

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Facoltà di Lettere e Filosofia

Tesi di Laurea in Filosofia

**ASPETTI SPECULATIVI NE
"LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI"
DI MARGHERITA PORETE**

Relatore: Ch.mo Prof. G. PASQUALOTTO

Laureanda: LISA DE LUCA
Matr. n. 364652/FL

Anno Accademico 1997-98

AVVERTENZE

Alla fine delle citazioni nel testo vengono indicati i capitoli e il numero delle righe secondo la versione italiana; nelle note vengono invece indicati i numeri dei capitoli e delle righe della versione francese. Sia la versione italiana che la versione francese riportate si riferiscono a MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994.

INTRODUZIONE

Perché trattare di mistica in una tesi di filosofia?

Questa è la domanda preliminare che dobbiamo porci per inquadrare adeguatamente l'opera di Margherita Porete e apprezzarne appieno il suo valore speculativo.

Per rispondere, bisogna innanzitutto fare alcune considerazioni sulla mistica in generale e specificare in che senso si intenderà in questa sede la parola "mistica"¹.

Le opinioni degli studiosi della materia sono molte e diverse, segno della difficoltà dell'argomento.

Alcuni ritengono che la mistica sia strettamente legata alla religione, tanto che "Non vi è mai una mistica in sé, ma una mistica di qualcosa, la mistica di una determinata forma religiosa: la mistica del cristianesimo, la mistica islamica, la mistica dell'ebraismo, ecc."².

In quest'ottica, la mistica viene ad essere "quella specie di religione che si fonda su un rapporto con Dio immediatamente percepito, su una esperienza diretta e quasi tangibile della presenza divina. Questa è la religione nella sua forma più intima, profonda, viva."³. Queste idee sono sostenute da Scholem nel suo dettagliato studio sulla mistica ebraica, ma vengono estese dallo studioso alla mistica in generale. Considerazioni molto simili si ritrovano ne *La mistica*, opera curata da Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi, che si propone un'analisi del fenomeno sotto molti punti di vista, ma che riserva un'importanza particolare alla mistica cristiana⁴.

¹ Cfr. G. FILORAMO (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi 1993. Cfr. AA.VV., *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi, Roma, Città Nuova 1984, i.p. Vol. I, pp. 17-40; E. ANCILLI O.C.D., *La mistica: alla ricerca di una definizione*. "Mistica" deriva dal greco *mystikos*, affine a *mysterion*: i due termini hanno la stessa radice *mys*, che significa "chiudere gli occhi o la bocca". Il collegamento è ai misteri dell'antichità ellenistica: cerimonie religiose caratterizzate dal segreto, culti esoterici per iniziati. Questo per quanto riguarda la derivazione etimologica del termine. Si avrà modo di sottolineare come l'esperienza mistica, nella accezione poretiana, non sia nulla di 'misterioso' né di 'esoterico', quanto piuttosto esperienza 'essoterica', potenzialmente accessibile a tutti.

² G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. di Guido Russo, Torino, Einaudi 1994, p. 19. Tutte le citazioni tratte dall'opera di Scholem riguardanti i caratteri della mistica si riferiranno al cap. I: *Caratteri fondamentali della mistica ebraica*, pp. 15-19 nel quale l'autore tratta delle caratteristiche della mistica in generale.

³ *Ibid.*, p. 17. La definizione di "mistica" riportata da Scholem è di Rufus Jones (*Studies in Mystical Religion*, 1909).

⁴ E. ANCILLI O.C.D., *La mistica...*, cit., p. 17: "È un dato costante, nella storia delle grandi religioni, la presenza di esperienze spirituali profonde e di fenomeni psicosomatici straordinari".

Altri, estremizzando questa posizione, non solo sostengono che non si dà mistica senza religione, ma addirittura che di mistica, a rigore, si può parlare solo in riferimento alla religione cristiana ⁵.

Non tutti, però, sono di questo avviso: F.Staal, ad esempio, ritiene che "il misticismo non deve necessariamente esser visto come una parte della religione" ⁶. Non è semplice prendere una posizione decisa riguardo a queste problematiche, e tuttavia non si può nemmeno eludere completamente la questione, pena la messa in discussione di tutto il lavoro successivo.

Noi ci sentiamo più vicini a opinioni quali quelle di Staal, ritenendo che i testi dei mistici, espressione delle loro personali esperienze, siano la testimonianza più alta di un'esigenza comune a tutti gli uomini, indipendentemente dal loro essere cristiani o musulmani, ebrei o buddisti e dal loro inserimento o meno in una religione.

Un'altra grande questione riguarda il modo in cui il misticismo deve essere studiato. Rileva giustamente Staal come "La mancanza di esperienza è una delle principali ragioni per cui lo studio del misticismo non viene mai intrapreso in modo semplice e diretto, e dall'interno." ⁷.

Questo è certamente un limite oggettivo assai importante perché, effettivamente, nella maggior parte dei casi, coloro che si accingono a studiare i mistici non sono mistici essi stessi.

D'altra parte, questo impedimento non deve bloccare totalmente un'analisi della mistica, ma deve solo essere riconosciuto e debitamente considerato.

Staal, inoltre, si oppone decisamente al pregiudizio per cui la religione e il misticismo sarebbero irrazionali e "misteriosi" e non potrebbero quindi essere indagati tramite strumenti razionali ⁸.

Questo tipo di approccio ci sembra corretto, perché favorisce lo studio del misticismo in modo obiettivo e scientifico, per quanto si possa essere obiettivi e scientifici in argomenti di questo genere che, comunque, portano implicitamente con sé margini di approssimazione e di errore.

⁵ Cfr. J.BEAUDE, *La mistica*, tr.it. di Lisa Ginzburg, Milano, Paoline 1992, i.p. Parte I. *La storia della mistica*.

⁶ F.STAAL, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale. Saggio metodologico*, tr.it. di Aldo Giuliani, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1976, p.14.

⁷ *Ivi*, p.130.

⁸ *Ivi*, p.e.: p.13, p.25, p.31.

E' degno di nota che la maggior parte degli studiosi senta la necessità di sottolineare i parallelismi e le affinità tra le esperienze dei diversi mistici, certo diverse storicamente e "psicologicamente", ma molto simili nel loro nucleo principale ⁹.

I mistici ci parlano sempre di esperienze straordinarie, di sensazioni indicibili, di intuizioni ineffabili, il tutto accompagnato dalla ferma certezza di essere entrati in contatto con qualcosa di meraviglioso che ha provocato loro un'immensa gioia ¹⁰.

Oltre a queste analogie, riguardanti i vissuti dei singoli mistici, ci ha colpito apprendere come, storicamente, la mistica in quanto tale appaia solo in un momento ben preciso della storia religiosa e come sia necessariamente collegata ad uno stadio particolare della coscienza religiosa ¹¹.

Non vi può essere mistica in uno stadio mitico, ove tutto il mondo viene sentito come divino, ove non c'è separazione tra l'uomo e Dio; così come mistica non vi può essere nel momento della nascita di una religione, quando la separazione tra finito e infinito viene accentuata e tematizzata.

Mistica, allora, c'è solo quando l'uomo è conscio della distanza che lo separa da Dio e cerca delle vie, dei mezzi per superarla ¹².

In questo senso, c'è una certa affinità tra l'esperienza mitica e quella mistica, per il fatto che in entrambe è centrale l'unità tra umano e divino, tuttavia "vi è una sostanziale differenza tra un'unità che precede qualsiasi frattura e un'unità che viene ricostruita in un nuovo slancio della coscienza." ¹³.

⁹ La differenza tra lo "psicologico" e lo "spirituale" è una cifra peculiare delle opere di Vannini: nell'ambito dello "psicologico" si possono rilevare delle differenze tra le varie 'mistiche', infatti questa è la sede del 'determinato', dei 'modi'; mentre nell'ambito dello "spirituale" si possono riscontrare le analogie, essendo ormai caduta ogni determinazione particolare, finita, limitata. Tutti gli studi da noi consultati sottolineano, in maniera più o meno estesa, le sorprendenti analogie tra le diverse esperienze mistiche, anche se lontane nello spazio, nel tempo, nei modi.

¹⁰ Si tenga presente che, nonostante venga di preferenza sottolineato il carattere 'positivo' delle esperienze mistiche, queste non sono solo fonte di gioia e felicità, ma sono spesso accompagnate da tormenti indicibili e sofferenze sia spirituali che fisiche.

¹¹ G.SCHOLEM, op.cit., p.20 e sgg.

¹² *Ivi*, p.21: "Essa {la mistica} appunto scorge il grande abisso, anzi prende addirittura le mosse dall'esperienza di questo, e avendone piena coscienza, cerca un segreto e una via che lo superi, e cerca di ristabilire su una nuova base l'unità distrutta dalla religione, quest'unità nella quale il mondo del mito e quello della rivelazione si incontrano nell'anima umana". Il problema più grave, a nostro avviso, consiste nel decidere se l'incontro, o meglio il 're-incontro' tra il finito e l'infinito (uomo-Dio) sia effettivamente possibile o almeno potenzialmente realizzabile. In questa sede si darà per presupposto che tale incontro sia effettivamente possibile e che sia stato realizzato, appunto, dai mistici. Sosteniamo questo in accordo con le riflessioni di Margherita Porete, per la quale il cammino mistico altro non è che una 'scoperta' della propria essenza più profonda.

¹³ *Ivi*, p.13. Questo è il medesimo concetto che si ritrova in Hegel quando spiega il ritmo triadico del suo procedimento dialettico. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr.it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia 1996, i.p. *Prefazione*, pp.1-44.

Questo accostamento tra esperienza mitica ed esperienza mistica ci è parso molto affascinante, tuttavia, riguardo alla nascita della mistica in un momento particolare della coscienza religiosa e riguardo al legame o meno del misticismo con la religione non ci sentiamo di sostenere completamente una posizione piuttosto che un'altra ¹⁴.

Un altro aspetto da tenere in considerazione, che contrasta con le comuni concezioni sulla mistica, è il fatto, sempre rilevato da Scholem, che si richiama alle tesi di Evelyn Underhill, secondo cui i mistici sarebbero sostanzialmente integrati nella loro religione e non si proporrebbero la creazione di nuovi valori, quanto piuttosto la rielaborazione e l'inveramento di valori antichi e codificati ¹⁵. Ecco perché i momenti di grande fioritura della mistica coinciderebbero con periodi di 'affievolimento' del sentimento religioso da parte degli organi deputati all'amministrazione del potere spirituale e al conseguente bisogno di forme più autentiche di spiritualità.

Questa asserzione sembra quanto mai appropriata per il periodo storico nel quale si situa Margherita Porete: siamo nei secoli della nascita degli Ordini mendicanti, ma anche delle più grandi eresie medievali, fenomeni opposti solo apparentemente – visto che gli Ordini mendicanti vennero inizialmente guardati con ostilità dalla Chiesa, e che molti movimenti ereticali vennero 'reintegrati' nell'ortodossia – che manifestano una stessa esigenza di fondo: il bisogno di una spiritualità e di una religiosità più autentiche e più attivamente vissute ¹⁶.

E' ovvio che questa reinterpretazione di valori che vengono avvertiti come ormai sterili nella loro codificazione dogmatica porti facilmente, più o meno consciamente da parte del mistico, ad oltrepassare i limiti stabiliti dalla gerarchia ecclesiastica ufficiale.

E' a questo punto che scattano le reazioni dei legittimi detentori del potere religioso, e che si fa labile il confine tra ortodossia ed eterodossia: è qui che il mistico è spesso

¹⁴ Rimangono alcune questioni aperte, che però lasceremo in sospeso, sia perché la loro tematizzazione svierebbe troppo l'analisi, ben più limitata, che ci proponiamo di fare, sia perché tali questioni, per tentare di essere risolte richiederebbero studi, approfondimenti e maturità molto maggiori di quelli che speriamo di raggiungere in questa trattazione. Alcune delle domande che restano aperte sono:

– affinché vi sia mistica è necessario ipotizzare un Dio trascendente, ovvero, deve esserci una distanza tra uomo e Dio che deve essere colmata e che dà l'avvio alla 'ricerca' del mistico?

– si può parlare di mistica con un Dio immanente?

– e ancora, in un sentimento religioso che implichi il panteismo ha senso o no parlare di mistica?

¹⁵ G.SCHOLEM, op.cit., p.19: "La nuova brama di valori religiosi, corrispondenti alla nuova esperienza religiosa, si spinge allora verso una nuova interpretazione dei vecchi valori, che spesso vengono ora compresi più a fondo e in modo più personale."

¹⁶ Cfr. H.GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti della mistica tedesca*, tr.it. di Maria Ausserhofer e Lea Nicolet Santini, 2a ed., Bologna, Il Mulino 1980.

tacciato di eresia, ma nel contempo si sente egli stesso in dovere di combattere gli eretici¹⁷.

Concludendo questa breve introduzione, ribadiamo che, nella presente trattazione, il termine "mistica" starà a significare un tipo di esperienza virtualmente accessibile a tutti, anche se di fatto non è così, in cui l'umano e il divino pervengono ad un contatto.

Riteniamo che tale esperienza sia possibile in tutti i tempi e in tutte le culture, anche se in forme e in modi assai differenti e ferme restando le precisazioni e le diverse opinioni appena riportate.

¹⁷ Per il problema dell'"eresia", in particolare nel Medioevo, cfr. G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino 1995; H. GRUNDMANN, op.cit., *passim*; R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza 1994; i.p. *L'eresia nel Medioevo*, pp. 189-249. Il termine "eresia" deriva dal greco *hairesis*, che significa "scelta". Nella comune accezione del termine, sta a significare una dottrina, un'idea che si pone in contrasto con le posizioni ufficialmente sostenute dall'autorità religiosa legittima. La situazione, tuttavia, non è così semplice. In primo luogo, il concetto di eresia è presente in tutte le grandi tradizioni religiose, anche se noi ci riferiremo solo alla situazione all'interno del Cristianesimo. La prima accezione di eresia si trova nel tardo giudaismo, e sta a significare tanto un movimento di dissenso nella comune tradizione religiosa, quanto una corrente dottrinale da combattere. Con i Padri apostolici, il termine assume il suo significato rigoroso di negazione formale, compiuta per libera e consapevole scelta, di una verità rivelata o comunque giudicata essenziale dal potere religioso ufficiale. Si tenga inoltre presente che furono giudicate eresie, dal punto di vista storico, quelle tendenze che si discostarono dalla idea sostenuta dalla gerarchia ecclesiastica ufficiale, essa stessa però variabile perché la formulazione dei dogmi fu soggetta a variazioni, innovazioni, revisioni. Queste caratterizzazioni generali del fenomeno dell'eresia non sono immediatamente applicabili alle grandi eresie del Medioevo, ovvero proprio a quelle che a noi interessano più direttamente. Questa difficoltà dipende, in primo luogo, dal fatto che i movimenti ereticali dei secoli XII e XIII non si caratterizzarono come eterodossi tanto per le loro idee, quanto piuttosto per i loro atteggiamenti, il loro stile di vita e la loro non obbedienza alla Chiesa ufficiale. Le grandi eresie medievali non presentavano un corpo dottrinale ben definito, cosa che provocò non pochi problemi all'autorità ecclesiastica, che non riusciva a inquadrare questi fenomeni se non riconducendoli entro vecchi schemi, validi per altri tempi e altri luoghi. (Si utilizzarono, per esempio, le liste sulate nella lotta contro l'eresia manichea, risalenti ai primi secoli del cristianesimo). Inoltre, quando Papa Innocenzo III intraprese la sua politica di 'reintegrazione' degli eretici, l'accordo sulle questioni teologico-dottrinali venne quasi sempre felicemente raggiunto, mentre arduo fu far accettare ai dissidenti norme di comportamento e di vita avallate dalla Chiesa. Qui tocchiamo uno dei cardini del problema dell'eresia, di tutti i tempi e di tutti i luoghi, ovvero la commistione, in essa, di contenuti propriamente religiosi e implicazioni storico-istituzionali. E' di fondamentale importanza distinguere tra la portata squisitamente religiosa per cui l'eretico sostiene un'opinione diversa da quella della Chiesa ufficiale, e le implicazioni istituzionali, per cui è necessario riconoscere l'esistenza di un certo magistero che si riserva la facoltà di determinare il confine tra posizioni eretiche e posizioni ortodosse. Si capisce bene, quindi, come lo studio delle eresie sia assai problematico perché, oltre a cambiare nel tempo le idee del potere religioso ufficiale, e, di conseguenza, il metro di paragone per decidere cosa è da considerare ortodosso e cosa eterodosso, intervengono anche aspetti di carattere storico, sociale, culturale che complicano la situazione. A questo si aggiunga che, per quanto riguarda specificatamente le eresie medievali, si assommano problemi di scarsità delle fonti, da un lato, e di tendenziosità delle stesse, dall'altro.

Dopo questi accenni ai problemi generali che il tema della mistica comporta, e dopo aver precisato i limiti entro i quali si intende utilizzare il termine in questa sede, ci sembra opportuno spendere alcune parole per sottolineare una differenza fondamentale esistente tra la mistica cristiana e la mistica non-cristiana.

La discriminante tra mistica cristiana e mistica non-cristiana è il fatto che nella prima l'uomo può arrivare, per propria forza, solo ad un certo grado di avvicinamento a Dio: poi, per procedere oltre, è indispensabile l'intervento divino dispensatore di grazia¹⁸.

Questa credenza viene da Staal definita come "formidabile ostacolo allo studio del misticismo", tuttavia non può non essere tenuta nella giusta considerazione perché è la cifra peculiare dell'esperienza mistica cristiana rispetto a tutte le altre esperienze mistiche riscontrabili in altri contesti e in altre culture¹⁹.

Bisogna comunque tenere sempre presente che affermare delle differenze tra la mistica cristiana e la mistica non-cristiana non vuole essere una affermazione di superiorità della prima, dal momento che si intende partire dal presupposto che la grazia divina – se di "grazia" si può in qualche modo parlare anche in ambito non cristiano – è accessibile a tutti, anche se forse in forme diverse, e dalla constatazione che tutte le esperienze mistiche presentano notevoli analogie per quanto riguarda i fenomeni esterni e interni²⁰.

¹⁸ E. ANCILLI O.C.D., *La mistica...*, cit., pp.34-35: "L'esperienza mistica cristiana è puro dono di Dio[...] è Dio stesso che va per primo in cerca dell'uomo, [...]". La trattazione prosegue segnalando altre differenze tra la mistica cristiana e la mistica non-cristiana, tuttavia questa è certamente la discriminante fondamentale tra la mistica cristiana e tutte le altre esperienze mistiche.

¹⁹ F. STAAL, op.cit., p.130.

²⁰ Ci rendiamo conto che parlare di mistica cristiana in contrapposizione alla mistica non-cristiana è fuorviante perché implica che l'esperienza mistica del cristianesimo sia il termine di paragone per tutti gli altri tipi di mistica definiti, appunto, non-cristiani. D'altra parte, questo genere di affermazioni non vogliono affermare la superiorità della mistica cristiana sulle altre forme di misticismo e la divisione fatta non vuole essere in alcun modo tendenziosa. Forse la tendenziosità delle espressioni deriva in parte dal nostro contesto culturale che, volenti o nolenti, è imbevuto di cristianesimo: non potendosi negare questo fatto storico-culturale, è importante rendersene conto e tenerlo nella debita considerazione. Non sappiamo se il concetto di "grazia" sia rintracciabile in altri contesti religiosi con lo stesso significato con il quale si trova nel cristianesimo, tuttavia proponiamo di intendere tale concetto in due modi distinti. Potremmo intenderlo, in un primo senso, come idea tipica e peculiare del cristianesimo, per evitare semplificazioni indebite; e potremmo poi assegnare alla parola "grazia" un senso più generico, e così lo potremmo utilizzare anche rispetto a contesti non-cristiani. In questo secondo senso proponiamo di intendere la grazia come il 'dono', l'iniziativa dell'Assoluto – non lo chiamiamo Dio perché, altrimenti, restringiamo di nuovo il campo – che tocca l'uomo, qualunque uomo anche, paradossalmente – ma non troppo – l'uomo che non 'crede' all'esistenza del soprannaturale, di Dio, dell'Assoluto, della grazia, etc. Si legge in T. GOFFI, *La grazia e le strutture dell'anima*, in AA.VV., *La mistica...*, cit., Vol.II, p.148: "La vita mistica, se è l'attuarsi perfetto dello stato

A questo punto possiamo finalmente tornare alla domanda iniziale: perché parlare di mistica in una tesi di filosofia?

Poiché ci proponiamo di analizzare l'opera di Margherita Porete da un punto di vista propriamente filosofico, ci sembra opportuno avallare la scelta dell'argomento con un esempio filosofico 'illustre'. Ci riferiamo ai passi del *Fedone* di Platone nei quali si riporta l'ammonimento che giunse a Socrate in punto di morte: "Socrate, componi ed esegui musica!"²¹.

Il *daimon* socratico aveva rivolto al filosofo questa esortazione per tutta la vita, e Socrate era sempre stato convinto di aver adempiuto all'ordine dedicandosi alla filosofia.

Quando però il sogno si ripresentò in punto di morte, Socrate capì che la filosofia, da sola, non era sufficiente, e si mise effettivamente a comporre musica²².

Cosa si vuole dire con questo?

Con questo si intende affermare che, a nostro parere, la mistica è la 'musica' della filosofia, ovvero che la filosofia va praticata, esercitando l'intelletto nel modo più onesto e profondo: in questa maniera scaturiscono grandi domande e, a volte, si riesce anche a dare delle risposte.

Ma questo non basta.

Lo stesso Socrate, così tranquillo e coraggioso di fronte alla morte, ad un certo momento abbandona le spiegazioni razionali e, pur non cadendo nella misologia, si affida al mito.

Le ragioni di questa scelta sono da lui stesso esplicate quando paragona l'uomo ad un bambino che ha bisogno di essere consolato, oltre che persuaso.

Non si intende con questo assegnare alla filosofia una funzione 'consolatoria', quanto piuttosto riservare alla mistica una posizione particolare rispetto alla filosofia: la mistica viene 'dopo' la filosofia e la supera.

Questo superamento è da intendersi alla maniera dell'hegeliano *aufhebung*, ovvero "superare mantenendo"²³.

di grazia, è riservata ai credenti cristiani? Il Concilio Vaticano II precisa: 'Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale.' Ciò equivale a dire che l'esperienza mistica è offerta a 'tutti gli uomini di buona volontà' nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia' (Gs 22)*.

²¹ PLATONE, *Fedone*, 60e-61c. Cfr., inoltre, nota 25, p. 251, in PLATONE, *Fedone*, a cura di Andrea Tagliapietra, Milano, Feltrinelli 1997: il curatore rileva come gli interpreti di Platone si siano divisi sulla traduzione di questo celebre passo. Il verbo *enteô* è stato tradotto con "mettere in musica" oppure "mettere in versi". Questa sfumatura è irrilevante per il nostro discorso, in quanto lo stesso curatore afferma: "La distinzione è significativa soprattutto per noi, in quanto per i greci la poesia era anche musica (la struttura metrica del verso era, insieme, una struttura poetica e una struttura musicale)."

²² PLATONE, *Fedone*, 60e-61c.

²³ PLATONE, *Fedone*, 78a: "Ma questo bambino," rispose Socrate, "bisogna incantarlo ogni giorno,

Il percorso della filosofia non viene così disconosciuto, quanto piuttosto sublimato e invero.

Riguardo alla mistica come 'musica' della filosofia e al fatto che la mistica 'supera', nel senso indicato, la filosofia, è interessante notare come lo *Specchio* termini con un componimento in versi.

Dopo un serrato dialogo che occupa tutta l'opera, un dialogo 'razionale', se così si può dire, l'anima abbandona il ragionamento discorsivo per elevarsi alla poesia.

Questa esigenza di abbandonare la prosa per i versi sembra crescere con il procedere dello *Specchio*: più l'anima si innalza e più le parole diventano insufficienti e 'sfumano' in poesia, come se quest'ultima fosse più adeguata, con la sua 'leggerezza', ad esprimere ciò che non si lascia catturare dalle parole, troppo 'statiche', troppo 'pesanti' ²⁴.

Ecco allora che, se si crede che la filosofia sia veramente "amor di sapere", cosa può esserci di più alto della conoscenza dell'Assoluto o, almeno, della tensione verso questo sapere? ²⁵

E non è forse questo ciò a cui i mistici tendono?

Lo stesso Aristotele indicava nell'esercizio dell'intelletto l'attività peculiare dell'uomo, quell'attività che avvicina l'uomo a Dio e che gli dona la felicità ²⁶.

Mistica e filosofia sono accomunate dalla medesima origine, che si situa nei bisogni più profondi dell'essere umano: e che cosa cerca, in fondo, ognuno di noi se non la felicità? ²⁷

Bisogna tuttavia sottolineare che non c'è affatto unanimità rispetto a questa idea.

finché non siate riusciti ad ammansirlo del tutto." Per il senso del termine *aufhebung*, così come lo intende Hegel, cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., i.p. *Prefazione*, pp.1-44.

²⁴ L'utilizzo della poesia nello *Specchio* risponde, in molti casi, a delle precise esigenze dell'opera che doveva essere facilmente memorizzata e che assai di frequente si modella sui canoni stilistici e letterari dei componimenti cavallereschi. Per una dettagliata trattazione degli aspetti linguistici e stilistici dello *Specchio*, cfr. il paragrafo: "Alcune considerazioni linguistico-stilistiche su *Lo Specchio delle anime semplici*" della parte I: "L'ambiente storico". Parti in versi dello *Specchio*: 1-28; cap.6,11-25; cap.86,49-51, 56-59; cap.88,32-53; cap.97,37-43; cap.120; cap.121.

²⁵ Si avrà modo di spiegare che cosa si intende con 'sapere' nell'ottica poretiana nel corso della presente trattazione.

²⁶ E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, 2a rist., Roma, Edizioni Studium 1993, pp.264-265: "La sapienza, [...], in quanto virtù della ragione teoretica, [...] è superiore alla stessa saggezza, [...] Questa superiorità della sapienza sulla saggezza, [...], fa già prevedere l'esito dell'intera etica aristotelica, cioè l'identificazione della felicità con la sapienza." Si tenga presente che, nella mistica speculativa, l'intelletto è la facoltà per eccellenza deputata all'ascesi tramite la sua incessante attività di negazione di tutti i contenuti. L'immane potenza dell'intelletto si riscontra soprattutto quando questo, tramite astrazione e negazione veramente radicali, giunge addirittura alla 'negazione' di Dio stesso che non può assolutamente essere accettato come concetto determinato, statico, e quindi deve essere anch'esso incessantemente negato.

²⁷ Anche il concetto di 'felicità' tenterà di essere analizzato nel corso della trattazione.

Remo Bodei, ad esempio, sostiene che "Vi è un tenace legame fra *conoscenza* e *dolore*" e traccia un'interessante parabola toccando grandi pensatori di tutti i tempi che hanno sostenuto questa concezione ²⁸.

D'altro canto, nella stessa *Bibbia* troviamo l'emblematico episodio del peccato originale, per cui la condizione di felicità – che coincide con l'ignoranza – viene perduta proprio quando si raggiunge la conoscenza che, all'opposto, significa dolore ²⁹.

Si noti che questa prospettiva non è assente nemmeno presso i mistici, i quali non vivono in uno stato di perenne godimento, come troppo semplicemente si è indotti a pensare.

A parte il fatto che coloro che provano esperienze straordinarie sono poi lacerati dal dolore di non poterle protrarre indefinitamente, si tenga presente che lo stesso cammino di perfezione è soprattutto un calvario, piuttosto che una via facile e lieta, anzi, i momenti di gioia, intesi nella comune accezione del termine, sono più l'eccezione che non la regola.

"Occorre passare attraverso il dolore per giungere al sapere del tutto, che si coglie in negativo, proprio per la sua assenza, mediante l'intuizione intellettuale tragica" ³⁰.

Questa considerazione è più che mai appropriata per descrivere l'itinerario presentato nello *Speschio*, dove Dio è esperito come nulla e dove tutto, alla fine, viene inghiottito in un profondo abisso.

"Coraggio, sopportazione del dolore e delle contraddizioni, ma non per fuggire il mondo o per incallirsi dinanzi ad esso – (...), ma per potersi ritrovare in esso, per viverci e modificarlo razionalmente. E' necessario però un vivere che non rifiuti un confronto e una lotta con la morte e il negativo: (...)" ³¹.

Considerazioni simili si ritrovano in Vannini, il quale è molto attento a mettere in risalto questa dimensione 'tragica' dell'esperienza mistica che però, alla fine, si converte in gioia suprema, ma solo in quanto ha, hegelianamente, 'superato' il negativo e la morte, processo, questo, doloroso e difficile ³².

Non ci sentiamo in grado di prendere una posizione decisa rispetto alla conoscenza come gioia o come dolore, tuttavia siamo più propensi a credere che la conoscenza, quando sia veramente tale nel senso più profondo del termine, rimandi ad uno stato di felicità piuttosto che di dolore, anche se il suo raggiungimento comporta sicuramente sofferenza e fatica. Questo è vero, però, solo nella misura in cui si intenda il sapere nella maniera radicale in cui lo intende Margherita Porete – ma anche Meister

²⁸ R.BODEI, *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, in "Il centauro. Rivista di filosofia e teoria politica", gennaio-aprile 1983, p.3.

²⁹ Cfr. Gn. 3,4-6.

³⁰ R.BODEI, op.cit., p.11.

³¹ *Ibid.*, pp.17-18.

³² Cfr. M.VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, Marietti 1983.

Eckhart, Agostino e molti altri – per cui non si tratta tanto di 'conoscere' l'Essere, quanto di 'essere' l'Essere.

Questo concetto sarà approfondito nel seguito della trattazione, e tenteremo di sottolineare come sia questo l'unico modo possibile, almeno nell'ottica della nostra beghina, di intendere la Verità, il Sapere, nel loro senso radicale, in una prospettiva che è totalmente altra dalla conoscenza come erudizione.

Solo in questo senso, allora, c'è la possibilità di sostenere la perfetta sovrapposibilità di concetti quali conoscenza e felicità, e solo in questo senso la mistica come la filosofia, si caratterizzano come ricerca che può portare ad entrambe, senza per questo escludere la dimensione del dolore, che sembra invece connaturata alla ricerca stessa.

Qui la migliore tradizione filosofica sembra sposarsi con quella che è la costituzione propria dell'essere umano: l'uomo ha bisogno di qualcosa che soddisfi il suo intelletto e di qualcosa che soddisfi la sua anima.

Mistica e filosofia si uniscono quindi in questo comune sforzo di 'prendersi cura' dell'uomo: fra le due non c'è opposizione, conflitto, né alcuna cesura, ma piuttosto una continuità e un'armonia che conferisce ad entrambe il giusto valore.

Non è casuale, in questa prospettiva, la scelta di una esponente della "mistica speculativa", dove proprio l'intelletto – ovvero la facoltà razionale per eccellenza – occupa la posizione più importante nel cammino mistico.

E non è casuale nemmeno la scelta di Margherita Porete perché, come afferma Vannini: "(...) è in una donna, Margherita Porete, che la mistica dell'amore giunge al suo livello più alto e si converte, appunto, in mistica della ragione."³³

³³ M. VANNINI, *Il "cuore" nella mistica femminile del Medioevo*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 63 (1994), p. 65. Ci sembra che questa espressione di Vannini riassume benissimo il significato profondo di tutta la speculazione e l'esperienza della Porete, tuttavia rimane una profonda perplessità, che tenteremo di chiarire in seguito: il cammino indicato da Margherita va dall'Amore alla Ragione (intesi entrambi in senso forte) oppure parte dalla Ragione e culmina nell'Amore? O ancora: non accade forse che, nel punto massimo, non c'è più alcuna reale opposizione tra i due, ma entrambi trapassano uno nell'altro completandosi e inverandosi a vicenda?

PARTE I: L' AMBIENTE STORICO

E' necessario fornire alcune essenziali informazioni di carattere storico, al fine di inquadrare adeguatamente l'opera di Margherita Porete. Tralascieremo, per non allontanarci troppo dal campo di pertinenza della presente trattazione, l'analisi dell'ambiente sociale, culturale e politico nel quale nacque *Lo Specchio delle anime semplici* e ci limiteremo a trattare per sommi capi il movimento beghinale, di cui Margherita fu una esponente; le traversie processuali della Porete, che infine fu condannata al rogo; il problema dell'inserimento dello *Specchio* nel movimento del Libero Spirito. Infine, daremo alcuni cenni della grande fortuna dello *Specchio* e della sua stupefacente circolazione in Europa per molti secoli, cosa che ha permesso di giungere all'opera fino ai nostri giorni.

Seguirà un riferimento alle diverse versioni ed edizioni dello *Specchio* e la giustificazione della scelta del testo che verrà adottato in questa sede.

CAPITOLO 1: LE BEGHINE

Dagli atti processuali, di Margherita Porete risulta che era *dicta beguina*, per cui, per poter meglio inquadrare l'opera della Porete è importante dare alcuni cenni sulle donne definite, appunto, "beghine".

Il termine "beghina" si afferma nel secolo XII, di etimologia incerta e controversa, esso sta ad indicare due fenomeni molto diversi tra loro. "Beghine" possono essere pie donne che vivono in comunità, senza una regola religiosa, ma con voti 'privati' di castità e obbedienza, la cui condotta di vita assomiglia molto, di fatto, a quella delle monache; "beghine", però, può anche riferirsi a gruppi di donne che perseguono l'ideale di vera vita cristiana in modo del tutto autonomo, conducendo vita girovaga e vivendo di elemosine. Geograficamente, le beghine si trovano soprattutto in Belgio, nei Paesi Bassi e nella zona renana, anche se non mancano delle comunità di beghine anche in Francia, in Svizzera, in Spagna, in Boemia, in Polonia ¹.

Questa è la caratterizzazione più generale che si possa dare del fenomeno, tenendo presente, tuttavia, che esso non fu per nulla omogeneo al suo interno e creò molti problemi di interpretazione e valutazione sia ai contemporanei che agli studiosi moderni ².

¹ Cfr. A. MENS, *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. I, Roma, Paoline 1977, coll. 1165-1182. Cfr. J. VAN MIERLO, *Begardisme e Beguinages*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Vol. VII, Paris, Bavière-Benoist 1934, coll. 426-442; 457-474. Riguardo al problema dell'etimologia, segnaliamo solo l'ipotesi di A. Mens e di J. Van Mierlo: secondo il primo, il termine "beghina" e il corrispondente maschile "beghino", "beggino", "begardo" deriverebbe dall'usanza di questi gruppi di portare abiti di lana grezza dal caratteristico colore *beg* (bigio); per il secondo, invece, il termine sarebbe una corruzione popolare della parola "Albigesi" (Al-bigen-sis), ovvero i Catari della città di Albi. Rispetto al problema di un fondatore, gli studiosi sono per lo più concordi nell'affermare che, per quel che riguarda le beghine, non è possibile individuare un vero e proprio iniziatore del movimento, ma, tutt'al più, alcuni personaggi significativi (Giacomo da Vitry, Jean de Nivelles, Maria d'Oignies). Vengono ormai rifiutate le tradizioni che indicavano quali fondatori del movimento beghinale Santa Begga oppure il prete Lamberto li Beges. È significativo notare come il ramo maschile del movimento beghinale sia sempre stato meno importante rispetto al corrispondente ramo femminile: lo stesso termine "beghino", "beggino", "begardo" appare più tardi rispetto all'appellativo femminile.

² Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti della mistica tedesca*, tr. it. di Maria Ausserhofer e Lea Nicolet Santini, 2a ed., Bologna, Il Mulino 1980, i.p. cap. VI: *Le beghine nel XIII secolo*. P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne del Medioevo*, in AA.VV., *Movimenti religiosi e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. Dinzelbacher-Dieter R. Bauer, ed. it. a cura di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp. 31-83. Uno dei problemi più importanti riguardanti le beghine consiste nell'individuare i motivi che portarono alla loro aggregazione in comunità più o meno organizzate. La maggior parte degli studiosi è concorde nell'affermare che queste donne si associarono spontaneamente, mosse da autentico sentimento religioso, tuttavia non possono essere ignorati motivi di altro genere che pur dovettero avere un loro peso nella costituzione delle

Per semplificare il più possibile, possiamo dire che le beghine che vivevano in comunità erano per lo più ben accette dalla comunità cittadina in cui risiedevano: si dedicavano a lavori di cucito, di tessitura, filatura e affini (divennero famose per i pizzi al tombolo), nonché a opere di carità e assistenza presso ospedali e ricoveri, in alcuni casi si occuparono dell'educazione di giovinette. Le beghine girovaghe, invece, destavano grande preoccupazione per la loro libertà e 'non-inquadrabilità' e per la somiglianza di vita e di pensiero con i movimenti ereticali del tempo.

Tracce evidenti di questa duplicità si ritrovano chiaramente, oltre che nelle opinioni dei contemporanei, anche nei documenti ecclesiastici riguardanti provvedimenti specifici su questo fenomeno ³.

Tralasciando i numerosi sinodi locali che si occuparono del problema e tentarono un'organizzazione, seppur limitata, delle beghine, ricordiamo solo i provvedimenti più importanti.

Una prima approvazione, probabilmente solo orale, delle nascenti comunità beghinali, venne concessa nel 1216 da Papa Onorio III presso il quale Giacomo da Vitry, grande conoscitore e stimatore delle beghine, perorò la causa di queste pie donne.

Questo non bastò a mettere al riparo le beghine dai sospetti di eresia, sia per la 'confusione', come abbiamo detto, tra beghine che vivevano in comunità e beghine girovaghe, sia per la diffidenza del clero, poco incline alle novità in campo religioso, soprattutto se si trattava di donne.

Le beghine, quindi, in questa prima fase del loro sviluppo, furono protette dal Papa e osteggiate dal clero, ma non doveva passare molto tempo perché anche il Pontefice si schierasse contro di loro: nel Concilio di Lione del 1274, infatti, riprendendo le decisioni del Concilio Ecumenico Lateranense IV (1215), si ribadisce la proibizione di formare nuovi ordini religiosi, con il chiaro intento di colpire anche le beghine. Nemmeno questo provvedimento ebbe l'effetto sperato perché le beghine non avevano mai inteso costituirsi come ordine religioso, quindi non potevano subire le decisioni conciliari. La situazione si aggravò e si complicò sempre di più, tanto che si

comunità beghinali: sovraffollamento dei monasteri femminili, condizioni sfavorevoli della donna nella società medievale, in alcuni casi anche indigenza economica, per cui nel beghinaggio si trovava una forma di sostentamento. Al di là di tutte le ipotesi avanzate sulle cause del fenomeno beghinale, è necessario sottolineare l'essenza profondamente religiosa di questa scelta di vita. Sentiamo quanto si dice, ad esempio, in D.MÜLLER, *Les béguines*, in "Heresis" 13-14, "Actes de la deuxième session d'histoire médiévale de Carcassonne", 28/8-1/9/1989, CNEC, Centre René Nelli 1990, p.357: "Suivant le cas, le motif religieux était probablement renforcé par la répulsion du mariage." (Tr. ns.: "A seconda dei casi, le motivazioni religiose furono probabilmente rinforzate dalla repulsione verso il matrimonio.").

³ Questa differenziazione tra beghine 'organizzate' e beghine girovaghe non è perfettamente adeguata per spiegare la complessità del fenomeno, infatti, anche se le 'comunità' beghinali appaiono fin dal secolo XII, i beghinaggi propriamente detti si riscontrano solo a partire dalla metà del secolo XIII e costituiscono una realtà tipica della regione fiamminga. A questo proposito, cfr. A.MENS, op.cit., coll.1165-1182; J.VAN MIERLO, op.cit., coll.426-442; 457-474; H.GRUNDMANN, op.cit., pp.295-324.

giunse alle drastiche decisioni del Concilio di Vienne (1311-1312): Papa Clemente V condannò gli errori dei begardi e delle beghine, con l'aggiunta però di una clausola che escludeva dal provvedimento le beghine 'ortodosse', anche se quali fossero, poi, le beghine 'ortodosse', era ben difficile da stabilire ⁴.

Il problema, tuttavia, non era ancora risolto, come dimostra la decisione presa nel 1318 da Papa Giovanni XXII il quale, d'accordo con la gerarchia locale belga, divenne protettore delle beghine.

Come risulta da questi pochi cenni, il problema beghinale era di difficile soluzione sia per le caratteristiche intrinseche del fenomeno stesso che per l'atteggiamento non costante dei Pontefici nonché per la varietà dei rapporti che intercorrevano tra le beghine e le realtà locali nelle quali erano inserite.

A tutto ciò si aggiunga che lo stesso fenomeno beghinale non presentò caratteristiche costanti, ma fu soggetto a sviluppi e cambiamenti che noi, purtroppo, possiamo ricostruire solo per quella parte di beghine che abbiamo definito genericamente 'ortodosse', mentre per le beghine girovaghe ci muoviamo per lo più nel campo delle ipotesi.

Le beghine che vivevano in comunità perfezionarono sempre di più il loro grado di organizzazione, mutando le semplici associazioni spontanee in quelli che vengono definiti "beghinaggi": strutture autonome, regolate da veri e propri "statuti beghinali" che prendevano in considerazione non solo l'assetto interno del beghinaggio, ma che sancivano anche precise norme riguardo i rapporti della comunità con l'esterno nei suoi aspetti economici e religiosi ⁵.

⁴ Si ricordi che il Concilio di Vienne si occupò anche della spinosa questione dei Templari. Riguardo alla differenziazione tra beghine 'ortodosse' e beghine 'non-ortodosse', gli atti conciliari riportano: "[...] nos, [...] sacro approbante concilio, perpetuo diximus prohibendum et a dei Ecclesia penitus abolendum, eisdem et aliis mulieribus quibuscumque sub poena excommunicationis, [...]. Sane per prohibere nequaquam intendimus qui, si fuerit fideles aliqua mulieres, quae promissa continentia vel etiam non promissa, honeste in suis conservationes hospitii, paenitentiam agere voluerunt et virtutum Domino in humilitatis spiritu deservire, hos eisdem liceat prout Dominus ipsis inspirabat." Tratto da C.J. HEFELE, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*. Nouvelle traduction française corrigée et argumentée par H. Leclercq, Vol. VI, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag 1973, pp. 643-719. (Tr. ns.: "[...] noi, [...] con approvazione del sacro concilio, affermiamo che bisogna proibire perpetuamente e che bisogna abolire radicalmente dalla Chiesa di Dio queste medesime e le altre donne qualsiasi, sotto pena di scomunica, [...]. Pure, sulla base delle cose sopradette, non intendiamo in nessun modo proibire che, se per caso ci fossero alcune donne fedeli, che abbiano promesso continenza o anche che non l'abbiano promessa, che intendano vivere onestamente una vita di penitenza adempiendo alle loro regole nei loro alloggi, e dedicarsi a Dio in spirito di unità, a quelle stesse sia lecito fare ciò, così come Dio stesso le ispira").

⁵ Cfr. A. MENS, op. cit., coll. 1165-1182. Cfr. J. VAN MIERLO, op. cit., coll. 426-442; 457-474. Per ciò che riguarda l'organizzazione dei beghinaggi, ricordiamo solo alcune caratteristiche essenziali che possono avere attinenza con la nostra indagine. Le donne che intendevano entrare a far parte di un beghinaggio non emettevano voti ufficiali, ma si impegnavano tuttavia a vivere secondo i principi della castità e dell'obbedienza per tutto il tempo che avessero trascorso presso il beghinaggio; le beghine

Infine, non possiamo tralasciare alcune considerazioni sulla estrazione sociale delle beghine. I problemi a questo proposito sono molteplici e gli studiosi non sono sempre concordi, tuttavia, la maggior parte delle testimonianze in nostro possesso fa propendere per la tesi secondo cui le beghine sarebbero state donne appartenenti agli strati medio-alti della società, associate per il desiderio di condurre una vita pia e religiosa, anche se questo non autorizza ad escludere completamente motivazioni di altro genere che concorsero alla formazione delle comunità beghinali, né l'adesione da parte di donne degli strati sociali inferiori⁶.

Torniamo ora a Margherita Porete *dicta beghina*: dopo la breve esposizione fatta sulle caratteristiche e le vicende delle beghine, si può rilevare come l'appellativo attribuito alla Porete sia molto significativo perché ci permette di individuare la sua figura dal punto di vista storico o, perlomeno, di tentare delle ipotesi.

Sarebbe importante stabilire, in primo luogo, se Margherita Porete appartenesse alle beghine che vivevano in un beghinaggio, cioè a quelle che erano, se non accettate, almeno tollerate dalla gerarchia ecclesiastica, o se facesse parte delle beghine girovaghe, ben più temute e osteggiate. Purtroppo non è possibile inquadrare con sicurezza la Porete in uno di questi due gruppi, dal momento che le notizie in nostro possesso possono avallare o escludere entrambe le ipotesi. Margherita potrebbe essere stata una beghina appartenente ad un beghinaggio perché, sia dalla sua opera che da alcuni resoconti dell'epoca, sembra una donna piuttosto colta in materia teologica, il che fa pensare ad una sua estrazione sociale dai ceti medio-alti, con conseguente disponibilità economica, caratteristica, questa, fondamentale per essere ammessi in un beghinaggio.

Inoltre, la Porete accenna esplicitamente ad una "madre", cosa che fa pensare alla permanenza in un beghinaggio, almeno per un certo periodo⁷.

dovevano mantenersi con il lavoro delle proprie mani, ognuna secondo le possibilità di cui disponeva, mentre le beghine malate o anziane venivano aiutate dalle altre; ogni donna, al momento dell'ingresso in comunità, doveva portare una dote che, nel caso la beghina avesse deciso di abbandonare il beghinaggio, rimaneva in possesso della comunità. I beghinaggi presentavano anche una loro precisa organizzazione gerarchica: guidava la comunità una madre generale, assistita da un collegio di altre madri, ognuna delle quali era deputata ad una funzione particolare; si occupavano dei servizi parrocchiali un curato e dei vicari, di solito cistercensi, francescani, ma soprattutto domenicani, ai quali spettava anche la direzione spirituale delle beghine; le decisioni più importanti che riguardavano il beghinaggio erano prese dall'assemblea generale, composta dalla madre superiore e dal suo consiglio, dalle altre madri, dai direttori spirituali e da altri membri. Queste sono le caratteristiche generali dei beghinaggi, ma bisogna ricordare che ogni comunità aveva uno statuto particolare e autonomo.

⁶ Cfr. P. DINZELBACHER, *op. cit.*, pp. 31-85. Cfr. H. GRUNDMANN, *op. cit.*, pp. 295-324.

⁷ Riguardo all'elevata estrazione sociale di Margherita Porete, la Guarnieri (cfr. R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Forzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, pp. 7-54) riporta che la Porete era definita nei documenti a lei contemporanei come *clergessa* e *in clergie mudi sufficient*. Vannini, *ivi*, nota 74, p. 178 rileva come, nel cap. 14 e nel cap. 67, la Porete dimostri di conoscere addirittura i provvedimenti presi dal Concilio Ecumenico Lateranense IV

D'altra parte, la vicinanza di alcune delle sue idee con quelle del movimento del Libero Spirito – nel caso in cui si accetti che vi sia questa vicinanza – sembra piuttosto far pensare alle beghine girovaghe, spesso paragonate per stile di vita e di pensiero agli eretici. Inoltre, fa propendere per l'interpretazione della Porete come beghina 'pericolosa', anche il fatto che, negli errori condannati dal Concilio di Vienne, ci sono alcuni articoli che assomigliano sorprendentemente alle tesi sostenute ne *Lo Specchio delle anime semplici* già condannate come eretiche⁸. A complicare ulteriormente la situazione, contribuisce il fatto che la stessa Porete, nella sua opera, prende le distanze dalle beghine: ma da quali beghine voleva essere distinta?⁹

Riteniamo che sia possibile anche una terza ipotesi, come tentativo di conciliazione delle due precedenti, entrambe ben supportate: la Porete avrebbe potuto entrare a far parte di un beghinaggio regolare; questo concorderebbe con alcuni suoi riferimenti e con la sua possibile estrazione dai ceti medio-alti e la sua conseguente cultura teologica, per poi lasciarlo dandosi alla vita girovaga; questo in accordo con la sua condanna per eresia, ma ancor più, crediamo, con il suo spirito profondamente libero e, per certi versi, ribelle¹⁰. D'altro canto, non era impossibile lasciare un beghinaggio una volta che vi si fosse entrate, anche se non era molto frequente né conveniente: le beghine che se ne andavano, infatti, dovevano lasciare tutti i propri beni alla comunità.

(1215) riguardo Catari e Albigesi. Non si dimentichino le numerose citazioni bibliche e l'utilizzo del linguaggio dell'amor cortese, che certo dimostrano una buona cultura della Porete. Il riferimento ad una "madre" viene fatto nel cap.58,12. R.GUARNIERI, *Beghinismo d'oltralpe e bigottismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV*, in *La Beata Angelina da Montegiove e il movimento del terzo ordine regolare francescano femminile*, "Atti del Convegno di Studi francescani", Foligno, 22-24/9/1983, a cura di R.Pazzelli-M.Sensi, Roma, Analecta TOR 1984, p.4: la studiosa afferma: "[...] la Porete fu una tipica beghina itinerante, [...]". A proposito della elevata estrazione sociale delle beghine, sentiamo quanto afferma la Müller in D.MÜLLER, op.cit., p.359: "Les béguines, provenant surtout du milieu citadin, s'y établissaient à la moyenne bourgeoisie marchande ou au patriciat." (Tras.: "Le beghine, provenienti soprattutto dall'ambiente cittadino, si trovano di preferenza e per la maggior parte tra coloro che appartengono alla media borghesia mercantile o al patriziato.")

⁸ Cfr. P.VERDEYEN, *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Crouennesart*, in "Revue d'Histoire Ecclesiastique", 81 (1986), pp.47-94. Si basa su P.FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Vol.I, Gand, 1889, pp.155-160. I due articoli incriminati, tratti dallo *Specchio*, che ci sono pervenuti:

– Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.

– Quod talis anima non curat de consolationibus dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa deum, et sic impediretur eius intentio circa deum.

⁹ Cfr. *Specchio*, cap.122,86-94, dove Margherita prende le distanze dalle beghine. Resta in sospeso la questione se si riferisca alle beghine 'ortodosse' o alle 'beghine itineranti'.

¹⁰ Anche la Guarnieri, R.GUARNIERI, *Professione storica*, cit., pp.25-26, afferma: "Non sappiamo nulla in materia, ma poiché Margherita una volta accenna ad una 'madre', non è da escludere che abbia fatto parte di un regolare beghinaggio in gioventù – 'al tempo in cui ero tra gli smarriti' (cap.123,8)".

Non crediamo comunque che questo sia un motivo sufficiente per escludere un'eventuale scelta di questo tipo da parte della Porete, quella stessa Porete che non seguiva certo la logica dell'opportunità e della convenienza se si rifiutò ostinatamente di parlare con gli inquisitori, sapendo che questo le sarebbe costato la vita! ¹¹

CAPITOLO 2: I PROCESSI DELL'INQUISIZIONE

2a. PROBLEMI LEGATI AI PROCESSI DELL'INQUISIZIONE

Prima di analizzare nello specifico le vicende processuali di Margherita Porete, bisogna spendere alcune parole per chiarire il clima generale nel quale si svolgevano le indagini e i procedimenti dell'Inquisizione, al fine di considerare adeguatamente la condanna che pesò sulla Porete, condanna che, come vedremo, ebbe caratteri quanto meno singolari.

In generale, possiamo dire che, nei primi decenni del '300, il Sant'Uffizio va incontro ad una progressiva degenerazione, sia per quanto riguarda gli uomini che conducevano i processi che per quanto concerne i mezzi e i metodi di indagine ¹. Questo fatto, ovviamente, ebbe fortissime ripercussioni sul modo in cui vennero svolti i processi, anche se bisogna tenere presente che, accanto agli inquisitori 'poco attenti' e 'sbrigativi', c'erano anche personaggi veramente interessati a discutere con gli accusati per meglio comprenderne le idee ².

A questo si aggiunga che, proprio in questo periodo, siamo ad uno stadio ormai avanzato della lotta all'eresia che da molto tempo sta impegnando la Chiesa. Solo per citare i provvedimenti più importanti, ricordiamo: il Concilio Lateranense III (1179), con Papa Alessandro III, la prima controffensiva cattolica all'eresia, che tuttavia ha ancora carattere territoriale limitato e rivela un atteggiamento indeciso della Chiesa nei confronti degli eretici; la Decretale *Ab Abolendam* (1184), di Papa Lucio III, con la quale si prende posizione contro tutte le eresie e si coinvolgono nella lotta anche le autorità civili: qui troviamo una prima dettagliata lista di eretici e un primo criterio, seppur vago, per la discriminazione tra eresia e ortodossia. Importantissimo il Concilio Lateranense IV (1215), con Papa Innocenzo III, che, oltre a rafforzare i provvedimenti precedenti, segna una svolta nella politica antiereticale della Chiesa: accanto

¹¹ Cfr. P. VERDEYEN, op.cit., pp.47-94., ad esempio: "[...], quod ipsa obstinata et pertinax subire seu prestare contumaciter recusavit, [...]" (Tr.ms.: "[...], poiché la stessa, decisa e tenace, si rifiutò ostinatamente di subire, o meglio, di obbedire, [...]").

¹ Cfr. R. MANSELLI, *L'Inquisizione e la mistica femminile*, in *Temî e problemi della mistica femminile trecentesca*, Convegni del CSSM, Università degli Studi di Perugia, XX, Todi 1993, pp.87-106.

² *Ibidem*.

alla proibizione di costituire nuovi ordini (che tuttavia non dovette corrispondere alle idee di Innocenzo, vista la sua condotta sia prima che dopo il concilio), si assiste anche al reinserimento all'interno della Chiesa di molti gruppi che erano stati considerati eretici e che vengono ora 'recuperati' per essere a loro volta impiegati nella lotta contro l'eresia 'irriducibile'.

Questi sono i provvedimenti basilari con i quali la Chiesa tentò di debellare l'eresia, naturalmente, dal 1215 al 1310, anno della condanna della Porete, seguirono moltissimi altri concili e sinodi che si occuparono di volta in volta del problema dei gruppi eterodossi nel suo complesso oppure sotto aspetti particolari. In questa situazione, i processi per eresia si moltiplicano a dismisura, sia per l'effettiva espansione del fenomeno, sia per il timore crescente da parte del clero regolare. Così, spesso, gli inquisitori, oberati da un'ingente mole di casi da esaminare, preferiscono non condurre più interrogatori dettagliati e minuziosi, ma piuttosto accelerare la procedura con domande standard. E' naturale che, nella disquisizione di argomenti teologici e dottrinali, l'esser costretti, da parte degli imputati, a rispondere solo con un "sì" o con un "no", senza possibilità di dare ulteriori spiegazioni, risultava spesso fuorviante oltre che pericoloso. Tale situazione si aggravava ulteriormente quando ci si trova a dover decidere su questioni spinose e sottili, come nel caso della mistica ³.

Questa era la situazione quando Margherita Porete venne processata con l'accusa di eresia, eppure, leggendo i documenti processuali, non sembra di trovarsi di fronte ad un'indagine condotta approssimativamente.

Viene fatto chiedersi il perché di questa peculiarità riguardo al processo di Margherita. Stupiscono le numerose sedute, l'ingente numero di teologi e canonisti, quasi tutti personaggi molto in vista, alcuni dei quali parteciperanno nientemeno che al Concilio di Vienne. Forse, come sostengono la Guarnieri e il Verdeyen, ci troviamo di fronte ad un processo di carattere esemplare ⁴.

³ R.MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza 1994, i.p. *L'eresia nel Medioevo*, p.201: "Di un movimento religioso non conforme alla dottrina comune della Chiesa (l'uomo medievale) era naturalmente portato a vedere solo quei caratteri esteriori che gli permettevano di riconoscere in esso questa o quella manifestazione dell'eresia, considerata come l'immutabile ed eterna insidia tesa dal demonio contro la Chiesa di Dio, [...]"; cfr. L.COINET, *Introduzioni ai mistici renano-flamminghi*, ed.it. a cura di M. Vannini, Milano, Paoline 1991. Lo stesso Eckhart si troverà costretto a doversi difendere dall'accusa di eresia, cercando di dimostrare l'ortodossia delle sue affermazioni che, spesso ardite e paradossali, si prestavano facilmente ad essere fraintese.

⁴ P.VERDEYEN, *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, in "Revue d'histoire Ecclesiastique", 81 (1986), p.54: "Il nous semble que l'inquisiteur et la Faculté ont voulu instruire un procès exemplaire ou l'Eglise pourrait agir en pleine liberté sans intervention aucune du pouvoir temporel". (Tr.ns.: "Ci sembra che l'inquisitore e la Facoltà abbiano voluto istruire un processo esemplare dove la Chiesa potesse agire in piena libertà senza ingerenza alcuna del potere temporale."). R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Ciniello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, p.19: "[...], colpisce la solennità data al processo: serviva forse ad attenuare, con un sottile calcolo politico, l'effetto delle ombre sinistre proiettate dal parallelo proces-

2b.LE VICENDE PROCESSUALI DI MARGHERITA PORETE ⁵

Vediamo ora nel dettaglio le vicende processuali di Margherita Porete e il loro emblematico inserimento nel clima generale di questo periodo. Abbiamo già ricordato come, secondo il Verdeyen e la Guarnieri, il processo contro Margherita Porete (e quello contro Guiard de Cressonessart, che si svolse parallelamente a quello della beghina e fu per certi versi simile) fu un provvedimento di carattere esemplare. Questo, forse, potrebbe anche spiegare la ricchezza di informazioni e la meticolosità riscontrabili negli atti processuali, cosa piuttosto rara nei documenti del Sant'Uffizio ⁶.

Le traversie della Porete iniziano con una prima condanna, emessa alla fine di un processo diocesano condotto dal Vescovo di Cambrai, Guido da Colmieu, il quale, in un anno imprecisato tra il 1296 e il 1306 (periodo del suo episcopato), fece bruciare pubblicamente il testo di Margherita a Valenciennes ⁷. In questa occasione, l'imputata venne diffidata dal divulgare oltre le sue dottrine, disposizione alla quale non si atterrà, non solo continuando a divulgare in tutti i modi le sue idee, ma addirittura presentando la propria opera al Vescovo di Châlons-sur-Marne, Giovanni da Châteauneuf-Villain, spacciandola per opera lecita.

Costui, però, essendo forse al corrente della prima condanna, informò Filippo da Marigny (successore di Guido da Colmieu come Vescovo di Cambrai), il quale, aperto un secondo processo, decise di inviare Margherita all'Inquisitore Provinciale dell'Alta Lorena; questi, a sua volta, dipendeva dal Grande Inquisitore di Francia: proprio a costui, infine, ci si risolse ad affidare la Porete.

Ecco che verso la metà del 1308, Margherita venne arrestata e portata al cospetto del più importante tribunale ecclesiastico di Francia, dal quale, dopo circa due anni, doveva giungere la sua sentenza di morte.

so ai Templari, oppure fu motivata dalla posizione sociale della beghina eretica?"

⁵ Per le vicende processuali di Margherita Porete e Guiard de Cressonessart, ci baseremo su P.VERDEYEN, op.cit., pp.47-94; R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., pp.7-54. R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1965, pp.350-708, i.p.*Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*, pp.353-499.

⁶ Cfr. nota 4 del presente capitolo.

⁷ R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.29: "La prima condanna del libro e della sua Autrice fu eseguita sulla pubblica piazza di Valenciennes. Ciò avvalorò la notizia del cronista che la vuole originaria di questa cittadina, capitale della marca dello Hainaut, [...]; tanto più che Margherita stessa si riferisce a un territorio posto tra Aisne e Senna (cap.82,39), corrispondente praticamente alla diocesi di Cambrai di allora, e che sempre in quei paraggi ci riconducono le [...] 'approbationes', [...]"

Margherita dimostrò subito un contegno fiero e ostinato, rifiutandosi di pronunciare il giuramento di lealtà, cosa che comprometteva il regolare svolgimento del processo⁸.

A nulla valsero nemmeno le sollecitazioni del Grande Inquisitore, Guglielmo da Parigi, che invitava la beghina a ritrattare.

All'inizio del 1309, il libro incriminato venne dato in esame ad alcuni Consultori, i quali estrassero dall'opera alcune proposizioni sospette. Le carte processuali riportano solo la prima e la quindicesima delle proposizioni *male sonantes*, un'altra proposizione ci è stata tramandata attraverso il *Chronicon* di Guglielmo da Nangis, benedettino dell'abbazia di Saint Denis, informato da un suo confratello che aveva fatto parte della commissione di teologi⁹.

L'11 aprile 1309, ventun maestri di Teologia si riunirono nella Chiesa di Saint-Mathurin e decretarono la distruzione del libro *tamquam hereticus et erroneus et heresum et errorum contentivus*¹⁰.

Secondo la procedura, a questo punto veniva concesso all'eretico un anno di tempo per pentirsi: che cosa fece Margherita in questo lasso di tempo, di preciso non si sa, certo rimase in carcere, probabilmente continuando ad assumere il suo solito atteggiamento risoluto e, per certi versi, quasi superbo.

Il 3 aprile del 1310 si ebbe la prima consultazione dei Canonisti, i quali ribadirono che il libro della Porete era da considerarsi eretico e che il contegno dell'imputata non era cambiato: (...) *quod ipsa obstinata et pertinax. Subire seu prestare contumaciter recusavit*, (...)

¹¹ In questa occasione, alla beghina venne inferta la scomunica maggiore¹².

⁸ Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti della mistica tedesca*, tr.it. di Maria Ausserhofer e Lea Nicolet Santini, 2a ed., Bologna, Il Mulino 1980, pp.83-168. È interessante rilevare come il problema del giuramento fosse comune a molti gruppi ereticali, i quali non accettavano di prestare giuramento in nessun caso. Proprio su questo punto, Papa Innocenzo III incontrò non poche difficoltà ad accordarsi con gli eretici quando avviò a l'opera di reinserimento dei gruppi eterodossi all'interno della Chiesa.

⁹ Cfr. nota 8 del capitolo "Le Beghine" per la prima e la quindicesima proposizione incriminate; riportiamo ora l'altra proposizione, pervenutaci attraverso il *Chronicon* di Guglielmo da Nangis:

— Quod anima adnichilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quicquid appetit concedere.

(Tr.ms.: "L'anima annichilata nell'amore del Creatore, senza alcun rimorso può e deve concedere alla natura tutto ciò che questa desidera.")

¹⁰ Cfr. P. VERDEYEN, op.cit., pp.47-94.

¹¹ *Ibidem*.

¹² C'è un problema a proposito del periodo nel quale venne inferta a Margherita la scomunica maggiore: dagli atti del processo riportati da P. VERDEYEN, op.cit., pp.47-94, risulta che tale scomunica risale all'anno 1310, mentre, secondo quanto troviamo riportato da R. GUARNIERI nella *Prefazione storica*, cit., p.14, questo provvedimento sarebbe stato preso un paio di anni prima. Inoltre, la stessa Guarnieri, nella sua opera sul movimento del libero spirito (R. GUARNIERI, *Il movimento del libero Spirito...*, cit.,

Il 9 maggio dello stesso anno iniziò la fase finale del processo, che si concluderà il 31 maggio con la condanna definitiva e con l'immediata esecuzione di Margherita. Gli atti processuali di queste due sedute sono molto simili: vengono riportate le formule di rito, i nomi dei presenti, e vengono ripercorse dettagliatamente le tappe che hanno portato a questo punto, con forte accento sul fatto che la Porete non ha dato ascolto alle precedenti ammonizioni, nonostante la 'magnanimità' del Grande Inquisitore ¹³.

Il 31 maggio 1310, Margherita Porete *dicta beguina*, per il suo *librum pestiferum contentivum heresim et errorum* venne giudicata *non solum lapsam in heresim, sed sicut relapsa* e venne abbandonata al braccio secolare, il che equivaleva a dire che veniva condannata a morte ¹⁴. Infatti, il 1° giugno 1310, Margherita venne bruciata sul rogo, e con lei il suo libro, sulla Place de Grève, davanti all'Hotel de Ville.

Di Margherita Porete viene sempre sottolineato il carattere fiero, a volte superbo, la grande consapevolezza della propria superiorità, e questo certo risulta sia dai documenti dei cronisti e dalle carte processuali (fatte salve tutte le precauzioni che si devono avere di fronte a fonti di questo genere, inevitabilmente tendenziose), sia dallo *Specchio*.

pp.350-708) riporta come data della scomunica il 1307.

¹³ Cfr. P. VERDEYEN, op.cit., pp.47-94: "[...] tempore quo Margarita dicta Porete suspecta de heresis fuit, in rebellionem et inobedientiam nolens respondere nec iurare coram inquisitore de his que ad inquisitionis sibi commisse officium pertinent, ipse inquisitor contra eam nichilominus inquisivit et ex depositione testium invenit, quod dicta Margarita librum quemdam composuerat continentem heresis et errores [...] et per litteram predicti episcopi fuit ordinatum quod, si talia sicut ea que continebatur in libro, de cetero attemptaret verbo vel scripto, eam condemnabat et relinquebat iustitiandam iustitie seculari [...]". (Trns.: "[...] nel tempo in cui Margherita, detta Porete, fu sospettata di eresia, si ribellò e non fu obbediente non volendo rispondere né giurare in presenza dell'inquisitore riguardo quelle affermazioni da lei fatte che erano di pertinenza dell'Inquisizione, lo stesso inquisitore, ciononostante, indagò contro di lei e prese conoscenza dei fatti dalla deposizione di testimoni, trovò che detta Margherita aveva composto un libro contenente eresia ed errore [...] e, mediante una lettera del sopradetto vescovo fu ordinato che, se in avvenire lei avesse tentato di divulgare a voce o per iscritto le cose contenute nel libro, sarebbe stata condannata e lasciata in balia della giustizia secolare [...]").

¹⁴ C'è un problema a proposito dell'appellativo di "beghina" usato per la Porete: dagli atti processuali riportati da P. VERDEYEN, op.cit., pp.47-94, risulta che l'appellativo compare negli atti del processo, questo è quanto afferma anche la GUARNIERI in R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp.350-708. La stessa Guarnieri, tuttavia, nella *Prefazione storica*, cit., p.12 ci dice: "[...] solo dai cronisti apprendiamo trattarsi di una 'beghina' di nome Margherita, [...]". E' interessante notare come, a proposito dell'appellativo di *relapsa* utilizzato per la Porete affermi la Müller, in D. MÜLLER, *Les Béguines*, in "Heresis", 13-14 "Actes de la deuxième session d'histoire médiévale de Carcassonne", 28/8-1/9/1989, CNEC, Centre René Nelli 1990, p.364: "Appliquée a Marguerite, la designation de 'relapsa' est cependant illégitime, car lors de la combustion du livre a Valencienne, le livre seul était désigné comme 'heretique', et non pas la personne de Marguerite." (Trns.: "Applicata a Margherita, la designazione di 'relapsa' è tuttavia illegittima, perché quando venne bruciato il libro a Valencienne, solo il libro venne designato come 'eretico' e non la persona di Margherita.").

Esempio eclatante del temperamento dell'autrice è quanto lei stessa dice al capitolo ottantacinquesimo della sua opera:

Quest'anima {l'anima annichilata, con la quale la Porete si identifica} (...), è libera, ma più libera, ma liberissima, ma sovrabbondantemente libera, (...). Ella non risponde a nessuno, se non vuole, qualora non sia del suo lignaggio.

(*Specchio*, cap.85,3-8) ¹⁵

Tuttavia, accanto ad affermazioni di questo genere, si trovano anche passi nei quali è evidente la volontà di chiarire bene ciò che si intende dire, con un'attenzione ad evitare fraintendimenti, una preoccupazione, spesso, di affermare la propria ortodossia. Un esempio di questo potrebbe essere ciò che si dice al capitolo tredicesimo:

Ora, Amore, dice Ragione, (...); ma vi prego ancora che voi le spieghiate per le persone comuni, (...); infatti ci sono parecchie parole dal doppio significato, (...)

(*Specchio*, cap.13,5-10) ¹⁶

Ma c'è di più: come rileva Vannini, alcuni passi sembrano vere e proprie professioni di fede, con ripresa addirittura dei termini usati nel Concilio Lateranense IV (1215) per condannare gli eretici ¹⁷. Qui emerge la volontà di Margherita di prevenire eventuali accuse di eterodossia e di sottolineare la propria diversità dagli eretici condannati dalla Chiesa, ai quali spesso venivano associate le beghine.

Questa duplicità di atteggiamento, riscontrabile sia nell'opera che nell'atteggiamento di Margherita, verrà di nuovo ripresa nella trattazione dei complessi rapporti tra lo *Specchio* e il movimento del Libero Spirito, ovvero nel punto focale dove è in questione l'ortodossia e l'eterodossia della beghina e della sua opera.

La contraddizione di questa condotta suscita inevitabilmente delle perplessità: perché Margherita si preoccupa di affermare la propria ortodossia e poi si rifiuta persino di comparire davanti ai giudici, chiudendosi in ostinato silenzio, senza nemmeno tentare di dare una spiegazione, una delucidazione delle proprie idee? D'altro canto, però, questa contraddizione sembra quasi celare la profonda coerenza della Porete: Margherita aveva detto tutto ciò che doveva dire, si era già assunta tutte le sue responsabilità, non si era mai nascosta dietro la maschera delle visioni, a questo punto

¹⁵ *Specchio*, cap.85,3-8: "Ceste Ame, dit Amour, est franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontant franche, (...). Elle ne respont a nully, se elle ne veult, se il n'est de son lignage; (...)"

¹⁶ *Specchio*, cap.13,5-10: "Ores, Amour, dit Raison, [...]; mais je vous prie encore que vous les declares pour les communes gens, [...], car plusieurs doubles mots y a, [...]"

¹⁷ M.VANNINI, nota 74; nota 76, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, ..., cit., p.178; p.180.

chi voleva, o poteva, capire aveva capito: come spiegare ulteriormente a chi si dimostrava incapace di afferrare il messaggio che aveva dato?¹⁸

Certo questo modo di comportarsi costò caro a Margherita, forse avrebbe potuto salvarsi, forse sarebbe stata condannata 'solo' al carcere a vita (come avvenne per Guiard de Cressonessart, che ritrattò), forse, però, se avesse scelto questa alternativa, avrebbe inficiato tutto il suo insegnamento: avrebbe rinnegato la libertà delle "anime annichilate", sarebbe decaduta da membro di "Santa Chiesa la Grande" a membro di "Santa Chiesa la Piccola", avrebbe dovuto mitigare certe sue affermazioni e sarebbe stata solo una persona qualunque fra le tante che vivono secondo la logica dell'opportunità. Secondo le categorie e la terminologia di Vannini, si potrebbe dire che Margherita sarebbe rimasta attaccata all'"io psicologico"¹⁹. La risolutezza, la fermezza della Porete sembrano allora essere le caratteristiche che le conferiscono il diritto di essere annoverata tra tutti i 'Grandi' che hanno dato la vita per difendere le proprie idee. Solo per limitarsi ai filosofi, e per citare solo l'esempio più famoso di questo genere di temperamenti eccezionali, ricordiamo ancora una volta Socrate: anche lui fu processato e, certo, si difese, ma quando venne condannato accettò di morire perché, se fosse scappato, avrebbe rinnegato ciò per cui aveva combattuto tutta la vita²⁰. Di fronte alla morte, solo le persone fuori dal comune, oppure i pazzi, restano imperturbabili, e allora, ammesso che la Porete non fosse pazza (e di questo abbiamo numerose prove), doveva essere veramente uno spirito forte e libero.

¹⁸ La Guiducci (A.GUIDUCCI, "Eretica e residiva", in *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall'VIII al XV sec. d.c.*, Firenze, Sansoni 1991, pp.239-250) afferma che l'immenso coraggio di Margherita Porete nasceva dall'orgoglio e dalla forza con cui credeva in quanto aveva pensato e scritto. M.VANNINI, *Meister Eckhart e "il fondo dell'anima"*, Roma, Città Nuova 1991, p.71: in questo contesto, Vannini parla del distacco eckhartiano, ma il medesimo concetto si può applicare anche a Margherita Porete: "Bisogna riconoscere, [...], che tutto quel che è proprio, che è mio, è male, peccato, menzogna [...]"

¹⁹ M.VANNINI, *Meister Eckhart e "il fondo dell'anima"*, Roma, Città Nuova 1991, p.71: in questo contesto, Vannini parla del distacco eckhartiano, ma il medesimo concetto si può applicare anche a Margherita Porete: "Bisogna riconoscere, [...], che tutto quel che è proprio, che è mio, è male, peccato, menzogna [...]"

²⁰ Riguardo al carattere di Margherita, Berubé riporta l'opinione di Colledge e Sargeant, che stupisce per la franchezza con la quale viene espressa, C.BERUBÉ, *Amour de Dieu chez Duns Scot, Porete, Eckhart*, in *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, "Atti del Congresso Scotistico Internazionale", Vol.I, Roma 9-11/3/1993, a cura di Leonardo Silco, Roma, PAA Edizioni Antonianum 1995, p.55: "Cette continuelle exaltation d'elle-meme tout au long du *Mirrir* fait dire à Colledge et à Sargeant: '...quel que soit le jugement qu'on porte sur le caractère hérétique ou orthodoxe du *Mirrir*, Marguerite n'a pas le minimum de modestie qu'on attend d'une ame simple et anéantie.'" (Tras.: "Questa continua esaltazione di se stessa durante tutto il *Mirrir* fa dire a Colledge e a Sargeant: '...quale che sia il carattere eretico o ortodosso del *Mirrir*, Margherita non ha nemmeno un minimo di quella modestia che ci si aspetterebbe da un'anima semplice e annichilata'").

Dopo aver analizzato le vicende processuali di Margherita Porete seguendo i documenti ecclesiastici che, senza dubbio, forniscono le informazioni più importanti sulla nostra beghina, diamo ora uno sguardo anche alle testimonianze di alcuni cronisti.

Molto importante, a questo riguardo, risulta essere il *Chronicon* di Guglielmo da Nangis, nel quale viene riportata una proposizione estratta dallo specchio che non figura nei documenti inquisitoriali²¹. L'altra informazione interessante fornita da questa cronaca riguarda la reazione emotiva delle persone che assistettero all'esecuzione della Porete²². Secondo il Verdeyen, è molto interessante che il cronista parli delle reazioni dei presenti e dello svolgimento del processo di Margherita, perché lo stesso giorno in cui la beghina fu arsa sul rogo venne condannato un altro personaggio, che dovette ispirare tutt'altri sentimenti presso gli astanti. Inoltre, nonostante la cronaca parli anche del processo a Guiard de Cressonessart che, come vedremo, si svolse parallelamente a quello di Margherita Porete, non vengono ripercorse le tappe che portarono alla condanna di carcere a vita per Guiard, mentre si danno dettagliate informazioni sulle varie fasi del processo contro Margherita²³.

Altra fonte assai significativa risultano essere *Les grandes chroniques de France*²⁴. Anche qui troviamo un riassunto del processo e della morte di Margherita, ma nessun accen-

²¹ Cfr. P. VERDEYEN, p. 87, per quel che riguarda il *Chronicon* di Guglielmo di Nangis, così come per la cronaca di Geraud de Frechet, si tratta di cronache iniziate da questi due personaggi e continuate, a partire dall'inizio del secolo XIV, dai benedettini di St-Denis. La cronaca di Geraud de Frechet riprende sostanzialmente la cronaca di Guglielmo di Nangis. Per la proposizione che non compare negli atti processuali, cfr. nota 9 del presente capitolo.

²² P. VERDEYEN, op.cit., p. 89: "[...] Multa tamen in suo exitu poenitentiae signa ostendit nobilia pariter et devota, per quae multorum viscera ad compatiendum ei pie ac etiam lacrymabiliter fuisse commota testati sunt oculi vederunt." (Tr. ns.: "[...] Durante i suoi ultimi momenti di vita, mostrò tali segni di penitenza allo stesso tempo nobili e devoti, per i quali molti furono mossi a compassione per la pietà, e gli astanti furono commossi fino alle lacrime."). Per il *Chronicon* di Guglielmo di Nangis, il Verdeyen si basa su: L. D'ACHERY, *Spicilegium*, t. III, Paris, 1723, p. 63; DAUNOT ET NAUDET, *Racueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX, Paris, 1840, p. 601; H. GERAUD, *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, t. I, Paris, 1843, pp. 379-380; F. GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. XIII, Paris, 1825, pp. 279-281.

²³ P. VERDEYEN, op.cit., p. 89: "La réaction émotionnelle et compatissante de l'assistance est digne de remarque. La chronique raconte ensuite qu'un autre bucher était allumé le même jour pour un juif relaps. Il est mort dans d'autres sentiments que ceux de Marguerite. Le chroniqueur raconte aussi la condamnation de Guiard de Cressonessart, mais sans mentionner le lien de son procès avec celui de Marguerite." (Tr. ns.: "La reazione emotiva e la manifestazione di compassione degli astanti sono degne di essere sottolineate. La cronaca racconta poi che un altro rogo fu acceso lo stesso giorno per un ebreo recidivo. Costui morì provocando ben altri sentimenti rispetto a quelli provocati da Margherita. Il cronista narra anche della condanna di Guiard de Cressonessart, ma senza menzionare il legame del suo processo con quello di Margherita."). Forse questa diversità di importanza data ai due processi rientra nell'ottica del Verdeyen secondo cui il processo contro Margherita Porete dovette essere veramente 'eccezionale' ed emblematico. A questo proposito, cfr. nota 4 del presente capitolo.

²⁴ Cfr. P. VERDEYEN, op.cit., pp. 90-91: *Les grandes chroniques de France* sono considerate una storia

no a Guiard de Cressonessart. Secondo questa fonte, tre furono le ragioni che portarono alla condanna della Porete: Margherita avrebbe fatto una 'traduzione' della Sacra Scrittura; avrebbe sostenuto degli errori contro la fede; avrebbe pronunciato parole *contraires et prejudiciables* sull'Eucarestia ²⁵.

E' interessante notare come nessuna di queste tre accuse compaia mai nei documenti processuali. Di importanza particolare è la notizia secondo cui Margherita avrebbe 'tradotto' la Bibbia in volgare, informazione che si ritrova anche nella cronaca di Jean d'Outremeuse, il quale parla della Porete come di *une begbine en clergie moult suffisant* ²⁶. Riguardo ad una possibile traduzione della Bibbia da parte di Margherita, bisogna tenere presenti alcuni punti importanti, al fine di valutare adeguatamente l'attendibilità di tale notizia. Innanzitutto, questo fatto non compare nei documenti processuali, il che sembra quanto meno strano perché, se Margherita avesse effettivamente fatto una sua traduzione delle Scritture, sembra assai improbabile che gli Inquisitori non siano stati a conoscenza della cosa o non gli abbiano dato importanza ²⁷. Tuttavia, questa mancata attestazione negli atti inquisitoriali non basta ad escludere categoricamente una tale possibilità: era infatti pratica piuttosto comune presso le beghine quella di tradurre liberamente i Testi Sacri e interpretarli autonomamente ²⁸.

quasi ufficiale dei re di Francia. Sono state scritte dai monaci di St-Denis. Per queste cronache, il Verdeyen si basa su J.VIARA, *Grandes chroniques de France*, t.VIII, Paris, 1934, p.273; P.PARIS, *Les grandes Chroniques de France*, t.V, Paris, 1837, p.188.

²⁵ P.VERDEYEN, op.cit., p.91: "[...] une beguine clergesse, qui estoit Marguerite Porée, qui avoit trespasée et transcendée l'escripture divine et es articles de la foy avoit erré, et du sacrement de l'autel avoit dit paroles contraires et prejudiciables." (Tr.ms.: "[...] una beghina clergesse, che fu Margherita Porete, che aveva tradotto ed era 'andata oltre' la Divina Scrittura e che aveva sbagliato riguardo ad articoli di fede, e che dal sacramento dell'altare aveva detto parole contrarie e pregiudizievoli."). Non abbiamo tradotto il termine *clergesse* perché avremo modo di spiegare più avanti il suo pregnante significato.

²⁶ *Ivi*, p.92; per la cronaca di Jean d'Outremeuse, il Verdeyen si basa su: JEAN D'OUTREMEUSE, *Le Myreur des Histori*, t.IV, Bruxelles, St. Bormans 1880, pp.141-142.

²⁷ R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, cit., p.412: "E' da notarsi che nei documenti del processo non si fa mai menzione d'una sua {della Porete} traduzione della S. Scrittura; per cui a me sembra che le affermazioni di Jean d'Outremeuse, secondo cui Margherita 'translatat la divine Escrip-ture, en quelle translaion mult elle errat es artycles de la foid', non sia da interpretarsi, con il Fredericq, come 'tradusse', bensì 'andò al di là', 'trapassò', secondo si legge in *Les grandes chroniques de la France*: 'qui avoit trespasée et transcendée l'escrip-ture divine'."

²⁸ R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.23: a proposito della possibile traduzione della Bibbia da parte della Porete, la Guarnieri dice: "[...], notizia non confermata da alcun altro documento, ma non impossibile e comunque in linea con quanto già da tempo documentato a carico delle 'mulieres religiosae' della fine del Duecento: [...]". A questo proposito, continua la Guarnieri alla nota 48 di p.23: "Un autorevole teologo francescano, Gilberto da Tournai, nella sua lettera informativa al Concilio di Lione (1274) riferisce allarmantissimo come dalle sue parti - che sono poi quelle della Porete - molte donne si fanno notare per novità e sottigliezze, di cui fan festa, dandoci un prezioso quadro della loro cultura, devozione alla Sacra Scrittura e spirito d'indipendenza, davvero non comune: [...]".

Nonostante la discordanza di notizie forniteci dai documenti del Sant'Uffizio e dai cronisti, e nonostante i molti interrogativi che rimangono sulla vita e la personalità di Margherita Porete, è possibile avere un'idea, seppur generale, della nostra beghina. Per tentare, per quanto possibile, di completare il quadro, daremo alcuni cenni del processo che si svolse parallelamente a quello contro Margherita, ovvero il procedimento ai danni di Guiard de Cressonessart, personaggio particolare ed emblematico, tuttavia decisamente in secondo piano rispetto a Margherita ²⁹.

2c. IL PROCESSO A GUIARD DE CRESSONESSART

Abbiamo già avuto modo di accennare al fatto che, parallelamente al processo contro Margherita Porete, si svolse un altro processo, quello contro Guiard de Cressonessart. Costui, definito nei documenti inquisitoriali *quidam beguinus e pseudo-religiosus*, era un chierico della diocesi di Beauvais che, alla fine, venne condannato al carcere a vita perché aveva difeso Margherita e perché non riconosceva l'autorità suprema del Papa ³⁰.

Il collegamento tra Margherita e Guiard è piuttosto problematico: il Verdeyen sottolinea come, nonostante traspaia chiaramente dai documenti processuali la volontà di far apparire questi due processi come un unico *affaire*, in realtà ci si trovi di fronte a due persone e a due casi molto diversi ³¹. La differenza fondamentale tra Margherita e Guiard appare essere il fatto che, mentre Margherita poteva essere condannata per la sua dottrina, testimoniata chiaramente dallo *Specchio*, non risulta che Guiard abbia mai scritto nulla, quindi, formalmente, non poteva essere incriminato per affermazioni eretiche ³². In effetti, Guiard venne arrestato nel 1309 con l'accusa di difendere Margherita Porete, ma questo non sarà poi il motivo principale della sua condanna ³³.

²⁹ Affermiamo essere Guiard de Cressonessart un personaggio di minor spicco rispetto a Margherita Porete basandoci sul fatto che le varie cronache non danno rilievo alla sua vicenda e sul fatto che, come vedremo dagli atti processuali, egli assunse una posizione molto più conciliante nei confronti degli inquisitori, cosa che, fra l'altro, gli salvò la vita.

³⁰ P. VERDEYEN, *op.cit.*, p.56: "Cum quidam beguinus, nomine Guiardus de Cressonessart, dyocesis Belvacensis, in defensione et fautoria Margarete, dicte Porete, de Hamonia [...]"; p.65: "Cum quidam pseudo-religiosus nomine Guiardus, [...]"; p.47: "Guiard de Cressonessart est condamné parce qu'il défendait le comportement de Marguerite et parce qu'il ne reconnaissait pas l'autorité supreme du pape."

³¹ *Ivi*, p.48, p.59: "Après la consultation préparatoire de mars 1310, les procès de Marguerite et de Guiard sont considérés comme une seule affaire. Les actes traiteront toujours des deux cas juxtaposés et liés mais non identiques." A proposito della scelta del Lemer di trattare il caso di Guiard de Cressonessart del tutto separatamente da quello di Margherita Porete, pubblicando separatamente i documenti relativi al begardo, il Verdeyen afferma: "Et de fait, ce begard appartient à un tout autre monde que la beguine très cultivée dont il a pris la défense."

³² *Ivi*, p.55.

³³ Ancora un problema riguardo alle date: il Verdeyen, *op.cit.*, p.55, riporta come data dell'arresto di

Come Margherita, anche Guiard si rifiutò di prestare giuramento, cosa sulla quale i documenti insistono molto, e, come a Margherita, anche a lui verrà comminata la scomunica maggiore ³⁴. Tuttavia, mentre la Porete rimarrà irremovibile nel suo ostinato atteggiamento, Guiard de Cressonessart, in un secondo momento, presterà giuramento e accetterà di discutere con gli inquisitori, dando ampie delucidazioni in merito alle sue idee ³⁵.

Nonostante la disponibilità dell'imputato, costui verrà condannato al carcere perpetuo per il suo rifiuto a riconoscere la suprema autorità del Pontefice. La motivazione data alla condanna appare assai emblematica, tanto più che i canonisti ritennero necessario avallarla riprendendo addirittura il *Decretum Gratiani* e le *Decretali* di Gregorio IX ³⁶. Questo fatto si capisce solo se si considerano le circostanze generali nelle quali si svolse il processo: siamo in pieno conflitto tra Papa Clemente V e Filippo il Bello a proposito della spinosa questione dei Templari. La disputa verteva sostanzialmente sulla legittimità o meno del Papa e del Re di giudicare i cavalieri e di disporre dei loro beni: sorge il dubbio, allora, la 'emblematicità' dei processi contro Margherita e Guiard consistesse proprio nella volontà di dimostrare l'indiscussa autorità del Papa in materia di eresia. Forse, allora, in quest'ottica, condannare Guiard per 'insubordinazione' fu un atto dimostrativo ³⁷.

Ma torniamo al collegamento Margherita-Guiard: innanzitutto, i documenti processuali ci dicono che Guiard avrebbe difeso la Porete, in che cosa poi consistesse questa difesa, di preciso non si sa ³⁸. Inoltre, se Guiard si dimostrò solidale con la beghina,

Guiard il 1309; il Lerner, invece, colloca l'arresto di Guiard nel 1308. Cfr. R.E. LERNER, *An "Age of Philadelphia" in the Reign of Philip the Fair. The case of Guiard de Cressonessart, in Order and Innovation in the Middle Ages. Essays in honor of Joseph R. Strayer*, Princeton, N.Y., William C. Jordan-Bruce Mc Nabbs-Teófilo Ruiz (edd.) 1976, pp.343-364/529-540; i.p.p.346: "Guiard, [...], was arrested late in 1308 in Paris [...]".

³⁴ Cfr. P. VERDEYEN, op.cit., pp.61-63. Riguardo all'obbligo di giuramento per gli imputati coinvolti in procedimenti inquisitoriali, questo era stato sancito al Concilio di Béziers (1246): in questa occasione, non viene nemmeno ventilata la possibilità che l'imputato si rifiuti di giurare.

³⁵ *Ivi*, p.65: "Pendant son dernier interrogatoire, Guiard a prêté serment et il a beaucoup parlé. Cela a eu comme résultat que l'instruction de son procès a pris fin un mois avant celle de Marguerite". (Tr.ns.: "Durante il suo ultimo interrogatorio, Guiard ha prestato giuramento e ha parlato molto. Questo ha avuto come risultato che l'istruzione del suo processo è finita un mese prima di quella contro Margherita.").

³⁶ *Ivi*, pp.76-77.

³⁷ *Ibidem*: "Le procès de Guiard et Marguerite vient à point pour souligner l'autorité suprême du pape dans toutes les affaires d'hérésie". Sulle implicazioni, più o meno forti, che dovette avere il processo contro Guiard de Cressonessart, cfr. R.E. LERNER, op.cit., i.p.p.355-357: l'analisi di questa complicata questione viene così riassunta dal Lerner, p.356: "It is impossible to estimate as closely as this relations to the king of all the theologians and lawyers involved in the case". (Tr.ns.: "È impossibile stimare quanto stretta fu la relazione tra il re e tutti i teologi e gli uomini di legge implicati nel caso.").

³⁸ R.E. LERNER, op.cit., p.346: "We can only speculate about what 'aiding and defendig' Marguerite

certo non risulta che Margherita abbia mai manifestato alcuna solidarietà o 'simpatia' per Guiard ³⁹. Infine, molto distanti appaiono Margherita e Guiard, nonostante appartengano entrambi all'ambiente begghinale ⁴⁰. Da un lato Margherita, una begghina colta, fiera e ostinata nel suo silenzio, tutto sommato 'equilibrata' e coerente; dall'altro Guiard, "all'apparenza un pazzarello", che prova come Margherita la 'linea dura' e non parla con gli Inquisitori, ma che poi cede, forse intimorito, e si sottopone docilmente ad un dettagliato interrogatorio ⁴¹.

Dalla testimonianza di Guiard, sappiamo che egli si riteneva l'"Angelo di Filadelfia" di cui si parla nell'Apocalisse, inviato direttamente dal Signore per difendere gli aderenti alla 'vera Chiesa'. Questa distinzione tra due Chiese potrebbe sembrare simile alla distinzione tra "Santa Chiesa la Piccola" e "Santa Chiesa la Grande" che troviamo nello *Specchio* della Porete, tuttavia questo non prova in alcun modo un'affinità di idee tra Margherita e Guiard né, tanto meno, una loro effettiva conoscenza ⁴². Non ci dilungheremo in una dettagliata analisi dell'interrogatorio a Guiard e nell'esposizione delle sue idee, rileviamo solo il fatto che, anche in questo caso, come già per Margherita, non è provato il collegamento del begardo con il movimento del Libero Spirito ⁴³. Inoltre, si riscontrano nel suo pensiero delle influenze piuttosto comuni per il tempo e il luogo, pensiero che quindi non doveva essere collegato allo *Specchio* né necessariamente, né direttamente ⁴⁴.

really meant: [...]". (Tr.ns.: "Possiamo solo speculare sul reale significato delle espressioni 'aiutare e difendere' Margherita: [...]").

³⁹ P.VERDEYEN, op.cit., p.77: "Il est d'ailleurs significatif que Guiard s'affiche comme le défenseur de Marguerite, tandis que celle-ci ne montre d'aucune manière qu'elle se sent solidaire de Guiard." (Tr.ns.: "E' d'altra parte significativo che Guiard si annunciasse come il difensore di Margherita, mentre invece lei non mostra in alcun modo di sentirsi solidale con Guiard"). Riguardo alla possibilità che Margherita e Guiard si potessero essere incontrati prima dell'arresto, il Lemer, op.cit., p.347, nota: "Since both Marguerite and Guiard were wanderers, it is possible that they had met each other before 1308, but our present evidence makes it seem more likely that they wandered in different territories." (Tr.ns.: "Giacché sia Margherita che Guiard erano viandanti, è possibile che si fossero incontrati altre volte prima del 1308, ma le nostre attuali testimonianze fanno pensare che sia più probabile che essi abbiano girovagato in territori diversi.").

⁴⁰ Cfr. nota 31 del presente capitolo.

⁴¹ R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.18. Cfr. nota 35 del presente capitolo.

⁴² P.VERDEYEN, op.cit., p.73: "Il reprend [...] un thème important du *Miroir* de Marguerite: la distinction entre 'Sainte Eglise la Grande' et 'Sainte Eglise la Petite'". Afferma la Guarnieri, in R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.19: "[...] non sembra tuttavia esserci identità di tesi escatologiche e apocalittiche dell'Angelo settario, [...]".

⁴³ Cfr. P.VERDEYEN, op.cit., pp.47-94.

⁴⁴ *Ivi*, p.77, ove il Verdeyen afferma che le idee di Guiard sembrano basarsi più sui commenti alla Apocalisse che circolavano in questo periodo che non sullo *Specchio*. Il Lerner, op.cit., pp.343-364; 529-540, conduce una dettagliata analisi per rintracciare le possibili fonti di Guiard. Per le idee che circolavano in questo periodo, soprattutto in ambiente ereticale, cfr. il paragrafo seguente: "Lo *Specchio delle*

Un accenno al processo contro Guiard de Cressonessart ci è parso utile per delineare, anche se a grandi linee, il contesto nel quale si svolse il processo a Margherita Porete: molti pinti oscuri, molti personaggi 'significativi', molti interessi concomitanti in faccende di questo genere, non sempre squisitamente religiosi. Inoltre, una situazione assai complicata, un "torbido mondo", come dice la Guarnieri, "formicolante di strane eresie, entro il quale si muove la Porete e che tanto preoccupava, giustamente, i vescovi e il tribunale dell'Inquisizione."⁴⁵

CAPITOLO 3: LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI

3a. LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI E IL MOVIMENTO DEL LIBERO SPIRITO

Nel già problematico panorama delle eresie medievali, il movimento del Libero Spirito costituisce un fenomeno ancor più complicato e di difficile valutazione. Per dare alcuni cenni a proposito di questo movimento, ci rifaremo qui soprattutto allo studio della Guarnieri contenuto nell'"Archivio italiano per la storia della pietà" perché, in questa sede, l'analisi del Libero Spirito viene condotta tenendo come punto di riferimento capitale proprio *Lo Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete¹. La Guarnieri sostiene che le origini del Libero Spirito sono praticamente del tutto sconosciute e che il modo più adeguato di affrontare la questione consiste nel non considerare il Libero Spirito come un'eresia precisa e definita, ma piuttosto come un "'movimento', il quale a sua volta congloba diversi 'movimenti' minori"².

Di opinione simile è anche il Grundmann, il quale cerca di rintracciare, per quanto possibile, le origini del movimento del Libero Spirito, arrivando a constatare una forte affinità tra le dottrine sostenute da questi eretici e un altro gruppo ereticale, quello degli Amalriciani. Gli Amalriciani furono condannati a Parigi nel 1210: l'eresia sembrò in un primo momento debellata, ma riemerse con forza alcuni decenni dopo³. Non

anime semplici e il movimento del Libero Spirito."

⁴⁵ R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.19.

¹ Cfr.R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1965, pp.350-708, i.p.*Il Movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*, pp.353-394.

² *Ibid.*, p.354; p.357; R.GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 5(1964), Paris, Beauchesne, coll.1241-1268, i.p.coll.1260-1268.

³ H.GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti*

analizzeremo i rapporti più o meno stretti che intercorsero tra Amalriciani e Libero Spirito, né cercheremo di stabilire se e come fu possibile un'influenza effettiva dei primi sul secondo, ma ci limiteremo a prendere atto della concordanza di alcune caratteristiche tra questi due movimenti ereticali.

Entrambi riprendono idee di Gioacchino da Fiore o, comunque, di sapore gioachimita; entrambi professano più o meno esplicitamente il panteismo, e altre varie dottrine conseguenti da questi assunti di base; entrambi incontrarono grande favore presso le donne ⁴.

Come abbiamo già avuto modo di rilevare a proposito del fenomeno beghinale, anche nel caso del Libero Spirito un grosso problema è costituito dai nomi che venivano dati agli eretici: la diversità di denominazioni per fenomeni affini, oppure l'affinità di appellativi per fenomeni diversi complica non poco lo studio delle eresie. Senza analizzare nel dettaglio questo spinoso problema, constatiamo, con la Guarnieri e il Grundmann, una forte somiglianza di idee e atteggiamenti presso gruppi religiosi, più o meno eterodossi che operarono in Francia, nel Brabante, nelle Fiandre e in diverse parti d'Italia ⁵.

Non meno complicata è la questione della cronologia: il primo riferimento importante al Libero Spirito si ritrova nella *Determinatio de novo spiritu*, una lista di novantasette proposizioni sospette compilata da Alberto Magno attorno al 1260 riferentesi ad un'eresia manifestatasi presso Nördlingen: in questo documento, però, non compare

e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti della mistica tedesca, tr.it. di Maria Auserhofer e Lea Nicolet Santini, 2a ed., Bologna, Il Mulino 1980, p.334: "Alcuni decenni dopo riemersero nella Chiesa eresie che avevano molti punti di contatto con le idee condannate dal sinodo di Parigi, [...]; nuovamente queste idee trovarono diffusione soprattutto negli ambienti femminili. [...] si scoprono gli effettivi legami storici, [...], tra gli 'Amalriciani' e i seguaci del dottrina del 'Libero Spirito', comparsi negli ultimi anni del XIII secolo." La Guarnieri, in R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, pp.350-708, presenta una serie di casi nei quali, a suo avviso, sono già rintracciabili i primi fermenti di Libero Spirito e che risalgono addirittura agli inizi del sec. XIII. Sugli Amalriciani, cfr., inoltre, G.G.MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino 1995, i.p.cap.VIII. *Gli Amalriciani: dalla scuola alla militanza spirituale*, pp.69-74.

⁴ Cfr. H.GRUNDMANN, op.cit., pp.325-394; R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, pp.350-708.

⁵ H.GRUNDMANN, op.cit., p.326: il Grundmann rileva come gli Amalriciani fossero dal popolo chiamati "Papelardi", ma "Più tardi però questo divenne il termine col quale si deridevano gli aderenti al movimento religioso, e Giacomo da Vitry, nella predica alle Beghine, affermava che col nome di 'Papelardi' erano indicate in Francia le donne che nel Brabante e nelle Fiandre si chiamavano Beghine, nella Lombardia Umiliate ed in Italia Bizzocche."; p.336: "Se questa omogeneità nelle denominazioni non fu soltanto dovuta a errori e confusioni dei contemporanei, si può concludere che gli eretici parigini e i gruppi delle Beghine erano considerati fra loro omogenei e affini, tanto da poterli designare con lo stesso nome." R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, p.393: "Cosicché dalla Slesia alla Renania, dalla Lorena all'Umbria, già prima della fine del secolo (si intende il sec. XIII) il Libero Spirito conosce una sua geografia europea."

esplicitamente il nome di un'eventuale setta sostenitrice di questi errori ⁶. Il primo documento ufficiale nel quale si parla esplicitamente di una vera e propria setta del Libero Spirito è la bolla di Papa Clemente V (1° aprile 1311) con la quale il pontefice invia Ranieri, vescovo di Cremona, a inquire nella valle di Spoleto questa nuova setta sospetta. Questo però non significa che il movimento in questione sia di recente formazione, anzi, probabilmente ci troviamo ormai ad uno stadio avanzato di elaborazione dottrinale e di 'pericolosità' ⁷.

Le difficoltà maggiori nello studio di questo particolare movimento consistono nel fatto che non ci troviamo di fronte ad un gruppo organizzato che professa dottrine ben definite, ma abbiamo piuttosto a che fare con un generale modo di sentire e pensare che penetra negli ambienti più diversi e con le sfumature più varie ⁸. Il punto focale, dal quale derivarono tutti gli errori del Libero Spirito, consiste, per la Guarnieri, in una sbagliata teologia della *deificatio* ⁹. Non analizzeremo nel dettaglio le tesi sostenute dal Libero Spirito per deciderne l'ortodossia o meno, ma ci limiteremo ad elencare gli errori più clamorosi (e 'pericolosi') che troviamo presso questi eretici. Oltre al già citato problema della *deificatio*, troviamo un forte panteismo di fondo, probabilmente ripreso dagli Amalriciani collegati, a loro volta, alle teorie di Gioacchino da Fiore ¹⁰. Altro punto scottante, che sarà poi uno dei temi chiave della mistica renano-fiamminga, la tesi della *visio facialis* tra uomo e Dio: su questo punto ci saranno scontri durissimi, la Chiesa non sarà mai disposta a fare concessioni sulla possibilità di una visione diretta di Dio in terra, ma sarà costretta, in alcuni casi, a tollerare, se non proprio ad accettare, formulazioni ardite e paradossali; mistici e predicatori, dal canto loro, si troveranno nella necessità di mitigare quanto più possibile affermazioni su questo punto, onde evitare problemi con l'autorità ecclesiastica ¹¹.

⁶ R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., p.381: a proposito della *Determinatio de novo spiritu*, la Guarnieri afferma: "Il nome esatto della setta manca: i codici parlano soltanto di un '*novus spiritus*', che potrebbe tanto rispecchiare il nome preciso di una setta, quanto quello 'spirito nuovo' di marca gioachimita-spirituale, [...]". Per i problemi di datazione della *Determinatio*, cfr. H.GRUNDMANN, *op.cit.*, pp.384-385, nota 113.

⁷ Cfr. R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp.350-708.

⁸ *Ivi*, p.390: "Il Libero Spirito, se non è un gioco di parole, fu in realtà uno spirito, uno stato di spirito, sentimento e teoria, prassi e insegnamento, che rimase sempre e dappertutto allo stato libero."; p.383: "Alcantara Mens identifica i bizzocchi italiani con i beghini provenzali e i begardi del Nord. [...] Ancora una volta l'unità di costumi, costumanze e termini ci dimostra il carattere europeo del movimento, [...]".

⁹ *Ivi*, nota 1, p.354: "In ultima analisi gli errori del L.S. derivano da una errata teologia della *deificatio*: [...]".

¹⁰ Cfr. H.GRUNDMANN, *op.cit.*, pp.325-394.

¹¹ R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., p.366: "[...] '*visio facialis*' in terra è sinonimo di raggiunta perfezione: il fine ultimo, appunto, dei seguaci del Libero Spirito, i quali spingevano oltre il limite compatibile con l'ortodossia le istanze estreme, comuni a molti mistici del tempo." Il problema della visione beatifica in terra interessò più o meno tutti i mistici renano-fiamminghi, che si trovarono spesso costretti a dover mitigare le loro ardite affermazioni, onde evitare fraintendimenti. Del 1336 e la

Nel Libero Spirito è molto diffusa anche la credenza da parte degli eretici di costituire la 'vera' Chiesa, di contro alla 'falsa' Chiesa, ovvero quella ufficiale. Questo tema, di sapore esoterico, sembra perdersi completamente nelle posteriori elaborazioni dei mistici renano-fiamminghi¹². Largamente sostenuta è poi l'idea dell'impossibilità di peccare una volta raggiunto lo stato di grazia: questa tesi non mancò di degenerare in pericolose aberrazioni e di provocare atteggiamenti quanto meno immorali, se non addirittura pericolosi¹³. Non è difficile scorgere la complessità di queste problematiche: tutti i temi a cui abbiamo accennato, se svolti in modo 'adeguato', sono perfettamente ortodossi, ma basta una minima variazione e ci si ritrova già nella più completa eterodossia. Ecco perché chi si trovò a sostenere queste idee, non volendo però in alcun modo contestare la Chiesa, si trovò costretto a dare continue spiegazioni delle proprie affermazioni, e questo, molte volte, non fu sufficiente.

Questo accenno, benché cursorio, al movimento del Libero Spirito si è reso necessario perché lo *Specchio* di Margherita Porete venne composto in un luogo e in un tempo in cui queste idee circolavano ampiamente, soprattutto negli ambienti delle begghine e dei begardi ai quali, come abbiamo visto, era collegata la Porete.

L'analisi che ci proponiamo di fare può essere condotta agevolmente anche prescindendo dall'ortodossia o meno dello *Specchio* perché, in entrambi i casi, rimane invariato l'enorme valore speculativo dell'opera della Porete. A ciò si aggiunga il fatto che non disponiamo degli strumenti teologici per formulare una sentenza di assoluzione o di condanna. Tuttavia, bisogna essere consapevoli che esiste un problema a questo proposito e che tutti gli studiosi dello *Specchio* si sono trovati, seppur in misura differente, a dover fare i conti con questa questione. Innanzitutto, bisogna rilevare come tutti i temi che abbiamo indicato come peculiari del Libero Spirito sono presenti, in maniera più o meno estesa, nello *Specchio*: questo è un dato di fatto, per cui la questione verterà sulla trattazione, ortodossa o eterodossa, che ne fa la Porete. Gli studiosi non sono concordi su questo punto: la Guarnieri, per esempio, definisce lo *Specchio* addirittura come "il testo capitale" del Libero Spirito "senza dubbio possibile"; il Verdeyen si schiera contro l'ortodossia dell'opera, mentre, sulla scia di Jean Orcibal, ne sostengono l'ortodossia il p.Axters, dom Porion, il P.Colledge, Kurt Ruh, Max

Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII, che tratta appunto della visione beatifica, ribadendo il fatto che il privilegio di tale visione si potrà avere solo in cielo. Cfr. L. COGNET, op.cit., *passim*; cfr. M. VANNINI, nota 111, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, pp. 216-217.

¹² Cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp. 364-365. La Guarnieri rileva come sia molto diffusa la distinzione tra una 'vera' e una 'falsa' Chiesa all'interno del movimento del Libero Spirito, in particolare afferma: "Il carattere esoterico dell'insegnamento così di Hadewych, [...], come della Porete che distingue fra una 'eglise la grant' e una 'eglise la petite' è stato già rilevato da St. Axters". Per il carattere esoterico dello *Specchio*, la Guarnieri rimanda ai capp. 17, 68, 84 e *passim*.

¹³ Cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp. 350-708.

Hout de Longchamp¹⁴. Ribadiamo, comunque, che non è necessario decidere se lo *Specchio* sia ortodosso o meno per apprezzarne il valore filosofico e spirituale, tuttavia è interessante accennare alle posizioni di alcuni studiosi a questo riguardo. Abbiamo già ricordato come la Guarnieri ritenga l'opera di Margherita quasi il 'manifesto', ci si consenta l'espressione, del Libero Spirito e quindi ne affermi la sostanziale eterodossia, anche se la storica sottolinea la necessità di analizzare il movimento del Libero Spirito in modo cauto e preciso, trovandosi in esso caratteri che vanno dalla più totale eterodossia alla più alta spiritualità e poesia¹⁵. Tuttavia, nella prefazione storica alla versione italiana dello *Specchio* da noi utilizzata, la stessa Guarnieri assume una posizione più sfumata, dichiarando di non volersi pronunciare circa l'ortodossia o l'eterodossia della Porete¹⁶. D'altro canto, il problema è difficilissimo, oseremo dire quasi insolubile: storicamente, sappiamo come non basti una condanna per eresia per poter affermare con certezza la non ortodossia di un testo o di una persona, con tutti i problemi di fonti e interpretazioni che convergono in giudizi di questo genere. Teologicamente, non possediamo gli strumenti adatti per condurre un'analisi efficace; filosoficamente, ovvero sotto l'aspetto che più ci interessa in questa sede, poco importa che lo *Specchio* sia in accordo o meno con la dottrina della Chiesa e con la teologia ufficiale, dato che intendiamo sottolinearne specialmente gli aspetti speculativi, al di là di qualunque giudizio di valore. Di opinione diversa rispetto alla Guarnieri è, ad esempio, Jean Orcibal, che raccomanda cautela nel 'bollare' la Porete come eretica, e che conduce un'analisi dettagliata volta a dimostrare i punti focali dello *Specchio* in cui appare chiara l'ortodossia di Margherita o, almeno, la sua volontà di allinearsi con le idee ufficiali della Chiesa¹⁷. L'Orcibal sottolinea come vi sia un intero capitolo nel quale Margherita parafrasa addirittura il Simbolo niceno, come non manchino i riferimenti al Mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, come vi siano allusioni alla teoria del Corpo Mistico, riferimenti alla Vergine Maria, al Battesimo e all'Eucarestia. La stessa descrizione del cammino spirituale, di cui avremo modo di parlare più dettagliatamente, viene condotta con grande attenzione e cautela, dimostrando una fine competenza teologica da parte della nostra beghina¹⁸. Non si dimentichino le preoccupazioni della Porete di procurarsi addirittura delle *approbationes* per la sua opera.

¹⁴ *Ivi*, p.353: "[...] il *Mirouer des ames simples* di Margherita Porete, che, senza dubbio possibile, del Libero Spirito deve considerarsi il testo capitale, [...]". R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., nota 44, p.22; "Jean Orcibal, [...], per primo ha sostenuto l'ortodossia del *Mirouer*, [...]. Dello stesso parere sono il p.Axters, dom Porion, il p.Colledge, K. Ruh, M. Huot de Longchamp; di parere opposto è invece il Verdeyen."

¹⁵ R.GUARNIERI, *Il movimento del libero Spirito*, cit., p.354: "[...] il Libero Spirito non va veduto, a mio avviso, soltanto nei casi estremi, diciamo così, dei criminali; fu anche - e forse soprattutto - un movimento di poesia e di spirito, nel senso più alto della parola."

¹⁶ Cfr. R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., i.p.cap.7, p.54: *Margherita Porete... santa o eretica?*

¹⁷ Cfr. J. ORCIBAL, *Le "Mirouer des simples ames" et la "recte" du Libre Esprit*, in "Revue d'Histoire des Religions", 88 (1969, Vol.176), pp.35-60.

¹⁸ *Ibidem*

Opinioni diverse, quindi, spesso opposte, ritroviamo circa l'ortodossia della Porete. D'altro canto, una soluzione 'certa' di questo problema non sembra possibile: troppi elementi troviamo nello *Specchio*, alcuni perfettamente ortodossi, altri ambigui, altri ancora nettamente eterodossi. La valutazione globale dipende probabilmente dal peso che si decide di assegnare ad ognuno di questi, senza dimenticare di valutare, oltre al contenuto, anche la 'forma', che va dal dialogo quasi pedagogico, volto a dissipare qualunque dubbio, alle affermazioni ardite e paradossali, per cui "se non lo capite" – ci dice spesso Margherita – "non posso farci niente". Continue oscillazioni, quindi, tra affermazioni di carattere 'oscuro', quasi gnostico-esoterico, e brani in cui vengono fornite dettagliate spiegazioni e che lasciano chiaramente trapelare il timore di fraintendimenti.

Vale la pena, a questo punto, spendere ancora alcune parole sulla personalità di Margherita: abbiamo già rilevato, nella trattazione delle vicende processuali della Porete, come il suo atteggiamento ostinato di fronte alle autorità ecclesiastiche sembri in contrasto proprio con le preoccupazioni di affermare la propria ortodossia. Secondo Vannini, la "sollecitudine pastorale" e il "*sensus ecclesiae*" manifestate da Margherita "non contrastano affatto con le affermazioni di autonomia ricorrenti nel libro stesso."

¹⁹ Ci sentiamo di condividere questa posizione, anche se resta innegabile una certa perplessità, almeno iniziale, riguardo a questo punto. Non si tratta qui di congetturare sulla personalità di una donna di cui, storicamente, si conosce ben poco, ma di rilevare come il suo carattere traspaia in modo evidente durante la lettura dello *Specchio*, influendo, evidentemente, sulla forma e sul contenuto dell'opera.

Abbiamo ritenuto opportuno dare alcuni cenni riguardo al movimento del Libero Spirito perché, indipendentemente dall'appartenenza o meno dello *Specchio* a questa corrente ereticale, questo fenomeno offre il panorama delle idee religioso-filosofiche che circolavano in questo periodo. E' interessante l'accento della Guarnieri ad alcune sorprendenti analogie esistenti tra il Libero Spirito e il sufismo, nonostante un sensibile scarto cronologico, a testimonianza di una sorta di sensibilità comune che sembra circolare per molti secoli in ambienti molto diversi fra loro ²⁰. Ovviamente, vengono rilevate dalla Guarnieri molte analogie tra lo *Specchio* e le opere di altre beghine, quali, ad esempio, Beatrice di Nazareth e Matilde di Magdeburgo, ma questo sorprende meno, perché comune era il sostrato culturale e grande la vicinanza geografica ²¹. Senza ripercorrere la dettagliata analisi della storica, che stabilisce numerosi parallelismi tra idee sostenute nell'opera della Porete e dottrine professate da molti gruppi

¹⁹ M.VANNINI, nota 403, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.498-499.

²⁰ R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., p.367: "[...] non posso tuttavia non segnalare l'impressionante rassomiglianza che corre fra le storture mistiche in voga presso taluni sufi e molte pratiche e teorie del Libero Spirito, [...]". E' importante ricordare, con la Guarnieri, che le degenerazioni della mistica orientale si manifestano con circa due secoli di anticipo rispetto alle manifestazioni occidentali.

²¹ Cfr. R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp.350-708.

creticali, quali Catari, Apostolici, Amalriciani, solo per citare i più importanti, rileviamo solo una sorprendente affinità tra lo *Specchio* e le idee di Jacopone da Todi, del quale, come per Margherita, non si sa se fu effettivamente un esponente del Libero Spirito²². A questo proposito riportiamo, per concludere, alcuni versi della lauda *O amor de povertade* di Jacopone, che potrebbe quasi essere un brano dello *Specchio*, se non fosse per la differenza di lingua! Dice Jacopone: "Vive amor senza affetto/E saper senza intelletto/(...)/Povertade è nulla avere/e nulla cosa puoi volere/e omne cosa possedere/en spirito de libertade."²³

3b.LA FORTUNA DELLO SPECCHIO

La diffusione dello *Specchio delle anime semplici* fu grandissima, anzi, come dice la Guarnieri, "non si sa di un altro scritto medievale in volgare che abbia conosciuto una diffusione internazionale pari a quella di cui ha goduto sino a tutto il Cinquecento il *Miroir*"²⁴.

Scegliamo di non riportare dettagliatamente l'analisi della enorme diffusione della nostra opera nei diversi Paesi europei, limitandoci a riportare solo alcuni punti particolarmente significativi per la presente trattazione²⁵. E' interessante rilevare, in primo luogo, come gli atti del processo che portò alla condanna della Porete furono utilizzati ampiamente al Concilio di Vienne (1311-1312), con il quale si sancì la condanna degli errori delle begghine e dei begardi²⁶. Ben sei dei ventun teologi e canonisti che condannarono Margherita l'11 aprile del 1310 parteciperanno poi al Concilio di Vienne: questo spiega l'utilizzazione del *dossier* del processo contro la Porete in questo importante concilio!²⁷ Non si può assolutamente tralasciare, in secondo luogo, il problema dell'avvenuta conoscenza o meno dello *Specchio* da parte di Eckhart. Gli studiosi sono per lo più concordi nell'affermare l'influenza, diretta o indiretta, dell'opera della begghina sul predicatore domenicano²⁸. Storicamente, ci sono tutti gli elementi

²² *Ivi*, p.362, p.369.

²³ *Ivi*, p.362, la Guarnieri ha ripreso la lauda LX *O amor de povertade* di Jacopone da Todi da JACOPONE DA TODI, *Laudi, trattato e detti*, a cura di Franca Ageno, Firenze 1953, pp.242-243.

²⁴ R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.39.

²⁵ Per l'analisi dettagliata dell'enorme diffusione dello *Specchio* rimandiamo a R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., i.p. *La fortuna del "Miroir"*, pp.39-54; e R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...cit.*, pp.350-708.

²⁶ R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...cit.*, p.415: "Che l'elenco che servì a Parigi per condannare il *Miroir* sia stato abbondantemente utilizzato, non soltanto nei concetti, ma addirittura *verbatim* per la stesura degli otto articoli contenuti nella condanna dei begardi, [...]"

²⁷ *Ivi*, p.413.

²⁸ M.VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzari, ..., cit., p.102: "Personalmente ritengo che Eckhart abbia utilizzato a

per ritenere assai probabile che Eckhart abbia avuto modo di conoscere non solo lo *Specchio*, ma anche le vicende processuali della Porete e l'utilizzazione che ne venne fatta a Vienne.

Sappiamo che Eckhart soggiornò a Parigi nel 1302-1303, ove incontrò Goffredo da Fontaines, autore di una delle tre *approbationes* dello *Specchio*: forse già in questa occasione il Maestro ebbe modo di conoscere l'opera della beghina. Se non fu questo il momento in cui Meister Eckhart conobbe l'opera, sembra assai improbabile che non ne abbia avuto notizia almeno durante il soggiorno parigino del 1311-1312. In questo periodo, infatti, il predicatore dovette avere contatti con Guglielmo da Parigi, il Grande Inquisitore di Francia del processo contro Margherita: proprio tramite questo personaggio Eckhart dovette apprendere delle traversie inquisitoriali della Porete e dell'utilizzazione delle carte processuali di questa inchiesta fatta a Vienne. Non è escluso che Meister Eckhart sia addirittura entrato in possesso di una copia dello *Specchio* e l'abbia portata con sé a Strasburgo ²⁹.

Attraverso Eckhart, e forse anche tramite canali che non conosciamo, lo *Specchio* di Margherita ebbe molto probabilmente modo di influenzare la mistica renano-fiamminga, facendo sentire la propria eco in autori quali Taulero e Ruusbroec ³⁰.

Sappiamo della penetrazione dello *Specchio* in Inghilterra, forse già dal 1327 ³¹. Per la sorte dell'opera in Germania, Francia e Belgio bisogna ricordare il clima di tensione seguito alla condanna del Concilio di Vienne, per cui la circolazione di un'opera del genere dovette essere molto difficoltosa e dovette, probabilmente seguire canali non ufficiali.

fondo il *Mirv*, traendone elementi significativi, almeno in quanto esso corrispondeva da vicino al suo stesso itinerario spirituale [...]". Cfr. K. RUH, *Meister Eckhart, Teologo-predicatore-mistico*, tr.it. a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana 1989, i.p. cap. VII *Meister Eckhart e la spiritualità delle begghine*. K. Ruh è d'accordo con quanto hanno cercato di dimostrare Colledge e Marler al Congresso su Ruusbroec tenutosi a Lovanio nel 1981, e cioè sul fatto che Eckhart debba aver conosciuto il *Mirv*, direttamente o indirettamente.

²⁹ Cfr. R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., pp. 41-42.

³⁰ Cfr. G. TAULERO, *I Sermoni*, tr.it. di Franca Belski, Milano, Paoline 1997: questa edizione dei sermoni di Taulero è introdotta e curata da Marco Vannini, il quale sottolinea molti punti de *I Sermoni* nei quali è evidente una probabile influenza dell'opera della Porete sul predicatore domenicano. Per quanto riguarda Ruusbroec, il mistico fiammingo fu strettamente legato all'ambiente delle begghine e del Libero Spirito: le sue opere contengono molti riferimenti a questi due gruppi e manifestano la costante volontà di distanziarsi dagli errori professati in questi contesti. Data la circolazione dello *Specchio* in questi ambienti, non è da escludere la conoscenza dell'opera della Porete da parte di Ruusbroec. A questo proposito, cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp. 350-708 e L. COGNET, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, ed.it. a cura di Marco Vannini, Milano, Paoline 1991, pp. 235-282.

³¹ Cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito...*, cit., pp. 350-708; e R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., i.p. II. *La fortuna del "Mirv"*, pp. 39-54. Sembra che una copia del testo francese della Porete sia giunto nella certosa di Londra già nel 1327, portatovi da un personaggio del seguito della regina Filippina di Hainaut, andata in sposa a Edoardo III d'Inghilterra.

Sconosciuto il periodo e le modalità di introduzione dello *Specchio* in Italia, certo fu al centro di feroci polemiche nel corso del secolo XV, il che fa pensare ad una sua diffusione quanto meno discreta³². Riportiamo un esempio solo dell'ingente circolazione dell'opera fino al secolo XVI: il ritrovamento di una copia dello *Specchio*, in latino, presso il *Sacro Specu sancti Benedicti* di Subiaco, finito di copiare il 5 novembre 1521³³. Questa segnalazione, fra le tante possibili, per dimostrare che a poco valsero le inchieste e le persecuzioni ripetutamente perpetrate ai danni dello *Specchio* che non smise mai di circolare, anche se immediatamente si perse il nome della autrice³⁴.

3c. VARIE VERSIONI ED EDIZIONI DELLO SPECCHIO

La grande circolazione dello *Specchio*, di cui abbiamo dato solo un brevissimo accenno, è direttamente collegata con il problema delle diverse versioni dell'opera.

Probabilmente, Margherita scrisse la sua opera in piccardo, ma questo testo originale non ci è pervenuto³⁵. Possediamo una traduzione latina, molto importante perché condotta direttamente dall'originale, probabilmente quando la Porete era ancora in vita. Tale traduzione pone tuttavia molti problemi sui quali gli studiosi non sono d'accordo³⁶. Da questa traduzione latina, sembra che nel secolo XIV siano state con-

³² Cfr. R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., pp. 43-54.

³³ Cfr. G. PENCO, *Lo "Speculum simplicium animarum" al S. Speco di Subiaco*, in "Benedictina", 34 (1987), pp. 529-530: "Simile interesse da parte di un monaco del S. Speco e in tale epoca alla trascrizione dello *Speculum* ha di che sorprendere".

³⁴ Cfr. R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., pp. 7-54: nonostante i molteplici tentativi, da parte delle autorità ecclesiastiche, di bloccare la diffusione dello *Specchio* questo testo continuò a circolare abbondantemente, tuttavia le persecuzioni riuscirono immediatamente a colpire l'autrice, della quale si perse subito il nome, per una sorta di *dammatio memoriae*. È interessante notare come lo *Specchio*, durante le sue molteplici vicissitudini, sia sempre collegato a personaggi e ambienti molto importanti dal punto di vista ecclesiastico. L'opera della Porete si trova sempre al centro dell'interesse di ambienti e persone molto influenti: si tratta di un caso oppure ci troviamo di fronte ad un'opera di carattere 'emblematico'? Ma chi era questa beghina che 'terrorizzò' per secoli i più alti vertici della Chiesa? La scarsità di informazioni storiche su Margherita non ci permette di dare delle risposte e, spesso, nemmeno di tentare delle ipotesi, tuttavia non può non colpire la centralità dell'opera della Porete in alcune situazioni veramente eccezionali.

³⁵ *Ibid.*, pp. 29-30: "Il testo del *Misir* nell'unica versione francese pervenutaci è scritto in purissimo vernacolo dell'Île de France del primo Quattrocento, e purtroppo sinora non si è ritrovato l'originale piccardo, forse irrimediabilmente perduto. Ma talune inflessioni dialettali, risalenti al testo originale e rimaste in quello ammodernato, echeggiano espressioni tipiche del volgare thiois ('diets') proprio del Brabant, [...]. Il che conferma nell'ipotesi che l'opera in originale sia stata scritta nel volgare piccardo della fine del Duecento [...]."

³⁶ La versione latina dello *Specchio* pone molti problemi: il Verdeyen sostiene che tale versione fu condotta in funzione del processo; cfr. MARGARETAE PORETE, *Speculum simplicium animarum*, cura et

dotte due traduzioni italiane. Dall'originale francese, invece, penetrato in Inghilterra poco dopo la morte dell'autrice, fu condotta una traduzione in inglese, dalla quale, in seguito, il testo fu ritradotto in latino.

Per la nostra analisi, scegliamo di basarci sulla traduzione de *Lo Specchio delle anime semplici* di Giovanna Fozzer (MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994) la quale, a sua volta, si è riferita direttamente all'edizione critica curata da Romana Guarnieri e riportata nel Vol. LXIX del *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* a fronte dell'edizione critica del testo latino curata da Paul Verdeyen sj (Turnhout, Brepols, 1986).

La Fozzer a sua volta, si è spesso confrontata con il testo latino, riferimento importante in sede di traduzione per il fatto di essere coevo o, al limite, di poco posteriore, a Margherita Porete. Giovanna Fozzer non ha mancato, inoltre, di confrontarsi con le moderne traduzioni in francese e tedesco curate da Max Hout de Longchamp e Louise Gnädinger. Le garanzie di affidabilità offerte dalle scelte della Fozzer ci hanno fatto optare per l'impiego della sua traduzione dal momento che, non essendo il nostro un lavoro filologico, non abbiamo confrontato tutte le diverse edizioni dello *Specchio* e non abbiamo condotto una nostra personale traduzione. Inoltre, scegliamo di riportare i brani dello *Specchio* in lingua italiana nel testo, per consentire una maggiore agilità nella lettura, e in francese in nota, per permettere un riferimento costante.

Utilizzeremo direttamente anche la traduzione in francese moderno condotta da Max Hout de Longchamp (MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*, Introduction, traduction et notes par Max Hout de Longchamp, Paris, Albin Michel 1984), soprattutto per ciò che riguarda l'apparato critico di cui è fornita. La moderna traduzione in tedesco curata da Louise Gnädinger (MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen*, Zürich und München, Artemis Verlag 1987), così come le moderne traduzioni in spagnolo e in italiano (MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, Barcelona, Icaria 1995; MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, tr.it. di Donata Ferol-

studio P.Verdeyen sj, in *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Vol.LXIX, Turnhout, Brepols 1986, i.p.Introduction, p.7: "Il est probable que cette version (la version latine) a été faite du vivant de Marguerite et en vue du procès de l'inquisition." (Tr.ms: "E' probabile che questa versione (la versione latina) sia stata fatta ancora vivente Margherita, in vista del processo dell'Inquisizione."). Di opinione diversa la Guarnieri che in R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, cit., p.38, ci dice: "[...] che il *Miroir* sia stato volto in latino già prima della morte di Goffredo da Fontaines (1306 o 1309) e non già durante il processo, come suppone Paul Verdeyen." In nota (ivi, nota 79, p.38), la Guarnieri riporta anche l'opinione di Edmund Colledge, (*The new latin Mirror of simple souls*, in "Ons Geestelijk Erf", 63, 2-4 e 64, 1-3 (1989-1990), p.285), il quale ritiene che la versione latina dell'opera della Porete sia addirittura posteriore alla morte dell'autrice. La Guarnieri non è d'accordo con questa ipotesi perché, se così fosse, gli autori delle *approbationes* avrebbero dovuto leggere il testo solo in piccardo, cosa ritenuta molto poco probabile data la Guarnieri.

di, Palermo, Sellerio 1995), non verranno utilizzate, essendo del tutto estraneo dal nostro lavoro l'impegno filologico ³⁷.

Della traduzione in medio inglese abbiamo consultato soprattutto le glosse fatte dall'anonimo "M.N.", assai utili per chiarire alcuni punti oscuri dell'opera ³⁸.

3d. ALCUNE CONSIDERAZIONI LINGUISTICO-STILISTICHE SU *LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI*

A questo punto, prima di analizzare lo *Specchio* dal punto di vista filosofico, si impongono alcune considerazioni riguardo allo stile e alla lingua utilizzati dalla Porete, dal momento che, in questo contesto come non mai, la forma è strettamente collegata al contenuto dell'opera.

Bisogna sottolineare, innanzitutto, il fatto che coesistono nell'opera di Margherita alcuni elementi per così dire tradizionali e degli aspetti che sono invece del tutto originali. Sono elementi tradizionali, per esempio, il genere letterario dello "specchio", ampiamente utilizzato nel Medioevo; l'utilizzazione del linguaggio dell'Amor cortese, con tutto il bagaglio di concetti e termini che esso porta con sé; l'impostazione generale dell'opera e alcuni degli artifici retorici utilizzati, tipici del periodo e dell'ambiente di Margherita ³⁹.

³⁷ Le informazioni a proposito della versione in italiano pubblicata da Sellerio e della versione spagnola sono state riprese da L.MURARO, *L'errore del titolo*, in "Bailamne. Rivista di spiritualità e politica.", 18-19 (giugno 1996), p.118; p.121.

³⁸ Per la traduzione in medio inglese, cfr. MARGARET PORETE, *The mirror of simple souls. A middle english translation*, a cura di Marilyn Dorion, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.243-246, 357-382. La prima traduzione in inglese risale alla seconda metà del secolo XIV, ad opera dell'ignoto "M.N.", che potrebbe essere il Vescovo di Londra Michael of Northbrook. Questa prima versione, per noi perduta, fu moltocriticata, tanto che, molti anni dopo, lo stesso "M.N." ritradusse l'opera corredandola di glosse. Di questa seconda traduzione esistono tre manoscritti, risalenti alla seconda metà del secolo XV. Possediamo inoltre la traduzione latina condotta dall'inglese ad opera di Richard Methley (morto nel 1528), anche questa versione è corredata di glosse. Le glosse da noi utilizzate si trovano in: E.COLLEDGE / R.GUARNIERI, *The Glosses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of simple souls"*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.357-382.

³⁹ G.FOZZER, *Saggio estetico-letterario*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.59: "Nell'epoca in cui Margherita scriveva il suo, la forma letteraria dello 'Specchio' era assai comune: specchi della natura, della storia, della morale, in cui il lettore-spettatore vede riflessi aspetti della realtà. A parte la sua funzione propria, lo specchio evoca l'idea della conoscenza di sé, e d'una purificazione ed assimilazione a un modello ideale." A questo proposito, cfr. anche M.SCHMIDT, *Mirior*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980), Paris, Beauchesne, coll.1290-1303. Per la ricchissima simbologia dello specchio, figura presente pressoché in tutti i popoli e in tutte le culture, rimandiamo ai dettagliati studi di A.TAGLIAPIETRA, *La metafora dello Specchio. Li-*

D'altro canto, non mancano nel libro aspetti singolari e degni di attenzione particolare. In primo luogo, il fatto che la nostra beghina si assuma direttamente la responsabilità di ciò che scrive, senza ricorrere a 'legittimazioni' di tipo soprannaturale quali, solo per citare le più comuni, le visioni, secondo un atteggiamento tipico, in particolare modo, delle mistiche donne ⁴⁰. Importantissimo è il fatto che la Porete non utilizzi nemmeno tutto l'usuale repertorio della mistica femminile, che spesso indugia in descrizioni dell'incontro con il Divino che presentano una fortissima caratterizzazione sessuale ⁴¹. Questi elementi non si ritrovano nello *Specchio*, nel quale troviamo, tutt'al più, qualche rara espressione che ricorda la "mistica nuziale" ⁴².

nascenti per una storia simbolica, Milano, Feltrinelli 1991 e di B.GOLDBERG, *Lo specchio e l'uomo*, tr.it. di Nicoletta Polo Venezia, Marsilio 1989. Per quello che riguarda il legame tra la mistica femminile e la poetica dell'Amor cortese, si tratta di un problema assai controverso che non vede gli studiosi unanimemente d'accordo: cfr.D.ROUGEMONT, de, *L'amore e l'Occidente*, tr.it. di Luigi Santucci, Milano, Rizzoli 1987, i.p.App.12.*Le beghe dal catarismo alla mistica cristiana, attraverso la poetica cortese*, pp.398-399. Riguardo all'impostazione generale dell'opera e agli artifici retorici utilizzati, tipici del periodo e dell'ambiente della Porete, ci riferiamo alla forma dialogica del testo, ricca di passi poetici e ripetizioni, aspetti, questi, che avremo modo di trattare in modo dettagliato nel seguito della nostra analisi. Cfr.F.J.SCHWEITZER, *Zu Marguerite von Porète: Marguerite Freiburgsbegriff, ihre Anweisungen zum Lesen des "Miroir des simples ames" und seine Adressaten*, in *Der Freiburgerbegriff der Deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der "Brüder und Schwestern vom Freien Geist, mit besondere Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat "Schwester Katre" (ediz.) (Arbeiten zur Mittleren Deutschen Literatur und Sprache, 10)*, Frankfurt am Main-Bern, Peter Lang 1981, p.39: "Bei Marguerite von Porète, deren 'Liebenssprache' [...] die augustinische Tradition genauso voraussetzt wie die von den Troubadouren ausgehende hofische Dichtung, [...]". (Tr.it.: "Con Margherita Porete, la cui 'lingua d'amore' [...] presuppone la tradizione agostiniana tanto quanto la poesia cortese dei trovatori, [...]").

⁴⁰ La mancanza di 'visioni legittimanti' viene sottolineata praticamente da tutti gli studiosi; citiamo, ad esempio, la Muraro, L.MURARO, *Lingua materna scienza divina*, Napoli, M.D'Auria 1995, p.63: "[...] Margherita non fa appello ad una pretesa rivelazione divina per darsi autorità, così come fanno invece quasi tutte le pensatrici nella sua situazione, [...]". Abbiamo scelto di riportare l'opinione della Muraro perché la studiosa si sofferma ad indagare il complesso rapporto che intercorre tra lo *Specchio* e la sua autrice, *ibid.*, pp.75-76: "[...] continuo e drammatico mutamento del rapporto di Margherita con la sua opera inizialmente, [...], vince l'idea dell'opera voluta, fatta scrivere, ispirata da Amore. [...] Alla fine, [...] il personaggio di Anima dichiara che il libro, [...], non è opera divina, ma umana: [...]".

⁴¹ Per una trattazione dell'esperienza mistica femminile, così come usualmente si presentava nel Medioevo, cfr.P.DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in AA.VV., *Movimenti religiosi e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P.Dinzelsbacher-Dieter R.Bauer, ed.it. a cura di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp.31-89. A questo proposito, la Muraro (cfr.L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., p.15) si trova d'accordo con un'affermazione di Kari Elisabeth Børresen, secondo la quale: "L'esperienza mistica supera ogni sistematizzazione teologica, ma per esprimerla occorre far ricorso ad un linguaggio determinato dalla cultura. Questa limitazione imposta dagli strumenti concettuali disponibili vale per i mistici cristiani dei due sessi. Ma dato il carattere androcentrico del linguaggio su Dio, essa è più costrittiva per le donne". La Muraro, poche righe più avanti, critica la concezione di Vannini secondo il quale, invece, a livello spirituale le differenze psicologiche – quindi anche la differenza sessuale – diventano insignificanti. (Cfr.M.VANNINI, *Sulla mistica e*

Ora, per valutare adeguatamente tutti gli aspetti letterari dell'opera, siano essi originali o meno, bisogna innanzitutto tenere presente che essa fu scritta in un periodo particolare, ove si assiste al passaggio dall'uso esclusivamente orale alla scrittura della lingua volgare ⁴³.

Che il libro di Margherita sia stato scritto per essere ascoltato, molto più che per essere letto, risulta in maniera evidente da parecchi fattori, fra cui spiccano i numerosi appelli dell'autrice diretti agli "ascoltatori di questo libro" o agli "uditore che leggeranno questo libro" ⁴⁴. Funzionale all'ascolto è anche la struttura dialogica del testo, architettata in modo tale da prestarsi agevolmente alla 'messa in scena' dello stesso, for-

il femminile, in AA.VV., *Movimento religioso...*, cit., pp.5-22). Senza voler negare, e nemmeno sminuire, le effettive differenze che si riscontrano nei resoconti mistici di uomini e donne, ci sentiamo di condividere maggiormente la posizione di Vannini. Ci sembra che sia insignificante distinguere se l'incontro supremo tra umano e Divino venga esperito da un 'maschio' piuttosto che da una 'femmina'. Sosteniamo questo sulla base di quanto afferma Margherita stessa: bisogna "annientarsi" completamente per poter diventare Dio. In questo senso, ci sembra davvero poco importante se a 'diventare Dio' sia un uomo o una donna. Considerazioni diverse devono invece essere fatte per quello che riguarda i mezzi utilizzati per esprimere l'esperienza mistica. Le differenze che si riscontrano in questo contesto hanno indubbiamente delle motivazioni storiche, sociali e culturali e, per certi aspetti, possiamo ritenere che le donne siano sempre state 'svantaggiate', essendo la religione – in particolare la teologia – ambito tradizionalmente gestito da uomini. Anche qui, però, non ci sembra opportuno enfatizzare troppo la 'costrizione' a cui sarebbero state soggette le donne, sembrandoci, in definitiva, che il modo in cui la singola persona sceglie di parlare della sua esperienza dipenda molto più dalla sua personale sensibilità, dal suo carattere, che dalle imposizioni esterne. Ad esempio Suso (cfr. E. SUSO, *Libretto dell'Eterna Sapienza*, tr.it. di Franca Belski, Milano, Paoline 1992), pur essendo un uomo, dimostra una spiccata sensibilità 'femminile' nell'uso dei termini e delle immagini. La stessa Margherita, se non si sapesse che è una donna, potrebbe facilmente venir scambiata per un uomo, magari per uno dei predicatori che tenevano sermoni alle begghine. Infatti, l'identità femminile dell'Autrice dello *Specchio* si riconosce chiaramente solo in un punto dell'opera: *Specchio*, cap.97,23: "[...] celle qui fist ce livre, [...]", ovvero, "[...] celle qui fece questo libro [...]"]

⁴³ In alcuni punti dello *Specchio*, peraltro molto rari, Margherita chiama Dio "sposo", oppure "Amore" si rivolge all'Anima chiamandola "sposa". Non ci sembra tuttavia che la dimensione della "mistica nuziale" sia preponderante nell'opera della Poete le immagini e i termini relativi al linguaggio amoroso sono di preferenza mutuati dal lessico dell'Amor cortese. È significativo che manchi quasi totalmente il riferimento alla "mistica sponsale" perché, soprattutto nelle opere di donne, questo era un elemento assai comune e sfruttato. Si ricordi che la cosiddetta mistica nuziale si basa sul *Cantico dei Cantici*, dal quale riprende la terminologia e le figure: caratteristica peculiare di questo tipo di linguaggio mistico è il fatto di rappresentare l'incontro tra l'anima e Dio come l'unione di un uomo e di una donna innamorati, con tutto il repertorio di giochi e schermaglie amorose che preludono all'incontro finale.

⁴⁴ Per una dettagliata analisi del particolare momento che vide il passaggio dall'uso esclusivamente orale alla scrittura della lingua volgare cfr. H. GRUNDMANN, op.cit., i.p. cap. VIII *L'origine della letteratura religiosa in volgare*, pp.395-425.

⁴⁵ *Specchio*, cap.58,28: "[...] auditeurs de ce livre, [...]"; *Specchio*, cap.37,29-30: "[...] auditeurs [...] que ce livre liront".

se addirittura tramite una 'recita' che poteva coinvolgere anche diverse persone ⁴⁵. La stessa scelta operata da Margherita nell'ordinare la materia rimanda ad un tipo di divulgazione prettamente orale. I contenuti peculiari dello *Specchio* vengono tutti anticipati nel Prologo, e poi via via ripresi più volte e sempre più approfonditi ⁴⁶. Questa particolare struttura ha fatto sì che alcuni studiosi considerassero il libro 'non-sistematico': noi ci troviamo invece d'accordo con la Muraro, secondo la quale la difficoltà di orientarsi nel testo, persi come in un "labirinto", non dipende tanto dalla carenza sistematica di Margherita, quanto piuttosto dal fatto che siamo noi a porci di fronte alla materia "seguendo catene associative e con una disposizione mentale che non corrispondono al modo in cui il testo stesso ci aveva presentato le cose." ⁴⁷. D'altro canto, come giustamente nota ancora la Muraro, "*Lo Specchio*, opera in sé fortemente unitaria, ha però un andamento erratico. Questa apparente contraddizione può spiegarsi considerando sia l'argomento sia i destinatari. L'argomento è 'la regale libertà' della creatura umana pervenuta, misticamente, a coincidenza con l'essere stesso di Dio: di argomenti simili non si dà trattazione sistematica. I destinatari, d'altra parte, sono donne e uomini forse analfabeti, certo non provvisti di biblioteca ma soltanto delle orecchie per intendere e della memoria per ritenere: (...)" ⁴⁸. Proprio per facilitare la memorizzazione, è da notare la presenza 'strategica' di "passi rimati e ritmati", di solito in punti di particolare importanza che, per la loro pregnanza, dovevano essere agevolmente ricordati ⁴⁹.

Per quel che concerne in maniera specifica la lingua impiegata da Margherita è da ribadire innanzitutto che si tratta del volgare, in origine probabilmente il piccardo, anche se a noi il testo è giunto in una redazione del XV secolo che "si presenta in un francese pressoché puro dell'Ile-de-France" anche se "una lettura attenta dello *Specchio*

⁴⁵ G.FOZZER, *Saggio estetico-letterario*, cit., p.55: "Vi sono nel libro passi che potrebbero far pensare a una lettura a più voci, o almeno ad una sola voce che facesse uso d'inflessioni e di toni differenziati per caratterizzare meglio i singoli personaggi; [...]". La Fozzer riporta anche l'opinione di Max Hout de Longchamp, per il quale sembra pressoché certo che lo *Specchio* sia strutturato secondo canoni teatrali per la messa in scena a più voci, cfr. MARGUERITE PORETE, *Le Mirail des âmes simples et antiques et qui seulement demorent en vouloir et desir d'amour*, traduction, introduction et notes par Max Hout de Longchamp, Paris, Albin Michel 1984, p.15.

⁴⁶ L.MURARO, *Lingua materna...*, cit., pp.57-58: "Romana Guarnieri ha fatto notare il suo (dello *Specchio*) andamento spiraliforme, che propone e ripropone i diversi temi dotandoli man mano di nuovi sviluppi. Infatti, il Prologo, in poche righe, riesce a toccare i temi maggiori dell'opera: [...]"

⁴⁷ *Ivi*, pp.161-162.

⁴⁸ *Ivi*, p.119.

⁴⁹ L'espressione "passi rimati e ritmati" è utilizzata dalla Muraro, (L.MURARO, *Lingua materna...*, cit., nota 15, p.80). Nota il Dronke: "[...] passi lirici capitano nei punti alti, nei momenti più audaci o culminanti, nel corso di tutta l'opera, [...]"; P.DRONKE, *Da Hildegarda a Margherita Porete*, in *Donne e cultura nel Medioevo dal II al XIV secolo*, tr.it. di Eugenio Randi, Milano, Il Saggiatore 1986, p.287.

rileva la presenza di numerosi fiamminghismi, indice di una frontiera linguistica vicina.⁵⁰

Ora, è opportuno rilevare come l'utilizzo del volgare piuttosto che del latino – la lingua religiosa ufficiale – sia una scelta che comporta alcune implicazioni assai significative. Innanzitutto, almeno nel caso della Porete, dovette essere una scelta non già inevitabile, ma libera, anche se forse non totalmente: Margherita viene infatti presentata come una donna di notevole cultura, come *clergie*⁵¹. Questo significa che la scelta di scrivere in volgare non fu obbligata dal fatto che la nostra beghina non conosceva il latino, tant'è che, probabilmente, prese visione della traduzione latina dell'opera⁵². L'utilizzo del volgare, certamente importante per motivi di ordine storico-culturale, viene dalla Muraro interpretata in maniera ancor più profonda, in quanto: "La scrittura della lingua materna, finché rimase scrittura di una lingua essenzialmente solo parlata, io suppongo che abbia operato quello che, in altre culture e tempi (ma anche in quella cultura e in quel tempo), operano la danza, il canto e la musica, che è di avvicinarsi alla soglia del mondo non codificato, il mondo dell'esperienza preverbale."⁵³. Sembra che questa interpretazione sia tanto più indicata in questo contesto in quanto ci troviamo qui di fronte al problema di dover parlare dell'esperienza mistica, ovvero di quell'esperienza di cui, per eccellenza, non si può parlare.

⁵⁰ MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et aniantes*, cit., p.22. Per uno studio dettagliato della lingua della Porete, si veda G.FOZZER, *Saggio estetico-letterario*, cit., pp.55-71 e lo studio di U.HEID, *Studi su Margherita Porete e il suo "Miroir des simples âmes"*, in AA. VV., *Movimento religioso*, cit., pp.219-247.

⁵¹ L.MURARO, *Lingua materna*, cit., nota 16, p.80: "Che cos'è la *clergie*? E' sapere quello che sanno i chierici, cioè, in *primis*, saper leggere i libri, scritti, per definizione, in latino, e saperli scrivere. E' *clergie* anche la capacità di scrivere in volgare." Tutto lo studio della Muraro è improntato all'analisi della questione dell'utilizzo della "lingua materna" nello *Specchio*. La studiosa sottolinea, nel corso della sua opera, come l'impiego del volgare – che avrebbe anche potuto essere limitante perché escludeva dalla scrittura ufficiale religiosa, tutta in latino – si rivelò invece un punto di forza, con la scoperta di nuove possibilità della lingua, molto più vere e profonde. Ci ha lasciati un po' perplessi un'affermazione di Kurt Ruh, perché sembra in contrasto con quanto è stato detto finora a proposito delle beghine. Afferma lo studioso in K. RUH, *Meister Eckhart. Teologo-predicatore-mistico*, tr.it. a cura di Marco Vannini, Brescia, Morcelliana 1989, p.293: "Il fatto che la mistica delle beghine fosse in volgare non ha bi sogno di spiegazioni particolari: queste donne hanno ha disposizione solo la madrelingua [...], normalmente inesperte di latino, [...]" . Da tutte le notizie da noi reperite, risulta un quadro dello *status* culturale delle beghine alquanto diverso: queste donne vengono generalmente presentate come appartenenti ai ceti medio-alti della società e come assai erudite, cosa che, dato il periodo storico, sottende inevitabilmente la conoscenza del latino. Diversamente, infatti, erudizione non sarebbe stata possibile, dal momento che tutte le opere circolanti erano, appunto, scritte in latino. Sulla cultura di Margherita Porete abbiamo un'ulteriore rassicurazione nel fatto che viene definita, come abbiamo visto, *clergie*.

⁵² L.MURARO, *Lingua materna*, cit., p. 20: "Il libro di Margherita [...] fu tradotto in latino (forse lo fece tradurre lei stessa) [...]" .

⁵³ *Ivi*, pp.79-80.

Ecco allora che, se è inevitabile lo scacco della parola, anche della "lingua materna", questa è tuttavia la più adatta per tentare di descrivere argomenti così intimi e profondi quali sono le esperienze mistiche.

Inevitabilmente, tentare di utilizzare il volgare in un ambito che era esclusivo appannaggio del latino, creò alcune situazioni particolari. Margherita – come più tardi Meister Eckhart, che, come sappiamo, fu figura di enorme rilevanza nel conio del volgare tedesco – si trovò a dover fare i conti con un linguaggio che, ricchissimo per certi aspetti, era povero di termini tecnici mistico-teologici, perché mai era stato utilizzato per questi scopi⁵⁴. Questo, tuttavia, più che essere un limite, si rivelò essere un punto di forza, sia per Margherita che per Eckhart i quali, proprio perché non disponevano di parole specifiche, 'già pronte', dovettero ingegnarsi per trovare soluzioni linguistiche alternative.

Alla Porete, per esempio, "mancano termini come 'trascendente', 'finitezza', 'interiorità', 'estasi', ma non certo le parole per esprimere le relative idee o esperienze."⁵⁵ A questo proposito afferma la Fozzer: "(...), il suo linguaggio è privo di tecnicismi teologici e d'altro genere, e appare quindi povero, monotono, come elementare la sua sintassi ricorrente, ripetitiva."⁵⁶ E' senza dubbio evidente la mancanza di termini tecnici, ma, per quel che concerne la monotonia del testo, non ci sentiamo di essere del tutto d'accordo con la Fozzer. Le ripetizioni e la relativa semplicità che, come abbiamo visto, erano strumentali alla memorizzazione del testo, creano senza dubbio al lettore moderno quasi un senso di fastidio, che però viene superato dopo la prima lettura dello *Specchio*. Agli approfondimenti successivi, infatti, si ha modo di apprezzare come Margherita sia riuscita a trattare gli stessi temi ripetutamente senza per questo cadere nella monotonia, anzi, riuscendo ogni volta ad arricchire il discorso con un termine nuovo, una sfumatura diversa, per aiutarci a cogliere il concetto sempre un po' di più.

⁵⁴ Sull'importanza di Meister Eckhart nel conio del volgare tedesco, cfr. M. VANNINI, *Introduzione*, in MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, 4a ed., Milano, Adelphi 1994, pp. 13-15.

⁵⁵ Cfr. L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., p. 172.

⁵⁶ G. FOZZER, "... parfaict franchise n'a nul pourquoi. (Notizia sullo "Specchio delle Anime Semplici" di Margherita Porete), in "Rivista di ascetica e mistica", 1991/4, p. 391. La stessa Fozzer, però, in G. FOZZER, *Saggio estetico-letterario...*, cit., p. 62 afferma: "Il lessico di Margherita Porete ha d'altronde caratteri d'uniformità anche ripetitiva, nella quale si fa più evidente il gusto della sua inventiva: [...]".

PARTE II : LA DIALETTICA NE LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI

Poiché ci proponiamo di sottolineare gli aspetti propriamente filosofici, in particolare dialettici, de *Lo Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, ci sembra opportuno premettere alla trattazione una brevissima esposizione sul senso che si assegnerà al termine "dialettica" nella presente analisi. Si procederà, quindi, con la trattazione dei tre aspetti fondamentali della dialettica poretiana: dialettica volere/non-volere; dialettica avere/non-avere; dialettica sapere/non-sapere. Questi temi, suddivisi a loro volta in 'temi minori', costituiscono l'asse portante dell'opera e del pensiero della Porete.

CAPITOLO 1: DIALETTICA VOLERE / NON-VOLERE

1a.BREVE ACCENO ALLA DIALETTICA

Il termine "dialettica" deriva dal greco *dialéghestai*, che significa "discutere, ragionare insieme". Per Platone, infatti, maestro della dialettica antica, la dialettica è l'atteggiamento del vero filosofo, rivolto alla ricerca della verità attraverso il dialogo, secondo il più genuino insegnamento socratico. Questa dimensione 'pedagogica' è certamente presente nello Specchio, un testo che, oltre a presentarsi in forma di dialogo, vuole anche essere un 'manuale' per le anime alla ricerca della perfezione¹. Come sappiamo, Platone distingueva due tipi di dialettica, o due 'direzioni', inverse e complementari, di un unico procedimento dialettico. Il primo movimento (dialettica ascendente) è un processo di 'unificazione' o 'universalizzazione' che dalle cose sensibili si eleva progressivamente alle idee e prosegue, via via, a idee sempre più generali. Il secondo movimento (dialettica discendente) è un processo di 'divisione' o 'particolarizzazione' che dall'unità scende alla molteplicità tramite differenziazione. Anche queste accezioni sono, per certi versi, presenti nell'opera di Margherita, anche se predomina certamente il primo aspetto, in particolar modo nell'interpretazione che ne verrà data dal Neoplatonismo, per cui si indagherà il processo di derivazione delle cose dall'Uno e il loro ritorno ad esso. Non a caso, è preminente nella Porete – ma anche in tutta la mistica beghinale e nella mistica renano-fiamminga – il tema del 'ritorno' dell'anima a Dio, motivo derivato dai Padri greci².

Non sembrano invece appartenere allo Specchio i significati di dialettica nel senso in cui la intese Aristotele e in cui la intenderà Kant.

¹ L.MURARO, *Lingua materna scienza divina*, Napoli, MD'Auria 1995, p.61: "[...] è significativamente dedicata {la parte dei cosiddetti regars} proprio alle anime che non trovano il passaggio dal quarto al quinto stato, e che Margherita chiama 'les marritz' (gli smarriti, quelli che hanno perso la strada) [...]". La caratteristica 'pedagogica' dello Specchio viene notata e sottolineata, oltre che dalla Muraro, pressoché da tutti gli studiosi della Porete.

² G.EPINEY-BURGARD / E.ZUM BRUNN, *Le poëtesses de Dio. L'expérience mystique féminine nel Medioevo*, tr.it. a cura di Donatella Bremer Buono, Milano, Mursia 1994, p.15: "La mistica delle beghine [...] è portatrice di un elemento teologicamente 'nuovo', [...]. Si tratta della dottrina del ritorno dell'anima nella sua realtà originaria in Dio, [...]". Il discorso prosegue affermando la derivazione di questo motivo dai Padri greci. Afferma de Gandillac (M.GANDILLAC, de, *La "dialectique" de Maître Eckhart*, in AA.VV., *La Mystique rhénane*, "Colloque de Strasbourg", 16-19/5/1961, Travaux du centre d'études supérieures spécialisées d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, PUF 1963, p.61) a proposito della dialettica in Meister Eckhart: "[...] 'dialectique', en lui donnant ici un autre sens, qu'autorisent à la fois des souvenirs platoniciens et des anticipations hégéliennes." (Trns: "[...] 'dialettica', in lui acquista qui un altro senso, che autorizza allo stesso tempo di ricordare i platonici e le anticipazioni hegeliane").

Per Aristotele, la dialettica è una sezione della logica, mentre, per Kant, essa è una 'sofistica' della ragione per cui la nostra mente cade in inganno, non deliberatamente ma inevitabilmente, quando pretende di indagare questioni che non sono di sua pertinenza.

Fortemente presente è invece un significato di "dialettica" affine a quello hegeliano, ovvero quello di dialettica come sintesi degli opposti. Sappiamo come Hegel sia costantemente impegnato a mostrare la falsità di qualunque determinazione astratta che pretenda di porsi come universale e come insista invece sul fatto che solo l'unità degli opposti costituisce la loro 'verità'. Non a caso la contraddizione, per Hegel, non è un errore di ragionamento, come per Platone, ma una struttura oggettiva della realtà. Tale struttura ha già al suo interno anche il superamento di tale contraddizione, e tale superamento consiste nella 'negazione della negazione' ove i contrari non vengono meno, ma si danno, in modo nuovo e diverso, nella loro unità³. Avremo modo di notare quanto pertinente sia il movimento dialettico hegeliano a proposito della speculazione poretiana che, pur così lontana temporalmente e culturalmente da Hegel, ha un modo assai simile di cogliere e spiegare la realtà.

1b. LE TRE MORTI

L'aspetto più sorprendente, a nostro avviso, della dialettica dello Specchio è quello della "non-volontà", caratteristica peculiare delle "anime annichilate". L'argomento è assai spinoso e si collega a molte altre problematiche che si intrecciano una nell'altra, rendendo difficile una trattazione sistematica, tuttavia, dal momento che Margherita vi si dilunga ampiamente e chiaramente (per quanto si possa essere 'chiarì' in questioni di questo genere), tenteremo un'analisi partendo direttamente dalle sue parole.

Margherita afferma più volte, nel corso dell'opera, che l'"anima annichilata", ovvero l'anima giunta al massimo grado di perfezione possibile in terra, "non ha volontà", "non vuole niente"⁴. Che cosa significa? La "non-volontà" è il punto estremo al quale si può giungere nel cammino spirituale, il punto nel quale il 'distacco' è completo e perfetto, in cui l'uomo è riuscito a 'lasciare' non solo le 'cose' (sia materiali che spiri-

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr.it. di Enrico De Negri, Milano, La Nuova Italia 1996, i.p. *Prefazione*, pp.1-44. Per le analogie – e le differenze – tra la dialettica di Hegel e quella di Margherita Porete, cfr. L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., nota 36, p.138. La Muraro nota come la Porete utilizzi la parola "dialettica" nel senso moderno del termine, per cui la verità consiste nella "sintesi degli opposti". La stessa Margherita esemplifica il senso in cui intende la dialettica utilizzando la stessa figura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ovvero quella del servo e del padrone. Alla nota successiva, tuttavia, la Muraro nota come, mentre per Hegel l'emancipazione avviene attraverso il lavoro, per la Porete l'affrancamento si ha tramite l'amore.

⁴ Sono numerosissimi i passi dello *Specchio* in cui si accenna, in maniera più o meno esplicita, alla "non-volontà". Riportiamo, senza pretesa di esautività, alcuni riferimenti: *Specchio*, capp.7-9-11-12-13-21-28-37-45-48-49-51-59-68-73-84-91-104- e *passim*.

nuali), ma anche se stesso⁵. Per raggiungere questo stato di perfezione è indispensabile l'iniziativa umana, tuttavia, come Margherita afferma chiaramente, la creatura, per forza propria, non può arrivare fino a questo punto, essendo questo un "dono donato dall'Altissimo"⁶. Non è superfluo soffermarsi sul termine "dono" perché il "dono", per sua caratteristica peculiare, è gratuito: non abbisogna di richiesta né, al limite, di ringraziamento, esige solo di essere accettato (altrimenti non è dono, ma imposizione)⁷. È importante sottolineare questo aspetto perché ci fa comprendere come ci si muova qui in una logica che non è più assolutamente 'umana', se per 'umano' intendiamo 'finito', 'limitato'. Il 'dono umano', anche se fatto senza 'secondi fini', ha pur sempre un 'fine', Margherita direbbe (e lo direbbe anche Eckhart) che ha sempre un 'perché', per quanto nobile e 'buono' questo sia. Il "dono" fatto da Dio all'anima, invece, è di tutt'altro genere perché non siamo più nella condizione in cui un Dio-Altro (dall'anima) dà qualcosa all'anima (altra da Dio), piuttosto siamo nella condizione in cui non c'è più un'anima che desidera 'qualcosa', separata da un Dio che dà 'qualcosa', ma è Dio stesso che vuole qualcosa nell'anima: e lo vuole "senza l'anima", perché anima e Dio, a questo punto, non sono più due 'cose' diverse, distinte.

Amore – Ragione, dice Amore, non è affatto la sua volontà che lo vuole, è piuttosto la volontà di Dio che lo vuole in lei; perché non è affatto quest'Anima a dimorare in Amore, il quale glielo faccia volere per mezzo di qualche deside-

⁵ Parlare di 'cammino spirituale' non è forse del tutto adeguato, dal momento che la stessa Margherita parla di "morte dello spirito" quale traguardo estremo, cosa che, come vedremo, implica che l'itinerario dell'anima non possa mai, propriamente, 'finire'.

⁶ *Specchio*, cap. 7, 12-14: "Ainsoys est ce don donné du Treshault, en qui ceste creature rien en son entendement." E. ZUMBRUNN, *Non willing in Marguerite Porète's "Mirror of Annihilated Souls"*, in "Bulletin de l'institut historique belge de Rome", 58 (Bruxelles, 1988), p. 13. Riguardo all'iniziativa umana che deve necessariamente essere integrata dall'iniziativa divina, la Zum Brunn rileva: "The total identification with God's will is the aim of the mystic's efforts and of the practice of wishing no-thing, but is not a natural results of these efforts: it is given by God-Love in an 'istant' or 'moment of time', as in a flash of lightning." (Tr. ns.: "La totale identificazione con la volontà di Dio è lo scopo dello sforzo mistico e della pratica del non-volere, ma non è un risultato naturale di questo impegno: questo è dato da Dio-Amore in un 'istante' o 'momento di tempo', come un lampo di luce."). L'importanza, l'essenzialità dell'iniziativa divina, viene sottolineata anche da Colledge e Marler, cfr. E. COLLEDGE / J. C. MARLER, *"Poverty of the Will": Ruusbroec, Eckhart and "The Mirror of Simple Souls"*, in AA.VV., *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequel of his mysticism*, a cura di P. Mommaers and N. De Paepe, Vol. ML Mediaevalia Lovaniensia, series I, studia XII, Leuven, University Press 1984, p. 29.

⁷ F. CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova, Marietti 1990, i. p. III *Il dono*, pp. 131-147. Riportiamo alcuni passi significativi sulla concezione di "dono": "Il dono è qualcosa di libero, perché né mira al dominio né è costretto da nulla." "È proprio del dono istituire una relazione mantenendosi al tempo stesso sciolto da essa; esso infatti non chiede nulla per sé, tanto che il suo significato non muta né se viene accolto né se viene rifiutato." Ci sembra di poter osservare che, nel pensiero della Porète, il dono richiede, più semplicemente, di essere solo accolto.

rio; piuttosto è Amore a dimorare in lei, e ha imprigionato la sua volontà, e perciò è Amore a compiere in lei la volontà di lei, e dunque Amore opera in lei senza di lei, e quindi non c'è niente di spiacente che possa rimanere in lei.

(*Specchio*, cap. 7, 20-26)⁸

Questo è il punto più complesso, perché ci proietta direttamente nello spinosissimo problema della 'divinizzazione' dell'uomo.

Ma procediamo con ordine. Il cammino di perfezione deve attraversare tre tappe fondamentali, tre "morti": la "morte al peccato"; la "morte alla natura"; la "morte allo spirito"⁹. Le prime due "morti" sono tappe necessarie per giungere alla terza "morte", molto più difficile, ma anche molto più importante. Non a caso, lo Specchio è Specchio delle anime semplici, che dimorano in volontà e desiderio, ovvero è opera scritta per quelle anime che certo si trovano ad uno stadio ormai molto avanzato del cammino spirituale, ma che ancora conservano una propria volontà: la volontà di fare la volontà di Dio, ultimo, fatale impedimento per il raggiungimento della perfezione. Dice infatti la Porete:

⁸ *Specchio*, cap. 7, 20-26: "Amour-Raison, dit Amour, ce n'est mie sa voulenté qui le vieult, mais ainçois est la voulenté de Dieu, qui le vieult en elle; car ceste Ame ne demoure mie en Amour qui ce luy face vouloir par nul desirer. Ainçois demoure Amour en elle, qui a prinse sa voulenté, et pource fait Amour sa voulente d'elle, et adonc oeuvre Amour en elle sans elle, par quoy il n'est mesaise qui en elle puisse demourer."

⁹ Il tema delle tre "morti": "morte al peccato", "morte alla natura", "morte allo spirito", che danno quasi una 'scansione' del cammino di 'purificazione' dell'Anima, sembra assai simile al concetto platonico di "esercitarsi a morire". Per Platone, "esercitarsi a morire" è il compito peculiare del filosofo in questa vita, durante la quale bisogna aspirare alla purificazione quanto più perfetta possibile sia del corpo che dell'anima. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 61a. È opportuno rilevare che, nonostante questa 'somiglianza' tra la Porete e Platone, diversa è la prospettiva che sottende ad una idea che forse non è così immediatamente sovrapponibile nei due diversi contesti. Ci riferiamo al fatto che in Platone l'"esercitarsi a morire" ha anche e soprattutto una valenza di purificazione in vista di una vita ultraterrena: non si dimentichi la "seconda navigazione" del filosofo con la 'scoperta' del soprasensibile. Diversa appare invece la prospettiva poretiana: non vogliamo assolutamente affermare che manchi nello Specchio il concetto di "trascendenza" o che sia relegato in secondo piano, tuttavia, come verrà meglio illustrato parlando del concetto di 'vita divina' in Margherita, la "trascendenza" di cui si parla qui non è una dimensione totalmente altra, assolutamente irraggiungibile, 'estranea' alla nostra vita. Se così fosse, Margherita non potrebbe parlare di 'divinizzazione' dell'uomo in questa vita, a meno di non teorizzare un cambiamento di 'statuto ontologico' dell'essere umano. Rimandiamo ai paragrafi: "La vita divina" e "L'Umiltà" del presente capitolo. Per il momento riportiamo una definizione del rapporto tra 'trascendenza' e 'immanenza' dato dalla Muraro, in L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., p. 55: "E per 'divino' intendo il movimento di coincidenza fra l'aldilà e l'aldilà, fra il trascendere e l'immanere, in quanto è questo immanere che salva il dinamismo della trascendenza. Così come, per altro verso, è la trascendenza che ci salva dal collassare nell'immediato senza senso."

(...) l'Anima affrancata ha in sé mancanza di appagamento; e perciò le dirò in che consiste il suo avere mancanza d'appagamento. Consiste nel volere il divino volere, e quanto più qualcuno vuole questo, tanto meno trae il suo appagamento da tale volere.

(*Specchio*, cap.12,52-56) ¹⁰

Il primo accenno alla "morte dello spirito" si trova al capitolo quarto, dove questa morte è messa in relazione con la Carità, infatti, come verrà detto al capitolo successivo, il libro intende trattare proprio "della vita che si chiama pace di carità nella vita annichilata". (*Specchio*, cap.5,3-4) ¹¹ L'espressione più pregnante e più dialetticamente significativa di ciò che si deve intendere con "morte dello spirito" si trova però al capitolo cinquantaquattresimo, ove Margherita parla di

(...) due morti delle quali quest'Anima è morta a morte; ma quanto alla terza morte di cui quest'Anima è morta, nessun vivente la capisce, se non colui che è della montagna

(*Specchio*, cap.54,15-17) ¹²

E' in punti come questo che la potenza speculativa di Margherita sorprende, perché la Porete applica in maniera 'inesorabile' il principio di totale distruzione di qualunque elemento che ancora possa essere in qualche modo finito, determinato ¹³. Non solo 'morte della morte' che, logicamente, se così si può dire, significa 'vita', ma anche

¹⁰ Il titolo completo dell'opera si trova una sola volta nello *Specchio* della Porete, cfr. *Specchio*, cap.13,17-18. La Muraro, in L. MURARO, *L'errore del titolo*, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica.", 18-19 (giugno 1996), pp.118-125, fa alcune considerazioni molto interessanti a proposito del titolo dell'opera della Porete, affermando che esso è spesso stato tramandato in maniera errata, travisando così l'insegnamento e il pensiero profondo dell'Autrice. A proposito del permanere di questa 'ultima' volontà, ovvero la volontà di fare la volontà di Dio; cfr. *Specchio*, cap.12,51-55.

¹¹ *Specchio*, cap.4; *Specchio*, cap.5,3-5: "Or y a il une autre vie, que nous appellons paix de charité en vie adriente. De ceste vie, dit Amour, voulons nous par ler, en demandant que l' en puisse trouver [...]".

¹² *Specchio*, cap.54,14-17: "[...]deux mors dont ceste Ame est morte a mort; mais de la tierce mort, dont ceste Ame est morte, n' entend nul vivant, fors celluy de la montagne." L'idea di due morti dalle quali scaturisce la vita ci ha rimandato, per immediata associazione di idee, alla dialettica hegeliana di finito e infinito. Margherita è, se possibile, ancora più 'drastica' di Hegel, che pure è non solo maestro di dialettica, ma anche strenuo sostenitore della "magica forza del negativo". Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., i.p. Prefazione, p.19.

¹³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., i.p. Prefazione, pp.1-44. Per la spiegazione del rapporto tra "finito" e "infinito", ci rifacciamo alle delucidazioni date da Rametta in G. RAMETTA, *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della "Prefazione" alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Schio, Tamoni 1992, i.p. cap.V: *Il vero e il falso*, pp.54-78, i.p., §.5.5: *Finito e infinito*, pp.66-69.

'morte di questa morte', ovvero 'fine', 'distruzione' anche di questa 'vita superiore' scaturita dalla 'doppia morte'. Morire a questa terza morte significa propriamente morire alla volontà propria per vivere finalmente di "vita divina".

La vita divina è nata dalla morte dello spirito

(*Specchio*, cap.59,7-8)

afferma chiaramente Margherita al capitolo cinquantanovesimo ¹⁴. La spiegazione riprende, inequivocabile, al capitolo settantatreesimo, dove la Porete afferma essere la morte della volontà tappa necessaria affinché anche lo spirito sia perfettamente morto:

(...), lo spirito è tutto pieno di volontà spirituale, e nessuno può vivere di vita divina finché ha volontà, né essere appagato se non ha perduto la volontà. E lo spirito non è perfettamente morto finché non ha perduto il sentimento dell'amor proprio, e finché non è morta la volontà, che gli dava la vita, e in questa perdita la volontà è perfettamente saziata dall'appagamento dato dal compiacimento divino

(*Specchio*, cap.73,7-13) ¹⁵

¹⁴ *Specchio*, cap.59,7-8: "[...], laquelle vie divine est nec en la mort d'esprit". Riportiamo le significative parole di Vannini (M.VANNINI, nota 171, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, p.284-285): "Morta a se stessa, senza se stessa in quanto anima 'principio di movimento', ovvero centro di volizioni, l'anima trova davvero se stessa, il suo vero fondo, la sua realtà più vera, che non sta nell'accidentalità delle potenze. Questo è, nell'essenziale, l'insegnamento di Margherita – potremmo dire il suo insegnamento di 'salvezza', di gioia di sopra di ogni limite – trovare se stessi, scoprendo il vero io, che è Dio, nella disappropriazione di se stessi, ovvero nella fine dello psicologico.". Abbiamo sottolineato più volte, e avremo modo di sottolinearlo ancora, come Vannini utilizzi la distinzione tra "psicologico" e "spirituale": pur accettando questa terminologia, ci permettiamo di rilevare come la Porete, in alcuni punti della sua opera, sembri 'non-inquadrabile' nemmeno in una distinzione di questo genere. La nostra, più che una critica, vuole essere una domanda: se Margherita stessa parla di "morte dello spirito" è lecito parlare di una 'dimensione' psicologica contrapposta ad una 'dimensione' spirituale? Forse nel concetto di "spirituale" è già implicito il superamento dello spirituale stesso? Oppure "spirituale" è ancora comunque un termine 'inadeguato' e dobbiamo arrenderci di fronte all'impossibilità di 'definire' in modo più migliore l'esperienza di cui ci parla la Porete?

¹⁵ *Specchio*, cap.73,7-13: Qui Amore risponde a Ragione che chiede perché lo spirito debba morire affinché si possa perdere completamente la volontà: "[...] que l'esprit est tout rempliz d'espirituelle volonté, et nul ne peut vivre de vie divine tant comme il ait volonté, ne avoir souffissance, se il n'a volonté perdue. Ne jusques ad ce n'est l'esprit parfaitement mort, qu'il ait perdu le sentiment de son

Ora, si può arrivare a capire che l'uomo riesca a svincolarsi da quelli che sono i 'normali' legami dell'esistenza, cioè che riesca a sciogliersi dalla 'dialettica del desiderio', per cui noi vogliamo qualcosa e non siamo 'soddisfatti' finché non l'abbiamo ottenuta, ma una volta ottenuta e 'consumata' questa cosa, subito il nostro desiderio si rivolge a qualcos'altro, e così via all'infinito, pena la morte del desiderio stesso con conseguente collasso e paralisi di qualunque azione ¹⁶. Si può anche arrivare a capire che l'uomo riesca a non preoccuparsi "di vergogna né d'onore, di povertà né di ricchezza, d'agio o di disagio, d'onore o d'odio", come ama dire Margherita, in una sorta di stoica apatia per cui si riesce a conservare una serenità interiore al di là delle condizioni esterne ¹⁷. E si può anche comprendere il momento successivo, cioè quello in cui si 'acconsente' alla volontà di Dio, si 'vuole' fare la Sua volontà, rimettendosi alle Sue decisioni con spirito di serena accettazione ¹⁸.

amour, et la volenté morte, qui vie luy donsoit, et en ceste perte est le vouloir parfaitement rempli par souffissance de di vine plaisance."

¹⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., i.p.B. *Autocoscienza*, pp.109-143.

¹⁷ Per il concetto di "apatia", riportiamo la definizione data in AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, 2a ed. rist., Milano, Garzanti 1990, pp.37-38: APATIA (in gr. *apatheia*, impassibilità, assenza di passioni: da *patheo* con alfa privativo), termine tipico degli stoici, che identificavano nello stato apatico la condizione di maggiore serenità dell'anima [...]: dal momento che le passioni sono, secondo gli stoici, il segno della *paupertà* dell'uomo, l'apatia, come liberazione da esse, non determina la cessazione di ogni attività, ma l'inizio di un'attività razionale, libera dall'eccesso disordinato dei sentimenti.

¹⁸ Riteniamo che questo punto sia molto importante e molto 'pericoloso': presso i mistici renano-fiamminghi, a cui Margherita è strettamente collegata, è molto sentito il problema della "imitazione di Cristo". C'è una generale tendenza, presso questi mistici, a considerare l'imitazione di Gesù Cristo come un 'ostacolo' al raggiungimento della Divinità. Essi sostengono, per lo più, che il 'modello' di Cristo deve essere seguito in modo perfetto per poi essere abbandonato in favore di qualcosa di ancora superiore. Affermazioni di questo genere non devono stupire se si pensa che Eckhart, per esempio, arriva a sostenere che bisogna, al limite, "abbandonare Dio per Dio", cioè Dio per la Divinità. Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, 4a ed., Milano, Adelphi 1994. Anche la Porete si situa tra i sostenitori del 'superamento' del 'modello' di Cristo; cfr. *Specchio*, capp.13; 62; 63; 92; cfr. M.VANNINI, nota 71, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.174. Quello che ha attirato la nostra attenzione in questo contesto è il fatto che Gesù, mentre sta morendo, dice: "Padre, sia fatta la Tua volontà": nell'ottica di Margherita, Gesù non avrebbe quindi raggiunto il perfetto "distacco"! Per fare luce su questo punto ci sembra opportuno riportare quanto afferma Eckhart nel suo trattato *Del distacco* circa la distinzione tra "uomo interiore" e "uomo esteriore". Il maestro domenicano spiega come si può essere nel mondo e tuttavia mantenere un perfetto distacco. MAESTRO ECKHART, *Del distacco*, in *Trattati e prediche*, a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi 1982, pp.178-179: "[...] in ogni individuo ci sono due uomini diversi: l'uno si chiama l'uomo esteriore, ed è la sensibilità; a questo uomo esteriore servono i cinque sensi, e nondimeno l'uomo esteriore agisce per la potenza dell'anima. L'altro si chiama uomo interiore, ed è l'interiorità dell'uomo, [...] l'uomo esteriore può essere in attività, mentre l'uomo interiore rimane del tutto libero e immobile. Ora anche in Cristo c'erano un uomo esteriore e un uomo interiore [...]. E quando Cristo e Nostra Signora parlavano di cose esteriori lo facevano secondo l'uomo esteriore,

Quello che sconcerta è il 'salto' ulteriore che ci viene proposto nello Specchio: sconcerta e affascina perché dimostra come Margherita abbia esercitato la 'sua' dialettica fino al limite estremo, senza timore di 'cadere nel nulla', anzi, consapevole che, qualora tale 'caduta' si fosse avverata, sicuramente questo 'niente' sarebbe coinciso con il 'Tutto' ¹⁹. Questo punto supremo, oltre il quale non si può andare senza per questo 'fermarsi' o 'retrocedere', ché, anzi, proprio da qui inizia una vita totalmente 'nuova', è il momento nel quale l'uomo ha perso anche la volontà di fare la volontà di Dio ²⁰. Se infatti permanesse anche solo questo desiderio, non ci si potrebbe trovare nel "distacco" perfetto e si sarebbe ancora del tutto 'incatenati' alla finitezza, alla determinatezza, ancora permarrebbe un 'ostacolo', un 'impedimento' – più difficile, perché più sottile – al 'fluire' di Dio, anzi della Divinità ²¹.

mentre l'uomo interiore restava in un distacco immutabile."

¹⁹ Un altro aspetto molto importante della dialettica dello *Specchio* è la distinzione, che non è una contrapposizione, fra Tutto e niente. I termini usati dalla Porete sono "più" e "meno". Della dialettica Tutto/niente, collegata al "più" e al "meno", avremo modo di parlare nel capitolo "Dialettica avere/non-avere" della presente analisi. Per il momento, cfr. M. VANNINI, nota 59, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzetti, cit., p. 164.

²⁰ Afferma il Ruh in K. RUH, *Meister Eckhart. Teologo-predicatore-mistico*, tr. it. di Marco Vannini, Brescia, Morcelliana 1989, p. 153: "L'abbandono di tutto quel che si ha di proprio significa in senso positivo l'unità con Dio. Questo può senz'altro essere inteso come ortodosso, specialmente nell'ambito della vita morale. Però Margherita scrive: 'L'anima annientata vive nella sostanza di Dio' (609,29) e 'Io sono Dio per natura divina' (541,13), indicando così l'unità di essenza con Dio. Questa fu ritenuta eresia manichea, [...]". Si vede come tutti gli studiosi si pongano il problema delle formulazioni e dei contenuti più o meno ortodossi di Margherita Porete: alcuni sono inclini a sottolineare gli aspetti ortodossi, altri quelli eterodossi dello *Specchio*. Noi abbiamo già manifestato la nostra volontà di non 'giudicare' né Margherita né la sua opera, limitandoci ad evidenziare i punti che riteniamo più significativi e riportando le opinioni di illustri studiosi della nostra *beghina*, sia quando le loro idee sono funzionali all'avvallo della nostra analisi, sia quando non ci troviamo in accordo con esse.

²¹ Riguardo alla distinzione tra "Dio" e "Divinità" è necessario sottolineare come la Porete utilizzi entrambi i termini, ma non dia una definizione precisa di quello che intende costituire la differenza tra i due concetti. Tuttavia, considerando i contesti nei quali è preferito il termine "Divinità" (es. *Specchio*, cap. 23, cap. 51, ...), sembra di poter applicare qui la stessa distinzione fatta da Eckhart, per cui, quando si parla di "Dio", si intende Dio in rapporto alle creature, mentre, quando si parla di "Divinità", si intende Dio in se stesso, senza rapporto ad altro. Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, cit., *passim*. Ribadiamo, comunque, che in Margherita la distinzione tra i due concetti è molto più vaga di quanto non lo sia in Eckhart, quindi propendiamo per una 'affinità', ma non per una perfetta 'sovrapponibilità'. Sempre riguardo alla distinzione "Dio"-"Divinità", ci sembra interessante rimandare al paragone fatto da Corbin (Cfr. H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, tr. it. di Gabriele Rebecchi, Casale Monferrato, Marietti 1986, i.p. cap. III. *Teologia apofatica e personalismo*, pp. 146-151) tra chi sostiene la 'superiorità' della "Divinità" e chi, invece, propende per una 'superiorità' di "Dio". Non possiamo soffermarci oltre su questo punto, pena una digressione troppo estesa.

1c. IL PROBLEMA DELLA DIVINIZZAZIONE ²²

Questo ulteriore 'salto' ci porta, come abbiamo detto, direttamente al cuore del tema della "divinizzazione". Coglie bene il problema, a nostro avviso, la Zum Brunn quando rileva come, sotto a tale questione, vi sia un "dilemma ontologico": dobbiamo noi diventare "ciò che Dio è" oppure "Dio con Dio, Dio in Dio" cioè, semplicemente, "Dio"? ²³ Nell'ottica della Porete, possiamo dire che la prima alternativa è esclusa a priori, perché implicherebbe ancora il permanere della 'dualità' e della 'differenza' fra uomo e Dio, per cui l'uomo diventerebbe qualcosa di 'altro' da sé. E' chiaro che, nello Specchio, l'unica soluzione possibile è la seconda ²⁴.

Cerchiamo di vedere analiticamente che cosa significa 'diventare Dio', essendo questa affermazione paradossale ed ardita. La Muraro ha dato una bella definizione di ciò che Margherita intende con l'espressione "annientamento di sé", idea direttamente collegata alla "divinizzazione": "far cessare ogni impedimento alla donazione di essere da parte dell'Essere" ²⁵. Infatti, sovente ricorrono nello Specchio espressioni quali "lei senza di lei"; "Anima senza se stessa" ²⁶. L'Anima annichilata "vuole quello che Dio

²² Il concetto di "divinizzazione" (*theosis*) appartiene alla tradizione cristiana *tout court*, ma ha conosciuto grande fortuna soprattutto presso i Padri greci. Cfr., p.e., R.D'ANTIGA, *Gregorio Palamas e l'Esicasmismo. Un capitolo di storia della spiritualità orientale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992; G.PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti*, Padova, EMP 1989.

²³ E.ZUM BRUNN, op.cit., p.13: "[...] ontological dilemma: [...] Then we shall become *what God is*, or, in even bolder expression, *God with God, God in God* or, simply, *God*". (Tr.ns.: "[...] dilemma ontologico: [...] Dobbiamo diventare *ciò che Dio è*, oppure, con una espressione più ardita, *Dio con Dio, Dio in Dio* o, semplicemente, *Dio*"). La diversità delle espressioni "diventare Dio" e "diventare ciò che Dio è" sembra solo un cavillo linguistico: tenteremo di sottolineare, nel corso della presente trattazione, come siano invece sottese questioni squisitamente ontologiche.

²⁴ *Specchio*, cap.28,13-17: "L'Ame-Heel' tres doulce pure divine Amour, dit ceste Ame, comment c'est une doulce muance de ce que je suis muee en la chose que j'ayme mieux que moy! Et tant suis muee, que je en ay perdu men non pour amer, qui si pou pais amer: c' est en amour, car je n' ayme fors que Amour." Il concetto di "divinizzazione", di per sé, è perfettamente ortodosso, tuttavia basta una formulazione particolare, una parola non appropriata, e subito si cade in eresia. Per evitare fraintendimenti, i mistici renano-fiamminghi utilizzano spesso le parole di Massimo il Confessore, secondo il quale bisogna diventare "non Dio, ma ciò che Dio è". Si affiancano spesso anche le parole di Guglielmo di Saint-Thierry, per cui è possibile "diventare per grazia ciò che Dio è per natura".

²⁵ L.MURARO, *Lingua materna...* cit., nota 75, p.151.

²⁶ Cfr. *Specchio*, capp.7; 27; 28...E' indispensabile notare, in particolare, una delle espressioni utilizzate da Margherita per significare la perdita totale della volontà propria, ovvero l'espressione secondo cui l'Anima "ha perduto il proprio nome" (es. *Specchio*, capp.28-83...). Riportiamo l'opinione della Muraro a questo proposito: L.MURARO, *Lingua materna...* cit., nota 5, p.95: "L'annientamento equivale dunque all'unione delle due sostanze, umana e divina? Se a una tale domanda si deve rispondere, la risposta non può che essere affermativa. Ma si deve, anzi, si può? E' posta infatti in termini che non appartengono al linguaggio di Margherita, il cui annientamento si presenta più come una trasformazione simbolica che sostanziale, [...]". Sempre su questo argomento, afferma ancora la Muraro, *ibid.*, nota 80, p.153: "Va no-

vuole che essa voglia", quest'anima 'vuole' questo non per compiere la propria volontà, ma la volontà di Dio: ma il punto focale è che l'anima non vuole questo da sé, perché non può volere niente, ma è Dio che vuole questo in lei e, per di più, "senza di lei". Come si spiega un simile processo? Questo concetto appare spiegabile solo introducendo l'idea di "trasformazione" dell'anima in Dio, ampiamente utilizzata da Margherita. Su questo punto si nota fortissima la vicinanza tra Margherita ed Eckhart: quando l'uomo è totalmente 'spogliato' di tutto, anche (e soprattutto) di se stesso, ecco che la "vita divina" inizia a 'fluire' in lui per una legge necessaria, quasi fisica, per cui il 'vuoto' dell'anima immediatamente viene 'riempito' da Dio. Afferma la Porete:

L'Anima – Oh, dolcissimo puro divino Amore, dice quest'Anima, quale dolce trasformazione è essere trasformata nella cosa che amo più di me stessa. E tanto sono trasformata, che per amare ho perduto il mio nome, io che so così poco amare: questo avviene per amore, poiché io non amo che Amore.

(Specchio, cap. 28, 15-19) ²⁷

tato il modo in cui Margherita significa l'annientamento di sé: come perdita del nome [...]. Perdita di sé, dunque, a livello simbolico e non ontologico; si potrebbe però sostenere che, per l'essere umano ciò non faccia nessuna differenza: [...]. Riteniamo che il problema dell'anima che perde il proprio nome sia un aspetto molto interessante, tuttavia non ci convince fino in fondo la spiegazione tentata dalla Muraro che, a onor del vero, è molto cauta su questo argomento. Non intendiamo assolutamente prendere una posizione decisa, ma solo esprimere alcune perplessità. Innanzitutto, ci sembra che la "trasformazione" di cui parla Margherita non sia né "sostanziale" né "simbolica": non ci sembra "sostanziale" perché questo implicherebbe un cambiamento di statuto 'ontologico' dell'uomo, mentre sembra piuttosto che l'uomo debba 'solo' diventare ciò che (già) è, non qualcosa di 'diverso'. E' come se dovesse 'solo' esplicitare una 'potenzialità', che è già tutta data, da sempre, nella creatura. D'altro canto, non ci sembra adeguato nemmeno il termine "simbolico" per caratterizzare questa trasformazione, almeno non nel senso in cui il termine è usato abitualmente e che qui la Muraro sembra accogliere. Avere 'valore simbolico' sembra rimandare ad un valore intrinseco piuttosto scarso, come quando lo si riferisce al 'valore simbolico' di una ricompensa di esigua entità; se la ricompensa fosse di grande valore 'effettivo', invece, non si direbbe che ha 'valore simbolico'. Per concludere, ricordiamo ancora alcuni elementi che ci sembrano interessanti nella valutazione di questo problema. Innanzitutto, la grande importanza che riveste il nome nella cultura ebraica, per cui il nome dato ad un neonato non è mai 'vuoto', ma si rifà a delle effettive caratteristiche del bimbo, oppure a delle doti che vengono augurate per il futuro, ecc. (Per la centralità del nome nell'ebraismo, cfr. G. SCHOLEM, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, tr.it. di Adriano Fabris, 2a ed., Milano, Adelphi 1998). Inoltre, l'importanza data ai nomi dai medievali, per i quali c'era una connessione strettissima tra nome e cosa, anzi, essenza della cosa. Infine, caratteristica della mistica ebraica, è il fatto che i resoconti delle visioni non portano il nome del 'visionario', ma vengono tramandate in forma anonima: forse per significare il totale annientamento e la completa perdita di sé? (Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr.it. di Guido Russo, Torino, Einaudi 1994, i.p. *La mistica della Merkavà e la gnosi ebraica*, pp. 51-94).

²⁷ *Specchio*, cap. 28, 13-17: "L'Amor-Hee! tres douce pure divine Amour, dit ceste Ame, comment c'est une douce muance de ce que je suis muee en la chose que j'ayme mieux que moy! Et tant suis muee,

Ma attenzione: il Dio che 'riempie' l'anima 'vuota' non è più il "Dio nei modi", cioè il Dio in rapporto alla creatura – cosa che implicherebbe ancora dualità perché, per avere un rapporto, devono darsi almeno due termini – ma quel Dio che è Deus sine modis, ovvero la Divinità, ovvero Dio in se stesso, senza relazione ad altro ²⁸.

Per spiegare questo concetto, Margherita utilizza metafore bellissime, tutte connesse all'idea di 'movimento' e di 'fluidità'. Riportiamo, ad esempio, un brano che ci ha particolarmente colpito per il fascino delle immagini e delle espressioni:

Tale Anima, dice Amore, nuota nel mare della gioia, ovvero nel mare delle delizie fluenti e scorrenti della Divinità e non sente nessuna gioia, perché essa stessa è gioia, e nuota e fluisce nella gioia senza sentire alcuna gioia, perché essa dimora nella Gioia, e la Gioia dimora in lei; è gioia essa stessa, in virtù della Gioia, che l'ha trasformata in se stessa.

(*Specchio*, cap.28,3-8) ²⁹

Anche qui si impone un rimando ad Eckhart e al suo "fondo dell'anima": al "fondo dell'anima" che – questo è l'aspetto decisivo – coincide con il "fondo di Dio", si giunge attraverso un 'movimento' che potremmo caratterizzare come duplice: discesa nel "fondo" di noi stessi che coincide con la "ascesa" a Dio ³⁰. Il Dio del "fondo" non è

que je en ay perdu men nom pour amer, qui si pou pais amer: c'est en amour, car je n'ayme fors que Amour."

²⁸ Riguardo alla distinzione tra "Dio" e "Divinità", cfr. nota 21 del presente capitolo. Questo concetto eckhartiano ben si adatta a spiegare anche idee poretiane.

²⁹ Un bellissimo esempio del concetto di "trasformazione" collegato alle idee di 'movimento' e 'fluidità' troviamo in *Specchio*, cap.28,3-7: "[...] Telle Ame, dit Amour, nage en la mer de joye, c'est en la mer de delices fluans et decourans de la Divinité, et si ne sent nulle joye, car elle mesmes est joie, et si nage et flue en joye, sans sentir nelle joye, car elle demoure en Joye, et Joye demoure en elle; car est elle mesmes joye par la vertuz de Joye, qui l'a muee en loy." A proposito del concetto di "trasformazione", la Zum Brunn sottolinea come i termini utilizzati dalla Porete siano molto simili a quelli utilizzati da altre beghe renano-fiamminghe e dallo stesso Eckhart. Cfr. E. ZUM BRUNN, op.cit., p.15.

³⁰ Questo duplice 'movimento' di ascesa e discesa ci è parso molto significativo. Nella mistica ebraica della *Merkavà* (trono divino) il viaggio verso il trono è caratterizzato sia come ascesa (più frequente) che come discesa. (Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti...* cit., i.p. cap.III *La mistica della Merkavà e la gnosi ebraica*, pp.51-94). Anche nella *Divina Commedia* (indipendentemente dal fatto che il 'viaggio' di Dante sia un 'vero' viaggio mistico o meno) i movimenti di ascesa e discesa sono strettamente collegati: prima bisogna 'scendere' nell'Inferno, e dopo si 'sale' progressivamente verso il Paradiso. Non si vogliono qui affermare analogie che potrebbero anche essere semplicemente 'esteriori', ma solo rilevare come ci siano 'figure' e concetti che ritornano in contesti molto differenti tra loro. Tralasciamo in questa sede il problema se queste analogie siano o no casuali, se giochino idee simili e se si tratti di analogie dovute a esperienze effettivamente 'uguali'. Per il concetto di "fondo dell'anima", cfr. M. VANNINI, *Meister Eck-*

qualcosa di diverso dall'uomo: l'uomo è per sue intima essenza divino, se non lo fosse, non ci sarebbe alcuna possibilità di diventarlo, non potrebbe 'deificarsi'. La "deificazione" è attuabile perché è la messa in atto di una possibilità che c'è già tutta in potenza. E' proprio questo assunto di base che fa parlare a Margherita di "Lontanovicino" e che permette ad Eckhart di dire: "Dio è a me più vicino, di quanto io lo sia a me stesso" ³¹.

La prospettiva di Margherita può sembrare, quanto meno, 'pericolosa': è chiaro che i termini da lei utilizzati sfiorano spesso l'errore teologico; tuttavia tenteremo ora di puntualizzare che cosa intenda Margherita con "vita divina" e in che senso debbano essere intese le sue parole.

1d.LA VITA DIVINA

Per quanto riguarda il concetto di "vita divina", Margherita ne dà una esplicita definizione al capitolo undicesimo, ove afferma che il "paradiso" altro non è che comprendere la Verità ³². Altre importanti specificazioni di che cosa sia il "paradiso", Margherita ci fornisce ai capitoli novantasettesimo e centodiciottesimo. Al capitolo novantasettesimo la Porete afferma:

(...) altra cosa non è, il paradiso, se non vedere Dio

(Specchio, cap.97,5-6)

intendendo che questa 'visione' è possibile su questa terra. Un'affermazione di questo genere, senza ulteriori spiegazioni, è senza dubbio eretica perché la Chiesa non

ekhart e "il fondo dell'anima", Milano, Città Nuova 1991, i.p. cap.III. Il "fondo" dell'anima, p.70: "Fondo dell'anima" e "fondo di Dio" sono [...] un unico e medesimo fondo. [...]: conoscenza dell'anima e conoscenza di Dio sono strettamente unite, e non può esserci l'una senza l'altra."

³¹ Il concetto di "Lontanovicino" compare al capitolo 58 dello *Specchio* per assumere, d'ora in poi, importanza sempre crescente. Avremo modo di analizzare dettagliatamente questa idea nel capitolo "Dialettica avere/non-avere" della presente trattazione. Per la frase di Eckhart, MEISTER ECKHART, *Serm. Scitote, quia prope est regnum dei*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p.179: "Dio è a me più vicino, di quanto io lo sia a me stesso; il mio essere dipende dal fatto che Dio è a me vicino e presente. Lo è anche ad una pietra o al legno, ma essi non lo sanno. [...] Perciò l'uomo è più beato di una pietra o del legno, perché egli conosce Dio e sa quanto Dio gli è vicino."

³² *Specchio*, cap.11,146-147: "Pour Dieu! ententes le tout, car aultre chose n'est paradis que ce mesmes entendre." Commenta Vannini (MVANNINI, nota 65, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.167): "[...], Margherita ribadisce qui, in modo assolutamente identico ad Eckhart [...], che il paradiso è un comprendere: la vita eterna è la conoscenza della verità [...] e la beatitudine sta nel solo intelletto, [...]". Avremo modo di approfondire più avanti il concetto di "intelletto" in tutte le sue sfaccettature, cosa che ci permetterà di comprendere appieno la portata dell'affermazione di Vannini. Cfr. capitolo "Dialettica sapere/non-sapere" della nostra analisi.

ammette la 'visione' di Dio se non dopo la morte ³³. Ma Margherita procede nella sua spiegazione, affermando che ci si trova in "paradiso", senza tuttavia esservi propriamente, quando non si ha più l'impaccio di noi stessi ³⁴. Consapevole della difficoltà di capire queste parole per chi non abbia vissuto l'esperienza di cui si tenta di parlare, Margherita dice:

Interpretate queste parole, se volete capirle, o le capirete male, poiché hanno qualche parvenza di contraddizione, per chi non capisca il nocciolo dell'interpretazione; ma l'apparenza non è ancora verità; solo la verità è, e nessun'altra cosa.

(Specchio, cap.97,19-22) ³⁵

Il punto più alto della spiegazione si raggiunge però, a nostro avviso, al capitolo centodiciottesimo, in particolare quando Margherita parla del sesto "stato" o "modo d'essere" del cammino spirituale ³⁶.

Vale la pena di riportare un ampio brano perché è assai difficile rendere altrimenti la profondità dei concetti espressi.

³³ Specchio, cap.97,5-6: "[...]: aultre chose n'est paradis, que Dieu tant seulement veoir, [...]" . Riguardo al problema della visione beatifica, la Chiesa prese chiara posizione nel 1336 con la Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII, nella quale viene ribadito che il privilegio di tale visione si potrà avere solo in cielo.

³⁴ Specchio, cap.97,13-16: "Et celui est en verité, toutes et quantes fois qu'il est descombrez de luy mesmes; non mye glorieusement [...]; mais il y est divinément, car le dedans est parfaictement delivre de toutes creatures, [...]" .

³⁵ Specchio, cap.97, 19-22: "Glosez ces motz, se vous les voulez entendre, ou vous les mal entendrez, car ilz ont aucu ne semblance de contrariete, qui n'entend le noyou de la glose, mais semblance n'est mie verite, mais verite est, et nulle aultre chose."

³⁶ È interessante notare come la scansione in 'tappe' dell'itinerario spirituale sia cosa piuttosto comune, come comune è il fatto che le 'tappe' sono, di solito, sette. Questo aspetto non si ritrova solo nella mistica cristiana (un esempio per tutti, *l'itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura), ma anche, per esempio, nella mistica ebraica della *Merkavà*, ove si parla di sette *Hekalot* (stanze, palazzi) che bisogna attraversare per raggiungere il trono divino. Riportiamo il commento di Vannini, secondo il quale la problematica degli 'stati' è sostanzialmente estranea al pensiero di Margherita, e "appare più un tributo pagato al genere letterario dell'*itinerarium* mistico che non un'esigenza intrinseca della sua esperienza spirituale." (M.VANNINI, nota 169, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.283). Avremo modo di trattare in maniera più approfondita la problematica dell'itinerario nello *Specchio*: in tale occasione spiegheremo i motivi che non ci fanno essere del tutto d'accordo con questa affermazione di Vannini. Cfr. capitolo "Dialettica avere/non-avere" della nostra trattazione.

Il sesto stato è quando l'Anima non vede affatto se stessa, qualunque sia l'abisso d'umiltà che ha in sé; né vede Dio, qualunque sia l'altezza della sua bontà. Ma è Dio che si vede in lei, nella propria divina maestà che illumina di sé quest'Anima, tanto che esse non vede nulla che esista, tranne Dio stesso, il quale è, e nel quale ogni cosa è. E ciò che è, è Dio stesso, e per questo ella non vede se non se stessa.

(*Specchio*, cap.118,182-188) ³⁷

Tentiamo una spiegazione: al sesto stato l'anima è ormai totalmente libera da ogni impedimento, è finalmente riuscita a liberarsi anche dalla volontà di fare la volontà di Dio. L'espressione "è Dio che si vede in lei" ci ha fatto pensare, non a caso, ad uno specchio nel quale Dio si riflette: affinché Dio si possa specchiare in modo chiaro e limpido lo specchio deve essere quanto più 'pulito' possibile, altrimenti è offuscato non solo lo specchio, ma anche l'immagine di Dio che si riflette, anzi, a rigore, in uno specchio che non sia perfettamente limpido Dio non si può nemmeno specchiare. Ma quando lo specchio non ha più alcuna impurità, ecco che Dio vi si riflette immediatamente, 'necessariamente' ³⁸.

Ma quando si specchia Dio, nessun'altra cosa può specchiarsi: "essa non vede nulla che esista, tranne Dio stesso". Questa affermazione è pericolosa, perché sembra di carattere panteistico, sembra cioè lasciare intendere che solo Dio esiste, ma Margherita prosegue: "il quale è {Dio}, e nel quale ogni cosa è" ³⁹. Questa ulteriore specificazio-

³⁷ *Specchio*, cap.118,170-175: "Le sisième estat est, que l'Âme ne se voit point, pour quelconque abyssme d'umilté que elle ait en elle; ne Dieu, pour quelconque haultiesme bonte qu'il ait. Mais Dieu se voit en elle de sa majeste divine, qui clarifie de luy ceste Âme, si que elle ne voit que nul soit, fors Dieu mesmes, qui est, dont toute chose est; et ce qui est, c'est Dieu mesmes; et pource ne voit elle sinon elle mesmes; [...]".

³⁸ Cfr. MSCHMIDT, *Mirior*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 10(1980), Paris, Beauchesne, coll.1290-1303. La Schmidt afferma che ci sono molti e diversi usi degli "Specchi". Le due grandi categorie nelle quali si possono dividere gli "Specchi" sono: "Specchi" informativi, descrittivi e "Specchi" normativi, esemplari. Lo "Specchio", presso i filosofi, è di solito collegato alla problematica della conoscenza di se stessi e, per estensione, alla conoscenza di Dio, in virtù della somiglianza tra l'anima e Dio. Un aspetto importante dello "Specchio" è che esso dà solo l'illusione della realtà. Non mancano i riferimenti scritturistici allo "Specchio", (Cfr., p.e., 1 Cor.13,12; 2 Cor. 3,18). Il simbolismo dello "Specchio" è collegato all'analogia, per cui esso funge da mezzo per tentare di passare dalla conoscenza del visibile alla conoscenza dell'invisibile, dal conosciuto allo sconosciuto. L'utilizzo del simbolismo dello "Specchio" si trova in ambito filosofico, soprattutto presso Platone e i Neoplatonici, tramite i quali tale immagine è passata anche al Cristianesimo. Troviamo diversi usi anche presso Eckhart, Taulero, Matilde di Magdeburgo. Rispetto allo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, viene riportata un'opinione secondo la quale questo "Specchio" non sarebbe "Specchio" della Divinità, ma sarebbe utilizzato solo per dare un insegnamento ascetico e mistico.

³⁹ È necessario ricordare che vi sono diverse accezioni del termine "panteismo", che implicano delle particolari sfumature, comunque noi ci rifacciamo all'accezione più generale del termine, per cui con

ne fuga, a nostro avviso, qualunque accusa di sapore panteistico. Ci permettiamo di riprendere una bella spiegazione di Corbin, ricordando però che il contesto nel quale è inserita è del tutto diverso da questo. Corbin parla, a proposito della mistica islamica, di tre 'visioni': c'è chi vede solo le cose e non riesce a scorgere Dio; c'è chi vede solo Dio, perdendo di vista le cose; e poi c'è chi riesce a vedere 'Dio nelle cose' e 'le cose in Dio'. La terza 'visione' è la 'vera' visione, l'unica in grado di salvare sia l'Unità che la molteplicità. Solo chi possiede questo modo di vedere percepisce l'Unità nella molteplicità e la molteplicità nell'Unità⁴⁰. Questo esempio ci sembra adeguato per spiegare quella che è la sensibilità di Margherita, che sembra proprio parlarci di questa 'duplice visione'. Il fatto che l'anima riconosca che solo Dio è e che le cose sono solo 'in Dio' non significa affatto sminuire l'importanza delle cose o, addirittura, sostenere che le cose non sono affatto. Anche qui ci rimettiamo all'aiuto di Corbin che con grande chiarezza spiega questo genere di concetti: errori e fraintendimenti possono generarsi solo nel momento in cui si confonda l'Essere con l'ente; se si tiene presente questa fondamentale distinzione, invece, non fa meraviglia l'affermazione che solo l'Essere (Dio) è, perché, in effetti, solo l'Essere è 'di per se stesso', mentre gli enti 'ci sono', ma non 'sono': hanno l'essere, non sono l'essere⁴¹. Ecco allora che le parole di Margherita appaiono un po' più chiare: solo Dio si specchia nell'anima, ormai totalmente pura e adatta a ricevere l'immagine di Dio: ma Margherita dice che l'anima vede se stessa. Vien fatto chiedersi come questo processo sia possibile. Questo è possibile perché se si può ora vedere solo ciò che è si potrà vedere solo Dio, ovvero l'Essere per eccellenza: ma Dio si specchia in quest'anima che, d'altra parte, è ormai completamente 'limpida' e non porta più in sé alcun elemento creaturale: ecco perché l'anima non vede se non se stessa! Essa vede se stessa perché, a questo punto, avendo eliminato tutto ciò che non è Dio, rimane, appunto, Dio solo, il quale si 'sovrappone' all'anima perfettamente annichilata. Ed ecco che si chiarisce anche, che cosa vuol dire che l'anima è 'diventata' Dio! A nostro avviso, non c'è qui nessun cambiamento di statuto ontologico – del tutto estraneo a questo contesto – ma 'semplice' 'inveramento' della propria essenza. Anzi, a rigore, l'anima non era se stessa 'prima' di questa

"panteismo" indichiamo quelle dottrine che identificano in vario modo Dio e il mondo, (dal gr. *pán-* tutto e *theos*-Dio). Cfr. AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di filosofia...* cit., pp.673-674.

⁴⁰ Cfr. H. CORBIN, op.cit., i.p. cap II. *Il Dio-Uno e le molteplici divinità*, pp.3-28, per il problema delle 'tre visioni', i.p. pp.10-11.

⁴¹ Cfr. H. CORBIN, op.cit., p.62; anche se l'autore parla ampiamente, in diversi punti dell'opera, della 'confusione' tra "Essere" ed "ente": "Affermare l'unicità dell'essere non significa affatto affermare che non esiste che un solo ente [...] Ora, se la pluralità degli enti postula che un solo e medesimo essere li rende ente [...], reciprocamente l'unità dell'essere-Uno non può che essere manifestata, rivelata, nella pluralità degli enti che l'essere-Uno investe dell'essere. Ma l'essere (l'esse) non è lui stesso un ente, un *Eas*, né fra né al di sopra degli enti, quindi nemmeno un *Eas supremum*, poiché l'essere trascende l'ente." Ribadiamo che la spiegazione di Corbin si riferisce ad un contesto diverso rispetto a quello nel quale ci muoviamo nella nostra analisi, tuttavia alcune spiegazioni ci sembrano applicabili anche alla struttura del 'discorso' della Porete.

'trasformazione', quando la sua essenza era 'nascosta' sotto la fitta coltre degli elementi accidentali che l'anima, accecata dal mondo, scambiava per il suo vero essere.

Sappiamo che l'esperienza mistica di cui ci parla Margherita implica un cambiamento 'totale', 'radicale' dell'uomo: ma questo non significa, ci sembra, che l'uomo divenga 'altro', piuttosto l'uomo diventa ciò che già è, da sempre, e che fino a questo momento è rimasto occultato da tutti gli elementi 'accidentali' che 'impacciano' l'essenza, non solo della creatura, ma di Dio stesso, che si trova 'impedito' nel suo 'fluire' finché permane ancora qualunque tipo di 'accidentalità'.

Se è legittimo sentire fortissima l'inadeguatezza di questa spiegazione, d'altro canto, la stessa Porete ci mette in guardia sul fatto che solo chi ha vissuto l'esperienza di cui lei parla può capire: gli altri devono accontentarsi di non fraintendere completamente ciò che tenta di comunicare.

1e.L'UMILTÀ

Per approfondire ulteriormente i concetti di "vita divina", "paradiso", "Verità" è opportuno analizzare un'idea ricorrente nello Specchio, che ha grande rilevanza nell'economia complessiva dell'opera e nella trattazione di questi aspetti in particolare. Ci riferiamo al concetto di "Umiltà", che tratteremo soffermandoci sugli aspetti che più direttamente ci interessano in questo contesto.

Nei versi iniziali dell'opera, la "Umiltà" viene così definita: "di Scienza tesoriera. E dell'altre Virtù madre." ⁴². Indicare l'Umiltà come 'tesoriera' della Scienza rimanda immediatamente al concetto di 'sapere' e di 'conoscenza'. 'Sapere' e 'conoscenza' non sono qui da intendersi, come del resto nel corso di tutta l'opera, come acquisizioni 'positive' di un soggetto che accumula nozioni e, aggiungendo conoscenza a conoscenza, incrementa il suo bagaglio, per così dire, 'culturale'. Il 'sapere' a cui ci si riferisce qui è piuttosto simile al "sapere di non sapere" di Socrate e alla "dotta ignoranza" di Cusano ⁴³. Vannini interpreta l'Umiltà di cui parla Margherita come "la piena consapevolezza della sottomissione dell'uomo alla necessità, al condizionamento, al determinismo dello hoc et hoc." ⁴⁴. Ecco perché l'Umiltà è essenzialmente 'sapere', e 'sapere' nel senso più profondo del termine.

"Sapere" come 'essere consapevoli' che ci troviamo totalmente immersi in una dimensione spazio-temporale determinata e connotata in modo del tutto indipendente da noi. Di fronte a questa situazione abbiamo fondamentalmente due possibilità: o ci

⁴² M.VANNINI, nota 1, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.123: Vannini fa presente che i versi iniziali sono presenti solo nel testo francese, mentre mancano in tutte le versioni antiche, il che fa pensare che siano stati aggiunti in epoca posteriore. vv.6-7: "[L'Umiltà] Qui de Science est tesoniere/Et des autres Vertuz la mere."

⁴³ Un'analisi più approfondita delle possibili analogie tra Margherita Porete e il Cusano verrà sviluppata nel capitolo "Dialettica sapere/non-sapere".

⁴⁴ M.VANNINI, nota 1, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.122.

'imponiamo', tentando di affermare il nostro 'io', la nostra 'personalità', al limite, il nostro 'essere', salvo poi rimanere delusi se le persone e le circostanze non corrispondono ai nostri desideri; oppure ci facciamo 'umili', ovvero riconosciamo che non siamo i 'dominatori', ma i 'dominati' ⁴⁵. Scegliere la seconda alternativa è difficile, doloroso, è come se tutto ciò che ci circonda perdesse il suo 'valore': tutto precipita, niente ha più 'senso' e, cosa più importante di tutte, anche noi cadiamo nel baratro.

Ma attenzione: questo è solo il primo, necessario momento di 'distruzione', è la pars destruens dalla quale scaturisce, inevitabilmente, il secondo momento. Se prima eravamo 'attaccati' – e quindi inevitabilmente ne 'dipendevamo' – alle cose, alle persone, alle circostanze e, ancor di più, a noi stessi, adesso, una volta riconosciuto che tutto soggiace al dominio della necessità, possiamo veramente 'padroneggiare' questi elementi: non ne siamo più schiavi, perché non diamo loro più alcun 'valore', o meglio, diamo ad ogni cosa il 'giusto' valore, 'riconoscendola' finalmente per quello che è.

A questo punto, è chiaro che una cosa è quello che è in 'assoluto', cioè in una prospettiva che non è più il mio particolare 'punto di vista', ma è il 'punto di vista' dell'Assoluto. Eckhart, così vicino su questi punti alla sensibilità poretiana, direbbe che noi vediamo adesso con gli stessi occhi di Dio ⁴⁶.

Questa 'visione nuova' delle cose non dipende dal fatto che le cose, in se stesse, siano cambiate, ma dal fatto che noi, adesso, le vediamo per quello che sono. In questo delicatissimo punto c'è il collegamento tra la suprema necessità e la suprema libertà: aver 'perso' il nostro punto di vista individuale e limitato corrisponde immediatamente all'aver 'guadagnato' il punto di vista dell'Assoluto. Non a caso, infatti, sia in Margherita che in Eckhart, l'uomo umile è, allo stesso tempo, l'uomo nobile, ovvero colui che, avendo riconosciuto la necessità imperante, la può ora 'dominare', perché non si 'sbaglierà' più, riconoscerà questa necessità come unica Verità e sarà con-

⁴⁵ Concetti molto affini a proposito di questa 'non-opposizione' da parte del soggetto che, allo stesso tempo, è una 'non-imposizione', li abbiamo ritrovati in un'opera che si situa in un contesto spazio-temporale del tutto diverso rispetto allo *Specchio*: ci riferiamo al *Tao Tè Ching*. Non intendiamo affermare decisamente che vi siano delle 'effettive' analogie tra i pensieri espressi in queste opere tanto diverse, ma vogliamo solo sottolineare delle similarità per così dire 'esteriori'. Per esempio, in un passo del commento a cura di Duynendak al *Tao Tè Ching. Il Libro della Via e della Virtù*, a cura di J.J.L. Duynendak, 10a ed., Milano, Adelphi 1992, p.57, viene detto: "Gli esseri fioriscono e appassiscono: questo lo si comprende solo quando ci si è 'svuotati' del proprio io e tranquillizzati. [...] Chiunque non capisca questa legge costante di crescita e declino cerca con la forza di mantenere le cose nello stesso stato, opponendosi così allo sviluppo naturale: [...]". Passi e commenti di questo tenore abbondano nel *Tao Tè Ching*: non abbiamo le conoscenze necessarie per affermare che vi sono delle analogie 'contenutistiche' con le idee dello *Specchio*, tuttavia non abbiamo potuto non notare delle notevoli somiglianze.

⁴⁶ MEISTER ECKHART, *Serm. Meyster orabat dominum deum suum*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p.66: "E' verità certa e necessaria: chi abbandona completamente il proprio volere a Dio, lo cattura, lo lega, in modo tale che Dio non può fare altro che quello che l'uomo vuole."; *Serm. Surrexit autem Sander de terra apertisque oculis nihil videbat*, p.200: "Se Dio deve essere visto, deve esserlo in una luce che è Dio stesso."

sapevole che tutto ciò che a questa necessità soggiace è limitato, determinato, e mai può assurgere allo statuto di 'assolutezza'.

11. L'ANIMA NOBILE

Dalla riflessione sviluppata dalla Porete, risulta che strettamente collegato al concetto di "umiltà" è il concetto di "nobiltà". L'"anima umile", ovvero quella che ha riconosciuto il dominio imperante della necessità e l'ha accettato, è, allo stesso tempo, l'"anima nobile" ⁴⁷.

"Umiltà" e "nobiltà" sono due caratteristiche che rimandano reciprocamente l'una all'altra: nel momento in cui l'uomo si fa umile si svincola dalla sottomissione spazio-temporale che lo teneva incatenato e può ormai vivere nobilmente, in piena libertà ⁴⁸.

⁴⁷ La stretta correlazione tra "uomo nobile" e "uomo umile" viene sottolineata anche da Eckhart, che chiama "piena e vera umiltà" l'atteggiamento di "colui che si piega davanti a Dio e sottomette a lui tutto ciò che è suo, colui che guarda in alto a Dio, non a ciò che è suo, a ciò che egli sa essere dietro di lui, sotto di lui, accanto a lui." MAESTRO ECKHART, *Dell'uomo nobile*, in *Trattati e prediche*, cit., pp.164-165. Riportiamo parte del commento fatto da Vannini (M.VANNINI, nota 1, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.123) a proposito della correlazione operata da Eckhart tra "umiltà" e "nobiltà", ritenuta dallo studioso affine alla sensibilità poretiana: "L'uomo umile è però, allo stesso tempo, l'uomo nobile [...], giacché proprio il riconoscimento del dominio della necessità su di noi avviene in forza di un amore di verità e di giustizia che è capace di guardare *senza sbigottire* alla perdita di valore di ogni nostra realtà, di ogni nostra azione, di ogni nostro essere-così." È interessante notare, inoltre, come Vannini veda nella concezione di nobiltà presente in Margherita l'eco della nobiltà classica, rimandando ad Aristotele. (*ivi*, nota 40, p.150). Riguardo a questo parallelismo, ci ha stupito il fatto che Vannini usi le parole "senza sbigottire", e che Aristotele, elencando le caratteristiche dell'uomo magnanimo, che corrisponderebbe all'"uomo nobile", dica che tale uomo non è incline a meravigliarsi. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Marcello Zanatta, 4a ed., Milano, Rizzoli 1994, IV, 8, 1125 a, p.291.

⁴⁸ *Specchio*, cap.40,4-11: L'"Amore" chiama l'"Anima" "supremamente saggia": alla domanda di Ragione su chi Amore intenda per saggio, Amore risponde che saggio è "chi è inabissato nell'umiltà". Continuando a dare delucidazioni a Ragione, Amore afferma essere umile "colui che in nessuna cosa ha torto, eppure in nessuna cosa ha ragione." Commenta Vannini: "[...], l'umiltà mostra che tutto è determinato, dunque tutto dotato di ragione.[...] non esiste il torto, non esiste il falso e il male [...]. Ma questo significa anche che non c'è ragione opposta a torto, merito opposto a demerito, valore opposto a disvalore." (M.VANNINI, nota 126, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.242). Molto importante in questo contesto il cap.85, intitolato "Come quest'Anima è libera e più libera e liberissima", nel quale la Porete afferma che quest'Anima supremamente libera è quella che ormai non ha più alcuna volontà, ed è anche l'Anima nobile. È interessante notare come ritorni il duplice movimento di 'ascesa' e 'discesa' di cui abbiamo già parlato a proposito del "fondo dell'anima". Cfr. nota 25 del presente capitolo. Anche in questo contesto, il movimento di 'discesa', ovvero il farsi umile che, non dimentichiamolo, nell'etimologia cara ai medievali veniva collegato a *humus*-terra, è, immediatamente, un movimento di 'ascesa', perché chi è umile è, necessariamente, nobile.

Infatti, Margherita parla di nobiltà dell'anima in contesti che riguardano il niente-volere, niente-sapere, niente-avere: condizioni indispensabili affinché l'anima stessa sia del tutto affrancata ⁴⁹. L'Anima annichilata può permettersi di non preoccuparsi di nulla e di non tenere in alcuna stima niente di ciò che le accade, proprio perché tutto le 'accade', niente la tocca, la scalfisce nella sua intima essenza. Afferma la Porete con parole che ritornano spesso nello Specchio:

Quest' Anima, dice Amore, non fa conto di vergogna né d'onore, di povertà né di ricchezza, d'agio o di disagio, d'amore o d'odio, d'inferno né di paradiso.

(*Specchio*, cap.7,4-6) ⁵⁰.

L'uomo che non si è fatto umile, e quindi che non è ancora nobile, si erge in maniera 'rigida', 'statica', in mezzo al mondo. Si crede il centro del mondo, lui giudica ciò che è bene e ciò che è male, non si rende conto di quanto 'piccolo' sia il suo punto di vista particolare: crede di poter esser lui a giudicare il valore delle cose, a poter decidere ciò che è positivo e ciò che è negativo. Questo uomo si sente onnipotente, mentre

⁴⁹ Cf. *Specchio*, cap.7, intitolato "Come quest' Anima è nobile, e come non fa conto di niente."

⁵⁰ *Specchio*, cap.7,4-6: "[...] Ceste Ame, dit Amour, ne fait compte ne de honte ne de honneur, de pouverté ne de richesse, d'aise ne de mesaise, d'amour ne hayne, d'enfer ne de paradis." Il "non far conto né d'inferno né di paradiso" rimanda ad un concetto tipico della mistica renano-frammunga, ovvero quello della "supposizione impossibile", così chiamata perché il mistico arriva ad ipotizzare di non essere salvato da Dio, ma tale è il suo annichilimento che non gli importa nulla della sua salvezza o dannazione per la vita eterna. Ovviamente la supposizione è impossibile perché, data la vita condotta dai mistici, non c'è motivo di credere che Dio li condanni alla pena eterna. Questo aspetto è molto importante anche nell'opera della Porete perché rimanda ad un altro concetto molto importante: manca, potremmo dire, la 'dimensione escatologica', perché è come se le dimensioni temporali non esistessero più. Non si dà più un 'tempo' distinto da una 'eternità', ma un solo unico tempo, che è il presente, inteso come pienezza perfettamente compiuta dell'attimo, del "qui e ora". Non c'è, si badi bene, nessuna sfumatura 'materialista' per cui l'importante è godere del presente senza far conto delle possibili conseguenze, cosa che porterebbe a forme di lassismo morale e anche, al limite, di delinquenza. Tutt'altro è il senso che ritroviamo nel libro di Margherita: bisogna vivere nel presente, pienamente, perché presente ed eterno, in fondo, non sono che un'unica medesima realtà; bisogna vivere ogni attimo della propria vita nella maniera migliore possibile perché solo così si vive veramente. Vivere pensando al passato o al futuro significa non vivere affatto perché si è sempre nell'alienazione – non a caso Margherita non solo non si dà pena per la sua salvezza, ma esorta anche a non rimanere legati ai propri peccati passati – vivere davvero significa invece essere completamente 'calati' nel presente che, se viene vissuto fino in fondo, altro non è che l'eterno.

si trova nel più totale asservimento ⁵¹. Tale uomo è 'schiavo' nel senso più profondo del termine: è totalmente asservito alle circostanze esteriori e, cosa ben più grave, a se stesso ⁵². Egli è in balia degli eventi perché la sua 'rigidità' fa sì che egli sia 'felice' se ciò che gli accade è 'positivo' e che sia 'triste' se è 'negativo'. E' come se quest'uomo instaurasse un rapporto di forza con il mondo: vuole imporsi, vuole affermarsi, "vuole", questo è il punto focale. Se poi il mondo non corrisponde ai suoi desideri, tale uomo non ha alcuna possibilità di salvezza: essendo 'rigido' si spezza irrimediabilmente sotto i colpi di quella lotta che lui stesso ha ingaggiato.

Questo non potrà mai accadere alla "anima nobile", a quell'anima che niente-vuole, niente-ha, niente-sa, perché non potrà mai darsi il caso che accada qualcosa che lei non vuole, perché lei niente-vuole.

Se il primo uomo è 'rigido', questo, ovvero quello la cui anima si è ormai fatta "nobile", è 'flessibile': mai potrà spezzarsi perché mai ha lottato, mai potrà perdere perché mai ha combattuto. Egli accetta con uguale disposizione d'animo tutto ciò che succede, perché ogni cosa viene riconosciuta per quello che veramente è, non per quello che è rispetto al suo punto di vista determinato ⁵³.

⁵¹ Abbiamo usato l'espressione 'farsi umile', in realtà non si tratta di diventare niente di diverso da ciò che già si è, come abbiamo spiegato nel paragrafo "La vita divina". La tesi secondo cui l'uomo è per sua essenza divino ha grande fortuna presso molti mistici e teologi, quali, ad esempio, S. Agostino e Meister Eckhart, solo per citare i più vicini al nostro contesto. Afferma Eckhart in un passo del trattato dedicato all'uomo nobile: "Nostro Signore [...] ci insegna quanto nobile è creato l'uomo nella sua natura e quanto divino è ciò cui può arrivare [...]". MAESTRO ECKHART, *Dell'uomo nobile*, in *Trattati e prediche*, cit., p. 157.

⁵² Senza voler affermare una perfetta sovrapposibilità di concetti, ci è sembrato di rintracciare delle idee simili a quelle sostenute da Margherita a proposito della schiavitù dell'uomo nei confronti di se stesso in un pensatore che certo appartiene ad un contesto del tutto diverso, ma che sembra dimostrare una sensibilità assai affine a quella della Porete. Ci riferiamo a Nietzsche, filosofo che è stato interpretato nei modi più diversi, e che tuttavia ci ha dato l'impressione di condurre alcune riflessioni pertinenti al nostro discorso, al di là, lo ripetiamo, delle abissali differenze storico-culturali che intercorrono tra Nietzsche e la Porete. Riportiamo alcuni passi tratti da F.W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr.it. di Anna Maria Carpi, 3a ed., Roma, Newton Compton 1991, p. 7: "L'uomo è una fune sospesa tra l'animale e il superuomo – una fune sopra l'abisso. Un pericoloso passare dall'altra parte, un pericoloso esser per via, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso inorridire e arrestarsi. Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non una meta: quel che si può amare nell'uomo è che egli è *transizione* e *tramonto*"; p. 30: "Chi sale sulla montagna ride di tutti i drammi seri faceti. Incuranti, iridenti, violenti – così ci vuole la saggezza: essa è una donna e ama sempre e soltanto un guerriero."; p. 51: "Ma il peggior nemico che puoi incontrare sarai sempre tu stesso; [...]".

⁵³ Accettare tutto con uguale disposizione d'animo: questo è veramente il 'segreto' dell'uomo nobile, solo così c'è possibilità di vera felicità. Felicità non intesa come piacere, né passeggero né duraturo, ma come serenità interiore, calma, immutabile di fronte a qualunque cosa. Eckhart è sublime e sconvolgente su questo punto, ma non solo Eckhart ci parla di queste tematiche: concetti affini troviamo anche in molti filosofi, solo per citare i più importanti, Aristotele, Hegel, Nietzsche. Ancora una volta sottolineiamo la nostra volontà di non operare confronti anacronistici, ma solo il desiderio di mettere in luce

L'"anima nobile" è quella che che, nel linguaggio dello Specchio, agisce "senza perché", ovvero senza un fine determinato, perché se avesse un fine sarebbe tutta tesa al raggiungimento del suo scopo, vorrebbe conquistarlo, e la sua felicità dipenderebbe da questo ⁵⁴. Inoltre, ogni persona, ogni circostanza, verrebbe valutata non per il suo intrinseco valore, ma per la sua utilità o meno in rapporto a tale scopo.

La Porete così fa parlare "Amore" dell'Anima annichilata, che è l'Anima umile, l'Anima nobile:

Essa è gentilmente nobile nella prosperità, altamente nobile nell'avversità, eccellentemente nobile in tutti i luoghi, qualsiasi siano.

(*Specchio*, cap.85,17-18) ⁵⁵

problematiche che, al di là di tutti i condizionamenti spazio-temporali, appaiono simili. Afferma per esempio Aristotele a proposito di una delle caratteristiche dell'uomo magnanimo: "[...], il magnanimo [...] si comporterà misuratamente anche nel campo della ricchezza, del potere e di ogni fortuna e sfortuna, in qualunque modo gli si presentano, e non sarà eccessivamente felice se ha buona sorte, né eccessivamente addolorato se ha cattiva sorte." ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., IV, 7, 1124 a, p.285. Dice Hegel che "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale", oppure che "c'è un falso, quanto poco c'è un cattivo": pensieri che vogliono esprimere il rifiuto di tutto ciò che è statico, determinato, inficiato dal nostro punto di vista particolare e, proprio perché particolare, irrimediabilmente asservito ai nostri 'piccoli' scopi. Cfr.G.W.F.HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., i.p. Prefazione, pp.1-44. Rileva Vannini a proposito delle similarità tra Meister Eckhart e Hegel, M.VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, Marietti 1993, pp.28-29: "Perciò in Eckhart come in Hegel vi è una riflessione morale inconciliabile con ogni morale definita, chiusa. In Eckhart come in Hegel non vi è distinzione ontologica tra bene e male, quasi che si trattasse di due sostanze o di due situazioni, di due contenuti distinti: [...]". Afferma Nietzsche: "Quando vi elevate al di sopra di lode e biasimo, e la vostra volontà vuole comandare a tutte le cose, come la volontà di chi ama: là è la scaturigine della vostra virtù. Quando siete volenti di una sola volontà e tale svolta culminante d'ogni falsità si chiama per voi necessità: là è la scaturigine della vostra virtù." F.W.NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.60. Ci sembra pertinente anche un passo del *Tao Tè Ching*, ancor più distante nello spazio e nel tempo dal contesto di Mar gherita, ma ancor più vicino, se possibile, alla sue sensibilità. *Tao Tè Ching*...cit., p.71, XXIII: "[...] colui che agisce in conformità con la Via, si identifica con la Via. Quando riesce, si identifica con il successo; quando fallisce, si identifica con la sconfitta."

⁵⁴ M.VANNINI, nota 11, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer,..., cit., p.131: "L'uomo nobile si muove 'senza perché', ovvero in completo e continuo distacco, obbediente alla necessità, dove le cose, che sono nulla in sé, divengono tutte epifania dell'essere, e noi con esse." Riguardo all'espressione "senza perché" è importante notare come questa espressione non sia stata coniata da Margherita Porete, bensì da Beatrice di Nazareth, che la usò per indicare la volontà di servire Dio gratuitamente. Tale espressione incontrò poi molta fortuna presso diversi mistici. Cfr.G.EPINEY-BURGARD / E.ZUM BRUNN, op.cit., pp.92-93.

⁵⁵ *Specchio*, cap.85,16-18: "Ceste est gentilement noble en prosperité, et haultement noble en adversité, et excellentement noble en tous lieux, quelx qu'ilz soient."

L'attenzione va focalizzata sul termine "qualsiasi", che indica indifferenza dell'anima nobile nei confronti delle diverse circostanze, ma non un'indifferenza che la porta a disprezzare il mondo, forte della sua superiorità, quanto piuttosto un'indifferenza che rimanda ad una non-dipendenza dell'uomo nobile nei confronti di tutto ciò che è accidentale. L'anima è comunque nobile, non riceve la sua nobiltà da altro, al limite è lei che rende nobili, che 'nobilita', nel senso che restituisce a tutto il giusto valore ⁵⁶.

E' necessario puntualizzare che la nobiltà d'animo a cui si riferisce Margherita non è assolutamente un atteggiamento di rinuncia al mondo, per cui ci si ritira, non si agisce, per evitare di sbagliare e di soffrire. Al contrario, l'"uomo nobile" è colui che può vivere la vita nella sua pienezza, perché non ne disdegna alcun aspetto, colui che in ogni momento affronta con animo uguale ciò che gli accade, colui che agisce nel modo più sublime e perfetto perché non ha più di mira il suo 'piccolo' scopo, ma può permettersi di compiere quello che deve essere compiuto.

Per la verità, non è esatto operare una distinzione tra "essere" e "dover essere": può apparire fuorviante dire che l'"uomo nobile" compie 'ciò che deve essere compiuto'. E' ormai superata la dicotomia per la quale esiste un piano dell'"essere" e un piano del "dover essere", perché questa implicherebbe uno 'sforzo', una 'tensione' da parte del primo per adeguarsi al secondo. In questa prospettiva non si intende niente di tutto ciò: l'"essere" e il "dover essere" coincidono perché non c'è alcun ostacolo al libero fluire dell'Essere. Potremmo dire che tutto è così perché 'va bene così', o perché 'è giusto che sia così', ma dimostreremmo di essere ancora imbrigliati nella dualità bene-male, giusto-ingiusto, bello-brutto, etc. Il nocciolo della questione è proprio qui: bisogna tenere presente che l'"uomo umile", ovvero l'uomo che ha operato il perfetto distacco, è l'uomo che vive di vita divina, colui che, al limite estremo, è Dio ⁵⁷. Solo in questo senso si può tentare di capire come anche lo scarto tra "essere" e "dover essere" possa essere superato: Dio è, non è 'così e così' perché 'deve essere così'; al più si può dire che è così perché non può non essere altrimenti. Ma questo non implica costrizione, nel qual caso Dio non sarebbe Dio: implica piuttosto perfetta libertà, quella libertà che non rimanda al concetto di 'liberazione' da qualcosa, ma che significa pienezza, piena e compiuta realizzazione di tutte le possibilità.

Dio come "Atto puro", per impiegare un concetto aristotelico. Dio come 'niente' che coincide con il "Tutto" perché è un vuoto pieno di tutte le potenzialità: tutte realizzate e nessuna realizzata ⁵⁸. Questa è la "nobiltà" di cui ci parla Margherita, a questo

⁵⁶ M.VANNINI, nota 11, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, ..., cit., p.131: "La nobiltà non sta nel sangue e nella schiatta, ma, [...], nell'umiltà e nel distacco, per il quale si rifiuta ogni determinato. Il qui e l'ora, lo *hoc et hoc*, ritorna come assoluto, ma solo nel e per il distacco che lo investe: ovvero la nobiltà non è nelle cose, ma è lo spirito che dà ad esse la propria nobiltà".

⁵⁷ Cfr. Paragrafi "Il problema della divinizzazione" e "La vita divina" del presente capitolo.

⁵⁸ Riportiamo le parole di Corbin per spiegare come debba intendersi il 'nulla' riferito a Dio e come debba intendersi, invece, il 'nulla' riferito a ciò che non è Dio. H. CORBIN, op.cit., p.147: "Vi è un *nihil a quo omnia fiunt*, un nulla a partire dal quale tutto avviene. E' il nulla dell'Assoluto divino superiore al-

corrisponde l'"uomo nobile" tanto caro a Eckhart, che gli ha dedicato uno specifico trattato, questo è colui che, come vedremo nel paragrafo successivo, "prende congedo dalle Virtù".

1g. IL CONGEDO DALLE VIRTÙ

Il "congedo dalle Virtù" è uno dei temi fondamentali dello Specchio, sia per la sua effettiva importanza all'interno dell'opera, sia per il fatto che è l'argomento di una delle tre proposizioni incriminate che ci sono pervenute. Così recita il testo della prima proposizione incriminata: "Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum sed virtutes obediunt ad nutum." Diamo una nostra traduzione del significativo passo: "L'anima annichilata concede piena libertà alle virtù né è più oltre in loro servaggio, perché non le ha più per quel che riguarda l'uso, ma con un solo cenno le comanda."⁵⁹ È significativo che Margherita, quando ci presenta per la prima volta questo tema, al capitolo sesto, lo faccia in forma poetica⁶⁰. Questo sta a significare, molto probabilmente, che lei stessa riteneva questo argomento di grande importanza⁶¹.

Vediamo di analizzare alcuni punti dell'opera nei quali si tratta il "congedo dalle Virtù". Al capitolo sesto, l'Anima annichilata afferma di essere stata per molto tempo al servizio delle Virtù, ma di essere ora finalmente libera, questo grazie alla "cortesia" di Amore, che ha liberato l'Anima. Canta l'Anima annichilata:

l'essere e al pensiero. Vi è poi un *nihil a quo nihil fit*, un nulla da cui niente procede e dove tutto tende a ricadere e naufragare, un nul la, dunque, inferiore all'essere e al pensiero."

⁵⁹ Si impongono alcune considerazioni in merito alla traduzione. Innanzitutto, l'espressione 'concede piena libertà alle virtù' è traduzione letterale che avrebbe anche potuto essere resa, più liberamente, con 'abbandona le virtù': nel primo caso ci sembra che la sfumatura predominante sia positiva, per questo l'abbiamo scelta, infatti il 'liberare le virtù' da parte dell'anima sembra rimandare non tanto ad un 'abbandono' delle virtù, quanto piuttosto ad una loro esplicazione al massimo grado, senza impedimento alcuno. La traduzione letterale, invece, sembra avere una connotazione 'negativa', per cui sembra che le virtù non abbiano più alcuna funzione. Molto significative ci sono parse, a questo proposito, le parole di Schweitzer, F.J. SCHWEITZER, op.cit., p.45: "Das 'Transzendieren der 'vertut' jedoch bedeutet den underliehenen Besitz des 'Göttlichen Lebens', seine Auffassung als Habitus." (Tr. ns: "Il trascendere le 'virtù' significa però il possesso permanente della 'vita divina', la sua concezione come *habitus*.").

⁶⁰ La tendenza ad utilizzare i versi piuttosto che la prosa si riscontra in molti punti focali dello *Specchio*. Questo accorgimento sembra dettato da due motivi: innanzitutto, si ha l'impressione che Margherita ritenga le parole 'inadeguate' ad esprimere concetti molto ardui ed impegnativi; in secondo luogo, bisogna ricordare che lo *Specchio* è stato scritto per essere ascoltato, piuttosto che letto, quindi l'utilizzo della poesia, soprattutto nei punti più significativi, rendeva più agevole la memorizzazione da parte degli uditori. La forma poetica viene scelta, ad esempio, anche ai capitoli 86; 88; 97; 121; 122. In proposito, Cfr. G. FOZZER, *Saggio estetico-letterario...* cit., pp.55-71. Considerazioni letterarie sull'opera della Porete vengono condotte spesso anche dalla Muraro. Cfr. L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., *passim*.

⁶¹ Nota per esempio il Dronke: "[...] passi lirici capitano in punti alti, nei momenti più audaci o culminanti, nel corso di tutta l'opera, [...]" P. DRONKE, *Da Hildegarda a Margherita Porete*, cit., p.287.

Virtù, prendo congedo da voi per sempre, / Ne avrò il cuore più libero e più lieto; / Il vostro servizio costa troppo, lo so bene. / (...) / Ero dunque serva vostra, ora sono liberata. / Avevo, lo so bene, messo in voi tutto il mio cuore, / Per cui vissi alquanto in smarrimento grande. / Ne ho sofferto gran tormento, sopportata assai pena; / (...)

(Specchio, cap. 6, 11-25)

Queste affermazioni possono essere facilmente fraintese, anche perché Margherita dice, per esempio, che il servizio alle Virtù costa troppo, che seguirle è un gran tormento⁶². Ad un'analisi superficiale, può sembrare che la Porete voglia sostenere una sorta di libertà incondizionata, quasi un lassismo morale dell'Anima annichilata, che può permettersi tutto, anche di essere 'non-virtuosa', di non seguire, appunto, le Virtù. La prospettiva di Margherita è tuttavia molto diversa: le anime che prendono congedo dalle Virtù, infatti, non sono le anime non-virtuose, ma le anime massimamente virtuose che, proprio perché hanno esercitato le Virtù fino in fondo, possono ora farne a meno, ma non nel senso che possono prescindere da esse, piuttosto nel senso che ormai le Virtù sono totalmente 'connaturate' a tali anime, per cui non si rende più necessario l'esercizio 'esteriore' dei comportamenti virtuosi⁶³. Questa idea è chiaramente espressa al capitolo ottavo, dove "Amore" dice:

(...) tali Anime hanno le Virtù meglio che nessun'altra delle creature, ma non ne hanno l'uso, perché non sono affatto in loro come di solito erano, e inoltre sono state asservite a sufficienza, tanto da esserne affrancate d'ora in poi.

(Specchio, cap. 8, 12-16)⁶⁴

⁶² Specchio, cap. 6, 11-25: "Vertuz, je prens congé de vous a tousjours, / Je en auray le cueur plus franc et plus gay, / Voustre service est trop coustant, bien le sçay. / [...] / Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree / J'avoie en vous tout mon cueur mis, bien le sçay, / Dont je vescu ung tandis en grant esmay. / Souffert en ay mains gref tourment, mainte paine enduree; / [...]."

⁶³ Questa concezione delle virtù e del loro esercizio assomiglia, per alcuni aspetti, alla concezione aristotelica della virtù come *habitus*, ovvero come disposizione talmente connaturata dall'uso da risultare spontanea e non più faticosa. Tuttavia, è bene rilevare che le analogie tra la Porete e lo Stagirita si fermano qui perché, mentre Margherita arriva a tematizzare, appunto, il superamento delle virtù, Aristotele non accenna a niente del genere, affermando che "il bene umano consiste in un'attività dell'anima secondo virtù". ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., I, 6, 1098 a, p. 109.

⁶⁴ Specchio, cap. 8, 12-16: "[...] telles Ames ont mieulx les Vertuz que nulles des autres creatures, mais elles n'ont mie l'usage d'elles, car elles ne sont mie a elles ain sy comme elles souloient; et aussi elles ont assez este ser ves pour devenir franchises d'ores en avant."

Queste affermazioni non rimandano ad uno stato di degenerazione dell'anima, anzi, fanno riferimento all'anima nella sua più alta perfezione: l'anima pronta a 'congedarsi' dalle Virtù è l'anima che si è ormai distaccata completamente da qualunque forma di determinismo, è l'anima che non vive più nella dualità valore-disvalore, bene-male, ma l'anima che, attraverso l'Umiltà, è ormai consapevole che tutto è bene, per chi vive di "vita divina" ⁶⁵. Se l'anima permanesse nella condizione di dover seguire le Virtù, appare chiaro che sarebbe ancora del tutto legata al finito, al determinato, e opporrebbe 'resistenza', impedendo il 'fluire' della Divinità.

Concetti molto simili a questi vengono espressi anche da Eckhart, il quale più volte afferma come non sia il comportamento esteriore la discriminante fondamentale per decidere se una persona vive veramente in maniera conforme agli insegnamenti più veri e profondi del Cristianesimo, ma come essenziale sia la retta disposizione della parte più profonda dell'anima ⁶⁶. In un primo tempo, quando si intraprende il cammino spirituale, è necessario attenersi a dei modelli di comportamento 'retto', 'buono', per esercitarsi ed educarsi. In seguito, però, man mano che l'anima si perfeziona, non solo non serve più conformarsi a delle regole prestabilite, ma diventa addirittura dannoso, perché si va così ad intralciare il libero fluire della "vita divina" che ora scorre nell'Anima annichilata, nell'anima dell'"uomo nobile" ⁶⁷. Per capire quanto sia abissale

⁶⁵ MVANNINI, nota 29, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.142-143: "L'anima prende congedo dalle virtù, sperimentate fino in fondo, non perché cessi di essere virtuosa, ma in quanto prende congedo dall'appropriazione, dal possesso, dalla pretesa di merito e di valore". Ci permettiamo di rimandare ancora una volta al *Tao T' Ching*, cit., p.61, XVIII: "Quando la grande Via è decaduta, ci sono umanità e giustizia". Riporta il commento di Duyvendak a questo passo: "Quando tutto segue il corso naturale che deve seguire, senza intervento umano, senza costrizione, non c'è motivo di esercitare tutte le virtù [...] Esse fanno violenza alla natura dell'uomo [...]; esse sono la prova che la Via è perduta". Nondimeno, ci sembra opportuno menzionare il concetto hegeliano di *aufhebung*, che rimanda ad un'idea di 'superamento' che non annulla ciò che precede, ma lo 'mantiene inverando'.

⁶⁶ Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, cit., *passim*.

⁶⁷ La tematica dell'imitazione di modelli rimanda ad un problema assai importante per tutta la mistica renano-fiamminga, ovvero il problema dell'imitazione di Cristo. Molti mistici arrivano ad affermare che, al limite, anche imitare Cristo risulta dannoso per il raggiungimento della vera perfezione, perché si tratta comunque di seguire un modello di comportamento 'già dato', quindi 'statico'. Posizioni del genere incontrarono sempre la più profonda osilità da parte della Chiesa, che le giudicava irrimediabilmente eretiche. Tuttavia, anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad una contraddizione che è tale solo per chi non abbia compreso il messaggio profondo non solo di questi mistici, ma del Cristianesimo stesso. Una bella spiegazione viene data da Vannini (MVANNINI, nota 71, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.174-175), che commenta un passo del cap.13: "[...] Margherita mostra di aver ben compreso il significato universale del cristianesimo - Cristo come Logos - di contro a una via molto battuta, che faceva dell'imitazione di Cristo l'imitazione di un genere di vita. [...] La vera imitazione di Cristo, [...], consiste invece nel restare distaccati, senza volontà propria in ogni situazione e in ogni genere di vita, [...]".

ha differenza tra la condizione dell'anima non-annichilata e quella dell'anima annichilata, vediamo cosa dice Margherita al capitolo nono:

{l'anima} dà alla Natura tutto quanto le abbisogna, (...)

(Specchio, cap.9,19) ⁶⁸

Come nota Vannini, affermazioni di questo genere fecero sospettare l'appartenenza della nostra beghina al movimento del Libero Spirito che, spesso, sosteneva pericolose tesi di libertinismo etico ⁶⁹. In realtà, questa apparente contraddizione è già tutta risolta all'interno delle idee poretiane: immediatamente Margherita prosegue:

(...) ma tale natura è così bene ordinata in sé per mezzo della trasformazione d'unità d'Amore, al quale la volontà di quest'Anima è congiunta, che la natura non domanda cosa che sia proibita.

(Specchio, cap.9,20-23) ⁷⁰

Questa espressione illumina l'affermazione precedente: l'anima può ormai seguire in tutto la sua natura perché è giunta ad un tale stato di perfezione che tale natura è perfettamente retta. Non libertinismo etico, quindi, ma perfetto adeguamento alla 'vita divina' perché l'anima stessa è ormai intimamente congiunta ad Amore ⁷¹.

⁶⁸ *Specchio*, cap.9,19-20: " {l'anima} donne a Nature tout ce qu'il luy fault, [...]".

⁶⁹ Cfr. M. VANNINI, nota 43, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.152.

⁷⁰ *Specchio*, cap.9,20-23: "[...]; mais telle nature est si bien ordonnée par transformation de unité d'Amour, a laquelle la volenté de ceste Ame est conjointe, que la nature ne demande chose qui soit deffendue." E' molto importante notare come questa parte, senza la quale le affermazioni della Porete assumono un senso molto diverso, compaia nelle versioni in francese, latino, italiano, ma non in quella inglese. Cfr. E. COLLEDGE / R. GUARNIERI, *The Glasses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of simple souls"*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, p.362. Notano due importantissimi studiosi della Porete (E. COLLEDGE / J.C. MARLER, op.cit., p.34): "Romana Guarnieri suspected that this saving clause is an addition by some hand later than Margaret's: but the evidence for this needs closer examination." (Tr. ns: "Romana Guarnieri sospetta che questa sbrigativa proposizione sia una aggiunta fatta per mano di qualcuno posteriore a Margherita: ma per essere sicuri di questo ci sarebbe bisogno di un esame più ravvicinato.").

⁷¹ Nel Cristianesimo esiste una distinzione tra *libertas minor*, ovvero il libero arbitrio, e *libertas maior*, che consiste nell'impossibilità di peccare. AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Luigi Alici, 3a ed., Milano, Rusconi 1992, i.p. App.11: *Libertà, natura, grazia*, pp.1219-1220: "La grazia dunque è una condizione necessaria della salvezza, [...] la libertà umana nella condizione posteriore al peccato e senza l'aiuto di Dio, basta da sola a compiere il male, ma non a compiere il bene [...]. Soltanto dopo il giudizio finale, quan-

Un altro punto è da notare in questo contesto: Margherita utilizza l'espressione "senza rimorso di coscienza" ⁷². Nota giustamente la Muraro come il tema del rimorso sia ricorrente nello Specchio ⁷³. La Porete vi ritorna più volte: al capitolo tredicesimo, ad esempio, Margherita dice che l'Anima "dà alla natura tutto quello che essa domanda, senza rimorso di coscienza." (Specchio, cap.13,28-29); al capitolo trentasettesimo afferma che "chi avrà sempre perfetta carità nella propria volontà, non avrà mai né rimorso né rimprovero di coscienza." (Specchio, cap.37,14-16) ⁷⁴. Affermazioni di questo genere fanno capire perché l'Anima annichilata non prova più rimorso per i suoi peccati: se permanesse il rimorso, l'anima non si troverebbe nella condizione di perfetta libertà, ma sarebbe ancora legata a se stessa, nel suo 'crogiolarsi' nei tormenti per le mancanze compiute. Quando l'anima è perfettamente libera, invece, può sentirsi distaccata anche dai suoi stessi peccati, può 'osservarli' in maniera del tutto 'imparziale', comprendendoli per quello che veramente sono, ma senza sentirsi più legata ad essi ⁷⁵. L'Anima annichilata ha raggiunto a questo punto uno stato di libertà e felicità perfette: da ora in poi il suo essere e il suo agire nel mondo saranno completamente diversi ⁷⁶. Dice infatti la Porete che "quest'Anima si salva per fede senz'opere": questo non significa affatto che quest'anima possa o voglia astenersi dall'operare, ma che tale anima è in grado di agire senza più ostacolare con la sua autoaffermatività il libero essere dell'Essere ⁷⁷.

do il libero arbitrio sarà affrancato dall'inclinazione al male, la libertà sarà stabilizzata nella sua scelta, che verrà resa definitiva, e l'uomo che si è salvato sarà nella condizione di non poter peccare, mentre all'origine fu nella condizione di poter non peccare [...]". Il riferimento ad Agostino ci sembra pertinente, essendo egli non solo Padre della Chiesa – quindi una autorità in materia teologica – ma anche personaggio assai significativo per la filosofia medievale.

⁷² Specchio, cap.9,20: "[...], sans remors de conscience, [...]".

⁷³ Cfr. L. MURARO, *Lingua materna...*, cit., nota 57, p.115.

⁷⁴ Specchio, cap.13,28-29: "[...] donne a nature tout ce qu'elle luy demande sans remors de conscience." Specchio, cap.37,14-16: "[...] qui tousjours auroit en sa volenté parfaicte charité, il n' auroit jamai remors ne repreneement de conscience."

⁷⁵ M. VANNINI, nota 45; nota 255, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.153; p.369: Vannini osserva, riportando anche l'opinione della Gnädinger, che alcune idee di Margherita sul ritorno allo stato d'innocenza dell'anima la avvicinano alla setta degli "Adamiti", circolante attorno al 1300 e perseguitata dall'Inquisizione. Tuttavia, è bene ricordare come queste posizioni possano diventare eretiche, ma come siano, di per se stesse, molto comuni a tanta letteratura mistica. Noi aggiungiamo che la Chiesa stessa ammette il 'ritorno allo stato di innocenza', tramite il Battesimo. Forse ci troviamo di fronte ad un problema già altre volte incontrato: spesso le posizioni ortodosse e quelle eterodosse divergono di pochissimo, di solito in merito al problema del rapporto con l'autorità della Chiesa. Forse anche in questo caso, non è l'idea in sé ad essere rifiutata dalla gerarchia ecclesiastica, ma la possibilità di raggiungere l'innocenza senza la grazia, con altri mezzi.

⁷⁶ Per i concetti di "libertà" e "felicità", cfr. il paragrafo "L'anima nobile" del presente capitolo.

⁷⁷ Specchio, cap.11,28-29: "[...] ceste Ame se saulve de foy sans oeuvres."

Le opere, in quanto attività esteriori, vengono riconosciute come nulla in sé, ma non vengono abbandonate, solo vengono ora compiute in modo diverso. Non si tratta assolutamente di una concezione quietista, per cui l'uomo non agisce, passivamente rassegnato ad accettare qualunque evento, ritenendolo volere divino⁷⁸. Al

⁷⁸ L'accusa di "quietismo" viene sovente attribuita ai mistici renano-fiamminghi. Nota giustamente Vannini, a proposito de *I Sermoni* di Taulero – ma possiamo estendere le sue considerazioni anche a questo contesto – che il termine "quietismo" compare solo verso la fine del sec. XVII, ed è quindi quanto meno antistorico attribuirlo a pensatori pre cedenti. Cfr. M. VANNINI, nota 8, in G. TAULERO, *I Sermoni*, tr. it. di Franca Belski, Milano, Paoline 1997, pp. 86-87. Oltre all'anti-storicità dell'attribuzione del termine "quietismo" nel contesto renano-fiammingo, Vannini sottolinea spesso, sia per Taulero, sia per Eckhart, sia per la Porete, come tale termine non corrisponda affatto, nemmeno 'concettualmente', ai miscici in questione. Di opinione diversa sembra essere l'Orcibal, che ravvisa alcuni elementi poretiani che appaiono assai simili alla sensibilità quietista. J. ORCIBAL, *Le "Miroir des simples âmes" et la "sede" du Libre Esprit*, in "Revue d'histoire des religions", 88 (1969, vol. 176), p. 49: "[...] il est plus difficile de la défendre de celle (accusation) de quietisme: [...]". L'Orcibal afferma essere piuttosto difficile difendere Margherita dall'accusa di quietismo. Il problema del quietismo o meno dello *Specchio* merita di essere ulteriormente approfondito tramite alcune considerazioni svolte in rapporto a Meister Eckhart. La questione verte, a nostro avviso, attorno all'interpretazione diversa che Margherita e Eckhart danno delle figure di Marta e Maria. Marta e Maria, che rappresentano rispettivamente la vita attiva e la vita contemplativa, venivano tradizionalmente interpretate attribuendo alla seconda una certa superiorità sulla prima. Eckhart ribalta l'esegesi tradizionale, affermando la superiorità della vita attiva sulla vita contemplativa. Il maestro domenicano intende affermare che l'attivo ha già perfezionato, diciamo così, l'attività contemplativa e può ora operare di nuovo nel mondo, ovviamente, in modo del tutto diverso da prima. Questa idea è affine, a nostro avviso, al platonico "ritorno nella caverna" da parte del filosofo, perché, se non ritornasse, la sua 'missione' non sarebbe compiuta. Diversa è la posizione della Porete, che sostiene la interpretazione tradizionale delle due figure, ribadendo la superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva. In questo senso, forse, Margherita è più soggetta alle 'accuse' di quietismo rispetto ad Eckhart, tuttavia non sembra affatto che la nostra beghina sostenga mai il non-agire inteso come non fare niente. Oltre alle considerazioni speculative fatte sul come debba intendersi il non-agire di cui si parla nello *Specchio*, sembra opportuno ricordare un dato storico: le beghine erano certamente delle grandi contemplative e raggiunsero altissimi vertici nella vita spirituale e nelle esperienze estatiche, tuttavia erano anche delle formidabili 'attive', che si dedicavano a opere di pietà e non trascuravano il lavoro manuale che, anzi, era uno dei pilastri delle loro comunità. (Cfr. il capitolo "Le Beghine" della prima parte della presente analisi). Con questo non si intende dimostrare che, 'storicamente', la Porete non poteva sostenere una superiorità della contemplazione quando lei stessa, probabilmente, si dedicava all'azione. Si intende solo richiamare l'attenzione su una lettura attenta di certe affermazioni poretiane, evitando di fermarsi alla 'superficie' del testo. Ad una analisi approfondita delle posizioni di Margherita e di Eckhart, si ha come l'impressione che, al di là delle differenze, che pure ci sono, entrambi vogliano mandarci lo stesso messaggio. Vita attiva e vita contemplativa sono solo due divisioni 'schematiche', per cui si può, teoricamente, affermare la superiorità di una piuttosto che dell'altra, ma alla fine anche queste divisioni diventano 'accidentali' perché quello che importa è che l'Essere possa fluire liberamente. E l'Essere può liberamente fluire tanto presso gli attivi che presso i contemplativi: l'importante è che ognuno 'capisca' come deve fluire 'in lui'. Questo è, a nostro avviso, il messaggio vero e fondamentalmente comune di cui ci parlano Margherita e Eckhart. Per le diverse interpretazioni delle figure di Marta e Maria Cfr. MEISTER ECKHART, *Serm. Intravit Jesus in*

contrario: l'"uomo nobile", ovvero colui che può permettersi di 'congedare' le Virtù, agisce più e meglio di chiunque altro, perché le sue azioni sgorgano direttamente dal suo "fondo dell'anima" che coincide, a questo punto, con il "fondo di Dio"⁷⁹. Se ci è consentito utilizzare una terminologia che non è propriamente poretiana, potremmo dire che l'"uomo nobile" vive la vita come un 'gioco', ovvero vive in sublime libertà e spontaneità, non in modo 'sregolato', ma senza regole 'pre-supposte' supposte che, in quanto 'pre-determinate' si opporrebbero staticamente alla 'fluidità' della "vita divina"⁸⁰.

quoddam castellum, in *Sermoni tedeschi*, cit., pp.263-277; *Specchio*, cap.124.

⁷⁹ Si ricordi che la terminologia "fondo dell'anima" e "fondo di Dio" non è poretiana, ma eckhartiana. A proposito della "scintilla dell'anima", concetto non solo eckhartiano, ma tipico di tutta la mistica renano-fiamminga, non ci sentiamo di condividere in pieno l'opinione della Moser, la quale ritiene di ritrovare il tema della "scintilla" soprattutto ai capitoli 45 e 46 dello *Specchio*, dove Margherita parla di *estincelle*. (Cfr.S.MOSER, *La mistica di Margherita Porete*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 1991/4, p.403). Riteniamo che il tema della "scintilla dell'anima" sia senza dubbio presente nell'opera della Porete, tuttavia non ci sembra che venga così chiaramente tematizzata nei capitoli indicati dalla Moser, ma sia piuttosto un concetto 'sotteso' a tutta la trattazione, ma che non trova un proprio e puntuale luogo.

⁸⁰ La terminologia del gioco come attività non svincolata dalla regola, ma solo dalla regola presupposta è propriamente kantiana, ma ci è parso pertinente utilizzarla in questo contesto. Riguardo alla 'inutilità' delle opere e al 'non-agire', abbiamo riscontrato concetti simili in contesti molto diversi da quello dello *Specchio*. Riportiamo alcuni brani significativi, ribadendo ancora una volta che le affinità che spesso abbiamo incontrato presso autori lontani da Margherita non pretendono di dimostrare alcun contatto o influsso tra questi autori e lo *Specchio*. IBN 'ATA' ALLAH, *Sentenze e colloquio mistico*, a cura di Caterina Valdré, Milano, Adelphi 1989; *Sentenze*, I, 1, p.39: "Il segno che tu confidi nell'opera è che, quando cadi, la tua speranza viene meno."; I, 4, p.39: "Evita di governare te stesso: ciò che l'Altro fa per te, non volerlo fare tu."; I, 8, p.40: "Se Egli ti apre una strada verso la conoscenza, non preoccuparti se tuttavia la tua opera è poca cosa. Egli te l'ha aperta perché vuole farsi conoscere da te. Non sai forse che è Lui a donarti la conoscenza, mentre sei tu che offri a Lui le opere? Come confrontare ciò che tu offri a Lui e ciò di cui Egli ti è donatore?"; I, 10, p.40: "Le opere sono forme statiche: il loro spirito è nella presenza in esse del segreto dell'intenzione pura.". Il commento a quest'ultimo passo così recita: nota 8, p.102: "*Intenzione pura* non è una categoria morale, ma mistica. E' ricercare Dio solo, tanto da non avere altro scopo che Lui. Viene qui sottolineato che la purezza di intenzione è ciò che dà vita e valore alle opere dell'uomo: (...)".

CAPITOLO 2: DIALETTICA AVERE / NON-AVERE

2a. DIALETTICA AVERE / NON-AVERE IN MARGHERITA PORETE E MEISTER ECKHART

Uno degli aspetti più significativamente dialettici dello *Specchio* è quello che riguarda la coppia di concetti "avere" e "non-avere". Sotto questo punto di vista, ci sembra quanto mai pertinente il riferimento a Meister Eckhart perché, nelle opere del maestro domenicano, ci è parso di riscontrare la forte centralità di questa dimensione dialettica rispetto alle altre: dimensione che è strettamente collegata al tema del distacco, cifra peculiare del discorso eckhartiano¹.

Vediamo di analizzare alcuni passi dell'opera della Porete che trattano della tematica avere/non-avere. Al capitolo quinto Margherita ci presenta l'argomento del libro, che verterà sull'analisi, come recita il titolo del capitolo stesso, "Della vita che si chiama pace di carità nella vita annichilata": in questo contesto, "Amore" afferma di voler cercare, ammesso che si possa trovare, un'anima che, tra le altre caratteristiche, sia tale da non poterle togliere nulla². Al capitolo undicesimo si ritrovano delle espressioni affini, infatti "Amore" afferma che l'Anima annichilata è tale che "non le si può togliere niente", aspetto, questo, che viene completato dalla dichiarazione per cui a quest'anima non si può nemmeno dare nulla³.

Le spiegazioni fornite da Margherita sono chiarissime:

(...), chi a quest'Anima togliesse onore, ricchezza e amici, cuore e corpo e vita, non le toglierebbe niente, se le resta Dio; (...)

e ancora:

¹ "Ma la terza povertà, di cui ora voglio parlare, è quella estrema: quella dell'uomo che niente ha." MEISTER ECKHART, *serm. Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum colorum*, in *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, 4a ed., Milano, Adelphi 1994, p.135. In Eckhart sembra chiaro che la dimensione dialettica più importante è quella relativa al niente-avere, mentre in Margherita Porete sembra centrale la dialettica volere/non-volere. E' bene tenere presente, tuttavia, che sia nella Porete che in Eckhart i tre aspetti salienti del discorso dialettico, ovvero la dialettica volere/non-volere; sapere/non-sapere; avere/non-avere sono strettamente collegati e, di fatto, non si prestano ad essere scissi, anche se i due mistici, dal punto di vista sistematico, ne conducono una trattazione separata.

² *Specchio*, cap.5,2: "De la vie qui s'appelle paix de charité en vie asentie."; *Specchio*, cap.5,12: "[...] a qui l'en ne pousse rien tollir [...]".

³ *Specchio*, cap.11,81; 89: "Le septieme point est que on ne luy peut rien tollir"; "Le .viij. point est que on ne peut rien donner."

E che cosa le si potrebbe dare? (all'anima) Se le si desse tutto quanto mai fu dato e che mai sarà dato, non sarebbe ancora niente in confronto a quello che essa ama e che amerà.

(*Specchio*, cap.11,84-86; 91-94) ⁴

Il coronamento del concetto si ha al capitolo tredicesimo, dove Margherita ci dice che "chi ha Dio ha tutto" ⁵.

E' sorprendente notare come espressioni praticamente identiche ricorrano spesso in Eckhart, il quale ama ripetere che "se tu hai Dio, hai con Dio tutte le cose.(...): chi ha Dio ed insieme tutte le cose, non ha niente di più di chi ha Dio soltanto, (...)" ⁶.

Questo niente-avere presenta, a nostro avviso, due caratteri peculiari: è indubbiamente un niente-avere che rimanda ad una dimensione ascetica, alla maniera dell'"Elimina ogni cosa" di cui aveva parlato Plotino, ma è anche – e forse soprattutto – un niente-avere che ha valenza speculativo-teoretica, per cui bisogna riuscire a distaccarsi da tutti i contenuti finiti, arrivando a padroneggiarli dal punto di vista intellettuale ⁷. Non avere niente non significa solo povertà esteriore, come ci dice chiaramente Eckhart nel sermone *Beati pauperes spiritu*, anche se questo tipo di povertà, assunta volontariamente per avvicinarsi al modello di Cristo, ha una sua importanza nel cammino spirituale ⁸. D'altro canto, sia la Porete che il maestro, beghina l'una, religioso domenicano l'altro, dovettero con tutta probabilità esercitare praticamente la povertà esteriore; ma non è questo il fulcro delle loro esperienze spirituali. Il niente-avere di cui ci parlano è qualcosa di sostanzialmente diverso, anzi, al limite, la povertà esteriore non è essenziale per raggiungere la perfezione, mentre fondamentale è la povertà interiore. Essere "poveri di spirito", secondo la formula evangelica, significa essere del tutto distaccati da ogni manifestazione creaturale, infatti Margherita, al capitolo ventiquattresimo, dice che le Anime annichilate "non hanno alcun deside-

⁴ *Specchio*, cap.11,85-87; 92-94: "[...] qui a ceste Ame touldroit honnour, richesse et amis, cuer et corps et vie, encoresne luy touldroit l'en rien, se Dieu luy demoure; [...]"; "Et que luy donneroît l'en? Se on luy donnoit tout ce qui oncques fut donne etqui donné sera, si ne seroit ce rien au regart de ce qu'elle ayme et aymera."

⁵ *Specchio*, cap.13,83: "[...] qui a Dieu il a tout; [...]".

⁶ MEISTER ECKHART, serm. *Moyes orabat dominum deum suum*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p.69.

⁷ Cfr.M.VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, Marietti 1983; i.p.I. *Fede come distacco in Eckhart*, pp.13-46. Il riferimento a Plotino, citato da Vannini, è *Enneadi*,V, 3, 17.

⁸ MEISTER ECKHART, serm. *Beati pauperes spiritu...*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p.130: "La povertà è di due tipi. V'è una povertà esteriore, che è buona e molto da lodare nell'uomo che la prende su di sé volontariamente, per amore di nostro Signore Gesù Cristo, [...]. C'è però un'altra povertà, una povertà interiore, [...]."

rio né alcun sentimento né, mai, alcun affetto dello spirito". (*Specchio*, cap.24,6-7) ⁹ E' ravvisabile qui una sorta di progressione, che corrisponde all'avanzamento nel cammino di perfezione: la prima cosa che è necessario abbandonare corrisponde a ciò che è meramente esteriore e che possiamo identificare con i beni materiali. In seguito, è necessario lasciare i desideri e i sentimenti, ovvero i legami che naturalmente ci portano ad amare i nostri simili, secondo un' idea che si ritrova anche in Eckhart, il quale afferma che: "Chi abbandona padre e madre, fratello e sorella, casa o podere, o qualsiasi altra cosa, riceverà il centuplo e la vita eterna." ¹⁰ Sono tutte espressioni che sottolineano la necessità di elevarsi al di sopra di tutte le cose corporee, siano esse cose materiali o persone.

Ma l'elevazione compiuta si ha solo quando si riesce a fare un passo ulteriore, il più importante, ossia quando ci si libera completamente anche di se stessi. Vedremo in seguito, in maniera più approfondita, come a questa estrema liberazione faccia seguito una liberazione ancor più radicale, corrispondente all'abbandono di Dio stesso.

2b.1 SETTE STATI DEL CAMMINO SPIRITUALE ¹¹

Seguiamo dettagliatamente i sette stati del cammino spirituale che la Porete ci presenta al capitolo centodiciottesimo, per cercare di capire come avvenga la progressiva liberazione dell'anima ¹².

⁹ Il riferimento scritturistico dell'espressione "poveri di spirito" si trova in Mt 5,3. *Specchio*, cap.24,6-7: "[...] n'ont nul desir ne nul sentement ne en nul temps point d'affection d'esperit; [...]".

¹⁰ MAESTRO ECKHART, *Il libro della consolazione divina*, in *Trattati e prediche*, a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi 1982, pp.125-126.

¹¹ Il cap.118 è il luogo dello *Specchio* ove si tratta nella maniera più estesa dei sette stati del cammino spirituale, anche se non mancano accenni ai sette modi d'essere anche in altre parti dell'opera.

¹² Secondo l'opinione di Vannini, lo *Specchio* "[...] è e rimane appunto uno *Speculum*, assai più che un *Itinerarium*. Questa forma si spiega soprattutto con esigenze di carattere pedagogico, 'didattico' e di comunicazione, peraltro spesso smentite, giacché Margherita è persuasa fin dall'inizio che può comprendere il suo libro solo chi 'diviene la cosa stessa', [...]"; M.VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, p.77. Non ci troviamo pienamente d'accordo con Vannini, che in questo caso tende a sottovalutare, forse addirittura a non considerare affatto, questo aspetto dello *Specchio*. Ma un atteggiamento simile si ritrova anche a proposito dei "lampi" di cui parla Margherita e che sembrano rimandare alla dimensione dell'estasi. (Cfr.M.VANNINI, nota 169, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, ..., cit., pp.282-283). Questi "lampi" vengono da Vannini considerati sostanzialmente estranei alla dimensione spirituale della Porete. Ora, fermo restando che certamente alcuni elementi presenti nello *Specchio* derivano dalla tradizione e forse non appartengono in maniera peculiare a Margherita – la quale si limita a riprenderli, inserendoli in schemi espositivi già codificati – è comunque indispensabile tenere conto anche di questi aspetti, dandone una giustificazione e una spiegazione in accordo con l'economia globale del testo. D'altra parte, anche il fatto di scrivere in forma poetica, magari utilizzando il linguaggio dell'"Amor cortese", era cosa

Il primo stato, o gradino, è che l'Anima, toccata da Dio per grazia, e spogliata della sua capacità di peccare, ha intenzione di osservare, a rischio della sua vita, ossia a costo di morire, i comandamenti che Dio comanda nella Legge.

(*Specchio*, cap.118,10-13) ¹²

In questo primo stadio, che corrisponde sostanzialmente all'esercizio sistematico dei comandamenti e dei dettami della Sacra Scrittura, viene presentato l'*incipit* indispensabile affinché il cammino di perfezione abbia inizio: necessario è l'intervento della grazia, contraltare divino all'iniziativa umana ¹⁴. Va indubbiamente sottolineata l'importanza data dalla Porete all'iniziativa divina, elemento imprescindibile affinché l'uomo non solo porti a compimento, ma addirittura inizi il cammino spirituale ¹⁵. Tuttavia, anche se l'uomo per propria forza non può sostenersi nell'ascesa, Margherita conclude la descrizione del primo stato con una nota 'fiduciosa':

piuttosto usuale, in special modo presso le beghine: questo aspetto dello *Specchio* viene sempre sottolineato dagli studiosi come degno di nota. Non si comprende perché, allora, altri aspetti non debbano essere tenuti nella stessa considerazione. Siamo pienamente d'accordo con Vannini quando cerca di sottolineare il messaggio universale dell'opera della Porete e quando ritiene di non voler 'imbrigliare' lo *Specchio* entro schemi riduttivi: Margherita non ci indica una via, unica e sicura, per raggiungere Dio, piuttosto ci esorta a cercare la 'nostra', personale strada per arrivare alla Divinità.

E' interessante notare come il numero sette, riferito alle tappe del cammino spirituale, sia piuttosto usuale non solo in ambito cristiano (un esempio per tutti l'*Itinerarium mentis in deum* di Bonaventura), ma anche nella mistica ebraica, in particolare nella "mistica della *Merkavà*", ovvero la mistica del "trono divino", ove sette sono le *Hekhaloth*, le stanze o palazzi attraverso i quali il mistico deve passare per giungere al trono, che rappresenta il punto culminante del cammino spirituale. Cfr. G.SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. di Guido Russo, Torino, Einaudi 1994, i.p. II. *La mistica della Merkavà e la gnosi ebraica*, pp.51-94.

¹² *Specchio*, cap.118,9-12: "Le premier estat, ou degré, est que l'Ame, qui est de Dieu touchée par grace et desnuee a son pouvoir de peché, a entencion de garder su sa vie, c'est a dire pour mourir, les commandemens de Dieu, qu'il commande en la Loy."

¹⁴ M.VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, ..., cit., p.75: "[...], l'anima entra nel primo stato di grazia morendo al peccato mortale (questa è la prima morte mistica). Vive qui secondo ragione, secondo natura, secondo il consiglio umano, osservando i comandamenti divini. E' questa una condizione tutta psichica, retta cioè da un principio di utilità e di autoconservazione, [...]".

¹⁵ Nella mistica renano-fiamminga è presente questa duplice dimensione dell'iniziativa tanto umana quanto divina, tuttavia alcuni mistici sottolineano di più il primo aspetto, mentre altri danno maggiore importanza al secondo. Afferma Giovanna della Croce nell'introduzione al *Libretto dell'Eterna Sapienza* di Suso: "Se in Taulero prevale l'itinerario ascensionale percorso dall'uomo nel desiderio di conoscere Dio, Suso fa emergere l'iniziativa di Dio nei confronti dell'uomo [...]". G. della CROCE, *Introduzione*, in E.SUSO, *Libretto dell'Eterna Sapienza*, tr. it. di Franca Beliski, Milano, Paoline 1992, p.11.

Ora, nessuno tema di non giungere alla massima altezza; non gli accadrà se ha il cuore gentile, e pieno di nobile coraggio (...)

*(Specchio, cap.118,21-23)*¹⁶

Questo significa che chi si dispone intimamente in modo adeguato verso Dio non viene da Lui abbandonato, ferma restando la possibilità di Dio di elargire la grazia a suo piacimento. Il fatto che Dio possa liberamente decidere a chi donare la grazia e a chi non donarla non rimanda in nessun modo all'idea di un Dio 'capriccioso', quasi 'cattivo', che potrebbe anche decidere di non aiutare un uomo che sinceramente anelasse a Lui¹⁷.

Piuttosto, il rapporto uomo-Dio è posto qui negli stessi termini in cui lo ritroviamo in Eckhart, il quale afferma: "(...) io lodo il distacco più di ogni amore. Anzitutto perché la cosa migliore che è nell'amore è che esso mi costringe ad amare Dio, mentre il distacco costringe Dio ad amare me, (...)"¹⁸. C'è una legge necessaria, quasi fisica, che regola l'iniziativa di Dio verso l'uomo; nessun timore, quindi, per l'uomo che voglia davvero incontrare Dio: se si disporrà fiduciosamente nel modo giusto, questo non potrà non avvenire.

Proseguiamo nell'analisi del cammino spirituale e vediamo cosa dice la Porete a proposito del secondo stato:

(...) la creatura s'abbandona, e si sforza di agire al di sopra di tutti i consigli degli uomini, nelle opere di mortificazione della natura, disprezzando ricchezze,

¹⁶ *Specchio*, cap.118,19-21: "Or ne se esmaye nul de venir au plus hault; non fera, se il a cueur gentil, et par dedans plain de noble courage; [...]".

¹⁷ Vannini sottolinea l'importanza della fede sia a proposito di Margherita Porete che a proposito di Eckhart. Ma la fede è da intendersi in questi contesti non come credenza, "[...] che dipende tutta dall'oggetto, [...]", ma piuttosto come "[...] volontà di assoluto bene, e si accorge che esso non è nell'oggetto, [...], ma nel soggetto, capace esso si di essere assoluto bene, assoluta fedeltà, indifferente alla finitezza delle cose, [...]". A questo punto, quando la fede cessa di essere credenza e diventa conoscenza si ha la "[...] conoscenza dello Spirito nello spirito, coincidenza di pensiero ed essere, di amore, amante ed amato." (M.VANNINI, nota 3, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.125). Per l'approfondimento del legame che intercorre tra fede e distacco in Eckhart, ritenendo che le stesse idee si possano applicare anche alla Porete, ci rifacciamo a M.VANNINI, *Dialettica della fede*, cit., i.p.1.Fede come distacco in Eckhart, pp.18-19. Riportiamo una sola citazione che ci è parsa particolarmente significativa: "Il distacco, infatti, mostra la nullità del fondamento di ogni contenuto in sé, ma trovare il nulla – non un altro contenuto, beninteso – è lo stesso che trovare l'essere, se la ricerca si muove verso l'assoluto, ovvero se c'è fede – ma è chiaro che non v'è distacco senza fede, perché è essa che vuole l'assoluto, [...]".

¹⁸ MAESTRO ECKHART, *Del distacco*, in *Trattati e prediche*, cit., p.172.

delizie e onori, per compiere alla perfezione il consiglio del Vangelo, di cui Gesù Cristo è l'esempio.

(*Specchio*, cap.118,33-37) ¹⁹

Un aspetto, in particolare, è da notare in questo contesto: il fatto che Margherita parli di "opere di mortificazione della natura", espressione che sembra fare riferimento a delle pratiche ascetiche di mortificazione corporale. Le espressioni che riguardano esercizi fisici e pratiche ascetiche sono quasi del tutto inesistenti nello *Specchio*, cosa che sorprende, tenendo presente l'importanza che queste pratiche avevano nella religiosità medievale. Tentiamo delle ipotesi che possano spiegare la quasi totale assenza di questa dimensione nell'opera della Porete, sottolineando, anche a questo proposito, l'affinità con Eckhart, nel quale mai troviamo accenni a esercizi pratici che siano funzionali all'elevazione dello spirito. Questo fatto potrebbe essere spiegato tenendo presente che lo *Specchio* tratta in maniera dettagliata solo del quinto e del sesto modo d'essere dell'Anima annichilata, ovvero degli stati più avanzati del cammino spirituale, nei quali eventuali esercizi corporali sono già stati abbandonati, perché ritenuti ormai superflui.

Un'altra spiegazione potrebbe essere il fatto che Margherita, come Eckhart, non intende indicare una via precisa per il raggiungimento della perfezione, ma tende piuttosto a dare delle indicazioni generali affinché ognuno possa trovare la sua propria via. Questo in accordo con la struttura portante degli insegnamenti tanto della nostra beghina quanto del maestro domenicano, per i quali è da rifiutare qualunque modello che sia statico e predeterminato ²⁰.

Passiamo ora al terzo stato, definito da Margherita

(...) più difficile, ma troppo più difficile, che non siano i due stati suddetti (...)

¹⁹ *Specchio*, cap.118,30-34: "[...] s'abandonne la creature, et s'efforce de faire par dessus tous les conseilz del hommes, en oeuvre de mortiffement de nature, en desprisant richesses, delices et honours, pour acomplir la perfection du conseil de l'Evangile, dont Jhesucrist est l'exemple."

²⁰ Dice Vannini, in M.VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, ..., cit., p.75: "Il secondo stato di grazia presuppone una seconda morte mistica, cioè la morte alla natura, vivendo nell'imitazione di Cristo [...]. Per quanto buona, questa vita è sempre condizionata da una volontà propria, ancorché spirituale, [...]". Per come debba intendersi l'imitazione di Cristo negli stadi più avanzati del cammino spirituale cfr. il paragrafo "Il congedo dalle virtù" del capitolo "Dialettica volere/non-volere". Nonostante il rifiuto, da parte della Porete, di indicare una via, unica e sicura, per il raggiungimento dell'apice del cammino spirituale, la nostra beghina, nel *Ragor* (capp.123-139) dà delle indicazioni per gli "smarriti", ovvero per coloro che cercano la strada e spesso sono anche ben incamminati, ma non riescono a passare dal quarto stato agli stati successivi. Questa ultima parte dello *Specchio* ha attirato la nostra attenzione, in quanto ci ha ricordato le meditazioni finali del *Libretto dell'Eterna Sapienza* di Suso, anch'esse condotte per soccorrere coloro che desiderano innalzarsi nell'itinerario spirituale. (Cfr.E.SUSO, *Libretto dell'Eterna Sapienza*, cit., pp.229-241).

è quello in cui l'Anima

(...) si obbliga, in obbedienza all'altrui volere, ad astenersi dall'operare e dal volere, ed a compiere l'altrui volere, per distruggere il proprio volere (...)

(Specchio, cap.118,60-62) ²¹

Al terzo gradino c'è uno scarto sostanziale rispetto ai due precedenti perché

(...) è più difficile vincere le opere della volontà dello spirito, che vincere la volontà del corpo o fare la volontà dello spirito.

(Specchio, cap.118,63-65) ²²

E' talmente difficile fare questo, che lo *Specchio* è stato scritto proprio per le anime semplici che ancora "(...) dimorano in volontà e desiderio." ²³. Affinché sia possibile giungere a questo punto bisogna "(...) macinare se stessi, dissodandosi e frantumandosi (...)" (*Specchio*, cap.118,65-66): espressioni che, a nostro avviso, rimandano non tanto alle mortificazioni corporali, come appare chiaro dal contesto, ma piuttosto alla distruzione dell'idea di individuo stesso inteso come centro di volizioni e desideri ²⁴.

Il cammino spirituale prosegue:

Il quarto stato è quando l'Anima è tratta, per altezza d'amore, al diletto di pensare nella meditazione, e abbandonata da ogni fatica esteriore e dall'obbedienza ad altri, grazie all'altezza della contemplazione.

(Specchio, cap.118,70-73) ²⁵

²¹ *Specchio*, cap.118,53-56: "[...] se oblige, [...], en obediencie d'autrui vouloir, en emplir l'autrui vouloir, pour son vouloir destruire."

²² *Specchio*, cap.118,56-59: "[...] est plus fort, mais trop plus fort, que les deux estax dessusdiz ne sont; car c'est plus fort de vaincre les oeuvres du vouloir de l'esprit, que ce n'est de vaincre la volenté du corps, ne de faire la volenté de l'esprit."

²³ *Specchio*, cap.13,17-18: "[...]Mirouer des simples ames, qui en vouloir et en desir demourent".

²⁴ *Specchio*, cap.118,59-60: "[...] se esconvient il mouldre en deffroissantet debrisant soy mesmes, [...]". Vannini afferma che il secondo, il terzo e il quarto stato di grazia sono tutti caratterizzati dal permanere di una volontà propria, anche se questa volontà è ormai spirituale. (Cfr. M. VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, ..., cit., p.75). Ci sembra tuttavia importante sottolineare l'importanza di questo terzo stato dell'itinerario di perfezione che, a nostro avviso, costituisce già un deciso avanzamento rispetto ai due precedenti, perché proprio qui sembra situarsi l'inizio della morte della volontà, caratteristica peculiare dello *Specchio*.

²⁵ *Specchio*, cap.118,64-66: "Le quart estat est que l'Ame est tiree par haultesse d'amour en delit de pensee par meditation, et relenque de tous labours de dehors et de obediencie d'autrui par haultesse

Il quarto modo d'essere corrisponde al raggiungimento della perfetta contemplazione: è un momento bellissimo, in cui l'anima "(...) è resa particolarmente lieta e gioconda". (*Specchio*, cap.118,75) ²⁶

In questo contesto, ci sembra di ravvisare uno dei pochi accenni all'estasi presenti nello *Specchio*, soprattutto per il linguaggio utilizzato dalla Porete, che parla dell'Anima

(...) sopraffatta, poiché Amore grazioso la rende del tutto ebbra, così ebbra da non permetterle che di tendere a lui."

(*Specchio*, cap.118,85-87) ²⁷

Il riferimento alla "ebbrezza" dell'anima compare anche al capitolo ventitreesimo, ma con una sfumatura che ci sembra diversa. Qui, infatti, si afferma che l'Anima annihilata è

(...) non tanto ebbra solamente di quello che ha bevuto; ma molto ebbra e più che ebbra di quello che non ha mai bevuto né berrà (...)

(*Specchio*, cap.23,19-21)

Margherita continua dicendo che a rendere ebbra quest'anima è il "più"

(...) non perché abbia bevuto di questo più, (...); ma ne ha pure bevuto, in quanto ne ha bevuto l'amico suo, (...)

(*Specchio*, cap.23,29-31) ²⁸

I due contesti nei quali si parla dello stato di ebbrezza dell'anima ci sono parsi differenti perché, mentre al quarto grado sembra che ci si riferisca a un effettivo stato di letizia, dovuto al fatto che l'anima prova gioia nella perfetta contemplazione, al capitolo ventitreesimo sembra che Margherita parli di una felicità che non ha più nulla di sensibile e terreno, di una gioia sublimata, che non si 'sente', perché ormai non si è più nella gioia, ma si è la Gioia ²⁹.

de contemplacion; [...]"

²⁶ *Specchio*, cap.118,69: "[...] elle est singulierment deduisant et jolie, [...]"

²⁷ *Specchio*, cap.118,79-81: "[...] sourprinse, car Gracieuse Amour la fait toute yvre, et si yvre que elle ne la lasse entendre fors que a elle, [...]" Il quinto stato di grazia corrisponde alla terza morte mistica, ovvero la fine della volontà spirituale. Cfr. M. VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, cit., pp.75-76.

²⁸ *Specchio*, cap.23,19-20; 28-30: "[...] non pas yvre tant seulement de ce qu'elle a beu; mais tres yvre et plus que yvre de ce que oncques ne bout ne ja ne bevra."; "[...], non mye pour chose qu'elle ait beu de ce plus, [...]; mais si a, puisque son amy en a beu, [...]"

²⁹ La terminologia per cui l'uomo nobile è la Gioia, così come è la Giustizia, la Verità, etc. è una

Infatti, quando l'anima è al quarto stato, le sembra di essere arrivata al culmine del cammino, tanto deliziosa è la condizione in cui si trova, ma

(...) ella s'inganna; poiché ci sono due altri stati, quaggiù, che Dio dà, e che sono più grandi e più nobili di quanto non sia questo; (...)

(Specchio, cap.118,90-92) ³⁰

E' inevitabile che l'anima, giunta a questo punto, non pensi di poter procedere oltre, e forse nemmeno lo verrebbe, giacché

(...) Amore ha ingannato più di un'anima, per la dolcezza del godimento del suo amore, che sorprende l'Anima non appena gli si accosta.

(Specchio, cap.118,92-94) ³¹

Il quinto e il sesto stato del cammino spirituale, che pure sono i più importanti e significativi, verranno qui semplicemente accennati, poiché ci riserviamo di farne un'analisi più approfondita nel seguito del presente capitolo.

Il quinto stato è quando l'Anima considera che Dio è, lui attraverso cui ogni cosa è, e che lei non è, e da lei quindi nessuna cosa è.

(Specchio, cap.118,98-100) ³²

presenza costante nelle opere di Meister Eckhart. Quando lo stato di perfezione è raggiunta, non c'è più alcuna distinzione tra il sentire la gioia ed essere la Gioia, tra il conoscere la verità ed essere la Verità. Cfr. MEISTER ECKHART, *serm. Iustus in perpetuum vivet, et apud dominum est merus eius*, in *Sermoni tedeschi*,..., cit., p.108: "[...] è un uomo giusto quello che è formato e trasformato nella giustizia.". MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*,..., cit., *passim*. Eckhart sostiene che la perfetta beatitudine si ha solo quando non c'è più alcuna distinzione tra il soggetto che contempla e l'oggetto contemplato, quindi, al limite, chi è nella perfezione non se ne rende conto coscientemente, perché se percepisse la distinzione tra lui che contempla e ciò che contempla non avrebbe ancora raggiunto la visione perfetta. Questi concetti ci sembrano pertinenti anche a proposito di Margherita e, in questo contesto, riportiamo il commento di Faggin all'idea di beatitudine presso Eckhart che ci sembra assai significativa anche per illuminare il pensiero porretiano. Commenta Faggin, nota 16, in MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*,..., cit., p.166: "La perfetta beatitudine dell'anima consiste nella pienezza della visione di Dio, in cui nulla deve intervenire che possa turbare l'unità raggiunta [...]; perciò anche il 'conoscere di conoscere', se considerato come la componente essenziale della beatitudine, porterebbe in seno ad essa una 'distinzione' che ne comprometterebbe l'autenticità: [...]".

³⁰ *Specchio*, cap.118,84-86: "[...] elle deceue; car il est deux autres estres, icy bas, lesqueulx Dieu donne, qui sont plus grans et plus nobles que n'est cestuy, [...]"

³¹ *Specchio*, cap.118,86-88: "[...] Amour a mainte amedeuee pour la douceur de son amour, qui sourprent l'Arme, si tost qu'elle s'aprouche d'elle."

Questo è il momento in cui l'anima si rende conto che Dio è tutto e che lei non è niente: punto di fondamentale importanza perché, mentre fin qui sussisteva ancora Dio come 'Altro' – infatti il quarto stato riguarda Dio come oggetto di contemplazione – adesso si sta compiendo il totale sprofondamento dell'anima in Dio, che culminerà nel sesto stato.

Il sesto stato è quando l'Anima non vede affatto se stessa, (...); né vede Dio, (...). Ma è Dio che si vede in lei, (...)

(Specchio, cap.118,182-184) ³³

Qui è ormai raggiunta la perfetta trasformazione dell'anima in Dio per opera del "Divino Amore".

Quanto al settimo stato,

(...) non ne avremo conoscenza finché la nostra anima non avrà lasciato il nostro corpo.

(Specchio, cap.118,212-213) ³⁴

2c.DIALETTICA NIENTE / TUTTO COLLEGATA ALLA TEMATICA DEL PIU' E DEL MENO.

Il quinto stato si presta ad essere analizzato in correlazione con due aspetti fondamentali dello *Specchio*: la questione del 'niente' della creatura e del 'tutto' di Dio e lo sprofondamento dell'anima nell'abisso divino.

Iniziamo con la trattazione del primo aspetto, ovvero il riconoscimento, da parte dell'anima, che lei è niente in sé e che solo Dio è. Queste affermazioni sono assai problematiche, perché sembrano in disaccordo con la possibilità dell'anima di diventare essa stessa Dio tramite la perfetta attualizzazione della sua essenza.

Cerchiamo di delineare i termini della questione. L'anima, in quanto creatura, è un puro nulla, in perfetto accordo con quanto afferma anche Eckhart ³⁵. E' un puro nulla

³³ *Specchio*, cap.118,92-93: "Le quint estat est que l'Ame regarde Dieu est, qui est dont toute chose est, et elle n'est mie, si n'est dont toute chose est, [...]".

³⁴ *Specchio*, cap.118, 170-172: "Le siziesme estat est, que l'Ame ne se voit point, [...]; ne Dieu, [...].Mais Dieu se voit en elle [...]".

³⁵ *Specchio*, cap.118,197-199: "Et le septiesme garde Amour dedans elle, pour nous donner en parmanable gloire, duquel n'aurons cognoissance jusque ad ce que nostre ame ait nostre corps laissé".

dal punto di vista ontologico, perché non si dà l'essere da sé, ma è solo grazie a Dio; ed è un puro nulla dal punto di vista morale, perché tutto ciò che essa compie da se stessa non è altro che peccato. Tuttavia, proprio in questo niente, risiede la possibilità dell'anima di essere tutto: questo 'tutto', come il 'niente', è da intendersi nel duplice aspetto ontologico e morale. Quando l'anima è trasformata in Dio, essa è tutto, ma non un tutto che derivi dall'anima stessa, bensì un tutto che è tale perché coincide con il tutto di Dio ³⁶.

Se Dio si ha trasformata in lui, non dovete pertanto dimenticare il vostro niente
(...)

(*Specchio*, cap.34,13-14)

dice Margherita al capitolo trentaquattresimo ³⁷. C'è qui un riferimento esplicito all'umiltà, virtù fondamentale nello *Specchio*, che permette all'anima di avere sempre piena consapevolezza della sua povertà intrinseca e di rendersi conto che tutto ciò che ha e tutto ciò che è deriva unicamente da Dio ³⁸.

In stretta correlazione con la dialettica niente-tutto è l'uso di due termini chiave dello *Specchio*: "più" e "meno". "Più" e "meno" rappresentano soprattutto, a nostro avviso, le due possibilità che si danno all'uomo in questa vita: egli è fatto di "più" e di "meno", ovvero porta in sé i due aspetti dell'infinito e del finito, a lui la scelta riguardando quale dei due coltivare e perfezionare ³⁹.

³⁵ Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, cit., passim.

³⁶ La commistione nell'uomo di due elementi contrastanti, il "più" e il "meno", l'aspetto 'divino' dell'uomo e il suo aspetto propriamente umano, ci ha fatto pensare al concetto di "misericordia e grandezza" dell'uomo, tipico di Pascal. B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di Adriano Bausola, Milano, Rusconi 1993, p.151, pensiero 255: "L'uomo è grande perché si riconosce miserabile. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabile perché ci si riconosce miserabile: ma è essenziale riconoscere che si è miserabile". La tematica del "più" e del "meno" si ritrova, in termini molto simili, anche in Eckhart, cfr., p.e., MEISTER ECKHART, *serm. Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 203. Sia nella Porete che in Eckhart la 'gradazione' di "più" e "meno" presente nella creatura si contrappone alla pienezza senza gradi di Dio. (Cfr. MVANNINI, nota 59, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.164). Riguardo a questa tematica fondamentale nell'opera della Porete, rileva la Zum Brunn: "Avendo abbandonato il suo esser proprio, il 'meno', l'anima è trasformata nell'essere di Dio, il 'più'; per questa ragione non la si può trovare". G. EPINEY-BURGARD / E. ZUM BRUNN, *Le portesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, ed. it. a cura di Donatella Bremer Buono, Milano, Mursia 1994, p.155.

³⁷ *Specchio*, cap.34,13-14: "Se Dieu vous a muee en lui pourtant ne devez vous pas oublier vostre neant".

³⁸ Cfr. MVANNINI, nota 116, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.227.

³⁹ Riguardo alla tematica del "più" e del "meno", cifra peculiare dello *Specchio*, ci rifacciamo all'analisi

Dice infatti Margherita:

(...) chi può desiderare il meno, se non desidera il più, non è degno che Dio gli faccia il pur minimo bene, per la virtù del suo povero coraggio, (...)

(Specchio, cap.22,23-25) ⁴⁰

L'uomo è ontologicamente costituito per diventare Dio, perché già lo è, se lo vuole: se non vuole, può anche rimanere legato alla dimensione della finitezza ⁴¹.

2d.IL FONDO DELL' ANIMA IN MARGHERITA PORETE E MEISTER ECKHART

Il secondo aspetto trattato nel quinto stato del cammino spirituale riguarda lo sprofondamento dell'anima nell'abisso divino.

Margherita utilizza espressioni quali:

(...) abisso inabissato senza fondo; è là che si trova {l'anima}, senza trovarsi e senza fondo.; Quest' Anima è dunque assisa al fondo del profondo, là dove non c'è fondo, e per questo è profondo; (...);

e ancora:

condotta da L.MURARO, *Lingua materna scienza divina*, Napoli, M.D'Auria 1995, i.p.VIII. *Le due Chiese*, nota56, pp.144-145: "Questi due termini, osserva Max Hout de Longchamp (in MARGHERITA PORETE, *Le Miroir des âmes simples et avancées*, pp.242-243), 'sono fondamentali nella struttura generale dello *Specchio* per opporre ciò che l'anima prova quando è assorbita in Dio, quando Dio la riconduce alla sua origine, alla sua esistenza fondamentale nel cuore della Trinità, e ciò che l'anima stessa trova dentro di sé con il suo sforzo'.[...] Anche Louise Gnädinger, [...], si sofferma sul 'più' e sul 'meno': questi termini, il cui significato va completato in contesto – scrive – vanno sempre presi in senso etico e ontologico insieme. Il *plus* dell'anima, sempre secondo la Gnädinger (*Der Spiegel der einfachen Seelen*, p.251, n.18), sarebbe quel qualcosa di misterioso che garantisce il poter passare dall'essere creaturale all'essere divino, il meno è l'essere della creatura in quanto tale, è la creaturalità, ma anche la decadenza dalla somiglianza divina a causa della colpa." Ci troviamo perfettamente d'accordo con la spiegazione data dalla Gnädinger, e ribadiamo, con la studiosa, che sicuramente i termini "più" e "meno", nel contesto dell'opera, possono avere molteplici sfumature di significato. Cfr., inoltre, M.VANNINI, nota 57, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzetti, cit., p. 162, ove lo studioso esprime opinioni concordanti a quelle che abbiamo qui riportato.

⁴⁰ *Specchio*, cap.22,23-25: "[...] qui peut desirer le moins, se il ne desire le plus, il n'est mie digne que Dieu lui face le maindre de ses biens, pour la laschete de son povre courage, [...]"

⁴¹ Cfr. paragrafo "Il problema della divinizzazione" del capitolo "Dialettica volere/ non-volere" della presente analisi.

Ora quest'Anima è caduta dall'amore nel nulla, senza il quale nulla non può essere tutto. Questa caduta è caduta così profonda, se l'Anima è caduta bene, che essa non può sollevarsi da un tale abisso; e del resto non lo deve fare, anzi in esso deve dimorare.

(Specchio, cap.118,141-142; 153-154; 166-170) ⁴³

Non è difficile scorgere la forte somiglianza di questi concetti con le idee espresse da Eckhart riguardo al "fondo dell'anima", una delle dottrine più caratteristiche del suo pensiero ⁴³. Anzi, riteniamo che in questo caso, come mai, forse, in nessun altro luogo dello *Specchio*, la Porete raggiunga una profondità speculativa e una potenza di espressione che nulla ha da invidiare a quelle del predicatore domenicano. Tutti gli elementi peculiari del "fondo dell'anima" di Eckhart si ritrovano già qui, nell'"abisso inabissato senza fondo" di Margherita.

Il "fondo dell'anima" (*Grund* o *Grunt*) indica in Eckhart una esperienza essenziale, una realtà alla quale si giunge quando è compiuto il cammino di perfezione e che rivela come la conoscenza dell'anima e la conoscenza di Dio siano un'unica e medesima conoscenza. Questa conoscenza è sia ontologica che psicologica e, nel suo punto culminante, porta alla scoperta che "fondo dell'anima" e "fondo di Dio" coincidono.

E' di importanza capitale non confondere questo fondo con un fondamento ontologico 'statico' e 'stabile', dal quale partire per 'costruire' qualcosa; va inteso piuttosto come un abisso, un fondo (*Grund*) che è senza fondo (*Abgrunde*), che non si lascia catturare, ma è movimento, 'luogo' non localizzato in cui dimora Dio. Anzi, a rigore, il "fondo dell'anima" non è nient'altro che questo continuo, incessante movimento di distacco: il "fondo" è il movimento stesso, in quanto sempre nuova disappropriazione dalle cose, continuo rifiuto ad ergere alcunché di finito come assoluto ⁴⁴.

⁴³ *Specchio*, cap.118,132-133; 144-145; 155-158: "[...] abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons."; "Or ceste Ame assise ou fons de point de fons, et pource y fait il bas; [...]"; "Or est ceste Ame cheue d'amour en nient, sans lequel nient elle ne peut estre. Laquelle cheue est si pasfont cheue, se elle est adroit cheue, que l'Ame ne se peut de telle abysm relever; et aussi faire ne le doit, ain coys y doit elle demourer."

⁴⁴ Per la dottrina del "fondo dell'anima" in Eckhart cfr. M.VANNINI, *Meister Eckhart e "il fondo dell'anima"*, Roma, Città Nuova 1991.

⁴⁵ Cfr. M.VANNINI, *Meister Eckhart e "il fondo dell'anima"*, cit., i.p.III *Il "fondo dell'anima"*, pp.70-96. La terminologia che rimanda alla nozione di "fondo dell'anima" è importantissima e, allo stesso tempo, difficoltosa. Per i termini *Grund*, *Abgrunde*, *Grundelos* e, nel caso di Taulero, anche di *Gemüte*, cfr. TAULERO, *I Sermoni*, tr.it.di Franca Belski, Milano, Paoline 1997, i.p.Serm.64, pp.633-643 e *Introduzione* di M.Vannini, pp.76-80, ove viene data una spiegazione del complesso significato di questi termini, caratteristici della mistica renano-fiamminga. Riassumendo, diciamo che *Grund*, rispetto a *Gemüte* – termine tipicamente tauleriano, ma di ascendenza eckhartiana – indica il 'luogo' – che non è uno spazio delimitato – più profondo dell'anima, di cui il *Gemüte* è "l'energia spirituale". Il *Grund* è affine all'*abditus mentis* di Agostino, mentre *Ab-grunde* (abisso) è l'*abyssus* del Salmo 41, 9: "*Abyssus abyssum invocat*". Dice Vannini: "E' difficile distinguere tra i due termini, ma si potrebbe dire che

Margherita specifica che al fondo dell'anima si giunge tramite una "caduta dall'amore nel nulla", perché ormai nemmeno l'amore trova più posto presso l'Anima annichilata, ormai adatta a ricevere in sé solo Dio perché si è fatta Dio. Inoltre, la "caduta" è irreversibile: non c'è possibilità di regredire nell'itinerario spirituale una volta che questo sia compiuto, tanto radicale è la trasformazione dell'anima.

2e. IL SESTO STATO DEL CAMMINO SPIRITUALE IN COLLEGAMENTO CON IL LONTANOVICINO E CON IL PROBLEMA DELL' ESTASI NELLO SPECCHIO

Il sesto stato è quando l'Anima non vede affatto se stessa, (...); né vede Dio, (...). Ma è Dio che si vede in lei, (...). E ciò che è {l'Anima}, è Dio stesso, e per questo ella non vede se non se stessa. Infatti, chi vede ciò che è, non vede se non Dio stesso, che vede quest'Anima medesima sé, nella propria divina maestà.

(*Specchio*, cap.118,182-189) ⁴⁵

Il sesto modo d'essere dell'Anima annichilata costituisce il punto massimo del cammino spirituale raggiungibile in questa vita, infatti Margherita è molto attenta a sottolineare il fatto che quest'Anima è

(...) pura e chiarificata, non però glorificata; (...)

(*Specchio*, cap.118,191) ⁴⁶

Questo grado di perfezione, tuttavia, non costituisce una situazione permanente dell'anima che, qualora viva di vita divina, dimora stabilmente nel quinto stato di grazia, mentre le è dato di sperimentare il sesto solo per pochi istanti. La questione del passaggio dal quinto al sesto modo d'essere è uno dei punti più difficili dello *Specchio*, e

l'abgrunde è il *grund* in quanto *grund-delos* (senza fondo). *Abgrunde* compare quando si tratta del rapporto tra il 'fondo creato' [...] dell'uomo e il 'fondo increato' [...] di Dio: [...]. Il concetto di base è sempre lo stesso, interpretato di volta in volta in maniera diversa a seconda della particolare sensibilità dello scrittore, o predicatore, o beghina.

⁴⁵ *Specchio*, cap.118,170-177: "Le sixiesme estat est, que l'Ame ne se voit point [...]; ne Dieu, [...]. Mais Dieu se voit en elle, [...]; et ce qui est, c'est Dieu mesmes; et pource ne voit sinon elle mesmes; car qui voit ce qui est, il ne voit fors Dieu mesmes, qui se voit en ceste Ame mesmes, de sa majeste divine."

⁴⁶ *Specchio*, cap.118,178-179: "[...] pure et clarifiée, et non mie glorifiée; [...]"

si collega direttamente ad una delle tematiche chiave dell'opera, ovvero quella del "Lontanovicino" ⁴⁷.

Il tema del "Lontanovicino" compare per la prima volta al capitolo cinquantottesimo ed assume, da qui in poi, un'importanza sempre maggiore.

Afferma Margherita:

Là {al quinto stato} certamente {l'anima} non viene meno, ed anzi è spesso rapita al sesto, ma questo per lei dura poco.

(*Specchio*, cap.58,9-10) ⁴⁸

L'artefice del "rapimento" dell'anima è il "Lontanovicino",

(...) che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e un subito richiudersi, (...)

(...) ma nessuno mi domandi chi sia questo Lontanovicino, né le opere che fa ed opera (...). Infatti non si può dirne niente, se non che il Lontanovicino è la Trinità stessa, (...)

(*Specchio*, cap. 58,26-27; cap. 61,25-28) ⁴⁹

⁴⁷ G.EPINEY-BURGARD / E.ZUM BRUNN, op.cit., nota 11, p.163: viene qui rilevato come il concetto di "Lontanovicino" non sia un tratto originale dello *Specchio*, ma "[...] un equivalente francese inventato da Margherita per una nozione o un termine già corrente nei Paesi Bassi nella letteratura renana della *Minne* cristianizzata, cioè dell'amore cortese". J.DAGENS, *Le "Miroir des simples âmes" et Marguerite de Navarre*, in AA.VV., *La Mystique rhénane*, "Colloque de Strasbourg", 16-19/5/1961, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, PUF 1963, pp.281-289. Il Dagens rileva la presenza del termine *Loin près* nell'opera di Margherita di Navarra, vissuta più di due secoli dopo Margherita Porete, della quale ha verosimilmente conosciuto l'opera. Il Dagens, *ibid.*, p.285, riporta una notazione a nostro avviso molto interessante, rilevando come il termine "Lontanovicino" non si ritrovi negli scritti eckhartiani. Questo è certamente vero e, per la verità, desta un certo stupore se si accetta, con la maggior parte degli studiosi, che Eckhart abbia conosciuto lo *Specchio* e ne abbia ripreso alcuni concetti fondamentali. Lo stupore nasce dal fatto che questo concetto è piuttosto significativo nell'economia dell'opera della Porete e non sembra verosimile che al maestro domenicano sia sfuggita una nota di così grande importanza. Tuttavia, anche se negli scritti di Eckhart non compare una tale espressione, ci sentiamo di affermare che non manca completamente il concetto espresso dal "Lontanovicino". Infatti, anche il maestro domenicano parla spesso di Dio come di una 'presenza' profondamente intima e vicina all'anima, eppure così apparentemente lontana. Questo, riteniamo, è il senso più profondo che si deve assegnare al "Lontanovicino" di Margherita Porete.

⁴⁸ *Specchio*, cap.58,8-9: "La ne fault elle mie, et si est souvent ou siziesme ravie, mais pou ce luy dure."

⁴⁹ *Specchio*, cap.58, 25-26; cap.61,25-27: "[...], que nous appellons esclat a maniere d'ouverture et de hastive clousure, [...]"; "[...] mais nul ne de mande qui est ce Loinprès, ne ses oeuvres qu'il fait et oeuvre [...], car l'en n'en peut rien dire, sinon: Le Loinprès est la Trinité mesmes, [...]"

Ora, nonostante sia di fondamentale importanza sottolineare come l'esperienza mistica di Margherita Porete sia totalmente diversa da quella che si suole chiamare "mistica degli stati eccezionali", tuttavia è da notare che Margherita, in alcuni punti dello *Specchio*, adotta una terminologia e dei concetti che fanno pensare all'"estasi" nella comune accezione del termine in riferimento alla mistica⁵⁰. Oltre al "rapimento" che troviamo al capitolo cinquantottesimo, si trovano espressioni quali "rapimento del pensiero", "là venni meno" (*Specchio*, cap.131,88; 90), l'utilizzo del termine "giubilo" che, secondo Vannini, è tipica espressione riferentesi all'esperienza mistica e il frequente riferimento ai "lampi"⁵¹.

A nostro avviso, non è da sottovalutare l'importanza di questi "lampi": momenti brevissimi, in cui Dio si fa conoscere direttamente in questa vita⁵². I termini usati da Margherita, come abbiamo visto, rimandano in maniera abbastanza inequivocabile a qualche esperienza di tipo 'straordinario': questo è tanto più importante in un contesto quale è quello dell'opera in questione proprio perché l'autrice rifiuta e critica i 'doni' eccezionali e la ricerca di 'consolazioni divine' quindi sembra che, se ha utilizzato termini che rimandano all'estasi, probabilmente vi è sottesa una scelta ponderata e consapevole⁵³. Il punto è assai problematico perché concerne la questione della u-

⁵⁰ Con "mistica degli stati eccezionali" ci riferiamo a quel tipo di esperienza tutta tesa a sottolineare l'importanza dei 'doni' particolari riservati all'anima che giunga alla conoscenza di Dio, 'doni' peraltro frequentissimi soprattutto presso le donne. I 'doni' particolari possono essere le visioni, le audizioni, le estasi prolungate corredate da fenomeni quali le glossolalie, gli svenimenti, le risa convulse e irrefrenabili, etc. Cfr. P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei nodi, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in AA.VV., *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. Dinzelbacher-Dieter R. Bauer, ed. it. a cura di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp.31-89. Nota giustamente Vannini in M. VANNINI, *Il "cuore" nella mistica femminile del Medioevo*, in "Rivista di Asceutica e Mistica" 63 (1994), p.81: "Come ogni grande mistica, Margherita rifiuta ogni eccezionalità psicologica - tutto il banale repertorio degli 'stati' e delle 'visioni' - Dio è presente dappertutto, qui e ora, in ogni cosa e in ogni creatura, e non in una cosa più che in un'altra". Inoltre, non si dimentichi che proprio il rifiuto dei 'doni' eccezionali, delle 'consolazioni divine', è l'argomento della seconda proposizione incriminata dello *Specchio*, la quale così recita: "Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius nec debet curare nec potest, quia tota intenta circa Deum est sic impediretur intentio circa Deum". (Tr. ns.: "Tale anima [cioè l'Anima anacchilata] non si cura delle consolazioni di Dio né dei doni divini e, d'altra parte, né se ne deve curare né se ne può curare, dal momento che è tutta tesa verso Dio e in questo modo [cioè se badasse alle consolazioni], sarebbe impedita nella sua tensione verso Dio stesso.").

⁵¹ *Specchio*, cap.131,92; cap.58,8: "[...] esbahyssement de pensee [...]"; "Et la je deffailli [...]"; "[...] est en esbaits[...]" M. VANNINI, nota 163, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.280. Vannini rileva la peculiarità del termine "giubilo", tipico dell'esperienza mistica.

⁵² I termini "lampo"- "lampi" corrispondono al francese *éclair*-*éclaircs*.

⁵³ Cfr. L. MURARO, op.cit., p.109, nota 41: la Muraro nota come, al capitolo settimo dello *Specchio* - ma, aggiungiamo noi, anche in altri punti dell'opera - si trovi il termine "rapita". Questa parola crea alcuni problemi perché sembra riferirsi senza ombra di dubbio all'esperienza estatica, fatto, questo,

sio *facie a facie* di Dio in terra che molti mistici hanno affermato e che la Chiesa ha puntualmente contestato.

E' vero che la "divinizzazione", la "vita divina" di cui parla Margherita è sostanzialmente un'altra cosa rispetto a questi fuggevoli istanti di contatto diretto con il Divino, tuttavia se Margherita stessa ha ritenuto necessario trattare questo argomento, riteniamo di dovergli dare la sua giusta importanza ⁵⁴. Questo, lo ribadiamo ancora una volta, proprio perché siamo qui in una prospettiva totalmente diversa, in cui 'esperienza mistica' non coincide affatto con 'estasi mistica'.

Sia a proposito della questione dei "lampi" che per quanto riguarda la scansione in stati del cammino spirituale, ci troviamo in parziale disaccordo con quanto afferma Vannini, per il quale questi aspetti sarebbero sostanzialmente estranei al pensiero di Margherita ⁵⁵. La Porete, secondo lo studioso, si sarebbe piuttosto trovata nella condizione di dover 'pagare un debito' alla tradizione, che presenta sempre l'itinerario mistico come una ascesa scandita da tappe e che ritiene indispensabile simboleggiare in qualche modo l'incontro diretto con il Divino.

Pur accettando di non vincolare il messaggio profondo dello *Specchio* a nessun tipo di schematismo – ché, altrimenti, si perderebbe proprio il suo carattere peculiare – ci sembra opportuno rilevare come la stessa Porete sia assai chiara in proposito.

avallato anche dalla traduzione del testo latino, che riporta *ecstasim*, chiaramente riferito all'estasi, come note la Muraro. La studiosa riconosce che il termine, di per sé, non lascia molte possibilità di interpretazione, tuttavia non è convinta che Margherita si riferisca, nel caso specifico, all'estasi vera e propria, ma piuttosto ad una condizione particolare dell'anima annientata.

⁵⁴ Cfr. paragrafo "La vita divina" del capitolo "Dialettica volere/non-volere".

⁵⁵ M.VANNINI, nota 169, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.282-283: Vannini riporta l'opinione di Max Hout de Longchamp, parzialmente diverse dalla sua. Vannini tende a non dare grande importanza ai "lampi" di cui parla Margherita, ritenendoli sostanzialmente estranei alla sua esperienza spirituale, mentre Max Hout de Longchamp attribuisce a questa esperienza una certa importanza. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et avancées*, Introduction, traduction et notes par Max Hout de Longchamp, Paris, Albin Michel 1984, p.255: "A la jointure du temps et de l'éternité, du cinquième et du septième état, l'expérience de l'éclair [...] marque au sixième état le contact de l'incréé et du créé: c'est de là que se diffuse dans la durée tout l'expérience mystique [...]. La différence entre mystique et au-delà n'est donc pas dans l'objet (la gloire dans les deux cas), mais dans le mode (temporel ou éternel) de sa perception." (Tr. ns.: "Nel punto di giuntura tra il tempo e l'eternità, del quinto e del settimo stato, l'esperienza del 'lampo' [...] rivela al sesto stato il contatto dell' increato con il creato: è là che si diffonde nel tempo {lett. nella durata} tutta l'esperienza mistica [...]. La differenza tra la mistica e l'al di là non è dunque l'oggetto (la gloria in entrambi i casi), ma il modo (temporale o eterno) di questa percezione." Noi riteniamo che l'esperienza dei "lampi" di cui parla Margherita abbia una sua importanza sia nell'economia complessiva dell'opera che nella stessa esperienza personale della Porete. D'altra parte, se non c'è un diretto contatto con il Divino, indipendentemente poi da che tipo di contatto si tratti, noi non siamo più sicuri che si possa parlare di 'esperienza mistica' in senso stretto. Questa ultima osservazione è da intendersi come riflessione, diciamo così, provvisoria, essendo questo problema assai spinoso e di difficile interpretazione.

Abbiamo visto come il capitolo centodiciottesimo dell'opera sia tutto dedicato alla descrizione dei sette "stati" del cammino spirituale e, proprio riguardo al settimo "stato", ovvero quello che concerne la 'visione' diretta di Dio, la Porete afferma che la "bontà divina (...) lo donerà senza fine, quando il mio corpo avrà lasciato la mia anima." (*Specchio*, cap.61,21-22) ⁵⁶ Sembra qui presente la preoccupazione di Margherita, già altrove rilevata, di affermare la sua perfetta ortodossia contro qualsiasi tipo di fraintendimenti.

Tuttavia, la nostra beghina sottolinea l'importanza di questi "lampi", concessi all'Anima che si trova tra il quinto e il sesto "stato", ove è proprio il "Lontanovicino" che 'rapisce' l'Anima per un tempo brevissimo, riportandola subito al quinto "modo d'essere": "Questa dimostrazione nasce dal settimo stato, che produce il sesto." (*Specchio*, cap.61,15-16) ⁵⁷

Sicuramente non siamo qui in presenza di un tipo di mistica che insiste nel tentare di descrivere questi 'attimi' di 'rapimento', perché altra è la "divinizzazione" a cui si deve aspirare, senza preoccuparsi che queste 'illuminazioni' arrivino o meno. Però anche questa è una componente dell'esperienza mistica e certamente anche questo aspetto troviamo nello *Specchio*, nonostante il fatto che Margherita, lo ripetiamo, non

⁵⁶ *Specchio*, cap.118, 198-199: "[...] nos n'aurons cognoissance jusque ad ce nostre ame ait nostre corps lasse." Non siamo d'accordo con quanto afferma la Moser a questo proposito (S.MOSER, *La mistica di Margherita Porete*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 1991/4, p.408), per la quale: "Il dileguare dell'immagine segna il vertice assoluto dell'esperienza mistica: è il settimo 'stato', quello nel quale l'anima è separata dal corpo. Questa separazione è da intendersi, ovviamente, non in senso fisico – che, secondo la dottrina cristiana, indicherebbe il momento della morte – ma nel senso figurato dell'assoluto distacco." Riteniamo che il vertice dell'esperienza mistica di cui parla Margherita sia raggiungibile al sesto 'stato', mentre il settimo indica la visione di Dio nella gloria eterna, ovvero dopo la morte, intesa proprio in senso fisico. I 'rapimenti' di cui parla la Porete portano l'anima dal quinto al sesto modo d'essere, il settimo è totalmente escluso, anche se viene 'pregustato' nel sesto. Potrebbe, questo, essere un *esamplum* di Margherita per non entrare in polemica con la Chiesa a proposito della possibilità o meno di vedere Dio in questa terra, problema che, come abbiamo già avuto modo di vedere, era molto dibattuto nella teologia del tempo. Tuttavia, ci sembra che queste affermazioni di Margherita siano piuttosto il naturale coronamento del suo pensiero: nessuna volontà di contestare 'sistematicamente' la Chiesa ufficiale, solo il desiderio di dire la verità, di parlare della sua personale esperienza. Certo la propria esperienza personale può anche non coincidere, a volte, con i dettami della gerarchia ecclesiastica: certo in questi casi la Porete non ha remore nel sostenere la 'sua' verità. Per le questioni esclusivamente teologiche e dottrinali, Margherita non aveva probabilmente nessuna difficoltà a riconoscere l'autorità della Chiesa, quando questa non contrastasse con la sua esperienza diretta; abbiamo già rilevato, ad esempio, come nello *Specchio* figurino dei brani pensati proprio per sostenere l'ortodossia e mettersi al riparo da fraintendimenti. In questo senso, la Porete parla di una esperienza mistica che si 'gioca' tutta su questa terra, dalla quale l'elemento escatologico è pressoché assente, nella quale il tempo e l'eternità non sono più due dimensioni lontane ed inconciliabili, ma sono entrambe "qui e ora". Ci sembra che Margherita non abbia una opinione chiara su quello che succederà dopo la morte: questo atteggiamento non indica una volontaria opposizione alla Chiesa, ma denota semplicemente che tale problema non rientra nelle 'preoccupazioni' della nostra beghina.

⁵⁷ *Specchio*, cap.61, 14-15: "[...]ceste demonstrance du setiesme estat ou siziesme."

parli mai di 'visioni', di fenomeni 'eccezionali', di 'doni' particolari e, anzi, in molti punti dell'opera prenda le distanze da esperienze di questo tipo, considerate del tutto 'accidentali' e, al limite, negative rispetto a quella che è l'essenza dell'autentica esperienza mistica.

2f. LA SIMPLICITAS DI MARGHERITA PORETE E IL DISTACCO DI MEISTER ECKHART.

Nella descrizione che Margherita Porete fa del culmine del cammino spirituale incontriamo molte delle pagine più dense dello *Specchio*, ricche di metafore ed espressioni paradossali. Dato il tipico andamento "a spirale" dell'opera, non troviamo una trattazione sistematica di questo punto – come, del resto, nemmeno di tutti gli altri – ma dobbiamo ogni volta ripercorrere lo *Specchio* da cima a fondo per individuare i luoghi nei quali è trattato il concetto che ci interessa ⁵⁸.

Già dai primi capitoli dell'opera, Margherita ci dice, in sintesi, a che cosa si deve aspirare quando si intraprende l'itinerario di perfezione: l'ultimo nome dell'Anima annihilata è "oblio" e "una tale Anima non si può trovare". (*Specchio*, cap.10,20; cap.11,14) ⁵⁹ "Questo significa", come rileva Vannini, "che deve scomparire quell'io che è radice di ogni male e peccato." ⁶⁰ Questa è l'aspirazione massima dell'uomo che intraprende il cammino verso Dio, a questo mira colui che "vuole essere l'Essere": eliminare qualunque impedimento esterno affinché la sua anima risulti perfettamente 'distaccata' – secondo il linguaggio eckhartiano – da tutto, così che Dio vi possa dimorare stabilmente, senza più impedimento alcuno. Tale Anima "è sola nell'amore" (*Specchio*, cap.11,48) ovvero è nell'universale, ormai lontana da ogni 'accidentalità particolare' ⁶¹. Essa è "semplice", come dice il titolo stesso del libro, e per 'semplicità' si intende la perfetta purezza, la capacità di essere sempre uguali, senza farsi 'toccare' dalle cose:

⁵⁸ Quello che la Guarnieri chiama andamento "a spirale" dello *Specchio* costituisce certamente per il lettore moderno un problema: non è facile orientarsi all'interno dell'opera, con i continui ritorni, sempre più approfonditi, di Margherita sugli stessi temi.

⁵⁹ *Specchio*, cap.10,20; cap.11,14: "Son dancier non est: Obliance."; "[...] on ne peut trouver telle Ame."

⁶⁰ M.VANNINI, nota 52, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.156-157.

⁶¹ *Specchio*, cap.11,49: "[...] ceste Ame est seule en amour, (...)". Commenta Vannini alla nota 54, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.160-161: "Il tema della solitudine non è marginale in Margherita, e non ha carattere ascetico, bensì speculativo. Contro la dipendenza dal molteplice, dal sociale, per il quale l'uomo sarebbe costituito dai suoi rapporti con le cose e con le persone [...], Margherita mira all'essere, all'essenza, cioè all'universale, dove non entra niente di determinato, niente di finito e di dis-tinto."

Tali Anime sono sole in ogni cosa, e comuni in ogni cosa, (...)

(Specchio, cap.24,17) ⁶²

L'anima, specchio di Dio, quando raggiunge il perfetto distacco è 'limpida', e Dio vi si riflette nel modo più sublime: nessuna immagine, ormai, offusca lo specchio, creato per accogliere la pura Divinità. L'Anima perfettamente annichilata è "simile alla Divinità" "congiunta e unita all'alta Trinità". (*Specchio*, cap.51,3-4; cap. 68,6) ⁶³

Si sente, in queste tematiche, la profonda affinità dei concetti espressi da Margherita Porete e da Meister Eckhart: entrambi aspirano al distacco perfetto, alla purificazione dell'anima, che deve essere così radicale da non permettere la sopravvivenza di alcun elemento creaturale, affinché Dio solo possa 'impossessarsi' dell'anima che, al limite, coincide con Dio stesso ⁶⁴.

Non avete motivo di tardare ad abbandonare voi stessi, poiché nessuno può riposare nel più alto riposo riposabile, se prima non ha abbandonato se stesso: di questo sono certa.

(Specchio, cap.94,7-9) ⁶⁵

Questo è il passo che è indispensabile compiere, senza il quale a nulla vale tutto il resto: "lasciare se stessi", ovvero far sì che l'autoaffermatività dell'io finisca di impedire il libero fluire dell'Essere. "Lasciare se stessi" non significa soltanto abbandonare i beni materiali, le persone care, i desideri propri: significa distruggere qualunque residuo, sia psicologico che spirituale, di attaccamento a se stessi. Non si tratta solamente

⁶² *Specchio*, cap.24,17-18: "Telles Ames sont seules en toutes choses, et communes en toutes choses, [...]". Commenta Vannini alla nota 99, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., pp.204-205: "Le anime nobili sono sole e comuni in tutto perché sempre identiche a se stesse, [...]. L'uni-formità è la dei-formità [...] - e solo in questa simplicitas v'è unitas spiritus, unione con Dio nello Spirito, [...]".

⁶³ *Specchio*, cap.51,3-4; cap.68,6: "Il convient, dit Amour, que ceste Ame soit semblable a la Deité [...]"; "[...], jointe et unie a haulte Trinité, [...]".

⁶⁴ Il tema del "distacco" è cifra fondamentale del discorso eckhartiano: per una trattazione dettagliata del concetto, cfr. MAESTRO ECKHART, *Del distacco*, in *Trattati e prediche*, cit., pp.171-184. Senza pretesa di esaustività, citiamo alcune espressioni particolarmente significative utilizzate da Eckhart per descrivere il perfetto distacco, *ivi*, pp.171-172: "[...] il puro distacco [...] è al di sopra di tutte le cose, poiché tutte le virtù riguardano almeno un poco le creature, mentre il distacco è svincolato da tutte le creature."; *ivi*, p.172: "[...] il luogo naturale e proprio di Dio è l'unità e la purezza, [...]"; *ivi*, pp.172-173: "[...] il distacco mi conduce ad essere accessibile soltanto a Dio."; *ivi*, p.173: "[...] il distacco è così vicino al nulla che nessuna cosa è abbastanza sottile [...] per penetrare nel distacco, se non Dio solo."

⁶⁵ *Specchio*, cap.94,6-8: "Vous n'avez que tarder a relenquir vous mesmes, car nul ne peut reposer ou haultiesme repos reposable, se il n'est devant lassez: de ce je suis certain."

di un abbandono relegato al campo dello psicologico o del morale, si tratta piuttosto di una prospettiva ontologica.

Noi, che con il nostro 'piccolo essere' impediamo l'Essere, dobbiamo 'annullarci', affinché la nostra vera essenza possa venire alla luce. E la nostra vera essenza altro non è che l'essere che riceviamo da Dio solo, il quale 'esige' di poter 'scorrere' in noi. Riportiamo, a proposito del concetto di "distacco" in Margherita Porete quella che Vannini definisce "una bellissima pagina sulla dialettica avere/non avere":

E' facile provarlo, dice l'Anima. Eccola, la prova. Preferisco troppo di più, centomila volte contro una, gli abbondanti beni che hanno dimora in lui, piuttosto che i doni che ho e avrò in possesso da lui. E dato che preferisco quanto in lui è al di fuori del mio intelletto, anziché quanto è in lui e nel mio intelletto, e per questa ragione è più mio quanto egli conosce e io non conosco affatto, che non quanto ne conosco ed è mio; poiché là dove c'è il più del mio amore, là c'è il più del mio tesoro. E poiché preferisco il più di lui, che mai conoscerò, anziché il mio, che conoscerò, questo è più mio, per il più del mio amore, secondo la testimonianza di Amore stesso. E' questo il compimento, dice l'Anima, dell' amore del mio spirito.

(*Specchio*, cap.32,14-25) ⁶⁶.

Ma c'è un altro passo da fare, forse ancora più estremo, che consiste nell'abbandonare anche Dio. Questo motivo è molto caro anche a Eckhart: sia nello *Specchio* che nelle opere del predicatore domenicano, questa ardita espressione ha lo stesso significato ⁶⁷. Abbandonare Dio per Dio significa lasciare Dio come oggetto determinato, come Altro, per scoprire la Divinità, ovvero Dio in se stesso, senza rapporto con le creature ⁶⁸.

Questa conoscenza è possibile solo a Dio, infatti l'anima può sperimentarla solo quando è diventata Dio. E' inevitabile che a questo punto cada tutto l'impianto della

⁶⁶ M.VANNINI, nota 113, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, ..., cit., p.222. *Specchio*, cap.32,13-24: "Ce est legier a prouver, dit l'Ame. Voiez en cy la prouve. J'ayme trop mieulx cent mille foiz contre ung les habondans biens qui demourent en luy, que je ne fais les dons que j'ay auray de luy en possession. Et pource que j'ayme mieulx ce qui est en luy hors de mon entendement, que je fais ce qui est en luy et en mon entendement, pour ceste raison est mieulx mien ce qu'il cognoist, que ce que j'en cognois et qui mien est; car la ou il y a le plus de mon amour, la est le plus de mon tresor. Et pource que j'ayme mieulx le plus de luy, que ja ne cognoistray, que je ne fais le moins, que je cognoistray, pource est ce mieulx mien pour le plus de mon amour, a tesmoing Amour mesmes. C'est la fin, dit Amour, de l'amour de mon esprit."

⁶⁷ Cfr. *Specchio*, cap.92; MEISTER ECKHART, *serm. Beat pauperis spiritu*, ..., in *Sermoni tedeschi*, cit., p.136.

⁶⁸ Abbiamo già avuto modo di spiegare la distinzione tra "Dio" e "Divinità" in Margherita Porete e Meister Eckhart.

teologia positiva – perché non è possibile parlare di Dio in se stesso – e che subentri la teologia apofatica. Il tema dell'indicibilità di Dio è una presenza discreta, ma significativa, nell'opera di Margherita. La nostra beghina non abusa del linguaggio della teologia negativa ma, in alcuni punti importanti, esprime, con parole peraltro molto semplici, l'impossibilità di parlare di Dio da parte dell'Anima annichilata.

Infatti il mio Dio è soltanto colui di cui non si può dire parola; (...)

Tali creature non sanno più parlare di Dio; (...)

(...) tutto quanto quest'Anima ha udito di Dio, e quanto di lui si può dire, è men che nulla (...) rispetto a ciò che egli è in se stesso (...)

(Specchio, cap.11,110-111; cap.18,3; cap. 30,18-20) ⁶⁸

Se si raggiunge il perfetto distacco, si diventa uno con l'Uno, uno nell'Uno, perché si è l'Uno ⁷⁰. Cadono tutte le differenze, tutte le discriminazioni: la semplicità dell'Anima annichilata è 'uni-formità' che è anche, immediatamente, 'dei-formità'. Letteralmente, l'anima assume la 'forma' di Dio, ma Dio ha in se tutte le forme senza essere nessuna forma determinata: Egli è la possibilità di tutte le forme. Ecco perché l'anima 'dei-forme' ha perso la sua autoaffermatività: prima della 'trasformazione' stava nel mondo con una sua forma particolare, determinata e, così, escludeva da sé la possibilità di comprendere tutte le altre forme. Ora è senza forma, ma può assumere tutte le forme, non perché si determini di volta in volta in un modo diverso, al contrario: l'anima, come Dio, è tutta in ogni 'luogo' e, allo stesso tempo, nessuna cosa particolare la può 'catturare' tutta ⁷¹.

⁶⁸ *Specchio*, cap.11,110-111: "Car celluy tout seul est mon Dieu, de qui l'en ne scet mot dire, [...]"; cap.18,52: "Telles creatures ne scevent plus de Dieu parler, [...]"; cap.30, 18-20: "[...] tout ce que ceste Ame a oy de Dieu, et que l'en ne peut dire, est mieulx nient [...] envers ce qui est de luy, [...]".

⁷⁰ L'importanza di "farsi uno nell'Uno" viene spesso sottolineata anche da Eckhart, il quale afferma, per esempio: "Anche questo è l' uomo nobile", [...] nobile perché egli è uno e perché riconosce Dio e le creature nell'Uno.", MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, in *Trattati e prediche*,..., cit., pp.165-166. Commenta Faggini, *ivi*, nota 6, p.193: "Per Eckhart, chi raggiunge lo stato supremo (l'unificazione con l'Uno) in questa vita 'non ritorna' più allo stato di imperfezione precedente: in altre parole, il 'paradiso' è possibile già in questa esistenza terrena."

⁷¹ Il punto focale è, come abbiamo già avuto modo di spiegare, quello di riuscire a contemplare tutte le cose nell'Uno e, allo stesso tempo, l'Uno in tutte le cose. Questo significa riconoscere il nulla intrinseco di tutte le creature, che sono 'qualcosa' solo perché in esse si manifesta l'essere dell'Essere; ma significa anche riconoscere la 'presenza' dell'Uno in ogni cosa, non perché l'Uno si 'esaurisca' in ogni singolo ente, ma perché l'ente in quanto tale può sussistere ed essere, appunto, 'un ente', in quanto esiste ed opera l'Uno. La caratteristica peculiare dell'Uno, infatti, è quella di 'unificare'. Ecco perché

l'Uno può essere presente in tutte le creature senza determinarsi in nessuna di esse. Cfr. CORBIN, *Il paradosso del monismo*, tr.it. di Gabriele Rebecchi, Casale Monferrato 1986, i.p. I *Il Dio-Uno e le molteplici divinità*, pp. 3-28.

CAPITOLO 3: DIALETTICA SAPERE / NON-SAPERE.

3a.IL MOVIMENTO DIALETTICO DI SAPERE / NON SAPERE.

Degli aspetti dialettici presenti nello *Specchio*, quello relativo al sapere e non sapere ci è parso leggermente in secondo piano nell'esposizione di Margherita Porete, non perché esso sia meno importante degli altri, piuttosto perché agli altri quasi sempre s'accompagna e rischia quindi di essere sottovalutato e non adeguatamente messo in risalto¹.

Condurremo la trattazione di questo aspetto della dialettica poretiana facendo dei rimandi, seppur molto generici, all'opera di Nicolò Cusano, ove è possibile rintracciare elementi speculativi assai simili a quelli di Margherita Porete, benché non si possa affermare che vi sia stata una effettiva influenza storica dello *Specchio* sul Cusano, in quanto non ci sono testimonianze al riguardo. Riportiamo un passo che ci può aiutare a legittimare i parallelismi che verranno condotti tra Margherita Porete e Nicolò Cusano: afferma il de Gandillac che, secondo Vladimir Lossky: "(...) il termine 'dialettica', a condizione di precisarne il senso, definisce assai bene un modo di filosofare che annuncia, presso Eckhart, l'*ars coincidentiarum* del Cusano e che, malgrado le differenze, (...), si nutre delle stesse fonti bibliche, patristiche e neoplatoniche."² Le considera-

¹ Nella trattazione di Margherita Porete si dà quasi sempre la triade di concetti dialettici volere/non-volere, avere/non-avere, sapere/non-sapere. Abbiamo già avuto modo di dire come sia estremamente difficile trattare separatamente i tre aspetti perché spesso rimandano ad un discorso comune e perché la stessa Porete non li divide 'sistematicamente'. E' inoltre opportuno notare come sia stata data molta rilevanza alla dialettica volere/non-volere, leggermente meno alla dialettica avere/non-avere e come, invece, sia stata spesso 'trascurata' la coppia sapere/non-sapere. Uno dei pochi studiosi a dare il giusto risalto al sapere/non-sapere è sicuramente Vannini, che, nell'apparato di note che accompagna l'edizione dello *Specchio* che abbiamo utilizzato come base della nostra analisi, dà spiegazioni esaustive a questo riguardo.

² L'unico dato accertato è "la presenza di un esemplare dello *Specchio* latino, dal titolo *De simplicis anima*, nella biblioteca della Certosa di Strasburgo ai tempi di Nicolò Cusano (1401-1464).", come afferma la Guarnieri in R.GUARNIERI, *Prefazione storica*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, p.42. Il testo di de Gandillac è stato tratto da M.GANDILLAC, de, *La "dialettique" de Maître Eckhart*, in AA.VV., *La Mystique rhénane*, "Colloque de Strasbourg", 16-19/5/1961, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Puf 1963, p.62: "[...] Vladimir Lossky [...] le terme 'dialectique', à condition d'en préciser le sens, définit assez bien un mode de philosopher qui annonce, chez Eckhart, l'*ars coincidentiarum* du Cusain et qui, malgré des différences, [...], se nourrit aux mêmes sources bibliques, patristiques et néo-platonicienne."

zioni di questo insigne studioso di Meister Eckhart ci sono parse molto interessanti perché, se il Cusano ha effettivamente ripreso, in alcuni punti, il Maestro domenicano e se il Maestro è stato influenzato dalla Porete – come ormai quasi tutti gli studiosi sono inclini ad affermare – allora, seppur indirettamente, nelle opere di Nicolò Cusano si dovrebbero trovare dei concetti che già furono di Margherita.

Analizziamo ora nel dettaglio alcuni passi dello *Specchio* dove si tratta della dialettica sapere/non-sapere. Il primo accenno alla dimensione del sapere/non-sapere si trova già nei versi iniziali, quando Margherita definisce l'Umiltà come "di Scienza tesoriere e dell'altre virtù madre". (*Specchio*, versi iniziali 6-7) ³.

Abbiamo già avuto modo di spiegare questo concetto, che rimanda immediatamente ad una concezione di "sapere" che non significa semplice accumulo di nozioni, ma investe l'uomo, in particolare l'Anima annichilata, nella sua totalità, e non solo nella sua facoltà raziocinante ⁴.

E' da tenere presente, in primo luogo, che l'opera – e la vita – di Margherita mira "non a conoscere, ma ad essere", come rileva giustamente la Muraro ⁵.

Questo non significa che la dimensione gnoseologica non sia importante, anzi, essa è fondamentale – non a caso ci muoviamo nell'ambito della cosiddetta mistica speculativa – tuttavia, pur nella sua imprescindibilità, essa deve essere ad un certo momento superata per inverarsi e sublimarsi in qualcosa di superiore. Secondo una posizione ampiamente sostenuta in ambito mistico e risalente alla tradizione paolino-giovannea, la Porete fa riferimento all'opposizione Lettera-Spirito:

Certo lo sa quegli, e non altri, a cui Dio ha dato l'intelletto, – poiché la Scrittura non lo contiene, né senso d'uomo l'afferra, né sforzo di creatura giova a capirlo, né a comprenderlo.

(*Specchio*, cap.7,9-12) ⁶.

La Scrittura è fondamentale come punto di partenza dell'itinerario spirituale, tuttavia essa deve ad un certo momento essere superata, abbandonata "in quanto sorregge irrimediabilmente l'alterità di Dio, l'alterità dell'essere, proprio in quanto – intrinsecamente e insopprimibilmente – pone la verità come dato, l'assoluto come oggetto." ⁷.

³ *Specchio*, versi iniziali 6-7: "Qui de Science est tresoriere. Et des aultres Vertuz la mere."

⁴ Cfr. paragrafo "L'Umiltà" del capitolo "Dialettica volere/non-volere" della presente analisi.

⁵ L.MURARO, *Lingua materna scienza divina*, Napoli, MD'Auria 1995, p.12.

⁶ *Specchio*, cap.7,9-12: "Certes ce scait celluy et non aultre a qui Dieu a donné l'entendement, – car l'Escripture ne le prent, – ne sens d'omme ne le comprend, – ne travail de creature ne desert l'entendre – ne comprendre."

⁷ M.VANNINI, nota 31, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., pp.144-145. Il concetto di "abbandono della Scrittura" è simile al discorso fatto per il "congedo dalle virtù": non si lascia la Scrittura per inseguire una libertà smodata e senza fre-

All'abbandono della Scrittura in quanto oggetto statico, predeterminato, corrisponde l'avvento dello Spirito che fa vivere l'anima di vera "vita divina" ⁸. Ecco allora che non si conosce più l'Essere come qualcosa di 'altro', di estraneo e diverso che deve essere colto intellettivamente – cosa che implica una differenza tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto – ma si è l'Essere, ovvero si realizza quella pienezza di vita per cui tutte le opposizioni, le scissioni sono superate perché finalmente ricondotte alla loro 'vera' e 'giusta' dimensione ⁹. Si comprende a questo punto che cosa significhino le parole della Porete:

(...) *L'Anima affrancata da tutto e non sa niente, (...) essa sa per virtù di fede quel che le conviene sapere per la sua salvezza; (...)*

(*Specchio*, cap.16,4-6) ¹⁰

"Conoscere per fede", come spiega magistralmente Vannini, non rimanda alla dimensione della fede come cieca credenza, come assenso 'irrazionale' a qualcosa a cui dobbiamo credere senza indagine razionale, piuttosto si rifa alla concezione di fede quale si trova anche in Eckhart, ovvero fede che è distacco e distacco che è fede. Solo nell'assoluto distacco c'è vera fede e, a questo limite estremo, i due termini coincidono perché "la fede è quel movimento dello spirito che incessantemente ed infinitamente nega i contenuti determinati, le rappresentazioni; ovverosia è il distacco concreto di tutto l'essere dal finito – (...)" ¹¹.

Spiega Vannini: "Il non-sapere è la condizione dell'anima nella non-alterità dell'essere; mentre il 'sapere' è sempre un desiderio, una brama verso qualcosa, e, insieme, un porre alterità e barriera verso esso. Il non-sapere indica cioè la rimozione di ogni alterità (*ablatio alteritatis*, come dice Cusano), distruzione di ogni determinatezza, essere

ni, così come non si abbandonano le virtù per non 'affaticarsi' ad essere virtuosi. Piuttosto si medita la Scrittura e la si mette in pratica finché la perfezione raggiunta è tale che necessita di essere superata. Allo stesso modo, le virtù venivano lasciate quando erano state sperimentate fino in fondo. Cfr. paragrafo "Il congedo dalle virtù", capitolo "Dialettica volere/non-volere" della nostra analisi.

⁸ Cfr. paragrafo "La vita divina", capitolo "Dialettica volere/non-volere" della nostra analisi.

⁹ I termini 'vero' e 'giusto' sono qui da intendersi nel loro significato forte, secondo l'accezione presente non solo nell'opera della Porete, ma anche in Meister Eckhart, per cui la perfezione è raggiunta solo quando 'si è' la Giustizia, quando 'si è' la Verità, etc.

¹⁰ *Specchio*, cap.16,4-6: "[...] l'Âme Enfranchie scet tout et si ne scet neant, [...] qu'elle scet par la vertu de foy ce qui luy convient savoir pour son salut; [...]".

¹¹ Cfr. M.VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, Marietti 1993, pp.54-55. Per una dettagliata trattazione del concetto di "fede" si veda l'opera di Vannini nella sua interezza. Forse è pertinente anche la concezione agostiniana di "fede", espressa nella celebre formula *credo ut intelligam et intelligo ut credam*, per cui la fede non si dà come cieca credenza, ma piuttosto come indagine dell'intelletto, sorretta però dalla fiducia. Tale fiducia è forte, e sostiene tutta l'analisi: non è tuttavia certezza passiva, altrimenti non si darebbe nemmeno ricerca.

nell'essere, non più altro dall'essere." ¹² Appare chiaro, a questo punto, perché fede e distacco siano così intimamente legati: entrambi mirano alla negazione e allo scioglimento di tutti i contenuti finiti, affinché l'Essere possa scorrere liberamente nell'Anima annichilata che, nella sua perfezione, non è più 'altra' da Dio.

Si noti come Margherita, dicendo che:

(...), quest'Anima è sprofondata e giunta alla conoscenza del più; ossia, a sapere soltanto che non conosce niente di Dio, rispetto al tutto di lui; (...)

(Specchio, cap.46,5-7)

si riferisca ad un sapere di Dio, dell'Assoluto, che non è un sapere positivo perché, a rigore, noi non sappiamo nulla di Dio ¹³.

Sotto questo aspetto – al di là di influssi reciproci non dimostrabili – è possibile riscontrare forti analogie tra la Porete e Cusano, che afferma: "(...) l'infinito non ha proporzione col finito, (...)" ¹⁴. La speculazione della Porete e del Cusano è qui sorprendentemente simile: in entrambi domina la struttura dialettica per cui proprio il non-sapere rispetto all'Assoluto rimanda ad un'idea di Essere sommo, massimo che, proprio per questo, è inattingibile e tuttavia esperibile in quanto non-raggiungibile. Ci sembra di ravvisare, sia nella dialettica poretiana di sapere/non-sapere, sia nella "dotta ignoranza" cusana, un certo denominatore comune, ovvero il riconoscimento dei limiti insormontabili a cui deve attenersi l'uomo, limiti che, però, intesi dialetticamente, costituiscono la grandezza dell'uomo stesso. L'uomo è grande non perché possa ergersi 'positivamente' ad Assoluto, ma perché gli è data la capacità di riconoscere che tutto ciò che si presenta ai suoi occhi, per quanto sublime possa essere, è sempre finito. Non ci è dato di raggiungere una conoscenza positiva dell'Assoluto, dell'Infinito, ma ci è data la possibilità di riconoscere la nostra ignoranza radicale. Capire questo non è facile e nemmeno indolore, è un atto radicale di profonda onestà, permeato di Conoscenza e di Amore.

¹² M.VANNINI, nota 97, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., pp.202-203.

¹³ *Specchio*, cap.46,5-7: "[...] ceste Ame cheue et venue en cognoissance du plus; voire, sealement en ce qu'elle ne cognoist nient de Dieu envers le tout de lay." Riguardo all'impossibilità di parlare di Dio, la Pereira afferma: "La conoscenza di Dio: non si può parlare di Dio in sé (più Duns Scoto che teologia apofatica); [...] Meno frequentemente rilevata è la presenza di un linguaggio dionisiano a partire dal cap.52, segnalato in particolare dall'uso del prefisso ultra (oultre) o da termini come l'anima 'superlibera' [...]". M.PEREIRA, *Margherita nella discussione filosofica*, in *Una rete d'amore. Lo "Specchio delle anime semplici" di Margherita Porete*, IV Seminario di teologia e storia della mistica, Certosa del Galluzzo-Firenze, 5/6/1997 (di prossima pubblicazione).

¹⁴ N.CUSANO, *La dotta ignoranza*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, ed.it. a cura di Giovanni Santinello, Milano, Rusconi 1988, cap.3,9, p.71. Il paragone con Cusano è sottolineato anche da Vannini: cfr. M.VANNINI, nota 137, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., p.254-255.

Una volta ammesso che non possiamo attingere a Dio in maniera perfetta, abbiamo già in qualche modo raggiunto questa perfezione, perché abbiamo compreso la caratteristica peculiare dell'Assoluto, che è quella di essere inconoscibile. Afferma il Cusano: "La cosa più perfetta che un uomo quanto mai interessato al sapere potrà conseguire nella sua dottrina è la consapevolezza piena di quell'ignoranza che gli è propria. E tanto più egli sarà dotto, quanto più si saprà ignorante." ¹⁵. Anche nel Cusano, come nella Porete, la virtù più importante è ancora una volta l'umiltà, che è veramente "di Scienza tesoriera e dell'altre virtù madre", vera chiave di volta di tutti i passaggi dialettici. Appena si raggiunge la perfetta umiltà, in qualsiasi campo questo avvenga – nell'ambito della volontà, del possesso e della conoscenza – immediatamente il processo dialettico si compie e ci si trova all'estremo opposto, ovvero nella perfetta nobiltà. Non appena nulla si vuole, tutto si ha; non appena nulla si ha, tutto si ottiene; non appena nulla si sa, tutto si comprende.

3b. RAGIONE E INTELLETTUO

"Ragione" e "Intelletto" sono due dei concetti più complessi e articolati, e allo stesso tempo più importanti, che si incontrano in ambito filosofico. Prima di trattare nello specifico in che accezione tali termini vengono impiegati dalla Porete, ci sembra opportuno proporre un breve accenno riguardo al senso che "Ragione" e "Intelletto" ebbero nell'età antica e medievale al fine di fornire una minima contestualizzazione di tali termini nello *Specchio delle anime semplici*.

Per quanto riguarda l'età antica, i due massimi referenti sono Platone e Aristotele.

In Platone troviamo la contrapposizione di conoscenza discorsiva e intuitiva, con l'affermazione della superiorità della seconda sulla prima. La dottrina platonica sancisce la superiorità del conoscere immediato sul conoscere mediato: in particolare l'intelletto viene considerato il grado supremo della conoscenza e il sapere intellettuale assume, nello specifico della speculazione platonica, il significato di contemplazione delle Idee e dei loro rapporti. Il pensiero platonico avrà modo di influenzare ampiamente la tradizione filosofica successiva perché penetrerà nel pensiero cristiano tramite il Neoplatonismo, specialmente con Sant'Agostino, nel quale ritroviamo l'idea platonica dell'intelletto divino quale luogo delle 'idee', accompagnata dalla dottrina dell'illuminazione dell'intelletto da parte di Dio.

Aristotele riprese la tesi platonica della superiorità della conoscenza immediata sulla conoscenza mediata, ma con una importante differenza: l'Intelletto non è in grado di cogliere contenuti determinati, ma conosce solo principi. Il principio fondamentale colto dall'Intelletto è il principio di non-contraddizione, base e garanzia di tutto il conoscere. È nota l'importanza e la difficoltà che suscitò l'attribuzione da parte di Aristotele dell'appellativo "separato" all'Intelletto, stante ad indicare la capacità dell'Intelletto stesso di cogliere tutte le cose, in virtù della sua non commistione con l'elemento corporeo.

¹⁵ N. CUSANO, *La dotto ignoranza*, cit., cap. 1.4, p. 69.

Senza addentrarci in dettagliate analisi, ci limitiamo a rilevare come, per tutta l'età antica e medievale, dominerà l'idea di Intelletto la cui caratteristica fondamentale è l'intuitività, che opera spontaneamente secondo principi connaturati all'Intelletto stesso e da questo conosciuti per via intuitiva.

Nei filosofi medievali troviamo fortissima la contrapposizione tra conoscenza divina, intuitiva, deputata all'Intelletto e conoscenza umana, discorsiva, appannaggio di Ragione. Tutta la Scolastica ritenne il primo tipo di sapere superiore al secondo ed ebbe quale cardine delle discussioni accademiche il rapporto tra Ragione e Fede.

Non accenneremo alle diverse accezioni di "Ragione" e "Intelletto" nell'età moderna e contemporanea, rilevando solo che bisognerà attendere Kant per assistere al definitivo ribaltamento della tradizione classica con l'affermazione della superiorità della Ragione sull'Intelletto intesi, però, in un senso diverso da quello ereditato dalla tradizione.

3. LA RAGIONE

"Ragione", insieme ad "Anima" e ad "Amore", è uno dei 'personaggi' più importanti dello *Specchio*. La sua presenza nell'opera non è costante: all'inizio, essa occupa molto spazio con le sue domande incalzanti, poi la sua funzione viene via via smunta – parallelamente all'ascesa dell'anima nel cammino spirituale – finché, al capitolo ottanta-settesimo, "Ragione" 'muore' quasi definitivamente, tornando a fare qualche domanda solo ai capitoli novantottesimo e centosciesimo¹⁶. Questa modificazione del ruolo di "Ragione" man mano che l'opera procede è assai significativa perché simboleggia la progressiva liberazione dell'anima dai vincoli del ragionamento discorsivo e il suo progressivo innalzamento ad una dimensione cognitiva diversa¹⁷. "Ragione", infatti, rappresenta la facoltà raziocinante, il ragionare tipicamente umano, con tutte le sue contraddizioni e i suoi limiti¹⁸. Tale tipo di ragionamento è il nostro punto di partenza imprescindibile: esso è importante nella misura in cui ci permette di intraprendere il cammino di perfezione che, non dimentichiamolo, ha una forte caratterizzazione intellettuale, soprattutto nella mistica detta, appunto, speculativa. Non si dà ascesa morale senza parallela attività intellettuale e, così come si procede per una via, altret-

¹⁶ Cfr. L. MURARO, op.cit., p.62. La Muraro dà grande importanza alla Ragione all'interno dell'opera della Porete. Anche la Pereira (M. PEREIRA, op.cit.) sottolinea questo aspetto affermando: "Il primo stimolo a tentare una lettura [...] 'filosofica' del *Mirar* mi è stato fornito dalla constatazione, [...], dell'importanza della figura di *Raison* [...]".

¹⁷ Avremo modo di sottolineare, nel corso del presente capitolo, come lo svincolarsi dal ragionamento discorsivo da parte dell'anima non rimandi assolutamente a forme di 'irrazionalismo'.

¹⁸ "Ragione" e "Intelletto" sono utilizzati nella stessa accezione anche da Nicolò Cusano.

N. CUSANO, *Il sapere e il non sapere*, a cura di Giovanni Santinello, Padova, CLEUP 1975, p.66: il Santinello precisa: "La ragione (ratio), [...], è la facoltà del ragionamento, [...]".

tanto si avanza nell'altra, essendo i due aspetti strettamente collegati. Afferma la Muraro: "(...) necessità della mediazione e, insieme, (...) limiti di ogni mediazione. A ciò corrisponde, precisamente, il ruolo del personaggio di Ragione nello *Specchio delle anime semplici*." ¹⁹ L'intento di Margherita è sicuramente quello di superare qualunque forma di mediazione, come afferma al capitolo sessantaquattresimo dove, a proposito delle anime che sono giunte alla morte dello spirito, afferma:

Non c'è mediazione alcuna tra loro e la Divinità, e neanche ne vogliono.

(*Specchio*, cap.64,7-8) ²⁰

Questo è il culmine del processo di annichilimento, tuttavia, per giungervi, bisogna procedere con ordine quindi, inevitabilmente, bisogna partire dalla ragione, unico strumento di indagine in nostro possesso, almeno all'inizio. Nonostante la ragione sia il punto di partenza necessario ed includibile, e nonostante non venga mai, a rigore, né abbandonata né rinnegata, ma superata dall'Amore – come avremo modo di vedere – essa viene spesso 'maltrattata' dall'Anima, insofferente alla 'ottusità' e alla lentezza di "Ragione" ²¹. Al capitolo sessantottesimo, addirittura, quelli che vivono secondo i dettami di "Ragione" sono detti "bestie" e "asini", nel senso che non capiscono se non i ragionamenti schematici e rigorosamente condotti secondo il principio di non contraddizione ²². E qui tocchiamo quello che è il limite fondamentale della ragione, limite per lei insuperabile, che la condanna ad una sostanziale incomprensione dei discorsi divini: la ragione è incapace di afferrare la coincidenza delle opposizioni. Essendo questa la chiave di comprensione della "vita divina", e l'unico modo per parlare – seppur impropriamente – di Dio, è chiaro che "Ragione", ad un certo punto, 'deve' morire, ovvero deve rinunciare a se stessa, accettando di farsi guidare da una facoltà superiore ²³.

E' molto importante sottolineare il fatto che: "Il libro, (...), si pone sopra chi si attiene ai dettami della ragione: *sopra*, non *contro*, secondo una formula caratteristica del

¹⁹ Cfr. L. MURARO, op.cit., p.62.

²⁰ *Specchio*, cap.64,7-8: "Il n'a nul moyen entre elles et la Deité, et aussi n'y en veulent ilz point."

²¹ Il 'superamento' di "Ragione" viene inteso, come sempre, alla maniera dell'hegeliano *aufhebung*, come abbiamo già avuto modo di vedere per altri concetti.

²² *Specchio*, cap.68,12-14: "A tous ceulx, dit elle, (*l'anima*) qui de vostre conseil vivent, (*del consiglio di Ragione*) qui sont si bestes et si asnes que il m'esconviert pour la rudesse d'eux celer et non parler mon labbage, [...]"

²³ Il concetto di *coincidentia oppositorum* è caratteristico del linguaggio cusano. Commenta il Santinello circa la Parte II, cap.2 della *Docta ignorantia*, in N. CUSANO, *Il sapere e il non sapere*, cit., p.72: "[...] coincidenza delle due proposizioni opposte. Ciò non è possibile alla ragione, che esclude da sé la contraddizione. E' possibile all'intelletto intuitivo, ma in forma negativa: l'intelletto sa che sono vere entrambe le proposizioni, ma non sa come sia possibile; sa di non sapere, sa in maniera inintelligibile."

pensiero di Margherita Porete." ²⁴ Questo aspetto si ricollega direttamente ad un'altra delle grandi tematiche dello *Specchio*, ovvero la presenza di "due Chiese": "Santa Chiesa la Piccola" e "Santa Chiesa la Grande" ²⁵. Margherita stessa ci dà una esplicita definizione di che cosa si debba intendere con questi due termini:

(...) Santa Chiesa la Piccola, dice Amore, quella Chiesa cioè che è governata da Ragione; e certo non per Santa Chiesa la Grande, dice l'Amore divino, che è governata da noi.

(Specchio, cap.19,12-14) ²⁶

Le spiegazioni della Porete proseguono:

Vogliamo dire, dice Santa Chiesa, che tali Anime sono, nel loro modo di vivere, al di sopra di noi, perché Amore dimora in loro e Ragione dimora in noi; ma ciò non è contro di noi, dice Santa Chiesa la Piccola; (...)

(Specchio, cap.43,15-18) ²⁷.

Queste affermazioni della Porete non intendono essere una condanna della Chiesa nella sua globalità e nemmeno vogliono colpire la Chiesa ufficiale in quanto istituzione: esse mirano piuttosto a salvaguardare la libertà delle "Anime annichilate" che, per la perfezione raggiunta, non abbisognano più di una guida 'esterna'. D'altra parte, nulla vieta che le "Anime annichilate" possano trovarsi anche all'interno della Chiesa

²⁴ LMURARO, op.cit., p.64.

²⁵ La teoria delle "Due Chiese" non ha mancato di suscitare vivo interesse presso gli studiosi dello *Specchio* ed è stata inoltre soggetta a molteplici interpretazioni. Colledge e Guarnieri, ad esempio, interpretarono questa dottrina come: "[...] roots in Gnosticism and is specifically heretical, [...]", (Tr.ms.: "[...] avente le sue radici nello gnosticismo ed essendo specificatamente eretica, [...]"); E.COLLEDGE / R.GUARNIERI, *The Glosses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of simple souls"*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, p. 377. La Muraro afferma che questi due studiosi hanno poi ritirato tale giudizio e, dal canto suo, afferma: "Vediamo la base sicuramente ortodossa di questo tentativo. Si tratta di far riconoscere alla Chiesa la superiorità del carisma sul sacerdozio, [...]"; LMURARO, op.cit., p.123. Anche in questo caso, non è semplice pronunciarsi riguardo all'ortodossia o meno della Porete: noi ci siamo limitati a rilevare come diverse siano le opinioni e complessa la situazione, senza la pretesa di decidere se Margherita fu o meno una 'vera' eretica e in quale misura. D'altro canto, non è questo il compito che ci siamo prefissi nella presente analisi.

²⁶ *Specchio*, cap.19,12-14: "[...], Sainte Eglise la Petite, dit Amour, celle Eglise qui est gouvernee de Raison; et non mie Sainte Eglise la Grant, dit Divine Amour, qui est gouvernee par nous."

²⁷ *Specchio*, cap.43,14-17: "Nous voulons dire, dit Sainte Eglise, que telles Ames sont en vie dessus nous, car Amour demeure en elles et Raison demeure en nous; mais ce n'est mie contre nous, dit Sainte Eglise la Petite, [...]".

ufficiale: la Chiesa è "grande" o "piccola" a seconda degli spiriti che la compongono, non rispetto alla sua posizione nel mondo ²⁸. Il fatto che le "Anime annichilate" rivendichino il diritto di porsi "sopra, non contro" implica che la Chiesa Piccola non deve essere distrutta e nemmeno rinnegata, così come, parallelamente, la ragione non viene abolita quando subentrano delle facoltà superiori. L'importante è che non vengano invertiti di segno i rapporti tra i due elementi: non può assolutamente darsi il caso che "Santa Chiesa la Piccola" accampi pretese di comando su "Santa Chiesa la Grande" come, d'altro canto, non può avvenire che "Ragione" domini su "Intelletto" e "Amore".

3d.L' INTELLETO

Al di sopra della ragione, quella ragione discorsiva incapace di cogliere la *coincidentia oppositorum*, c'è l'intelletto ovvero, nell'espressione poretiana, "Entendement d'Amour". La Fozzer sceglie di tradurre questa formulazione con il dantesco "Intelletto d'Amore" per la sua pregnanza familiare, ma soprattutto per la sua affinità e vicinanza con l'ambito cortese-spirituale a cui fa spesso riferimento simbolico l'Autrice. ²⁹ Prosegue Vannini: "In *Intelletto d'Amore*, amore va inteso sia in senso soggettivo che oggettivo: è l'intelligenza che Amore ha, che Amore possiede proprio in quanto tale, capace cioè di andare oltre i limiti del ragionamento calcolante, discorsivo (...): ma è anche la comprensione dell'amore, cioè la penetrazione nella realtà che è, e che ci fa essere." ³⁰. Solo tramite l'intelletto che, lo ribadiamo, è "Intelletto d'Amore", ovvero una facoltà non esclusivamente umana, ma direttamente illuminata dall'Amore divino, l'Anima annichilata può sperare di avere una conoscenza di Dio e delle cose divine che non sia più limitata dall'insufficienza del ragionamento umano. Come rileva Vannini, l'intelletto è la facoltà che incessantemente nega tutti i contenuti finiti, determinati, e demolisce senza tregua la loro aspirazione a porsi come assoluti ³¹. E' chiaro che, ove questa negazione sia condotta in maniera radicale e onesta, ci si trova

²⁸ Le spiegazioni di Margherita Porete a proposito delle "Due Chiese" ci sembrano inequivocabili, almeno per quanto riguarda ciò che debba intendersi con ognuna delle due Chiese, anche se poi non è semplice stabilire che tipo di rapporto sussista fra le due. Per questo ci ha sorpreso l'interpretazione del Ruh, che afferma: "[...], *Sainte Eglise la grande*, la Chiesa ufficiale, *Eglise la petite*, la Chiesa delle *simples âmes*"; K.RUH, *Meister Eckhart. Teologo-predicatore-mistico*, tr.it. di Marco Vannini, Brescia, Morcelliana 1989, p.149. Tenendo presente l'esplicita definizione data dalla Porete, questa interpretazione non ci sembra assolutamente possibile, anche se il Ruh avrebbe potuto intendere "grande" e "piccola" nel senso della quantità di anime che compongono le due Chiese: anche in questo caso le affermazioni dello studioso non potrebbero essere accettate in quanto frutto di una interpretazione troppo superficiale. In ogni caso, l'opinione del Ruh non trova alcun riscontro testuale.

²⁹ M.VANNINI, nota 16, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, cit., p.134.

³⁰ *ibidem*.

³¹ Cfr.M.VANNINI, *Dialettica della fede*, cit., p.41.

a dover ammettere la propria ignoranza, perché nessun contenuto ha dignità di fondamento gnoseologico, nemmeno Dio perché, se si tenta di 'catturarlo' in una determinazione particolare, lo si distrugge proprio in quanto Dio.

Come abbiamo già avuto modo di vedere a proposito del volere/non-volere e dell'avere/non-avere, anche nella coppia dialettica sapere/non-sapere l'unica cosa che ci rimane, alla fine, è il "nulla". In questo contesto, "nulla" significa che viene meno ogni pretesa di validità di tutto il sapere come erudizione, come accumulo di nozioni, assolutamente inadeguato ad avvicinarsi a Dio, quand'anche queste nozioni fossero di carattere teologico-religioso.

"Nulla", però, sta anche a significare la condizione dell'Anima annichilata che è giunta al non-sapere:

Così che nessuno conosce tali Anime tranne Dio, che è in loro.

(Specchio, cap.19,41-42) ³²

Paradossalmente, nemmeno l'Anima annichilata conosce se stessa, ovvero, l'anima perfetta non ha coscienza della sua perfezione né del suo essere puro strumento di Dio.

Se infatti l'Anima permanesse nella coscienza distinta di essere una certa cosa, essa non sarebbe ancora tale cosa in modo completo, appunto perché rimarrebbe la distinzione tra l'"essere" e il "sapere di essere".

Un concetto affine viene espresso anche da Meister Eckhart che, come sempre, ci illumina con la sua chiarezza: "Quando l'uomo, l'anima, lo spirito contempla Dio, egli si sa e si riconosce come soggetto conoscente: cioè riconosce che contempla e conosce Dio. Ora ad alcuni è sembrato – (...) – che il fiore e il nucleo della beatitudine consistano nella conoscenza con la quale lo spirito sa che conosce Dio: infatti, se io possedessi tutte le delizie e non lo sapessi, che vantaggio ne avrei e quali delizie sarebbero esse per me? Eppure io affermo con sicurezza che non è così. Se è vero che l'anima, senza di ciò, non sarebbe felice, la beatitudine tuttavia non risiede lì, poiché la prima condizione della beatitudine è che l'anima contempi Dio senza alcun velo." ³³.

³² Specchio, cap.19,42-43: "Si que nul ne cognoist telles Ames fors Dieu, qui est dedans elles."

³³ MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, in *Trattati e prediche*, a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi 1982, p.166. Commenta Faggin, nota 16, p.166: "La perfetta beatitudine consiste nella pienezza della visione di Dio, in cui nulla deve intervenire che possa turbare l'unità raggiunta [...]; perciò anche il 'conoscere di conoscere', se considerato come la componente essenziale della beatitudine, porterebbe in seno ad essa una 'distinzione' che ne comprometterebbe l'autenticità, [...]". Analogamente rileva Schweitzer, F.J.SCHWEITZER, "Caritatem habet et facit quod visit". Die "Freien Geister", in *Der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen*, ed.) AA.VV., Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequel of his mysticism, a cura di P.Mommaerts and N.De Paepe, Vol.ML, Mediaevalia Lovaniensia, series I, studia XII, Leuven, University Press 1984, p.56: "In Meister Eckhart Predigt 'Beati pauperes spiritu...' [...] ist diese geistliche Armut noch genauer als Armut des Willens und als Armut der Erkenntnis konkretisiert. Der geistlich Arme will nichts und begehrt nichts; er hat einmal mehr das Verlangen nach Ewigkeit und Gott."

Affermazioni di questo genere non possono non suscitare una certa perplessità, soprattutto in contesti come questi, ovvero proprio in ambito di mistica speculativa, dove fino a questo momento si è tanto insistito sull'importanza dell'intelletto, e adesso sembra che venga affermata quasi una sorta di 'incoscienza' e 'inconsapevolezza'.

Ma contraddizione, ancora una volta, non c'è: sotto un'apparente discrepanza, si cela la più profonda coerenza. Se, come abbiamo detto, l'intelletto è l'attività di incessante negazione di tutti i contenuti esso, per svolgere la sua funzione in maniera veramente radicale, dovrà applicare la negazione anche a se stesso. L'"autonegarsi" dell'intelletto non significa la sua morte, anzi, ribadisce proprio la sua vita in quanto attività negatrice. Fedele alla sua essenza, l'intelletto toglie anche se stesso, e non ha 'paura' di farlo, e lo fa proprio qui, nel punto dove si gioca la vera 'beatitudine' dell'uomo, dove il raziocinio lascia definitivamente il posto all'amore ³⁴. Si tenga presente, tuttavia, che questo Amore che sembra 'scalzare' l'Intelletto non è un mero atto 'sentimentale', cieco e irrazionale. Tra Amore e Intelletto non c'è opposizione, piuttosto 'cooperazione integrativa', per cui entrambi trapassano reciprocamente uno nell'altro, inverandosi a vicenda ³⁵.

3e.L'AMORE.

Una volta percorso fino in fondo il cammino spirituale tramite gli strumenti razionali, ci si trova in una dimensione totalmente diversa, dove lo stesso pensare viene meno.

Ebenso 'weiss er nichts'. Er weiss nicht, noch erkennt oder empfindet er, 'dass Gott in ihm lebt.' (Trns.: "Nella predica di Meister Eckhart 'Beati pauperes spiritu...' [...] questa povertà spirituale è ancora più esattamente concretizzata quale povertà della volontà e quale povertà della cognizione. Il povero di spirito non vuole nulla e non desidera nulla; egli non ha neanche più il desiderio di eternità e di Dio. Inoltre 'egli non sa nulla'. Egli non sa, né riconosce o percepisce, 'che Dio vive in lui'".

³⁴ Cfr. MVANNINI, *Dialettica della fede...*, cit., p.e. pp.33;35. Vannini sottolinea costantemente la dimensione di 'nobiltà' degli spiriti veramente liberi: essi non temono di mettersi in gioco totalmente e nemmeno, al limite, di perire, e proprio in questo consiste la loro nobiltà e la loro forza. Questo concetto si ritrova anche nello *Specchio* di Margherita Porete, ed è una costante nella mistica renana-fiamminga, influenzata dai canoni dell'Amor cortese, da cui mutua anche questo concetto.

³⁵ Vannini è incline a sostenere il primato della Conoscenza sull'Amore, fermo restando che bisogna sempre considerare i due concetti nella loro pienezza e nella loro sostanziale globalità e 'non-disgiungibilità'. Noi non ci sentiamo di affermare decisamente la superiorità di uno di questi due termini sull'altro, tuttavia, 'provvisoriamente', propenderemmo per intendere l'Amore come 'superiore' alla Conoscenza. D'altra parte, è estremamente riduttivo porre la questione come un semplice problema di superiorità di un aspetto sull'altro: è sempre la coppia Intelletto-Amore ("Entendement d'Amour", appunto) che va considerata, perché è come se Intelletto 'guidasse' l'immensa forza di Amore. Se Intelletto fosse solo, sarebbe del tutto incapace di compiere alcunché; se Amore fosse senza Intelletto, però, sarebbe una cieca forza senza direzione ordinata.

Sono rapiti in colui che è sulla cima della sua montagna, e sono rapiti anche in quello stesso che è al fondo della loro valle, per un niente pensare che è chiuso e sigillato nella segreta clausura della più alta purezza di tale eccellente Anima; e questa clausura nessuno può aprire, né dissigillare, né chiudere quando è aperta, se non la chiude e apre il nobile Lontanovicino, (...)

(*Specchio*, cap. 98,6-12) ³⁶

Commenta Vannini: "Nel momento in cui è giunta a quel *niente pensare* che è l'esperienza dell'Uno, scompaiono anche tutte le gerarchie e dualità, come tutti i gradi del sapere e dell'essere: (...)" ³⁷.

Ma com'è possibile raggiungere e mantenere questa condizione?

Cos'è che porta l'Anima annichilata a dimorare in questo 'luogo' ove la "cima della montagna" e il "fondo della valle" sono la stessa cosa, ove non valgono più le leggi della Ragione e tutto appare diverso, anzi, è diverso?

La forza in grado di spezzare tutti i legami e di operare il cambiamento radicale è l'Amore.

Vannini sottolinea come due siano i significati che convergono in Amore, come sempre dialetticamente collegati. L'amore è legame, desiderio che spinge verso la cosa amata, ma è anche – e soprattutto – distacco, *terminus et finis omnis passionis*.

Ancora una volta, secondo quello schema dialettico che domina tutto lo *Specchio* e che abbiamo spesso analizzato, quando la passione raggiunge il limite estremo essa trapassa nella sua stessa negazione, perché tale è l'amore che il soggetto prova, che il soggetto stesso si autoannulla in nome di questo medesimo amore ³⁸. In questo senso, Amore e Fede, nel loro significato forte, sono molto simili "come volontà dell'assoluto, superano Ragione in quanto ragione finita" ³⁹. Margherita Porete è su questo punto di una radicalità sconvolgente: Amore (e Fede) sono, come rileva Vannini, "volontà dell'assoluto" quindi, al limite, amore e volontà coincidono. Ma il permanere nella volontà è proprio il tormento peggiore per l'Anima che, per essere completamente annichilata, deve abolire il volere, in qualunque forma esso si presenti. L'abolizione del volere non può che avvenire dialetticamente: l'amore più alto è l'amore rivolto a Dio, all'Infinito, ma amare Dio, l'Assoluto significa volere il Tutto, ovverosia, niente-volere. L'Anima annichilata non ha più volontà e, paradossalmente, non ama, perché è diventata essa stessa l'Amore.

³⁶ *Specchio*, cap.98,6-12: "Ilz s'esbayssent en celluy qui est du mont de sa montaigne, et si s'esbayssent de ce mesmes qui est ou fons de leur vallee, par ung nient penser qui est enferme et seellé en la secrete closture de la plus haulte purse de telle excellente Ame; laquelle clousture nul ne peut ouvrir, ne des-seller, ne clorre quant el le est ouverte, se le gentil Loingpres [...] ne la clost et ouvre, [...]"

³⁷ M.VANNINI, nota 265, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., p.376.

³⁸ *ivi*, nota 3, pp.124-125.

³⁹ *ivi*, nota 4, pp.126-127.

E' opportuno insistere sul fatto che 'abbandonare la ragione' non significa in nessun modo cadere nell'irrazionalismo, anzi, significa affermare una forma di 'razionalità' più forte, talmente forte da comprendere quella *coincidentia oppositorum* che alla Ragione risultava inconcepibile.

Seguendo la linea interpretativa della Fozzer, che propone, come abbiamo visto, di tradurre l'"Entendement d'Amour" di Margherita con l'"Intelletto d'Amore" di Dante, crediamo sia possibile affermare un'altra importante analogia tra i due autori ⁴⁰. I celeberrimi versi danteschi: "Amor ch'a nullo amato amar perdona" sembrano adatti a significare una concezione dell'amore che è anche quella di Margherita ⁴¹. L'amore è una forza talmente dirompente che, qualora non le si oppongano delle barriere, è impossibile per colui che viene amato non riamare ⁴². Lo stesso Eckhart afferma: "(...) la cosa migliore che è nell'amore è che esso mi costringe ad amare Dio, (...)" ⁴³.

Sembra che anche qui, al culmine del cammino di perfezione, domini la stessa rigorosa necessità che imperversava all'inizio dell'itinerario. L'uomo deve rendersi conto della sua totale sottomissione alla necessità per intraprendere l'itinerario verso Dio e, quando alla fine raggiunge la perfetta libertà, si accorge che anche questa, in fondo, è dominata da leggi necessarie ⁴⁴. Il fatto che non ci si svincola mai dalla necessità appare in tutta la sua chiarezza proprio al limite estremo del cammino di perfezione: fa notare Vannini che forse anche l'ultima, estrema rinuncia dell'Anima, ovvero l'abbandono della volontà, altro non è che l'ultima opera della volontà stessa, la quale si annida in ogni dove ⁴⁵. Dice infatti la Porete:

L'Anima crede di provare nei confronti di Dio questo amore da cui è tanto presa; a bene intendere, però, è se stessa che ama, senza saperlo e senza accorgersi.

⁴⁰ Cfr. note 29-30 del presente capitolo.

⁴¹ D. ALIGHIERI, *Divina Commedia, Inferno*, V, 103.

⁴² Si deve porre attenzione al fatto che Amore non usa la forza, o meglio, la sua potenza è irresistibile per coloro che lo apprezzano, ma non esercita alcuna attrattiva su coloro che non sono 'nobili' d'animo. E' totalmente fuori dall'ottica dell'amore e della vita divina l'utilizzo della violenza per costringere qualcuno: ognuno è libero di scegliere, anche se colui che esercita fino in fondo la sua libertà capisce che la 'vera' decisione consiste nell'abbandonarsi alla propria essenza, alla propria natura profonda. Noi siamo costituzionalmente fatti per diventare "ciò che Dio è" e questa è l'esplicazione massima della nostra essenza, tuttavia, se non vogliamo sfruttare appieno le nostre possibilità nessuno può costringerci a farlo. E' evidente, però, che, nonostante la scelta sia libera, la prima alternativa realizza l'uomo nella pienezza del suo essere, mentre la seconda lo 'depotenzia'. Riguardo all'assenza della forza nella vita dello spirito, cfr. M. VANNINI, *Dialettica del la fede...*, cit., p.66.

⁴³ MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Trattati e prediche...*, cit., p.172.

⁴⁴ Cfr. capitolo "Dialettica volere/non-volere" della nostra analisi.

⁴⁵ Cfr. M. VANNINI, nota 378, in M. MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., p.483.

Anche se così fosse, comunque, non sarebbe vano il cammino dell'Anima, anzi, la sua 'grandezza' consisterebbe proprio nel riconoscere il suo radicale fallimento, la sua incapacità di qualunque azione positiva che non sia il riconoscersi come male e peccato.

Ci sembra di poter affermare – non solo dall'opera della Porete, ma anche dai contributi delle altre begghine, nonché di Meister Eckhart – che la vera chiave di volta di tutti i passaggi e di tutti i discorsi sulla vita spirituale, sia il totale abbandono dell'uomo. Questo aspetto è già stato sottolineato a proposito della trattazione dei tre aspetti dialettici presenti nello *Specchio*, ma in questo contesto ritorna più forte che mai. L'Amore, infatti, ha modo di operare solo se l'Anima non si oppone ad esso: questo non è da intendersi come una 'debolezza' di Amore, piuttosto è il suo punto di forza.

L'Amore non può 'costringere' chi di lui si disinteressa, tuttavia, un'anima veramente nobile, un cuore davvero gentile non possono ignorare l'attrazione irresistibile dell'amore e 'cedono' alle sue lusinghe ⁴⁷. "L'amore disinteressato secondo Margherita non è dunque l'amore cristiano (...); ma è l'amore divino, l'amore che circola all'interno della Trinità divina, umanamente praticato dall'anima che è 'senza se stessa' (...): anima annientata in ogni volontà e desiderio." ⁴⁸.

Nell'economia dello *Specchio*, "Amore" è senza dubbio il 'personaggio' più importante: dialoga con "Ragione" e con "Anima"; conduce l'anima attraverso i vari stati di perfezione; compie la 'trasformazione' finale che porta alla "divinizzazione" dell'uomo. "Sciogliere i nodi che bloccano la volontà, cicatrizzare i dissidi, togliere il peso del passato, permettendo a ciascuno di riformulare e ricominciare da capo la propria vita: questo – anche – il compito dell'amore (...)". "La forza risanatrice dell'amore – fluidificando il passato vischioso, rappreso o indurito e riconvertendolo in fresca energia disponibile – condona colpe e pene che potevano sembrare inespugnabili." ⁴⁹. Queste

⁴⁶ *Specchio*, cap.133,11-14: "Mais elle ciude que ce soit a Dieu que elle ait ceste amour, dont elle est si actainte; mais a bien entendre, c'est elle mesmes que elle ayme, sans son seeu et sans ce que elle s'en apparoive".

⁴⁷ Questi ragionamenti si comprendono riportando lo *Specchio* all'interno del suo proprio contesto storico-culturale, ovvero nell'ambiente tipico dell'Amor cortese. I canoni poetici, le figure e i *topoi* dell'amore di corte sono lo sfondo dell'opera della Porete. (Cfr. paragrafo "Alcune considerazioni linguistiche-stilistiche sullo *Specchio delle anime semplici*" della presente trattazione). E' tipico proprio di questa sensibilità tutto il gioco tra amante e amato, con la rigida codificazione del 'gioco' amoroso e addirittura dei sentimenti che coloro che si struggevano d'amore 'dovevano' provare.

⁴⁸ Cfr. L. MURARO, op.cit., nota 73, p.150. Si noti anche quanto dice la Muraro, *ibid.*, nota 11, p.130: "[...] Margherita e la mistica begghinale risolvono il conflitto tra *eros* e *agape* senza far ricorso all'altruismo. Infatti, lo risolvono non come prospetta il Nygren, con l'idea che il vero amore consiste nell'amare l'indegno di amore [...], ma, viceversa, con l'audacia di coloro che osano amare sapendosi indegni di essere ricambiati [...]".

⁴⁹ R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 1991, p.7.

parole di Remo Bodei ci sembrano perfette per spiegare cos'è l'amore nell'ottica poetiana.

Il compito più importante dell'amore è proprio quello di combattere la staticità, di 'fluidificare' i contenuti, nella sua strenua lotta al predeterminato, al 'già dato'.

Nella vita divina non c'è posto per chi si ferma, per chi non si inserisce nel movimento, mantenendo la rigidità della sua posizione, simbolo della sua piccolezza e della sua non-comprensione dello Spirito.

Molte volte abbiamo insistito sul fatto che lo Spirito consiste nel movimento stesso e non si dà se non come questo medesimo movimento: ora possiamo comprendere cos'è che dinamizza costantemente la vita dello Spirito. La 'forza motrice' è l'amore: prima nella sua accezione umana di passione e desiderio, poi nella sua sublimazione in *terminus et finis omnis passionis*. D'altra parte, Margherita afferma:

Il Padre è sostanza eterna; il Figlio è fruizione gradita; lo Spirito Santo è congiunzione amorevole.

(Specchio, cap.115,5-6)⁵⁰

Questa non è altro che la dottrina cristiana della Trinità, vero 'segreto' per la salvaguardia della 'fluidità' della vita divina. L'Anima annichilata, quando è dall'Amore trasformata in amore essa stessa, non fa altro che inserirsi nel processo trinitario, ove lo Spirito Santo collega incessantemente il Padre al Figlio.

⁵⁰ *Specchio*, cap.115,5-6: "Me Pere est substance permanable; le Filz est fruicion agreable; le Saint Esperit est conjunction amiable.". Commenta Vannini, M.VANNINI, nota 303, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer..., cit., pp.412-413: "La metafisica dell'essere fa tutt'uno con la biblica alterità di Dio, ovvero è quella concezione per cui l'essere umano sta solo in rapporto di sudditanza con Dio; la concezione di Dio come Spirito/amore esprime invece l'esperienza dell'*unitas spiritus*, la fine dell'alienazione."

CONCLUSIONE

L'intento della nostra analisi dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete ha voluto essere quello di sottolineare gli aspetti speculativi presenti nell'opera di questa grande beghina da poco riscoperta grazie agli studi di Romana Guarnieri.

La ricerca ha preso le mosse dalla constatazione della presenza nello *Specchio* di una dimensione filosofica 'forte', la quale non è solo un 'accessorio' di questo testo che, all'apparenza, potrebbe essere definito solo come "mistico-religioso" – fatte salve le precisazioni già condotte nell'Introduzione – ma ne costituisce la struttura portante. La presenza dell'elemento 'filosofico' nell'opera di Margherita si è palesata fin dalla prima lettura del testo, quando ci siamo accorti che traspariva da ogni pagina uno straordinario 'movimento' speculativo, quasi che i concetti espressi non fossero stati scritti una volta per sempre, ma si formassero man mano che la lettura procedeva.

Ad una analisi più approfondita è risultato chiaro che questa caratteristica dello *Specchio* non dipendeva solo dalla struttura dialogica dell'opera, ma scaturiva da quello che a noi è parso essere il cuore più profondo del testo, ovvero la dimensione dialettica. Questo è stato il motivo che ha dato l'avvio alla nostra ricerca: la volontà di verificare fino a che punto la Porete avesse condotto una speculazione filosofica.

Ora, al termine dello studio, ci sentiamo di affermare che l'esperienza 'mistica' di Margherita Porete può – e deve – essere considerata un'esperienza genuinamente 'filosofica'. Affermiamo questo sulla base di due osservazioni: innanzitutto, può essere definita 'filosofica' la formazione culturale della Porete, nutrita di tutto il meglio che il sapere del tempo metteva a disposizione e che fu, quasi senza ombra di dubbio, da Margherita conosciuto e utilizzato. In seconda istanza – ma molto più importante – l'esperienza della nostra beghina può essere chiamata 'filosofica' perché è caratterizzata da quella 'radicalità' e da quella 'onestà' che, da sempre, caratterizzano i migliori pensatori. 'Essere filosofi', in questo senso, significa operare una profonda commistione tra "pensare" ed "essere", tra attività intellettuale e vita, che mette necessariamente in gioco l'individuo nella sua globalità, investendo le grandi questioni dell'esistenza umana.

Abbiamo ritenuto indispensabile premettere all'analisi prettamente speculativa una trattazione dell'ambiente storico nel quale Margherita Porete visse, pensò e scrisse il suo libro, al fine di meglio inquadrare lo *Specchio delle anime semplici*. Questa scelta è giustificata dal fatto che la nostra beghina e la sua opera non sono ancora molto note, quindi noi stessi ci siamo trovati nella necessità di partire dall'analisi storica, onde evitare errori di valutazione e di prospettiva. D'altra parte, non avendo noi competenze storiche specifiche e non intendendo incentrare il lavoro su questo aspetto, ci siamo incamminati seguendo i percorsi di insigni studiosi, quali la Guarnieri e il Grundmann, solo per citare i più importanti. Non abbiamo mancato, tuttavia, di consultare direttamente le fonti per gli argomenti che abbiamo ritenuto essenziali quali,

per esempio, gli atti del processo contro Margherita Porete e le sedute del Concilio di Vienne, dei quali abbiamo già evidenziato la centralità.

Riteniamo, senza dubbio, che alcune questioni affrontate in questa prima parte siano state assai importanti al fine di una più esaustiva comprensione di problematiche squisitamente filosofiche. In questo senso, che potremmo definire 'strumentale', abbiamo inteso trattare i problemi relativi al fenomeno beghinale; le vicende processuali di Margherita Porete e Guiard de Cressonessart; i collegamenti dello *Specchio* con il movimento del Libero Spirito, corrente ereticale così complessa da studiare per gli stessi specialisti della materia e senza la conoscenza – seppur minima – della quale molte tematiche affrontate dalla Porete risultano incomprensibili. Anche le vicende relative alla fortuna dell'opera, così come l'abbozzo di un'analisi linguistico-stilistica presentati hanno voluto rivestire il ruolo di 'introduzione' all'ambiente e alla mentalità che hanno visto nascere lo *Specchio*.

Per quanto riguarda la seconda parte del lavoro, ovvero quella dedicata all'analisi degli elementi speculativi presenti nel pensiero di Margherita, abbiamo deciso di suddividerla in tre grandi nuclei tematici, corrispondenti ai tre aspetti fondamentali della 'dialettica' dello *Specchio*. Abbiamo rilevato come operare una distinzione di questo genere comporti delle forzature sia al testo che alla speculazione della Porete, dal momento che la dimensione dialettica dell'opera è una e unica; tuttavia, per tentare una trattazione 'sistematica' non si davano altre possibilità di scelta. Consapevoli di questo limite, abbiamo inaugurato l'analisi con la trattazione della "Dialettica volere/non-volere", ovvero con il tema – a sua volta diviso in temi 'minori' – che costituisce, a nostro avviso, l'asse portante di tutto il pensiero della Porete.

Il secondo nucleo tematico analizzato – "Dialettica avere/non-avere" – ha voluto essere condotto in costante paragone con il pensiero di Meister Eckhart, sia per la profonda affinità di idee della nostra beghina e del Maestro domenicano, sia per il fatto che la Porete esercitò, quasi certamente, una profonda influenza sul grande predicatore, molto più noto e molto più apprezzato di Margherita, ma a lei debitore di alcuni dei suoi concetti più profondi. Con questo non abbiamo mai voluto affermare la superiorità della Porete a discapito di Eckhart, anzi, bisogna riconoscere che, nonostante Margherita raggiunga, in certi punti dello *Specchio*, delle altezze speculative ed espressive davvero sublimi, il Maestro raggiunge una 'sistematicità' e una chiarezza che la Porete non possiede.

Tuttavia, ci è sembrato doveroso sottolineare alcuni concetti già chiaramente capiti da Margherita Porete che poi, con Eckhart, riceveranno una formulazione compiuta e rigorosa.

Oltre a ciò, riteniamo di particolare importanza il paragrafo "Il sesto stato del cammino spirituale in collegamento con il *Lontanovicino* e con il problema dell'estasi nello *Specchio*", appartenente al capitolo "Dialettica avere/non-avere", perché in esso abbiamo tentato di sottolineare come l'estasi, concetto cardine di tutti i 'discorsi mistici', sia da intendere, nel caso di Margherita Porete, in maniera per certi versi 'tradizionale', ma per altri del tutto particolare. In questo senso, abbiamo voluto riallacciarci

alla breve Introduzione, nella quale si è cercato di puntualizzare l'accezione del termine "mistica" al di là di troppo semplici generalizzazioni.

Il terzo aspetto trattato, ovverosia quello relativo alla "Dialettica sapere/non-sapere", completa il quadro speculativo-dialettico dello *Specchio delle anime semplici*, tentando di affrontare delle tematiche essenziali del pensiero della Porete. Abbiamo già avuto modo di rilevare come, eccezion fatta per Vannini, manchi negli studi relativi allo *Specchio* una esaustiva trattazione di questo aspetto particolare, che certo si presterebbe ad essere più profondamente indagato. Questo fatto ha avuto delle inevitabili ripercussioni anche sulla nostra analisi, che ha dovuto essere condotta in assenza di contributi specifici al riguardo e quindi con l'impossibilità di una costruttiva messa in discussione delle idee espresse.

BIBLIOGRAFIA

A. EDIZIONI DELLO SPECCHIO ESISTENTI

- M.CORBERON, de (ed.), *Le Miroir des simples âmes* (chapp.1 à 31), in *Etudes traditionnelles*, Paris 1955-1958. Edizione diplomatica con traduzione in francese moderno a fronte.
- MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1961. Edizione provvisoria in 100 esemplari fuori commercio del ms Chantilly.
- R.GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1965, pp.350-708. (I. *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*, pp.353-499; II. *Il "Miroir des simples âmes" di Margherita Porete*, pp.501-636: edizione diplomatica del ms Chantilly; III. *Appendici*, pp.637-708).
- MARGARET PORETE, *"The Mirror of Simple Souls". A Middle English Translation*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", a cura di Marilyn Doiron osf, Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.241-355. Edizione critica della versione in medio inglese.
- E.COLLEDGE / R.GUARNIERI, *The Glosses by "M.N." and Richard Metbley to "The Mirror of Simple Souls"*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.357-382.
- MARGARETAE PORETE, *Speculum animarum simplicium*. Cura et studio Paul Verdeyen sj, in *Corpus Christianorum, Continuati Medioevalis*, Vol.LXIX, Turnhout, Brepols 1986. Nelle pagine pari è riprodotta l'edizione diplomatica del ms Chantilly (vedi *supra*, Guarnieri); a fronte, nelle pagine dispari, l'edizione critica dell'antica versione latina tramandataci da quattro manoscritti.
- L.MURARO, *Margherita e il suo libro*, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 10 (dicembre 1991), pp.101-132. Nelle pp.109-132 si dà l'edizione di alcuni capitoli dell'antica versione italiana trasmessa dal codice Riccardiano 1468, corrispondenti ai capp.1-9 secondo la numerazione corrente.

L.MURARO, *Margherita e il suo libro, II*, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 11-12 (gennaio-dicembre 1992), pp.98-138. Nelle pp.107-138 si dà l'edizione dei capp.17-31 (numerazione corrente) dell'antica versione italiana citata.

VERSIONI MODERNE

C.KIRCHBERGER (ed.), *The Mirror of Simple Souls by an Unknown French Mystic of Thirteenth Century. Translated into English by M.N.* (The Orchard Books, XV), London-New York 1927. Traduzione/traslittezzazione dal medio inglese.

MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*, Introduction, traduction et notes par Max Hout de Longchamp, Paris, Albin Michel 1984. Traduzione dal mediofrancese (ms Chantilly).

MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem nachwort und Ammerkungen*, a cura di Louse Gnädinger, Zürich und München, Artemis Verlag 1987. Traduzione dal mediofrancese (ms Chantilly).

MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994. Nelle pp.509-620 viene riportata l'edizione della versione trecentesca in volgare italiano (ms Riccardiano 1468) a cura di Romana Guarnieri.

MARGHERITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, Barcelona, Icaria 1995.

MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, tr.it. di Donata Feroldi, Palermo, Sellerio 1995.

Le informazioni sulle varie versioni ed edizioni dello *Specchio* di Margherita Porete sono state riprese da: MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, pp.108-109 (alle pp.107-108 troviamo interessanti informazioni riguardo i manoscritti adespoti dello *Specchio* e l'iter di identificazione dell'autrice); L.MURARO, *L'errore del titolo*, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 18-19 (giugno 1996), p.118; p.121.

EDIZIONI DELLO SPECCHIO UTILIZZATE

E.COLLEDGE / R.GUARNIERI, *The Glosses by "M.N." and Richard Methley to "The Mirror of Simple Souls"*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.357-382.

MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demerrent en vouloir et désir d'amour*, Introduction, traduction et notes par Max Hout de Longchamp, Paris, Albin Michel 1984.

MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vanini, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994.

LMURARO, *Una dottrina di frontiera*, in *Lingua materna scienza divina*, Napoli, M.D'Auria 1995, pp.87-117; alle pp.94-117 vengono riportati i capp.1-9 dello *Specchio*. Questo testo corrisponde all'articolo già pubblicato da Luisa Muraro in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 10 (dicembre 1991).

LMURARO, *Le due Chiese*, in *Lingua materna scienza divina*, Napoli, M.D'Auria 1995, pp.119-159; pp.127-159 vengono riportati i capp.17-31 dello *Specchio*. Questo testo corrisponde all'articolo già pubblicato da Luisa Muraro in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 11-12 (gennaio-dicembre 1992).

B.TESTI SU MARGHERITA PORETE E LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI

C.BERUBÉ, *Amour de Dieu chez Duns Scotus, Porete, Eckhart*, in *Via Scoti, Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, "Atti del Congresso Scotistico Internazionale", Roma 9-11/3/1993, a cura di Leonardo Sileo, Vol.I, Roma, PAA Edizioni Antonianum 1995, pp.51-75.

E.COLLEDGE / J.C.MARLER, *"Poverty of the will": Rausbroec, Eckhart and "The Mirror of simple souls"*, in AA.VV., *Jan van Rausbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*, a cura di P.Mommaers and N.De Paepe, Vol.ML, Mediaevalia Lovaniensia, series I, studia XII, Leuven, University Press 1984, pp.17-47.

J.DAGENS, *Le "Miroir des simples âmes" et Marguerite de Navarre*, in AA.VV., *La Mystique rhénane*, "Colloque de strasbourg" 16-19/5/1961, Travaux de centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Puf 1963, pp.281-289.

P.DRONKE, *Da Ildegarda a Margherita Porete*, in *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV sec.*, tr.it. di Eugenio Randi, Milano, Il Saggiatore 1986, pp.269-289.

G.EPINEY-BURGARD / E.ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, ed.it. a cura di Donatella Bremer Buono, Milano, Mursia 1994; i.p. pp.146-178.

G.FOZZER, *...parfaicte franchise n'a nul pourquoi*. (Notizia sullo "Specchio delle Anime Semplici" di Margherita Porete), in "Rivista di Ascetica e Mistica", 1991/4, pp.375-395.

Specchio di grazia e conoscenza. Saggio estetico-letterario, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, pp.55-71.

R.GUARNIERI, *Angela, mistica Europea*, in *Angela da Foligno, terziaria francescana*, "Atti del convegno storico nel VII centenario...", Foligno 17-18-19/11/1991, a cura di Ernesto Menestò, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1992, pp.39-82; i.p. pp.74-82.

Margherita Porete e il suo "Miroir des simples âmes". Prefazione storica, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, pp.7-54.

A.GUIDUCCI, *"Eretica e recidiva"*, in *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall'VIII al XV sec. d.c.*, Firenze, Sansoni 1991, pp.239-250.

U.HEID, *Studi su Margherita Porete e il suo "Miroir des simples âmes"*, in AA.VV., *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P.Dinzelsbacher-Dieter R.Bauer, ed.it. a cura di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp.219-247.

S.MOSER, *La mistica di Margherita Porete*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 1991/4, pp.396-414.

L.MURARO, *Lingua materna scienza divina*, Napoli, M.D'Auria 1995.

L'errore del titolo, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 18-19 (giugno 1996), pp.118-125.

J.ORCIBAL, *Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Livre Esprit*, in "Revue d'histoire des religions", 88 (1969, Vol.176), pp.35-60.

G.PENCO, *Lo "Speculum simplicium animarum" al S. Speco di Subiaco*, in "Benedictina", 34 (1987), pp.529-530.

M.PEREIRA, *Margherita nella discussione filosofica*, in *Una rete d'amore. Lo "Specchio delle anime semplici" di Margherita Porete*, IV Seminario di teologia e storia della mistica, Certosa del Galluzzo, Firenze 5/6/1997. (di prossima pubblicazione).

K.RUH, *Beginnenmistik. Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete*, in "Zeitschrift für deutsches altertum und deutsches literatur", 106,3 (1977, Festgabe W.Mohr), pp.265-277.

L'amore di Dio in Hadewijch, Mechtild di Magdeburgo e Margherita Porete, in *Tem e problemi della mistica femminile trecentesca*, "Convegni del CSSM", Università degli Studi di Perugia, Vol.XX, Todi 1983, pp.87-106.

Meister Eckhart. Teologo-predicatore-mistico, tr.it. di Marco Vannini, Brescia, Morcelliana 1989, i.p. pp.141-170.

P.SCHMITZ, *Recensione a Kirchberger, Clara, "The Mirror of Simple Souls"*, in "Revue Bénédictine", 40 (1929), pp.280-281.

F.J.SCHWETZER, *Zu Marguerite von Porete: Marguerites Freiheitsbegriff, ihre Anweisungen zum Lesen des "Miroir des simples âmes" und seine Adressaten*, in *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der "Brüder und Schwestern vom Freien Geist"*, mit besondere Rücksicht auf den pseudo-eckhartischen Traktat "Schwester Katrei" (ediz.), (Arbeiten zur Mittleren Deutschen Literatur und Sprache, 10), Frankfurt am Main-Bern, Peter Lang 1981, pp.38-56.

M.VANNINI, *Libro di vita e di battaglia. Saggio filosofico-teologico*, in MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna Fozzer, prefazione storica di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1994, pp.73-104.

Il "cuore" nella mistica femminile nel Medioevo, in "Rivista di Ascectica e Mistica", 63 (1994), pp.63-82.

Mistica e filosofia, Casale Monferrato, Piemme 1996, i.p.L.*L'esperienza di Margherita Porete*, pp.21-33.

P.VERDEYEN, *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, in "Revue d'histoire Ecclesiastique", 81 (1986), pp.47-94.

E.ZUM BRUNN, *Non willing in Marguerite Porete's "Mirror of Annihilated Souls"*, in "Bulletin de l'Institute historique belgeique de Rome", 58 (Bruxelles, 1988), pp.11-22.

C.TESTI SULLA MISTICA

AA.VV., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi, Roma, Città Nuova 1984.

J.BEAUDE, *La mistica*, tr.it. di Lisa Ginzburg, Milano, Paoline 1992.

L.COINET, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, ed.it. a cura di Marco Vannini, Milano, Paoline 1991.

M.SCHMIDT, *Miroir*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980), Paris, Beauchesne, coll.1290-1303.

G.SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr.it. di Guido Russo, Torino, Einaudi 1994.

Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio, tr.it. di Adriano fabris, 2a ed., Milano, Adelphi 1998.

F.STAAL, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, tr.it. di Aldo Giuliani, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1976.

D.TESTI DI CARATTERE STORICO

P.DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in AA.VV., *Movimento e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P.Dinzeltbacher-Dieter R.Bauer, ed.it. a cura di Marco Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp.31-89.

RGUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 5 (1964), Paris, Beauchesne, coll.1241-1268.

Fratelli del Libero Spirito, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol.IV, Roma, Paoline 1977, coll.633-652, i.p. coll.640-643. Questo articolo è la traduzione italiana del precedente.

Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti, in "Archivio italiano per la storia della pietà", Vol.V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968, pp.350-708.

Beghinismo d'oltralpe e bizzochismo italiano tra il sec. XIV e il sec. XV, in *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del terz'ordine francescano femminile*, "Atti del Convegno di Studi francescani", Foligno, 22-24/9/1983, a cura di R.Pazzelli- M.Sensi, Roma, Analecta TOR 1984, pp.1-13.

H.GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti della mistica tedesca*, tr.it. di Maria Ausserhofer e Lea Nicolet Santini, 2a ed., Bologna, Il Mulino 1980.

C.J.HEFELE, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, Nouvelle traduction française corrigée et argumentée par H.Leclercq, Vol.VI, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag 1973, pp.643-719.

R.E.LERNER, *An "Angel of Philadelphia" in the Reign of Philip The Fair. The case of Guiard de Crissonessart*, in *Order and Innovation in the Middle Ages. Essay in honor of Joseph R.Strayer*, princeton-N.Y., William C.Jordan-Bruce Mc Nabb-Teófilo Ruiz 1976, pp.343-364;529-540.

- R.MANSELLI, *L'Inquisizione e la mistica femminile*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, "Convegni del CSSM", Università degli Studi di Perugia, XX, Todi 1983, pp.87-10.
- A.MENS, *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol.I, Roma, Paoline 1980, coll.1165-1182.
- G.G.MERLO, *Eretici ed eresie nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino 1995.
- R.MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza 1994.
- D.MÜLLER, *Les béguines*, in "Heresis", 13-14, "Actes de la deuxième session d'histoire médiévale de Carcassonne", 28/8-1/9/1989, CNEC, Centre René Nelli 1990, pp.351-389.
- E.PASZTOR, *La donna nei movimenti religiosi del Medioevo*, in "Rivista di pastorale liturgica", 19 (1981), pp.17-30.
- D.ROUGEMONT, de, *L'amore e l'Occidente*, tr.it. di Luigi Santucci, 3a ed., Milano, Rizzoli 1987.
- F.J.SCHWEITZER, *Häretische Tendenzen innerhalb der Nonnen-und Begineumystik und der Versuch ihrer Regulierung durch die Bettelorden: Historische und theologischer Kontext des Traktates "Schwester Katrei"*, in *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der "Brüder und Schwestern vom Freien Geist"*, mit besondere Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat "Schwester Katrei" (ediz.), (Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache, 10), Frankfurt am Main-Bern, Peter Lang 1981, pp.88-102.
- "Caritatem habe, et fac quod vis!". Die "Freien Geist" in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen*, in A.A.VV., *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*, a cura di P.Mommaers and N.De Paepe, Vol.ML, Mediaevalia Lovaniensia, series I, studia XII, Leuven, University Press 1984.
- J.VAN MIERLO, *Begardisme e Beguinages*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Vol.VII, Paris, Bavière-Benoist 1934, coll.426-442; 457-474.

E.ALTRI TESTI UTILIZZATI

- AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Luigi Alici, 3a ed., Milano, Rusconi 1992, ip. App.11: *Libertà, natura, grazia*, pp.1219-1221.

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Marcello Zanatta, 4a ed., Milano, Rizzoli 1994.
- E.BERTI, *Profilo di Aristotele*, 2a ed., Roma, Edizioni Studium 1993.
- R.BODEI, *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, in "Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica", gennaio-aprile 1983, pp.3-27.
- Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino 1991.
- BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di Letterio Mauro, Milano, Rusconi 1996.
- F.CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova, Marietti 1990.
- H.CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, tr.it. di Gabriele Rebechi, Casale Monferrato, Marietti 1986.
- N.CUSANO, *Il sapere e il non sapere*, a cura di Giovanni Santinello, Padova, CLEUP 1975, i.p.pp.62-99.
- La dotta ignoranza*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di Giovanni Santinello, Milano, Rusconi 1988.
- R.D'ANTIGA, *Gregorio Palamas e l'Esicismo. Un capitolo di storia della spiritualità orientale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992.
- DIONIGI L'AREOPAGITA, Pseudo, *Teologia mistica*, in *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, a cura di Salvatore Lilla, Roma, Città Nuova 1996.
- G.FILORAMO (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi 1993.
- M.GANDILLAC, de, *La "dialectique" de Maître Eckhart*, in AA.VV., *La Mystique rhénane*, "Colloque de Strasbourg", 16-19/5/1961, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Puf 1963, pp.59-94.
- B.GOLDGERG, *Lo specchio e l'uomo*, tr.it. di Nicoletta Polo, Marsilio, Venezia 1989.
- HADEWIJCH, *Lettere. Dio amore e amante*, ed.it. a cura di Rocco Berardi, Milano, Paoline 1992.

- G.W.F.HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr.it. di Enrico De Negri, Milano, La Nuova Italia 1996, i.p. *Prefazione*, pp.1-44.
- IBN 'ATA' ALLAH, *Sentenze e colloquio mistico*, a cura di Caterina Valdrè, 2a ed., Milano, Adelphi 1989.
- MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi 1982.
- MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, 4a ed., Milano, Adelphi 1994.
- F.W.NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr.it. di Anna Maria Carpi, 3a ed., Roma, Newton Compton 1991.
- G.PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti*, a cura di Renato D'Antiga, Padova, EMP 1989.
- B.PASCAL, *Pensieri*, a cura di Adriano Bausola, Milano, Rusconi 1993.
- PLATONE, *Fedone*, tr.it. di Andrea Tagliapietra, 2a ed., Milano, Feltrinelli 1997.
- G.RAMETTA, *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della "Prefazione" alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Schio, Tamoni 1992.
- E.SUSO, *Libretto dell'Eterna Sapienza*, tr.it. di Franca Belski, Milano, Paoline 1992.
- A.TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milano, Feltrinelli 1991.
- G.TAULERO, *I Sermoni*, tr.it. di Franca Belski, Milano, Paoline 1997.
- J.J.DUYVENDAK (a cura di), *Tao Tê Ching. Il libro della Via e della Virtù*, 10a ed., Milano, Adelphi 1992.
- M.VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, Marietti 1983.
- Meister Eckhart e "il fondo dell'anima"*, Roma, Città Nuova 1991.

INDICE

INTRODUZIONE	5
PARTE I: L' AMBIENTE STORICO	15
CAPITOLO 1: LE BEGHINE	16
CAPITOLO 2: I PROCESSI DELL'INQUISIZIONE	21
2a. PROBLEMI LEGATI AI PROCESSI DELL'INQUISIZIONE	21
2b. LE VICENDE PROCESSUALI DI MARGHERITA PORETE	23
2c. IL PROCESSO A GILARD DE CRESSONESSART	30
CAPITOLO 3: <i>LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI</i>	33
3a. <i>LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI</i> E IL MOVIMENTO DEL LIBERO SPIRITO	33
3b. LA FORTUNA DELLO <i>SPECCHIO</i>	39
3c. VARIE VERSIONI ED EDIZIONI DELLO <i>SPECCHIO</i>	41
3d. ALCUNE CONSIDERAZIONI LINGUISTICO-STILISTICHE SU <i>LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI</i>	43
PARTE II : LA DIALETTICA NE LO SPECCHIO DELLE ANIME SEMPLICI	49
CAPITOLO 1: DIALETTICA VOLERE / NON-VOLERE	50
1a. BREVE ACCENO ALLA DIALETTICA	50
1b. LE TRE MORTI	51
1c. IL PROBLEMA DELLA <i>DIVINIZZAZIONE</i>	58
1d. LA VITA DIVINA	61
1e. L'UMILTÀ	65
1f. L'ANIMA NOBILE	67
1g. IL CONGEDO DALLE VIRTÙ	72
CAPITOLO 2: DIALETTICA AVERE / NON- AVERE	79
2a. DIALETTICA AVERE / NON-AVERE IN MARGHERITA PORETE E MEISTER ECKHART	79
2b. <i>I SETTE STATI DEL CAMMINO SPIRITUALE</i>	81
2c. DIALETTICA NIENTE / TUTTO COLLEGATA ALLA TEMATICA DEL <i>PIU'</i> E DEL <i>MENO</i>	88
2d. <i>IL FONDO DELL' ANIMA</i> IN MARGHERITA PORETE E MEISTER ECKHART	90
2e. IL SESTO STATO DEL CAMMINO SPIRITUALE IN COLLEGAMENTO CON IL <i>LONTANO VICINO</i> E CON IL PROBLEMA DELL' <i>ESTASI</i> NELLO <i>SPECCHIO</i>	92
2f. <i>LA SIMPLICITAS</i> DI MARGHERITA PORETE E IL <i>DISTACCO</i> DI MEISTER ECKHART	97
CAPITOLO 3: DIALETTICA SAPERE / NON-SAPERE	102
3a. IL MOVIMENTO DIALETTICO DI SAPERE / NON SAPERE	102
3b. RAGIONE E INTELLETTO	106
3c. LA RAGIONE	107
3d. L' INTELLETTO	110
3e. L'AMORE	112
CONCLUSIONE	117
BIBLIOGRAFIA	120