « male cogitaverat quod volebat quod sacra facta Dei essent occulta et non publica » (58). Sussiste anche, inalterata, la legge dello scambio, della reversibilità simbolica, quel gioco di doni e controdoni per cui il voto è un atto pubblico dovuto e giuridicamente vincolante. Il contratto implica sempre una doppia obbligazione: il pellegrinaggio al sepolcro e l'offerta.

Il modello di santità di Chiara da Montefalco è completamente diverso dai precedenti. Chiara era una monaca che era rimasta chiusa dentro al suo monastero per tutta la vita, in una clausura strettissima. Il volto coperto e le mani velate, non si era mai fatta vedere oltre la grata, né toccare. La sua biografia è praticamente priva di fatti esteriori rilevanti. Eppure il suo caso è il più complesso, perché il processo documenta due modelli non omogenei di percezione del miracoloso. Lo spoglio dei 149 miracoli *post mortem* registra 124 guarigioni (83%), nelle quali la tipologia e le regole di intercessione presentano caratteristiche del tutto simili al processo di Nicola: diminuzione dei *contracti*, resurrezioni, prevalenza di risanamenti a distanza (71,4%) senza contatto con le reliquie. Come nel processo di Nicola, rimane inalterata la dimensione contrattuale dell'impegno assunto con la santa al momento del voto. Il popolo di Montefalco e della valle spoletana si rivolge a Chiara allacciando con lei il rapporto consueto di richiesta di grazie e di intercessione.

Le suore non ostacolano la devozione popolare e l'afflusso dei pellegrini, anzi favoriscono il decollo del santuario con il suo eccezionale patrimonio di sacralità garantito dai simboli cristici, mettono a disposizione le reliquie. Ma nel corso del processo, nelle loro deposizioni, esse non accreditano l'immagine di una santa taumaturga. I miracoli in vita rivestono un particolare interesse perché riflettono l'idea che le monache e in genere le persone vicine alla santa si erano fatte dei suoi

(58) Una pia donna di Tolentino, *Angelischa*, recatasi a trovare Nicola morente, recupera la vista, quando il santo le tocca gli occhi con la mano. Il miracolo viene reso di pubblico dominio qualche giorno dopo, durante una pubblica predica che celebra i miracoli e la santità di Nicola, che nel frattempo è morto. La donna, addolorata che il miracolo sia stato reso noto, perde di nuovo, immediatamente la vista (PC *Nicola da Tolentino*, p. 576).

poteri soprannaturali. L'inventario comprende solo 4 miracoli terapeutici. Ho però schedato 96 episodi che le suore presentano come eventi straordinari: sono prodigi luminosi, visioni, predizioni, casi di intercessione e di tutela del monastero da aggressioni demoniache o da pericoli di vario genere, ottenuti attraverso lunghe sedute di preghiera. Chiara ha il dono di leggere i cuori, vede i morti e comunica con loro. Ma se esaminiamo più da vicino anche i 4 miracoli terapeutici, essi manifestano delle caratteristiche molto particolari, sono in un certo senso anomali. Uno è la guarigione istantanea di un bambino che soffre di *male rio*, epilessia, strappata a forza a Chiara da una madre disperata (59). Un altro è più dubbio, perché è il risanamento di una monaca ammalata di tisi, che si dichiara certa di essere stata guarita dalle incessanti preghiere della badessa. Ma, interrogata dai commissari « si liberata fuit subito vel paulatim, ad tempus vel tempora », suor Giovanna deve rispondere che « febris et sputa » cessarono solo dopo quattro mesi (60). Gli altri due episodi sono due resurrezioni temporanee, ottenute per intercessione di Chiara, la prima per il tempo necessario alla consorella Andriola di attendere l'arrivo del padre e di salutarlo prima di spirare (61), la seconda a un operaio precipitato in un burrone di confessarsi e fare ammenda dei suoi peccati (62). A differenza di Pietro e di Nicola, Chiara non è una guaritrice efficace e i suoi interventi di soccorso hanno una finalità spirituale o affettiva, consentono di prepararsi serenamente alla morte. L'essenza della sua santità, per chi l'ha conosciuta, è stato il dialogo intimo con Dio.

Questa radicale novità del modello rappresentato da Chiara è sottolineato dal funzionamento di un elemento strutturale importante dei racconti dei miracoli: quello del sogno. Nel processo di san Nicola sono massicciamente presenti due

(59) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 64-65. Il fanciullo viene introdotto quasi di soppiatto nel monastero e Chiara rimprovera aspramente la suora per averlo fatto entrare: « Quid est hoc quod fecisti, cactivella pasia? ».

(60) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 62-63.

(61) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 60-62.

(62) PC *Chiara da Montefalco*, p. 69.

tipi di sogno: *a)* il sonno di guarigione in prossimità del sepolcro, che richiama l'antica tecnica incubatoria della *dormitio* (15 casi) (63); *b)* il sogno spontaneo, in cui il santo si fa riconoscere e annuncia il proprio intervento mediante una visione (22 casi) (64).

Anche nell'indagine canonica di Chiara, in almeno 3 casi, si fa riferimento al risanamento ottenuto dopo aver dormito tutta la notte accanto all'urna cineraria, in prossimità delle reliquie (65), ma tale pratica sembra un elemento residuale, che viene registrato senza assegnargli un significato decisivo. In almeno 9 casi invece, una apparizione notturna della santa conforta il malato, rassicurandolo del fatto che la sua richiesta sarà soddisfatta (66). Ma nel processo sono registrate anche 11 visioni completamente sganciate da finalità terapeutiche o comunque pratiche (67). Questa diversa tipologia segna una estensione della sfera significativa del sogno/visione: la sua unica funzione è quella di dimostrare la santità di Chiara e di sancire la legittimità del culto. Contro tutti i detrattori della futura santa, alcuni testimoni si recano a deporre solo per certificare una canonizzazione di cui essi sono certi, ancora prima che essa sia ratificata giuridicamente:

« Item dixit quod cum esset dubitatio apud plures communiter loquentes utrum dicta s. Clara esset sancta vel non, et de hoc dicta testis aliqualiter affligetur, dixit ipsa testis quod ipsa rogavit Deum in ora-

(63) PC *Nicola da Tolentino*, pp. 106, 136, 138, 144, 189, 260, 302, 303, 335, 340, 348, 435, 445, 452, 623.

(64) PC *Nicola da Tolentino*, pp. 85, 92, 96, 143, 146, 157-158, 175, 183, 214, 289, 301, 350, 356, 375, 378, 388, 501, 532, 535, 541, 611.

(65) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 303, 308, 380.

(66) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 310, 347, 378, 396, 405, 410, 432, 498, 163.

(67) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 65, 286, 404, 407, 446 (si parla di « multa contraria » che le suore devono affrontare in « canonizzazione sua »), 457, 458, 462, 463. Alcuni di questi episodi sono complessi e combinano il sogno alla vera e propria visione in stato di veglia. Il fratello di Chiara, Francesco, minorita, parla di due sogni avuti dopo aver chiesto alla santa di confortarlo per il dolore che egli prova per la sua morte. Quindi, mentre è assorto in preghiera nella sua camera, vede « oculis propriis et carneis » una sfera luminosa, simile al sole, che rischiara il buio della sua camera, e comprende che quella luce è Chiara stessa (PC *Chiara da Montefalco*, pp. 286-287).

tionibus suis quod dingnaretur sibi testi aliquid ostendere unde posset scire si ipsa s. Clara esset sancta vel non. Et dixit quod post orationem factam, una nocte obdormiendo, apparuit sibi dicta s. Clara in sompniis, vestita de colore celesti et habebat unam coronam in capite pulcrum eiusdem coloris » (68).

Indipendentemente dall'esito del processo, per Fioruccia, Caratenuta, Margherita e Beatrice, Chiara è santa grazie a una investitura carismatica diretta, in virtù di una sentenza favorevole già annunciata dai rappresentanti del pantheon celeste, come san Martino, o santa Caterina d'Alessandria (69).

L'idea che le suore e lo stesso postulatore della causa avevano dei poteri di Chiara divergeva profondamente dalla economia utilitaristica dei semplici fedeli. Per loro, il vero, grande miracolo era stato la trasformazione del suo corpo glorificato, che non aveva conosciuto gli spasimi dell'agonia (70), che si era completamente cristificato, diventando testimonianza vivente ed attuale, visibile, di ciò che lo Spirito può attuare. I *signa* rinvenuti nel corpo della santa, cui Berengario cerca di dare pertinenza e legittimità sociale ed ecclesiale, sono il lessico di una santità nuova che non si dispiega nell'azione terapeutica, ma che è straordinaria per le condizioni e gli stati dell'essere.

Ma proprio questi *signa*, come i prodigi, le estasi, le profezie, sfuggivano alla razionalità giuridica, ai parametri teologici e scientifici adottati dai *grands clercs* e ratificati dai loro notai. Ponevano problemi di autenticazione nuovi e diversi e anche la formulazione degli interrogatori è più sofisticata: alle suore di Montefalco si chiede se esse sanno « que differentia est inter raptum et elevationem spiritus » (71), e se Chiara abbia sofferto « de infirmitate matricis et defectus

(68) PC *Chiara da Montefalco*, p. 404.

(69) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 407, 446.

(70) PC *Chiara da Montefalco*, p. 293: « sine dolore et sine aliqua mutatione et corporis temptatione et turbatione et sine aliquo tractu migravit ad Deum ». E anche dopo morta « erecta sedebat ».

(71) PC *Chiara da Montefalco*, pp. 118, 191.

corporis et cordis et de morbo caducho» (72). Domande che dimostrano come questi inquisitori medioevali, molto prima delle moderne analisi cliniche, disponessero di svariati paradigmi per interpretare e decidere del reale significato dei fenomeni mistici, un ventaglio di ipotesi che comprendeva, oltre alla possibilità dell'impotura e della fissazione, anche quella di una patologia medica.

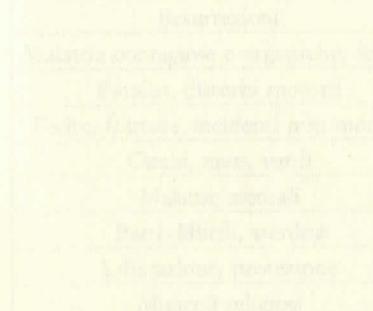
La guarigione è un segno visibile, un fenomeno dimostrabile. Le visioni e le estasi attengono al campo minato dello psichismo che rimane una zona ambigua, marginale. Le cautele dei dotti uomini di legge, pur necessarie a controllare gli abusi o a contenere entusiasmi ingiustificati, paradossalmente finivano per incontrarsi con la mentalità più grossolana, ma oggettiva delle masse popolari. In linea generale, si assisterà a una evoluzione per la quale nei processi di canonizzazione i miracoli religiosi o spirituali, che rientrano in una cornice agiografica, saranno marginalizzati, o meglio trattati più come *exempla* che come miracoli in senso tecnico-giuridico. Nel 1440, nel corso della indagine informativa su Francesca Romana, ad esempio, le moltiplicazioni di pane e di vino, miracoli scritturali che erano stati tradizionalmente una tappa importante nel *cursus honorum* di ogni santo, non saranno nemmeno inclusi nella sezione relativa ai miracoli, ma saranno escusse come segni della carità, della misericordia efficace di Francesca (73). I cosiddetti *signa miraculosa*, gli episodi a carattere edificante e dimostrativo, più facilmente contestabili sul piano della registrazione, conserveranno il loro spazio nella dimensione più libera e articolata della *narratio*. Sarà una delle funzioni dell'agiografia e del nuovo genere letterario delle scritture mistiche placare il divario crescente tra una concezione giuridico-istituzionale del miracolo inteso essenzialmente come fatto probatorio, che deve essere dimostrato, e una visione più spirituale e interiorizzata che nel miracolo non vede soltanto una repentina fuoruscita dal dolore, ma uno

(72) *Ibidem*.

(73) P. LUGANO, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (santa Francesca Romana) 1440-1453*, Roma 1945, p. 33.

strumento di conversione. Berengario affiderà alla *Vita sanctae Clarae*, che è anche una sorta di memoriale-confessione, la sua idea di una santità che è tale proprio in quanto si è fatta carico delle sofferenze della croce.

Se è vero, come ha scritto Le Goff, che la mentalità è « ciò che cambia meno nell'evoluzione storica » (74), questi tre casi, pur così vicini nelle loro coordinate spazio-temporali, fanno emergere modelli e concezioni profondamente diverse del potere e della funzione della santità e dei culti e confermano come, nonostante gli sforzi di verifica e di regolarizzazione, l'evento miracolo continui a imporsi nella sua inesauribile polivalenza e nella sua radicale inesplicabilità.



(74) J. LE GOFF, *Lo storico e l'uomo quotidiano*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1983, pp. 173-189, p. 180.