



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea in Filosofia

Tesi di laurea

L'Anima annichilita e il paradosso della parola nello *Specchio delle Anime Semplici* di Margherita Porete

The annihilated Soul and the paradox of the word in *The Mirror of Simple Souls*

Relatore

Prof. Giovanni Catapano

***Laureanda:* Sara Fiorelli**

***Matricola:* 2079967**

Anno Accademico 2024/2025

INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I: Il problema della traducibilità in parola dell'esperienza mistica	7
CAPITOLO II: Lo scopo didattico dello <i>Specchio</i>	17
CAPITOLO III: La produttività dell'anima annichilita	33
CONCLUSIONI	45
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUZIONE

Il presente elaborato di laurea nasce da un incontro casuale. La storia di vita di Margherita Porete ha acceso in chi scrive una fiamma che, lungi dallo spegnersi, ha trovato continuo alimento tra le pagine dello *Specchio delle Anime Semplici*. L'intero libro è apparso essere attraversato da una tensione fondamentale, scaturita dal tentativo di esprimere l'inesprimibile. Se tale tensione è presente in tutti i testi mistici, nello *Specchio* si giunge ad apici di criticità tali per cui il libro nella sua interezza viene messo in discussione. Ecco che si è scelto di indagare il rapporto tra esperienza mistica ed espressione linguistica.

Nel primo capitolo, che funge da *status quaestionis*, si prenderanno in considerazione i più rilevanti studi a nostra conoscenza sulla suddetta tematica. Da tale panoramica emergerà una pluralità di direzioni verso cui potremmo dirigerci, se decidessimo di attestarci presso un'analisi interna al linguaggio utilizzato nello *Specchio*. Tuttavia, la questione circa la possibilità che questo linguaggio si dia risulterà essere più urgente, nonché preliminare. Lo studio di Catherine Boethe ha avuto il merito di sottolineare la centralità di tale problematica e individuare, a riguardo, l'impossibilità di scrivere da parte di un'anima che sia in perfetta unione con Dio. Nei capitoli successivi, si tratterà separatamente di quelli che risultano costituire i due poli di questo paradosso, senza avanzare la pretesa di risolverlo. Boethe vi ravvisa il più grande paradosso dello *Specchio* e in questa sede si è deciso di denominarlo "paradosso della parola". Da qui, il titolo dell'elaborato.

Nel secondo capitolo, l'attenzione sarà, pertanto, rivolta verso lo scopo didattico che appare soggiacere alla scrittura dello *Specchio*. La pregnanza di tale intento emergerà dall'analisi sia delle dichiarazioni di Anima e Amore a riguardo, sia delle caratteristiche stilistiche del libro.

Nel terzo capitolo, si analizzeranno le prerogative di un'anima annichilita. Avanzeremo, poi, la tesi per cui un'anima, benché sia in perfetta unione con Dio, conserva

comunque una certa produttività. Ciò sarà possibile sulla base delle parole di Margherita, nonché grazie all'ausilio di ulteriori studi.

CAPITOLO I

IL PROBLEMA DELLA TRADUCIBILITÀ IN PAROLA DELL'ESPERIENZA MISTICA

Il soggetto di questo elaborato è il rapporto tra esperienza mistica ed espressione linguistica nel libro *Lo Specchio delle Anime Semplici*, di Margherita Porete. Si tratta di una questione che riguarda i testi mistici in generale, ma che nello *Specchio* riveste un ruolo centrale e per giunta su più livelli. Questo spiega perché gli studi sulla tematica appaiono svilupparsi in modi molto diversi, ma tenteremo di fare ordine redigendo uno *status quaestionis* a partire da essi.

Prima di fare ciò, ci sembra doveroso spiegare perché la traducibilità in parola dell'esperienza mistica risulti già in sé come problematica. In realtà, volendo risalire ancora più alla radice, anche capire di cosa si sta parlando quando si parla di mistica costituisce un problema, a causa dell'incertezza semantica del termine. Questo, però, non è il luogo per dilungarci su tale tematica. Ci basti tenere presente che «ai nostri giorni il termine conduce da un ambito paranormale [...]; a quello più tecnico di *cognitio Dei experimentalis*, dove si specifica come *visio beatifica, unio mystica*»¹. La definizione generica di mistica come conoscenza sperimentale di Dio viene fatta risalire a Bonaventura da Bagnoregio.

Si può parlare di una “conoscenza intuitiva”, da collocarsi oltre i confini della conoscenza ordinaria e del ragionamento. Il contatto con Dio non è, infatti, il frutto di un processo personale d'interiorizzazione. Lo sforzo del soggetto (connotato come ascesi) seppur preliminare, risulta insufficiente per giungere a un'unione che è, invece, un dono gratuito di Dio (grazia).

L'intuito mistico ha inizio col senso di un mistero svelato, di una saggezza nascosta divenuta ora improvvisamente chiara al di là di ogni possibile dubbio [...] il mistico vive

¹ M. VANNINI, *Sulla mistica e il femminile*, in M. VANNINI (cur.), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1993, p.7.

nella luce piena della visione: ciò che gli altri cercano faticosamente egli lo sa, grazie a una conoscenza al cui confronto ogni altra conoscenza è ignoranza².

Per poter ricevere tale dono, è comunque necessaria una certa ricettività ad accogliere l'altro da sé: i teologi parlano, perciò, di cooperazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Un altro elemento che caratterizza la conoscenza mistica è l'ineffabilità.

Il mistico percepisce l'oggetto della sua conoscenza non attraverso la mediazione di concetti ma nell'immedesimazione empatica con esso. [...] Questo fatto rende perciò il mistico incapace sia di chiarire a se stesso con concetti e ragionamenti sia di comunicare agli altri con parole concettose e ragionate quello che ha conosciuto³.

Voler raccontare un'esperienza del genere vuol dire dover fare i conti con un notevole sbilanciamento: sul versante dell'esperienza troviamo l'intuito e Dio (trascendente, ineffabile), sul versante dell'espressione troviamo la ragione discorsiva e il mezzo, tutto umano, del linguaggio; da un lato profonda interiorità e chiusura in se stessi, dall'altro esteriorità e apertura agli altri. Anche solo affermare l'impossibilità di raccontare l'esperienza mistica ci pone di fronte a un dilemma irrisolvibile:

The transcendent must be beyond names, ineffable. In order to claim that the transcendent is beyond names, however, I must give it a name, "the transcendent". Any statement of ineffability, "X is beyond names," generates the aporia that the subject of the statement must be named (as X) in order for us to affirm that it is beyond names⁴.

Rendere su carta con l'inchiostro un'esperienza unitiva, che avviene nel più profondo dell'animo umano e stravolge un'esistenza, è il tentativo disperato e

² B. RUSSELL, *Misticismo e logica e altri saggi*, Longanesi, Milano 1980.

³ F. GIARDINI, *Mistiche religiose e mistica cristiana*, «Angelicum», 76 (1999), pp. 458-459.

⁴ M.A. SELLS, *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago; London 1994, p. 2.

commovente di coloro che non si sono chiusi nel silenzio di fronte alle barriere imposte dal linguaggio ordinario, ma hanno cercato di superarle.

Micheal A. Sells, mostra come tale superamento possa sfociare in un nuovo linguaggio: l'apofasi. «Apophasis can reach a point of intensity such that no single proposition concerning the transcendent can stand on its own. Any saying (even a negative saying) demands a correcting proposition, an unsaying»⁵. Nello *Specchio*, egli rintraccia (per poi successivamente analizzarli) i paradossi e le antinomie risultanti dalla dialettica apofatica, partendo da un passaggio del capitolo 13. Ragione chiede ad Amore di poter spiegare per le persone comuni le “parole dal doppio significato” e successivamente le elenca.

Quest'Anima 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. E insieme a questo dice che quest'Anima ha tutto e non ha niente, sa tutto e non sa niente, vuole tutto e non vuole niente [...] E così non desidera né disprezzo né povertà, né martirio né tribolazione, né messe né sermoni, né digiuni né orazioni, e dà alla natura tutto quello che essa le domanda, senza rimorso di coscienza⁶.

Nel fare ciò, Sells si attesta presso quello che chiama «il grado più alto dell'intensità performativa». La sua analisi prende in considerazione passaggi in cui il discorso mistico torna incessantemente sulle sue stesse proposizioni e genera distintivi paradossi che includono in se stessi un grande numero di trasformazioni radicali, specificamente nell'area delle relazioni spaziali e temporali. C'è anche un grado più basso, dove egli colloca quelle asserzioni di ineffabilità che sono seguite da un intero capitolo o trattato che impiega liberamente nomi e predicazioni del trascendente e poi, alla fine, ricorda al lettore che il trascendente è oltre tutti i nomi e le predicazioni.

Il saggio di C. M. Boethe⁷ e il libro di L. Muraro⁸, si giocano entrambi presso quest'ultimo grado, pur sviluppandosi in modi diversi. Oltre alle asserzioni di ineffabilità,

⁵ Ivi, p. 3.

⁶ MARGHERITA PORETE, *Le Miroeur des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, ed. Le Lettere, pp. 129-131, 21-29.

⁷ C.M. BOETHE, *Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete*, «Mystics Quarterly», 20 (1994).

⁸ L. MURARO, *Lingua materna scienza divina: scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'Auria, Napoli 1995.

prendono in considerazione anche tutte quelle asserzioni in cui emergono riflessioni sul linguaggio e sul libro stesso. Boethe rimane stabile su questi temi, mentre Muraro li utilizza come piano d'appoggio per poter passare alla pratica.

Un'analisi di questa tipologia non è da sottovalutare o svalutare. Sells, infatti, privilegia il grado più alto di intensità performativa per denunciare e scagliarsi contro quella che giudica una tendenza riprovevole. Essa consiste nel parafrasare il significato in maniera non-apofatica, oppure nel colmare l'apertura del referente per dire ciò che il testo voleva dire, ma non ha detto. In questo modo, secondo Sells, il testo non può che essere privato della dinamicità che lo contraddistingue, ancorandolo a una fissità che ne tradisce l'essenza, snaturandolo completamente.

Presso il grado più basso, si possono formulare considerazioni di rilievo. Nello specifico, Boethe suggerisce che l'originalità dello *Specchio* derivi non solo dal suo contenuto devozionale, ma anche dalla riflessione di Margherita sul linguaggio. Lo *Specchio*, infatti, ci è presentato come una riscrittura di un libro in un altro libro: il libro scritto da Amore sulla pergamena dell'Anima attraverso il linguaggio divino, riscritto poi dall'Anima su carta e attraverso linguaggio umano. Boethe suggerisce inoltre che il libro di Margherita Porete sia uno specchio della sua stessa scrittura. In merito al primo punto viene asserito che, sebbene le parole falliscano nel loro tentativo di rappresentare la realtà, tale rappresentazione è una necessità spirituale: c'è bisogno di sentir parlare di Dio per amarlo e desiderare la perfetta unione con lui. Ciò pur sempre utilizzando un linguaggio adeguato al pubblico a cui ci si rivolge, in quanto risulta pericoloso parlare troppo apertamente di materia divina. Tuttavia, «absolute knowledge can be achieved only in the perfect union between the soul and love»⁹. Qui viene sviluppato il secondo punto: in questa perfetta unione, l'anima non può più scrivere. È solo quando raggiunge il quinto stato che l'autrice capisce che parlare di materia divina è impossibile. Amore parla, dunque, al posto dell'anima e lo fa attraverso una canzone, «as though music alone were able to transmit an echo of that silence»¹⁰. L'autrice non solo dichiara l'impossibilità per il linguaggio umano di esprimere la parola di Dio, ma eleva se stessa al punto di diventare

⁹ BOETHE, *Writing as Mirror*, p. 109.

¹⁰ *Ibidem*.

un'incarnazione di quella stessa parola. In breve, vengono sollevate e affrontate delle questioni inaggirabili: la riuscita o meno del tentativo di porre in parole un'esperienza inesprimibile e la visione che Margherita aveva di se stessa (se si ritenesse un'anima annichilita oppure no).

Per Muraro il tentativo di comunicare un'esperienza indicibile non può che fallire. Ci sarebbe, però, un margine di guadagno che risiederebbe nel riconoscimento, nell'attestazione dell'esistenza di anime in grado di rapportarsi direttamente con Dio, senza la necessità di rivolgersi alla Chiesa gerarchica. Tutto ciò in un contesto in cui la legislazione ecclesiastica andava sempre più a irrigidirsi nei confronti del carisma. Secondo Muraro, il modo in cui Margherita fa posto all'indicibile sarebbe pertanto quello di riprendere e riformulare l'idea di un'altra gerarchia, con l'intento di far riconoscere alla Chiesa la superiorità del carisma sul sacerdozio. Ciò che Muraro vuole fare in ultima analisi è affiancare la nozione di *usage* (pratica) in Margherita alla nostra nozione di pratica politica non senza, però, riconoscerne le differenze. Lo *Specchio*, a suo giudizio, sarebbe collegabile alla storia politica delle donne, facendo riferimento ad una storia del patriarcato e a una storia della ricerca della libertà da parte delle donne, che comincia nel XII secolo e di cui è espressione il movimento delle begghine. Bisogna comunque specificare che questa visione non è condivisa universalmente:

Il termine “movimento religioso femminile” è un'invenzione moderna e non affatto la traduzione di un'espressione medievale. Esso non deve, in primo luogo, indurre a proiettare sul movimento del Medioevo idee che sono costitutive del movimento femminile attuale. Le donne del medioevo si trovano assieme in piccoli gruppi locali, senza che ci sia nessun genere di diffusione, di comunicazione, per non parlare di organizzazione¹¹.

Viene anche fatto notare che le affermazioni stesse di donne che avevano scelto la vita religiosa, non parlano in alcun modo di una “coscienza del noi” delle donne in quanto

¹¹ P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel medioevo*, in M. VANNINI (cur.), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 68-69.

gruppo sociale contrapposto agli uomini. Esse, insomma, consideravano il loro prossimo non dal punto di vista del sesso, ma da quello dello stato di grazia.

Al di là della legittimità o meno di compiere questa operazione di affiancamento tra passato e presente, un altro punto scivoloso del libro di Muraro consisterebbe nell'aver connotato l'esperienza mistica di Margherita Porete come un'esperienza femminile. Si pone, infatti, l'interrogativo se quando il linguaggio (Muraro parla di una lingua materna) viene modificato per rendere meglio conto di un'esperienza femminile, si possa parlare di mistica femminile. Alcuni studiosi, tra cui Marco Vannini, ritengono invece che si tratti piuttosto di un'esperienza spirituale, che non ricade nell'ambito psicologico e sessuale. Ossia, si tratterebbe di un'esperienza non connotata sessualmente, pur essendo esperita da una donna. Non disconosce, comunque, l'appartenenza alla sfera religiosa di diverse forme di esperienza e di vita.

Tornando a Muraro, nel suo libro emerge a più riprese questa confusione tra due piani e ciò conduce ad un'interpretazione dello *Specchio* spesso viziata da tale personale teoria di partenza. Ad esempio, ella ritiene che i destinatari competenti del libro, le Signore (Dames) siano le beghine. Il genere grammaticale viene fatto coincidere direttamente con quello sessuale.

W. R. Terry¹² si propone proprio di invertire la tendenza, diffusa ai nostri tempi, a discutere di Margherita Porete e del suo libro prevalentemente in termini di gender, piuttosto che in termini di dottrina. Per Terry, la femminilità di Porete sarebbe un fatto storico e non spirituale, per cui le affermazioni spirituali nel testo non sono unicamente femminili. Per giungere a questa conclusione, Terry muove da considerazioni più generali circa l'opportunità di analizzare i testi spirituali attraverso dispositivi linguistici tratti dalla pragmatica e dalla sociolinguistica. Ciò al fine di far emergere nuovi dati riguardanti l'esperienza spirituale dello scrittore/della scrittrice. Dati che, comunque, vanno

¹² W. E. TERRY, *Seeing Marguerite in the Mirror: a linguistic Analysis of Porete's Mirror of Simple Souls*, Peeters, Leuven 2011.

interpretati alla luce di considerazioni storiche, letterarie e teologiche, ossia del contesto. Lo *Specchio delle Anime Semplici* si presta a tale analisi in quanto è stato scritto da Margherita Porete stessa in francese vernacolare, invece che trasmesso tramite un agiografo o redattore. Inoltre, Margherita è un primo esempio di figura storica la cui spiritualità sia accessibile solo tramite la sua scrittura. L'analisi di Terry si basa sulle teorie di Greims, Kinneavy e Morgan. Nello specifico, si tratta di una ricombinazione di tali teorie, con qualche aggiustamento. Ne risulta una procedura in quattro *step* che, applicata allo *Specchio*, fa emergere un'autopresentazione dell'autrice attraverso quattro categorie. In relazione a Dio, ella da un lato vede se stessa come una peccatrice, infinitamente inferiore rispetto a Dio, dall'altro lato invece si vede unita con Dio, in una relazione reciproca. Rispetto alle autorità religiose, presenta se stessa ora come "insider" religiosa, ora come "outsider" religiosa. In nessuna di queste categorie, il sesso o il genere di Margherita giocano un ruolo esplicito nella sua autopresentazione.

Se l'esperienza mistica di Margherita Porete non può essere connotata come un'esperienza femminile è-però-inevitabile che tale esperienza vada ad intrecciarsi con la sua vita. Il genere e il sesso rimangono fuori dal piano spirituale, mentre non possono che essere parte integrante delle relazioni di Margherita con il mondo e gli altri. Questi due piani possono dialogare, senza che la dottrina venga per questo stravolta.

M. Ceballos propone pertanto di utilizzare degli aspetti del processo inquisitorio a Margherita Porete come guida interpretativa al suo libro, muovendo dalla considerazione secondo cui «after the book was linked back to Marguerite, its reception changed: one cannot read a book condemned to the fire, along with its author, in the same way that one would read any other work»¹³.

K. Ruh scrive «Nel carcere di Parigi, Margherita, conformemente alle sue convinzioni, rifiutò con costanza e fermezza di giustificarsi e di ritrattare»¹⁴. Il silenzio di Margherita durante il processo non condurrebbe ad una totale rinuncia al linguaggio, ma ad un linguaggio che, quando cessa di significare, annichilisce e disfa ciò che ha attuato.

¹³ M. CEBALLOS, *Life and Death by the Book: A Dramatic Reading of Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, «English Language Notes», 56/4 (2018), p. 186.

¹⁴ K. RUH, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

Un linguaggio che va, cioè, sperimentato e sentito, non solo capito. Ecco che Ceballos invita il lettore a immaginare come avverrebbero le trasmutazioni dei personaggi allegorici se lo *Specchio* fosse un'opera teatrale. Personaggi che trapassano nell'unione divina (l'Anima) o muoiono di stupore (Ragione), ma soprattutto un Dio che viene chiamato con vari nomi, sia al maschile che al femminile. Quest'ultimo aspetto viene sottolineato anche da Sells, secondo cui la reinterpretazione di temi biblici e teologici dalla prospettiva della corte di Dama Amore costituirebbe uno dei caratteri distintivi del linguaggio apofatico di Margherita Porete.

Infine, R. Mantegazza¹⁵ parla di come leggere i testi mistici possa ancora oggi insegnarci qualcosa. Egli, dunque, espone una serie di elementi pedagogici tratti dai testi di Eckhart, Silesius e Margherita Porete, trasponendoli e riadattandoli alla realtà odierna. Ampio spazio viene affidato in particolare alle tematiche del distacco e della povertà.

Da tale panoramica, ci si può rendere conto di quanto si possa spaziare nell'analisi del rapporto tra esperienza mistica ed espressione linguistica. Qualsiasi analisi interna al linguaggio utilizzato nello *Specchio*, però, andrebbe considerata come successiva a una preliminare analisi circa l'opportunità che tale linguaggio (e quindi il libro nella sua interezza) in principio si dia. La più autentica drammaticità dello *Specchio* risiede, infatti, nella tensione tra lo sforzo e il desiderio di Margherita di farsi capire e la dichiarata resa all'inutilità di tale tentativo. Con quest'ultima si chiude il libro, ma la partita viene riaperta con l'aggiunta di nuovi capitoli e la riscrittura di un finale diverso. Il libro si incentra sul quinto stato, dove l'anima riposa in Dio: l'anima non può più parlare o scrivere, né curarsi delle sorti degli uomini. Se il libro non è stato scritto da Amore, ma «secondo scienza umana e umano sentire»¹⁶, delle due cose una: o un'anima annichilata fa eccezione, oppure dobbiamo pensare che un'anima che si trova al quarto stato possa conoscere i successivi, senza ascendervi. D'altra parte, però, lo *Specchio* insegna che non

¹⁵ R. MANTEGAZZA, *Oceani di silenzio: tracce educative dalla mistica cristiana: Eckhart, Porete, Silesius*, Elledici, Torino 2013.

¹⁶MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p. 391, 19.

tutti i paradossi abbisognano del tentativo di essere risolti, ma vanno accettati in quanto tali ed esplorati fino in fondo. È quello che ci proponiamo di fare.

CAPITOLO II

LO SCOPO DIDATTICO DELLO *SPECCHIO*

Margherita Porete continuò a diffondere il suo libro negli anni successivi alla prima condanna, ignorando il divieto del vescovo di Cambrai di ripetere per iscritto e oralmente le eresie e gli errori del libro. «Spedi il libro al vescovo di Châlon-sur-Marne, ma anche a persone semplici: begardi ed altri»¹. Si ipotizza che i capitoli 123-139 furono aggiunti proprio dopo la prima condanna, per tentare di rivendicare l'ortodossia della sua opera. Nella propria vicenda biografica, Margherita mostra una certa risolutezza nel volere comunicare un messaggio. Tale risolutezza trova corrispettivo nell'arco di tutto lo *Specchio*. Seppure sia presente anche un tono polemico nei confronti di teologi e chierici, il vero scopo del libro è aiutare gli smarriti a trovare la strada per il paese della libertà. Tale intento didattico emerge sia dalle dichiarazioni di Anima, sia da varie caratteristiche stilistiche del libro.

Prima di procedere con l'analisi delle dichiarazioni in merito alla volontà di insegnare agli smarriti, bisogna precisare che, soprattutto nei capitoli iniziali del libro, esse sono proferite non da Anima, ma da Amore. Ciò non deve risultare sorprendente in quanto Amore ed Anima, nel quinto stato, coincidono. Amore agisce nell'Anima, facendo la sua opera in lei, senza di lei, per lei: «Se fa alcunché di esteriore, ciò avviene sempre senza di lei»². Eppure, la questione non è interamente risolvibile ritenendo lo *Specchio* un'opera scritta da Amore, per il tramite dell'Anima. Vediamo perché.

Il libro si apre con Amore che si rivolge direttamente ai destinatari del libro, esortandoli a un attento ascolto, per poi enunciare la materia di cui si parlerà:

Qui parla Amore: O voi attivi e contemplativi, e annichiliti forse per vero amore, che udrete alcuni prodigi del puro amore, del nobile amore, del sublime amore dell'Anima affrancata, e come lo Spirito Santo ha messo la sua vela in lei come nella sua nave, vi prego per amore, dice Amore, che ascoltiate con grande applicazione di sottile intendimento interiore, e con

¹ K. RUH, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 352.

² MARGHERITA PORETE, *Le Miroeur des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, ed. Le Lettere, p. 28, 19-20.

grande diligenza; altrimenti infatti lo capiranno male tutti quello che l'udiranno, se non sono questa cosa stessa³.

Sin da subito, inoltre, viene sottolineata la facilità di travisare le parole di Amore nel caso in cui ci si attesti a una lettura superficiale, che non miri a cogliere il significato profondo, oltre le apparenti contraddizioni. Il requisito per potere operare una lettura corretta, è di ascoltare con umiltà.

Dopo queste prime istruzioni, Amore riporta un esempio di amore mondano, tratto dal *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Bernay. L'Anima racconta, dal suo canto, dell'amore divino, parlando di come il libro sia stato fatto scrivere da lei e sia un dono conferitole da Amore, affinché possa ricordarsi di lui. Ma il libro non è che una rappresentazione imperfetta, «in certa misura»⁴ del suo amore.

Allo stesso modo veramente, dice l'Anima che ha fatto scrivere questo libro [...] Ma quantunque io abbia con me la sua immagine, non per questo non sono in un paese straniero, e lontana dal palazzo in cui dimorano i nobilissimi amici di questo signore, i quali sono tutti puri, resi nobili e liberi dai doni di questo re, col quale dimorano⁵.

Il libro sarebbe uno strumento, il cui scopo è far comprendere la necessità del suo stesso superamento. Dal libro bisognerebbe, dunque, volgersi verso la propria interiorità: «è trasformata in me, e a questo, dice Amore, porta alla fine la mia educazione»⁶. Il libro è insufficiente, ma il passaggio per esso risulta imprescindibile. A tal proposito, fanno seguito altre dichiarazioni di Amore che chiariscono l'intento del libro, ossia che gli smarriti possano giungere allo stato perfetto, avendo previamente udito come farlo.

Ci sono sette modi di essere nobile, dai quali la creatura riceve il proprio essere, se si dispone ad ognuno di questi, fino a giungere allo stato perfetto; e vi diremo come, prima che questo libro finisca⁷.

³ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, pp. 85-87, 6-13.

⁴ Ivi, p. 89, 38.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 155, 48-49.

⁷ Ivi, p. 89, 47-48.

E ancora:

O voi figli di Santa Chiesa, dice Amore, per voi ho fatto scrivere questo libro, perché possiate udire, per vostro profitto, della vita perfetta e dello stato di pace ai quali la creatura può giungere per virtù di perfetta carità⁸.

Al capitolo 11, Anima prende parola rivolgendosi ad Amore. È un intervento che si iscrive nel mezzo di un dialogo in cui Amore, a richiesta di Ragione, fa conoscere l'anima annichilita ai contemplativi. All'inizio, l'Anima si limita a mostrarsi in accordo con Amore, confermando quanto dice. Questo schema compare a più riprese, segnalato da espressioni del tipo: «senza dubbio», «certamente», «è verità». A questa altezza del testo, però, Anima vuole avanzare una considerazione ulteriore.

Questo punto è facile da ascoltare, dice quest'Anima, in confronto al più difficile, di cui nessuno parla. Ma io ne voglio parlare, e non so che dirne. Ciononostante, sire amore, ella dice, il mio amore è di questo parere, preferisco sentir dire male di voi, piuttosto che non se ne dica niente. E senza dubbio questo sto facendo ora: parlo male di voi [...] e non voglio sentire mai mentire sulla vostra divina bontà, almeno quando avrò compiuto l'impresa di questo libro, del quale è signore Amore, e mi ha detto che con esso porterò a termine tutte le mie imprese. Finché infatti domanderò per parte mia ad Amore qualche cosa che lo riguardi, vivrò in me una vita dello spirito all'ombra del sole⁹.

C'è un primo scollamento tra Anima e Amore. Qui l'Anima mostra di volere andare oltre l'indicibilità di Dio, in cui consiste il punto facile da ascoltare: «il mio Dio è soltanto colui di cui non si può dire parola»¹⁰. Stando a questo passo sembrerebbe che, finché ella è coinvolta nell'impresa di scrittura dello *Specchio*, l'Anima sente mentire sulla bontà divina e vive di vita dello spirito. Il quinto stato, all'opposto, si ottiene con la morte dello spirito. Subito dopo, però, l'Anima cambia interlocutore e si rivolge a Ragione, riprendendo il discorso da dove era stato interrotto.

⁸ Ivi, p.91, 3-6.

⁹ Ivi, p.121-123, 117-139.

¹⁰ *Ibidem*.

Proseguendo, troviamo Amore che esorta Ragione a cercare di capire. Reciprocamente, Amore si mostra sempre disponibile a rispondere ai chiarimenti richiesti da Ragione.

Ragione - Dio! E che vuol dire questo, Amore? Dice Ragione. Insegnatemi a capirlo, dato che mi avete appagata rispondendo alle altre mie domande¹¹.

Il personaggio di Ragione nello *Specchio* rappresenta i chierici e i teologi, fermi nelle loro posizioni, con la pretesa di avere la verità in tasca. Da questa prospettiva, Ragione svolge un ruolo di contrapposizione rispetto all'Anima e ad Amore, incarnando il bersaglio di una certa vena polemica, che vedeva Margherita schierata apertamente contro la Chiesa istituzionalizzata del suo tempo. Non solo, però: anche gli smarriti sono guidati da Ragione. Questi «domandano spesso la strada da fare, con desiderio ardente, a chi la sa»¹². Non sono ancora liberi, ma potranno esserlo e in questa chiave Ragione alimenta il dialogo, mossa dalla volontà di capire ciò che Amore e Anima le dicono.

Amore - Ho detto prima, dice Amore, che non si osa parlare apertamente di loro. Certamente, perché questo non si deve fare per riguardo al semplice modo di capire delle altre creature, affinché non capiscano male, a loro danno¹³.

Gli smarriti possono giungere allo stato di libertà di cui si parla nel libro, ma allo stato in cui si trovano, il loro modo di comprendere è ancora “infantile”, tant'è che vengono paragonati a dei bambini: «Poiché ogni stato, qualunque sia, non è che un giocare a palla e un gioco da bambini in confronto allo stato sovrano del niente volere» (cap. 57, 47-50); «Ora vi dirò come: per i bambini, per i saggi infatti non lo dico» (cap. 124, 35); «al tempo in cui ero tra gli smarriti, e vivevo di latte e pappa, e facevo ancora sciocchezze» (cap. 123, 8-9). E ancora:

¹¹ Ivi, p. 141, 35-37.

¹² Ivi, p. 235, 30-31.

¹³ Ivi, p. 143, 13-16.

come si addice al bambino avere in sé e fare cose da bambino, prima d'essere uomo ancora formato, così conviene che l'uomo faccia sciocchezze e pazzie nelle sue azioni umane, prima di arrivare al vero nocciolo dello stato di libertà¹⁴.

La modalità con cui si sceglie di veicolare dei messaggi necessita di essere adattata in base alla capacità di comprensione del pubblico a cui ci si rivolge: «Dico, dice l'Anima, che devo per la loro rozzezza, nascondere e non parlare il mio linguaggio, affinché non trovino morte nello stato di vita nel quale io sono in pace»¹⁵. Anche Amore mostra questa accortezza, curandosi, ad esempio, di chiamare l'Anima con dodici nomi per gli attivi, mentre per i contemplativi passa a spiegare nove punti precedentemente enunciati, in virtù di un loro maggiore grado di approfondimento spirituale. Amore spiega, inoltre, che quest'Anima è chiamata "anima", il suo soprannome, per la rozzezza di Ragione «ma il suo vero nome è perfettamente nobile. Ella si chiama "pura", "celestiale", e "sposa di pace"»¹⁶. Viene detto che, se si vuole raggiungere lo scopo del libro, c'è bisogno di parlare di piccole cose, la cui comprensione non è destinata alle anime che sono già annichilite, ma a coloro che non lo sono ancora, ma lo saranno. Proprio per avere reso il libro così prolioso, l'Anima si sente in dovere di scusarsi con le anime annichilite, ma d'altronde «il bisogno non conosce legge»¹⁷. La necessità di trasmettere il suo messaggio, in ultima istanza, prevale.

L'Anima [agli uditori] - Non so, dice quest'Anima, se v'annoia, ma non posso fare diversamente, scusatemi; poiché gelosia d'amore e opera di carità, da cui ero impedita, hanno fatto fare questo libro affinché voi siate questa stessa cosa senza indugio¹⁸.

Tutto il libro rimane, comunque, attraversato da una corda tesa tra il dire e il non poter dire. Si cerca di spiegare ciò di cui non si può parlare e, al contempo, si ribadisce l'impossibilità di farlo.

¹⁴ Ivi, p. 413, 82-86.

¹⁵ Ivi, p. 259, 12-15.

¹⁶ Ivi, p. 273, 9-10.

¹⁷ Ivi, p. 391, 14.

¹⁸ Ivi, p. 245, 39-41.

[*Ragione*] - Eh, sire Amore, dice Ragione, v'imploro, vi prego di dare soddisfazione a quest'Anima, dicendole per lo meno tutto quanto si può dire di colui che è tutto in tutte le cose. [...]

Amore - Ve lo dirò volentieri, dice Amore. Io vi certifico, dice Amore a Ragione, e vi assicuro sulla mia parola, che tutto quanto quest'Anima ha udito di Dio, e quanto di lui si può dire, è men che nulla (per parlare propriamente) rispetto a ciò che egli è in se stesso – e questo mai non fu detto, né mai lo sarà¹⁹.

Al capitolo 31 Anima o Amore non si rivolgono più a Ragione, ma troviamo un dialogo tra Anima e Amore circa la signoria nel rapporto d'amico ed amica. È un altro punto del testo dove la concordanza tra i due interlocutori sembra venire meno, forse solo in apparenza.

Amore - Oh Anima dolcissima, non potete più parlare [...]

L'Anima - Eh sire Amore, per Dio! tacete voi su questo, dice quest'Anima, perché certo io non posso tacerne [...] ma io volevo parlare di lui, perché nessuno me ne parlava, mentre ne avrei sentito parlare volentieri; e il signore Amore mi ha detto in proposito la verità, ossia che dovevo darmi pace. Poiché il meglio che si sarebbe potuto dirmene è niente, in confronto a quello che egli è in se stesso. E nient'altro avevo bisogno di sentir dire di lui, se non che il mio amico è incomprensibile²⁰.

Un dato accertabile è che, comunque sia, Anima assume un ruolo più attivo nel testo proprio a partire da qui e mostra ancora la volontà di spingersi oltre i limiti dell'indicibilità.

So con verità che, non più di quanto si potrebbero contare le onde del mare quando tira vento assai forte, uno potrebbe descrivere o dire la capacità di comprensione dello spirito, per il poco o nulla che egli capisca di Dio [...] Ma si dice nel mondo che val meglio poco che niente; parimenti vi dico, dice quest'Anima, che val meglio sentire quel che se ne descrive e dice, piuttosto che non sentirne dire niente!²¹.

Ciononostante, l'equilibrio tra Amore, che appare essere più cauto, e Anima viene ristabilito in vari punti, ribadendo il concetto secondo cui quando l'Anima fa qualcosa di esteriore, in realtà è Amore che agisce: «Ma quello che in me o da me è conoscenza divina,

¹⁹ Ivi, pp. 171-173, 4-23.

²⁰ Ivi, p. 175-177, 16-44.

²¹ Ivi, p.181, 36-44.

voi stesso, sire Amore, l'avete detto in me e per mezzo mio, per bontà vostra, a profitto mio ed altrui» (cap. 193, 27-30); «Questa è opera di Dio, che compie in me le sue opere» (cap. 84, 44-45); «Ma riguardo a quanto ella ha detto, cioè che avrebbe esposto l'insieme delle sue domande, bisogna intendere che le esporrà colui che ha quel ch'ella ha» (cap. 106, 29-31); «O Verità, dice quest'Anima, non dite, per Dio, Ch'io dissi mai qualcosa di lui, se non per mezzo suo» (cap. 120, 18-19). Tra le azioni esteriori è inclusa la scrittura del libro.

Cercare di chiarire se Anima e Amore coincidano, risponde all'esigenza di comprendere chi sia non solo il vero autore, ma anche il soggetto promotore dello scopo didattico del libro. La necessità di fare luce su quest'ultimo punto si giustifica per il fatto che da esso dipende un giudizio sulla riuscita o meno di tale scopo. La questione della soggettività si fa urgente dal momento in cui una qualche linearità nel ragionamento, che in linea di massima si potrebbe rintracciare fino a questo momento, viene spezzata definitivamente.

[*Agli uditori*] - Ci fu un tempo una creatura mendica, che cercò a lungo Dio nella creatura [...] E quando vide che non trovava niente, si mise a pensare; e il suo pensiero le disse che lo cercasse come lo desiderava al fondo del nucleo dell'intelletto, nella purezza del suo più alto pensiero. E lì andò a cercarlo questa creatura mendica, e pensò che avrebbe scritto di Dio secondo il modo in cui voleva trovarlo nelle sue creature. E così questa creatura mendica scrisse quel che voi udite²².

Ero tanto stolta al tempo che lo feci, o meglio, che Amore lo fece per me, su mia richiesta, da dare valore a cose che non si potevano né fare, né pensare, né dire²³.

Io non sapevo a chi dire quello che avevo capito; ora conosco, per vostra pace e per la verità, che il libro rimane di poco pregio. L'ha guidato la Codardia, che ha affidato alla Ragione quello avevo capito tramite le risposte d'Amore alle domande di Ragione; e così è stato fatto secondo scienza umana e umano sentire [...] E per questo dico che il libro rimane di poco pregio e molto piccolo, per grande che mi sembrasse quando cominciai a mostrare questo essere²⁴.

²² Ivi, p. 327-329, 9-19.

²³ Ivi, p. 331, 30-32.

²⁴ Ivi, p. 391, 10-31.

Questi passi si intrecciano con i precedenti, in cui Amore ed Anima coincidevano. L'esigenza di insegnare agli smarriti era portata avanti da Amore/Anima e sembrava essere la ragione per cui si è iniziato a scrivere, il motore che faceva procedere il dialogo e lo scopo del libro. Qui, invece, l'Anima denuncia la pochezza del libro stesso, che non sarebbe stato scritto da Amore, ma da una creatura mendica e quindi secondo una sensibilità tutta umana. L'impianto precedentemente costruito crolla. Ciò di cui si è parlato prima sarebbe stato scritto da una creatura, smarrita, che a rigore non potrebbe nemmeno conoscere la materia del libro, in quanto non può essere stata coinvolta in un'esperienza di unione con il divino. Che dal quinto stato, l'Anima sia forse tornata indietro ad uno stato inferiore per poter parlarne agli smarriti? Un po' come l'uomo del mito della caverna il quale, dopo aver visto la luce del sole, torna indietro per liberare ed istruire coloro che erano rimasti imprigionati. Ipotesi affascinante, che però lo *Specchio* smentisce: dal quinto stato non è possibile regredire. Eppure, in qualche modo l'Anima presenta se stessa come un esempio:

Ordunque, dice l'altissimo spirito che non è più in potere di Ragione: Dio, egli dice, non ha più dove albergare in modo per lui conveniente, e non può avere luogo in cui mettersi tutto, se non in me; e per questo io sono esempio di salvezza [...] Come Cristo con la sua morte diviene redenzione del popolo e gloria di Dio Padre, così, in ragione della mia malizia, io sono salvezza del genere umano e gloria di Dio Padre²⁵.

La bontà di Dio è fatta conoscere al genere umano anche per mezzo della malizia dell'Anima, così come è fatta conoscere per mezzo della morte di Cristo. Pur declinato in un'altra chiave, l'intento didattico e comunicativo rimane centrale: «In questo libro-specchio viene presentata un'anima esemplare e degna d'essere imitata, affinché sia d'insegnamento e d'incitamento»²⁶, riporta Fozzer citando Gnädinger. Non possiamo non notare, però, che in questi passi dove Anima e Amore si scindono, l'Anima elabora un giudizio severo e il tentativo di comunicare la sua esperienza è ritenuto fallito. Prima, al contrario, una loro distinzione risultava funzionale al procedere del libro oltre l'indicibilità.

²⁵ Ivi, pp. 371-373, 4-38.

²⁶ G. FOZZER, *Specchio di grazia e conoscenza*, in MARG. POR., *Le Miroeur*, ed. Le Lettere, p. 48.

Boethe scrive «If no one but Love understands the book, how then can the Soul speak of it? This is the paradox of the *Mirror*»²⁷. Forse, però, il paradosso sta in questo oscillare tra un'anima annichilita, che coincide con Amore, e un'anima smarrita. Se la scrittura di un'esperienza di contatto col divino è assolutamente implausibile dalla prospettiva di un'anima smarrita, non lo è, infatti, dalla prospettiva di un'anima annichilita, in virtù della modalità in cui Dio agisce in lei e che sarà l'oggetto del prossimo capitolo. Boethe vede nel capitolo 97 un punto di svolta, in cui l'Anima, che sarebbe annichilita solo ora e non lo sarebbe stata, invece, nel resto del libro, vede se stessa impegnata nel processo di scrivere il libro. Parla di una distanza temporale e spaziale che permetterebbe all'Anima di capire la sua stoltezza e illusione. In virtù di quanto evidenziato prima, però, forse non è così semplice parlare di un processo di annichilimento secondo le categorie di un prima e un dopo. È possibile rintracciare una coerenza interna al passo a cui si riferisce, ma che non trova riscontro nell'economia dell'intero libro. Da questo punto in poi, per Boethe, ci sarebbe un abbandono definitivo della parola da parte dell'Anima: solo ora Amore parlerebbe per l'Anima «and to underline the supernatural aspect of her words, Lady Love composes a divine and excellent song»²⁸.

Ribadiamo che dall'analisi compiuta finora, emerge che il libro non segue un'argomentazione lineare, che permetta di pensare i passi dove l'Anima parla della sua stoltezza come una conclusione, negativa, dello stesso. Anzi, una risposta definitiva su chi sia l'autore del libro, alla fine, non si trova. Non si trova nemmeno un giudizio definitivo sulla qualità o la verità della sua materia, nemmeno sulla sua utilità in quanto superamento di se stessa. Le possibili risposte si susseguono alternandosi e lo *Specchio* lascia queste questioni in sospeso, forse volutamente. Marco Vannini sottolinea proprio questa mancanza di ordine:

lo *Specchio* delinea un cammino graduale verso la liberazione dell'anima, dunque un itinerarium [...] ma resta l'impressione che esso sia qualcosa di estrinseco-quasi un recipiente con cui dare forma ordinata al ribollente materiale dell'esperienza dello spirito-

²⁷ C.M. BOETHE, *Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete*, «Mystics Quarterly», 20 (1994), p. 107.

²⁸ Ivi, p. 109.

, tanto è vero che si ha una certa difficoltà a inserirvi sistematicamente i contenuti del *Miroir*, che è e rimane appunto uno *Speculum*, assai più che un *Itinerarium*²⁹.

Compare, poi, un'ulteriore ambiguità di cui è forse profittevole tenere conto: l'Anima è, per grande parte del libro, chiamata semplicemente Anima, senza ulteriori indicazioni. Solo in pochi punti viene chiamata in maniera specifica "L'Anima di Fede", "L'Anima libera", "L'Anima sbigottita dal niente pensare", "L'Anima appagata". Così, al capitolo 77 parla sempre l'Anima, ma mentre nei primi scambi di battute si tratta di un'anima annichilita, nelle risposte successive si tratta, invece, di un'anima smarrita. Eppure nulla, ad un primo e distratto sguardo, fa presagire che si stia trattando di due interlocutori diversi.

Amore - Eh Anima, dice Amore, come siete impedita da voi stessa!

L'Anima - Vero, dice quest'Anima, il mio corpo è debole, e la mia anima ha paura. Poiché, dice, volere o no, queste due nature mi danno spesso preoccupazione, che i liberi non hanno, né possono avere³⁰.

Forse si tratta di una prova a sostegno della tesi per cui le ambiguità sono volute, ricercate e sono elemento distintivo e fondamentale del libro. D'altronde la traduzione in parole di un'esperienza che sarebbe in linea di principio indicibile, lo ripetiamo, non può fare a meno di dare vita a tensioni, che, però, nello *Specchio* raggiungono gradi massimi di esasperazione. È fuori da ogni dubbio che la vera lezione sia solo quella «messa per iscritto [...] dallo Spirito Santo, che l'ha trascritta meravigliosamente, e l'Anima gli fa preziosamente da pergamena»³¹. Eppure, bisogna fare i conti con il fatto che *Lo Specchio delle Anime Semplici* è qualcosa di tangibile, un libro di carta che è circolato per centinaia di anni, tradotto in sei versioni e in quattro lingue. Un libro il cui scopo didattico, aldilà di tutto, viene ribadito per l'intera lunghezza del testo. Un libro che si conferma fedele a tale scopo anche per la forma che la sua stessa materialità presenta:

²⁹ M. VANNINI, *Introduzione*, in MARG. POR., *Le Miroeur*, ed. Le Lettere, pp. 13-15.

³⁰ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, pp. 281-283, 67-72.

³¹ Ivi, p. 257, 17-19.

[...] lo specchio evoca l'idea della conoscenza di sé, e d'una purificazione ed assimilazione a un modello ideale. *Speculum* in latino significa anche quadro, ritratto e talvolta descrizione, e passa così a strumento di conoscenza, apportatore d'insegnamento sia informativo sia normativo. Lo *Specchio* di Margherita è del genere esemplare-normativo, mostra una via di trasformazione o perfezione spirituale³².

Un mostrare in cui si rende necessario il ricorso a metafore e paragoni: «L'immagine, la comparazione, le sorge spontanea e concreta in un contesto di per sé difficile, ed è un dare forma visibile all'invisibile»³³.

Mantegazza, in *Oceani di Silenzio*³⁴, dedica un paragrafo proprio alla forza delle metafore. Egli traccia una divisione in tre gruppi, di cui il primo è costituito dalle metafore naturalistiche, il secondo comprende metafore sensoriali e il terzo comprende le metafore che utilizzano come proprio materiale il mondo dell'infanzia. Di quest'ultimo abbiamo avuto modo di parlare precedentemente. Del secondo gruppo, di cui fanno parte in modo particolare metafore alimentari e conviviali, troviamo alcune occorrenze: «affinché in questo libro ciascuno possa prendere il suo nutrimento» (cap. 3, 4-5); «chi può desiderare il meno, se non desidera il più [...] si vede che è sempre affamato» (cap. 22, 23-26); «ed è così ebbra per la conoscenza dell'Amore e della grazia della pura Divinità» (cap. 23, 16-17) e ancora, più sotto, «è la bevanda sovrana, dalla quale nessuno beve, se non la Trinità». Particolarmente ricorrenti sono, però, soprattutto le metafore del primo gruppo e che si riferiscono all'elemento dell'acqua, ma spesso anche all'elemento opposto del fuoco. Circa la trasformazione d'amore, viene detto che «l'Anima è liquefatta dal puro Amore» (cap. 11, 11), che «Tale Anima [...] nuota nel mare della gioia, ovvero nel mare di delizie fluenti e scorrenti dalla Divinità; e non sente nessuna gioia, poiché essa stessa è gioia, e nuota e fluisce nella gioia» (cap. 28, 3-6). All'opposto, «tale Anima arde talmente nella fornace del fuoco d'amore, che è divenuta propriamente fuoco, per cui non sente affatto il fuoco, poiché è fuoco in se stessa, per la virtù d'Amore che l'ha trasformata in fuoco d'amore» (cap. 25, 12-15). Se ne possono citare altri, ma Lerner³⁵ si sofferma su un passo ben specifico, che riportiamo:

³² FOZZER, *Specchio di grazia*, p. 47.

³³ Ivi, p. 53.

³⁴ R. MANTEGAZZA, *Oceani di silenzio: tracce educative dalla mistica cristiana: Eckhart, Porete, Silesius*, Elledici, Torino 2013.

³⁵ R. E. LERNER, *The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought*, «Cambridge University Press», 40 (1971).

Proprio come farebbe un'acqua che viene dal mare, che non ha nome alcuno; si potrebbe dire l'Aisne, o la Senna, o un altro fiume; e quando quell'acqua o fiume rientra nel mare, perde il proprio corso e il nome, col quale correva in molti paesi compiendo la sua opera. Ora è nel mare, dove si riposa, e così ha lasciato tale fatica. Parimenti è di quest'Anima. Con questo avete un esempio sufficiente per interpretare a fondo come quest'Anima venne dal mare ed ebbe nome; e di come rientra nel mare, e perde così il nome, e non lo ha più, tranne quello di colui in cui è perfettamente trasformata³⁶.

Questo passo è di interesse in quanto non solo richiama l'elemento dell'acqua, ma si tratta di un'immagine poetica codificata e diffusa nel Medioevo: «the simile of mixed liquids first drawn by St. Bernard in his *De diligendo Deo*»³⁷. Immagine che, nella sua trasmissione, ha subito alterazioni e così alterata è stata utilizzata da Margherita. L'immagine, infatti, fu accolta con entusiasmo dall'ambiente beghinale, in cui si scriveva della possibilità di un'unione con Cristo sulla Terra. Per quanto riguarda l'originale, «it must be stressed that the passage does not describe an earthly union with God but tells of the deification of the soul in heaven»³⁸, mentre «Marguerite introduces a similar analogy to describe a mystical state here below»³⁹. Proprio questa differenza ha fatto acquisire al linguaggio una carica provocatoria, almeno ai tempi in cui il libro venne giudicato come eretico. I mistici che utilizzarono l'immagine nella stessa chiave di Margherita sono, infatti, tutti considerati ortodossi al giorno d'oggi.

Secondo Fozzer, lo *Specchio* sarebbe, poi, caratterizzato da un modo d'esposizione «vicino alla perennità del fiabesco, «arcaico» e libero, affidato all'intuizione, alla partecipazione e capacità di trasformazione dell'uditore»⁴⁰. Campo, riflettendo sui significati d'iniziazione ascetica e di trasformazione spirituale della fiaba, scrive: «La caparbia, inesausta lezione delle fiabe è dunque la vittoria sulla legge di necessità, il passaggio costante a un nuovo ordine di rapporti e assolutamente niente altro, perché assolutamente niente altro c'è da imparare su questa terra»⁴¹. Fiaba e trattati di mistica

³⁶ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p. 297, 37-47.

³⁷ LERNER, *The Image of Mixed Liquids*, p. 397.

³⁸ Ivi, 398.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ FOZZER, *Specchio di grazia*, p. 55.

⁴¹ C. CAMPO, *Il flauto e il tappeto*, Rusconi, Milano 1971, p. 42.

sono accostabili per la sotterranea presenza di un mistero, che in pochi riescono a svelare e comprendere:

Vince nella fiaba il folle che ragiona a rovescio, capovolge le maschere, discerne nella trama il filo segreto, nella melodia l'inspiegabile gioco d'echi; che si muove con estatica precisione nel labirinto di formule, numeri, antifone, rituali comune ai vangeli, alla fiaba, alla poesia [...] Crede, come il poeta, alla parola: crea dunque con essa, ne trae concreti prodigi⁴².

Il folle vince non solo nella fiaba, ma anche nella mistica e agli smarriti è chiesto di essere folli, se lo intendiamo in questo senso. Non stupisce, alla luce di questi punti di contatto, che il linguaggio fiabesco possa prestarsi a un'opera di mistica. Il fatto che Margherita si appropri di alcuni elementi che richiamano la fiaba, comunque, non può essere indipendente dall'influenza esercitata dall'ambiente letterario in cui si iscriveva lo *Specchio*. Ad esempio, il *Roman de la Rose* è annoverato da Terry tra le fonti letterarie e Fozzer ci dice che in esso possiamo trovare «Sequenze come elenchi, prove di bravura nello sviscerare caratteristiche di persone o di cose»⁴³, che sarebbero proprie del modo di esposizione del fiabesco. Stando a Terry, dal *Roman de la Rose* deriverebbero anche la complessità e il numero di personaggi personificati di cui fa uso lo *Specchio*. Ai personaggi principali fanno compagnia vari personaggi secondari, di cui ne nominiamo solo alcuni: le Virtù, la Santa Chiesa, la Discrezione, il Pudore, l'Umiltà, la Cortesia, la Fede, la Speranza, la Carità. Un altro parallelismo risiederebbe nell'uso del vernacolare:

While the *Mirror* lacks any explicit directive from God/Love to write in French, Marguerite's expectation that her text be for "the little ones" strongly implies anticipation that the French-speaking populace would have access to her writing. This clear motivation for Marguerite's use of the vernacular parallels that of the *Roman de la Rose*⁴⁴.

Oltre ad una lingua che sia comprensibile non solo ai dotti, ma a tutti, Margherita trae dalle proprie fonti letterarie anche un immaginario con cui esprimersi, che risulti familiare

⁴² Ivi, p. 55.

⁴³ FOZZER, *Specchio di grazia*, p. 55.

⁴⁴ W. E. TERRY, *Seeing Marguerite in the Mirror: a linguistic Analysis of Porete's Mirror of Simple Souls*, Peeters, Leuven 2011, pp. 87-88.

ai suoi uditori. Ciò sempre con lo scopo di rendere più facilmente recepibili i contenuti che intendeva veicolare: «Marguerite set the stage for her Mirror with explicit courtly language and imagery. She wrote about a king, gentle courtesy and nobility, as well as love and intimacy between lovers»⁴⁵. Tra le fonti letterarie, troviamo anche il *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Bernay. Nel mondo di Margherita, Alessandro era stato elevato a ideale di perfezione, strettamente connesso con il divino, al punto che

by the mid-tenth century, Alexander's story was being used by clerical authors as an allegory for the Christian life. Christians were encouraged to emulate Alexander by transforming chivalric combat into spiritual battle, a parallel which remains evident in works produced in the late-twelfth century. The didactic element of these works seems obvious⁴⁶.

Secondo Terry, ci sarebbe un secondo elemento didattico che, anche se meno evidente, risiederebbe nella riflessione circa la rottura delle gerarchie sociali. Ogni possibile spiegazione della morte di Alessandro, infatti, può essere giustificata solo in quanto dipendente da questa rottura.

At this point, we may seem to have gone far afield from Marguerite and her Mirror. However, the deliberate reversal of this social encoding was one of the things that Marguerite sought to encourage when she began the treatise with an Alexander story. [...] By beginning with Alexander, Marguerite was able to call to mind the social hierarchies encoded in Alexandre of Bernay's text, and then, with her own, to challenge them⁴⁷.

Terry sottolinea anche come Margherita non solo espanda le posizioni delle sue fonti, traslandole sul piano del divino, ma se ne serva rovesciandole. Sempre nel caso del *Roman d'Alexandre*, troviamo che Margherita opera dei cambiamenti nella storia in cui è l'Anima a parlare. In primo luogo, il re Alessandro viene rimpiazzato con Dio e, in secondo luogo, non è più la damigella a creare un'immagine che rappresenti il re, ma è l'Alessandro dell'Anima a donarle il libro. «The gift of his image has brought them near to another. Marguerite then has turned the Alexander story over by making the distant

⁴⁵ Ivi, p. 81.

⁴⁶ Ivi, p. 83.

⁴⁷ *Ibidem*.

love accessible»⁴⁸. Circa l'utilizzo/rovesciamento dell'immaginario cortese, si esprime anche Sells e lo fa in merito alla rappresentazione dell'unione-con-e-in-amore connotata come rapimento.

The mystical union occurs at the moment that will is abandoned, but that abandonment of will [...] does not entail a lack of consent [...] In appropriating the language of courtly love, Porete was not merely borrowing conventions and tropes but in many cases was transforming them. A language of "rapture", which in the courtly tradition could become a code for violation and disenfranchisement, is transfigured in *The Mirror*⁴⁹.

Oltre al rapimento, «selfless love, the fall into love, abandon, freedom as having nothing, passing away of the lover in love»⁵⁰, sono tutte tematiche che dall'ordinario vengono collocate nello straordinario «as a confluence of mystical apophysis with the most common vocabulary of erotic love»⁵¹.

Infine, l'attenzione verso lo scopo didattico emerge dal lessico utilizzato. Fozzer sottolinea come il libro fosse rivolto a degli uditori, non a dei lettori. La presenza di una «sonorità ritmata da termini ricorrenti, da riprese e richiami»⁵², si giustifica alla luce della necessità di fissare e conservare i concetti, propria dell'ascolto. Ancora, «I giochi d'accoppiamento o di contrasti lessicali, quelli d'assonanza e di ricorrenza, tendendo all'iperbole, fissano e conservano [...] Nella prosa poretiana si avverte poi una caratteristica tramatura di formule, d'espressioni proverbiali»⁵³. Riportiamo degli esempi a conclusione.

[*L'Anima*] – Eh, Signore che tutto potete; maestro che tutto sapete; amico che tutto valete, fate tutto quanto vorrete. Dolce Padre, io non posso niente. Dolce Figlio, io non so niente. Dolce Amico, io non valgo niente; e per questo non voglio niente⁵⁴.

⁴⁸ Ivi, p. 85.

⁴⁹ M.A. SELLS, *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago; London 1994, pp. 130-131.

⁵⁰ Ivi, p. 118.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² FOZZER, *Specchio di grazia*, p. 50.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p. 327, 3-6.

Colui che è quel che crede, crede veramente; ma chi crede quel ch'egli non è, non vive quel che crede. Egli non crede veramente, poiché la verità nel credere consiste nell'essere quel che si crede. E chi crede questo, è colui che è questo⁵⁵.

Quest'Anima è dunque assisa al fondo del profondo, là dove non c'è fondo, e per questo è profondo⁵⁶.

⁵⁵ Ivi, p. 337, 19-23.

⁵⁶ Ivi, p. 387, 153-154.

CAPITOLO III

LA PRODUTTIVITÀ DELL'ANIMA ANNICHILITA

Margherita al capitolo 60 scrive che «quando avviene che bianco e nero siano assieme, questi due colori si vedono meglio l'uno per l'altro, che non ciascuno da sé»¹. Faremo nostro tale approccio nel trattare la materia di quest'ultimo capitolo, ovvero un'indagine circa le prerogative dell'anima annichilita, che culmini nella sua produttività. D'altronde, nello *Specchio* si presenta sin da subito la “vita che si chiama pace di carità nella vita annichilita” come una vita “altra”. Si ritiene opportuno, dunque, comprendere prima di tutto quale sia il termine di paragone a cui ci si sta riferendo.

Amore – Quest'Anima, dice Amore, ha sei ali, come i Serafini. Ella non vuole più nessuna cosa che le giunga per mediazione. È l'essere proprio dei Serafini: non c'è alcuna mediazione tra il loro amore e l'amore divino. Ne hanno sempre di nuovo senza mediazione; e così quest'Anima².

Il fatto che Amore dica che l'Anima “non vuole più”, lascia intendere che c'era un tempo in cui, al contrario, l'Anima voleva (qualche cosa che le giungesse per mediazione). Esiste una condizione precedente, che è stata abbandonata. Il capitolo successivo, infatti, si intitola “*Come l'Anima innamorata di Dio, vivendo in pace di carità, prende congedo dalle Virtù*”. Ecco che capiamo più chiaramente ciò che Margherita intende.

[*Amore*] – L'Anima che ha tale amore, dice Amore medesimo, può dire alle Virtù di essere stata per lungo tempo e per molte giornate al loro servizio.

L'Anima – Ve lo confesso, dice quest'Anima, sire Amore; ci fu un tempo in cui vi fui, ma ora è un altro; la vostra cortesia mi ha liberata dal loro servaggio³.

¹ MARGHERITA PORETE, *Le Miroeur des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, ed. Le Lettere, p.243, 16-18.

² Ivi, p.97, 17-20.

³ Ivi, p.99, 4-9.

Si tratta della vita che persevera nelle opere delle Virtù, presso cui l'Anima compie azioni che vengono ritenute stereotipicamente buone, seguendo ciò che Ragione e le Virtù prescrivono:

dice Ragione [...] il mio modo d'intendere e di sentire, e tutto il mio consiglio, per quanto al meglio io sappia consigliare, è che si debba desiderare disprezzo, povertà, e tutti i generi di tribolazione, e messe e sermoni, e digiuni e orazioni, e che si abbia paura di ogni genere d'amore, qualunque sia, per i pericoli che vi possono essere; e che si desideri supremamente il paradiso, e si abbia paura dell'inferno, e che si rifiuti ogni tipo d'onore, e le cose temporali, e tutti gli agi, rifiutando alla natura tutto quello che domanda, tranne soltanto ciò senza di cui essa non potrebbe vivere, seguendo l'esempio della sofferenza e della passione di nostro signore Gesù Cristo⁴.

Sono tutte opere che non vengono compiute in quanto intrinsecamente giuste, ma in quanto necessarie per giungere alla salvezza. Il loro insieme delinea uno stile di vita duro e rigoroso, che viene connotato spesso come “guerra” e “tormento”. Coloro che lo seguono sono denominati “gente di fatica”.

È un fatto che le Virtù domandano onore e beni, cuore e corpo e vita [...] e le Virtù dicono inoltre a quest'Anima, che ha donato loro tutto, e non si è tenuta niente per confortare la Natura, che «solo il giusto sarà salvato». E perciò questa povera Anima, che ancora serve alle Virtù, dice che vorrebbe essere agitata da Paura, e tormentata in inferno fino al giudizio, purché poi dovesse essere salvata⁵.

Ciò che Margherita denuncia nello *Specchio* è l'inutilità di tali sacrifici, che sono solo fili di un velo di santità sotto cui si celano ipocrisia e brama di guadagno. Per questo ci si riferisce agli smarriti come “servi”, “mercanti”, “villani” oltre che “bestie” e “asini”. Grazie ai sacrifici si può ottenere la salvezza dopo la morte, ma anche questa viene screditata: «Il paradiso? dice questa eletta, non concedete loro altro? Pure gli assassini l'avranno, purché vogliano invocare pietà!»⁶. C'è una condizione raggiungibile qui ed ora, che forse è ancora più preziosa del paradiso dopo la morte. In paradiso, scrive Margherita:

⁴ Ivi, p.131, 30-42.

⁵ Ivi, p.107, 32-39.

⁶ Ivi, p.397, 46-48.

ciascuno vi si trova, in verità, tutte le volte in cui non è impacciato da se stesso [...] vi è in modo divino, poiché, interiormente, è perfettamente libero da tutte le creature. E per questo vive, senza intermediari, la vita della gloria, ed è in paradiso senza esservi⁷. (331)

Allora il congedo dalle Virtù, cantato dall'Anima al sesto capitolo, non può che essere visto come una rivolta nei confronti di una vita falsa e menzognera: «Porete's taking leave of the virtues [...] reflects a deep refusal to interpret the human condition in terms of any ultimate end goal»⁸. Un gentiluomo, dice l'Anima, «non sa impicciarsi di mercanzie, né essere per se stesso»⁹.

Non solo viene rifiutata la vita delle opere, ma viene rifiutata anche la vita dello spirito, cioè la contemplazione, in cui l'Anima «è tratta per diletto di pensare nella meditazione»¹⁰. Qui l'Anima è orgogliosa, per cui se prima ciò che si desiderava era moltiplicare le opere di perfezione per giungere alla salvezza, ora il desiderio è rivolto alla permanenza in questo quarto stato:

Ora l'Anima ritiene che non c'è vita più alta che l'avere ciò di cui essa ha signoria; infatti Amore l'ha così grandemente saziata delle sue delizie, che non crede affatto che Dio abbia dono più grande da dare ad anima, quaggiù [...] Ed in questo ella s'inganna; poiché ci sono due altri stati, quaggiù, che Dio dà, e che sono più grandi e nobili di quanto non sia questo¹¹.

Solo a partire da questi rifiuti, può essere correttamente intesa la proposta di una vita più autentica e genuina, quella che le anime annichilite conducono presso il paese della libertà: «Porete speaks [...] of the death of the spirit and the “death of the life of works” as leading to the most genuine form of life»¹². Il discrimine sta nell'aver rinunciato alla propria volontà e, di conseguenza, ai desideri che da essa sorgono. I contemplativi, infatti, desiderano ancora crescere nella conoscenza divina e desiderano volere il volere divino.

⁷ Ivi, pp. 329-331, 13-18.

⁸ D. KANGAS, *Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-bye to the Virtues*, «The Journal of religion», 91 (2011), p. 302.

⁹ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p.251, 9-10.

¹⁰ Ivi, p.381, 71.

¹¹ Ivi, p.382-383, 80-92.

¹² M.A. SELLS, *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago; London 1994 p.128.

Tuttavia, «tanto più qualcuno vuole questo, tanto meno trae appagamento da tale volere»¹³. Anche il congedo stesso dalle Virtù va letto in questa chiave, in quanto non è da intendere come un'autorizzazione ad uno stile di vita sregolato. Non si rinuncia alle Virtù in quanto tali, ma ad un loro utilizzo finalizzato al raggiungimento di uno scopo:

è verità che quest'Anima ha preso congedo dalle Virtù, per quanto riguarda l'esercitarle e il desiderare quello che loro domandano, ma le Virtù non hanno affatto preso congedo da lei, poiché sono sempre con lei; ma in perfetta obbedienza a lei¹⁴.

e anzi «tali Anime hanno le Virtù meglio che nessun'altra delle creature»¹⁵. L'Anima annichilita è virtuosa al punto che ora le Virtù rimangono con lei e le obbediscono, riconoscendo in lei, metaforicamente parlando, un maestro migliore di quanto loro non lo fossero precedentemente nei suoi confronti.

Riguardo a come si possa giungere al niente volere, Margherita afferma che solo la fede lo rende possibile, a discapito delle opere: tutto ciò che l'uomo può fare attivamente, dopo comunque avere esercitato le Virtù, è acconsentire a questa rinuncia e lasciare che Dio faccia il resto. Ciò è spiegato in una considerazione sulla Maddalena:

Considerai come Maria coltivò la terra del suo signore, che gliel'aveva affidata; vi seminò infatti frumento non mischiato ad altro, e tale frumento s'unì alla sua fatica, ed il maestro le fece poi ottenere frutto al cento per uno; ma questo non avvenne prima che Maria non avesse fatto quello che poteva e doveva fare. E dopo ch'ebbe fatto quel che poteva e doveva verso Dio, che glielo richiedeva, e che per questo l'aveva creata da sé per lei, Maria si riposò, senza fare opera alcuna; e Dio fece la sua gentilmente in Maria, per Maria, senza Maria¹⁶.

Ora «è Amore a compiere in lei la volontà di lei, e dunque Amore opera in lei senza di lei»¹⁷. La rinuncia alla volontà avviene in un contesto di piena consapevolezza da parte dell'Anima e “senza un perché”, ovvero senza che l'Anima si aspetti per questo una

¹³ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p.129, 55-56.

¹⁴ Ivi, p.153, 11-15.

¹⁵ Ivi, p.105, 12-14.

¹⁶ Ivi, p.409, 24-32.

¹⁷ Ivi, p.103, 24-26.

ricompensa. Dio non potrebbe riprendersi la volontà se l'Anima non acconsentisse: «Ma la mia volontà egli me l'ha data liberamente, e per questo non può riaverla, se ciò non piace al mio volere»¹⁸. La libera rinuncia alla volontà comporta il ritorno ad uno stato precreativo: «tutti quelli che, trapiantati dal Padre, sono venuti in questo mondo, sono discesi dal perfetto all'imperfetto, per raggiungere maggior perfezione»¹⁹. È nella prescienza divina che l'Anima si trovava prima che Dio le donasse la volontà e dunque anche precedentemente al peccato: «Tutti si nascondono ancora a causa del peccato di Adamo, ma non quelli che sono annichiliti: non hanno niente da nascondere»²⁰.

L'opera che Dio compie nell'Anima, per l'Anima e senza l'Anima è chiamata nello *Specchio* “trasformazione d'amore” e si configura come “rapimento”. Il fatto che venga usato il termine “rapimento”, per Sells, sottolinea un affidamento completo dell'Anima a Dio. Appunto, viene riaffermata la superiorità della fede rispetto alle opere. L'Anima, dice Amore, «è rapita per pienezza di conoscenza»²¹. È la conoscenza della nullità, pochezza, debolezza, peccaminosità dell'ego.

chi più si vede in tale conoscenza della propria malizia, più ha conoscenza, nella verità, di non poter conoscere la propria malizia, nemmeno il minimo punto di ciò per cui quest'Anima è abisso di malizia, baratro in cui la malvagità trova asilo e ricovero, come diluvio di ciò che il peccato è, che contiene in sé ogni perdizione. Così tale Anima si vede, senza vedersi. E chi le fa vedere se stessa? È la profondità dell'Umiltà, che la insedia sulla cattedra su cui regna senza orgoglio²².

L'Anima si riconosce come “abisso di povertà”, “abisso di malizia”, ma proprio in questo abisso Dio pone il dono di grazia. Siccome, infatti, non c'è più l'ego ad impacciarla, «questa divina Bontà si mostra a lei per bontà, e l'attrae e la trasforma e l'unisce, per congiunzione di bontà, nella pura Bontà divina, e di lei la Bontà è signora»²³.

¹⁸ Ivi, p.343, 25-26.

¹⁹ Ivi, p.377, 85-87.

²⁰ Ivi, p.325, 31-33.

²¹ Ivi, p.101, 13-14.

²² Ivi, p. 385, 144-150.

²³ Ivi, p.387, 156-159.

Riferendosi alla “trasformazione d’amore”, Marin²⁴ non parla solo di annichilimento, ma anche di deificazione o “conformity”. Cogliamo qui l’occasione per sottolineare che l’Anima, quando Amore agisce in lei, è in grado di «trovare il tesoro segreto e nascosto che è eternamente racchiuso nella Trinità. Non certo, dice lo Spirito Santo, per natura divina, infatti questo non può essere, ma per la forza d’amore, poiché così deve essere»²⁵. Lo si ribadisce anche poco più avanti: «E così come noi abbiamo in noi quello che abbiamo, dice lo Spirito Santo, per natura divina, quest’Anima lo ha in sé da noi per diritto d’Amore»²⁶. Marin, al contrario, sostiene in primo luogo che l’Anima condivide la natura divina di Dio e che perciò, in secondo luogo, non si tratterebbe di un dono di grazia. Tuttavia, ciò è esplicitamente smentito dalle parole di Margherita. Ad esempio: «della vita perfetta e dello stato di pace ai quali la creatura può giungere per virtù di perfetta carità e di cui le fa dono la Trinità tutta»²⁷ e

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 [...] questo dono è donato dall’Altissimo, nel quale questa creatura è rapita per pienezza di conoscenza²⁸.

Ci bastino queste precisazioni per scongiurare una lettura del misticismo di Margherita che forse non ci permetterebbe di avanzare le considerazioni che stiamo per fare. Un misticismo che sarebbe radicale in quanto «strong expressions of identity with God occur»²⁹, scrive Marin citando McGinn. Secondo questa lettura, nello *Specchio* Margherita sfiderebbe la distinzione e la separabilità tra la natura umana e quella divina.

A nostro avviso, un’anima annichilita, anche se Dio agisce in lei, continua ad essere un’anima che si trova in un corpo, la quale unita ad esso partecipa al mondo e crea relazioni. Margherita, infatti, al capitolo 65 parla dell’Anima annichilita e fa riferimento al fatto che ella dà vita al corpo. Lo scopo di Margherita, piuttosto, sarebbe la promozione di una modalità di vita differente, che non prevede alcuna straordinarietà. Non si tratta

²⁴ J. MARIN, *Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete’s Mirror of Simple Souls*, «The Harvard theological review», 103 (2010).

²⁵ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p. 201, 9-12.

²⁶ Ivi, p.205, 46-48.

²⁷ Ivi, p.91, 4-6.

²⁸ Ivi, p.101, 4-12.

²⁹ MARIN, *Annihilation and Deification*, p.91.

neppure, dunque, della cessazione da parte dell'anima e dell'intero individuo, di qualsiasi attività. Sells giunge a questa conclusione, che condividiamo. Ad essere presentata sarebbe una reinterpretazione del significato di attività e ci sarebbe uno spostamento per quanto riguarda l'agente. D'altronde

Neither Porete nor Eckhart led quiet lives, neither abandoned human activity, neither were passive. The act of giving up activity would be considered "a work" by Porete and Eckhart. The rejection of human "work" is not a rejection of activity, but of the identification of the agent with the ego-self [...] The giving up of creaturely agency does not result in a lack of productivity³⁰.

Riguardo al punto per cui l'atto di rinunciare all'attività sarebbe considerato un lavoro, notiamo, infatti, che al quarto stato, la vita dello spirito, l'Anima è «abbandonata da ogni fatica esteriore»³¹, ma continua a dimorare in volontà e desiderio.

Argomentare questa posizione è possibile sulla base degli effetti che l'annichilimento dell'Anima ha su di essa. Tutti questi effetti, infatti, delineano un cambiamento nella modalità in cui l'Anima agisce nella vita di tutti i giorni. Suddetti effetti sono rintracciabili a partire da un passo del tredicesimo capitolo, nel quale Ragione parla di "parole dal doppio significato". Riferendosi a questo stesso passo, Sargent³² rintraccia "three double motz":

Ragione – A questo rispondo, sire Amore, dice Ragione, che questo libro dice di quest'Anima cose molto sorprendenti, dicendo — cioè nel settimo capitolo — che quest'Anima 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. E insieme a questo dice che quest'Anima ha tutto e non ha niente, sa tutto e non sa niente, vuole tutto e non vuole niente, come dice sopra, nel nono capitolo. E così non desidera, dice Ragione, né disprezzo né povertà, né martirio né tribolazione, né messe né sermoni, né digiuni né orazioni, e dà alla natura tutto quello che essa le domanda, senza rimorso di coscienza³³.

³⁰ SELLS, *Mystical languages*, p.193.

³¹ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p.381, 71-72.

³² M.G. SARGENT, *The Annihilation of Marguerite Porete*, «Viator», 28 (1997).

³³ MARG. POR., *Mir. Simpl. Am.*, ed. Le Lettere, p. 129, 19-29.

È possibile associare ad ognuno di questi tre “*double motz*”, tre effetti, i quali ordinatamente sono: l’indifferenza, la dialettica tutto-niente, l’anima che è “scusata” da tutto.

Riguardo al primo effetto, l’indifferenza, essa dipende dal fatto che l’Anima, comprendendo che tutte le cose derivano da Dio, trova Dio in tutte le cose. Non c’è, perciò, motivo di desiderare qualcosa piuttosto che un’altra, non c’è più migliore o peggiore, conveniente o sconveniente, ma tutto è su uno stesso piano.

lo trova sempre là, ossia in tutte le cose; poiché conviene trovare la cosa là dov’è, e dato che egli è dappertutto, quest’Anima lo trova dappertutto. E perciò tutte le cose le sono convenienti, perché da nessuna parte ella trova cosa nella quale non trovi Dio³⁴.

Le cose stesse, nonché il prossimo, cessano di essere strumenti per raggiungere un fine. Cessa, inoltre, qualsiasi attaccamento alla materialità. L’anima annichilita, infatti, viene paragonata a un fuoco che si autoalimenta, senza prendere materia dall’esterno, senza “mendicare”, senza, cioè, chiedere niente a nessuna creatura. L’anima è “sola nell’amore”:

lo sforzo degli uomini e il voler avere materia al fuori di sé, per accrescere l’amore di Dio in sé, non è se non un accecamento della conoscenza della bontà di Dio. Ma colui che arde di questo fuoco senza cercare materia, e senza averla né volerla avere, vede così chiaro in tutte le cose, che pregia le cose secondo che deve pregarle³⁵.

e perciò «ama ed amerà Dio in tutte le cose, e le cose per amore di lui»³⁶. L’essere unita a Dio, dunque, permette all’Anima di approcciarsi al mondo con serenità e tranquillità: «altro non sono se non solo quello che Dio è in me [...] e per questo io non trovo altro che Dio, da qualunque parte mi volga»³⁷. Non ci si agita e affanna più, come invece fanno

³⁴ Ivi, p.171, 7-11.

³⁵ Ivi, pp.163-165, 20-25.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p.263, 6-10.

gli “asini” che «cercano Dio nelle creature, nei monasteri pregando, nel paradiso creato, nelle parole umane, e nelle Scritture»³⁸.

Similmente, riguardo alla dialettica tutto-niente. Al capitolo 118 Margherita scrive: «Ora quest’Anima è caduta dall’amore nel nulla, senza il quale nulla può essere tutto»³⁹. Non è semplicemente un astratto gioco di parole. Al contrario, l’Anima rendendosi conto della nullità del proprio ego, fa posto al tutto divino e ciò stravolge la percezione che ha del mondo: «questo niente sapere e niente volere l’hanno scagionata e liberata. Tale Anima, dice Amore, si attiene al consiglio del Vangelo, che dice: Abbi l’occhio semplice, e così non peccherai»⁴⁰. Avere l’occhio semplice, ovvero acquisire uno sguardo più tollerante e compassionevole nei confronti del prossimo:

Cosicché quest’Anima è tranquilla in tutto quello che Dio soffre da parte sua, poiché comprende veramente, in tutto quello che comprende, ed ha tranquillo riposo riguardo a quanto fa il suo prossimo. Infatti, su tutto quello di cui non ha la comprensione, essa non dà alcun giudizio, se non sempre in bene⁴¹.

Riguardo all’ultimo dei tre effetti, infine, si tratta del rifiuto verso tutte quelle pratiche ascetiche che, come precedentemente detto, risultano superflue e in ultima istanza inutili. L’Anima, per Margherita, non si cura di queste, ma «fa quel che fa per abitudine a buone costumanze, o per comandamento di Santa Chiesa»⁴², soltanto senza desiderio, poiché è morta la volontà da cui il desiderio stesso scaturisce. L’Anima non avrebbe motivo di rifiutare nulla alla Natura, in quanto comprende che tutto viene da Dio:

Chi dovrebbe farsi scrupolo di prendere ciò di cui ha bisogno all’interno dei quattro elementi, quali la chiarezza del cielo, il calore del fuoco, la rugiada dell’acqua, e la terra che ci sostiene? Noi ci serviamo di questi quattro elementi in tutti i modi in cui la Natura ne ha bisogno, senza obiezione della Ragione; questi elementi graziosi sono fatti da Dio come le altre cose. E perciò tali Anime usano tutte le cose fatte e create di cui la Natura ha bisogno, con una pace di cuore, come fanno della terra sulla quale camminano⁴³.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p.387, 166-167.

⁴⁰ Ivi, p.213, 9-12.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p.103, 30-32.

⁴³ Ivi, p.145, 42-49.

Inoltre, all'affermazione secondo cui l'Anima dà alla natura tutto quello che comanda, senza rimorso di coscienza, Margherita si cura di aggiungere quella che Sargent definisce una "explanatory clause": «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»⁴⁴ (109). Al capitolo 48 si ribatte sul fatto che chi è governato da Fede e Amore è sottratto da ogni schiavitù e non desidera nessuna delle cose dilettevoli.

Tirando le fila di questa analisi, ci troviamo di fronte ad una nuova modalità di vita, che è caratterizzata da una totale gratuità.

[*Amore*] – La Meditazione dell'Amore puro non ha che un solo intento, ossia d'amare sempre lealmente senza volere ricompensa alcuna. E questo l'Anima non può fare se non è senza se stessa.

[...]

L'Anima – E certamente, dice quest'Anima, chi amasse bene, non si ricorderebbe né di prendere né di domandare, ma vorrebbe ancora sempre dare, senza niente trattenere per sé, per amare lealmente; poiché chi avesse due intenti in una medesima opera, l'uno indebolirebbe l'altro⁴⁵.

A questa gratuità si crede che Margherita abbia voluto rimandarci nella scelta di conferire un ruolo centrale alla carità nello *Specchio*. Non solo per virtù di perfetta carità la creatura può giungere alla vita perfetta e allo stato di pace, ma è la vita annichilita stessa ad essere denominata per esteso "pace di carità nella vita annichilita". Alla Carità è dedicato un intero, bellissimo capitolo, che ricalca l'inno paolino (1Cor 13, 4-7):

Amore – Carità non obbedisce a cosa creata che non sia Amore.

Carità non ha niente di suo, e posto che abbia cosa alcuna, non dice affatto che sia sua.

Carità tralascia le faccende proprie e attende a quelle altrui.

⁴⁴ Ivi, p. 109, 20-23.

⁴⁵ Ivi, p.167, 4-20.

Carità non domanda ricompensa a creatura alcuna, per qualsiasi bene o piacere faccia.

Carità non sa vergogna, né paura, né disagio. È così retta che non può piegarsi, qualunque cosa le avvenga.

Carità non fa né tien conto di cosa che sia sotto il sole; tutto il mondo non è per lei che un sovrappiù.

Carità dona a tutti quello che ha di buono, e non trattiene neppure se stessa, e perciò promette spesso quello che non ha, per la sua grande liberalità, nella speranza che più rimanga a chi più dona.

Carità è così saggio mercante, che guadagna dovunque gli altri perdono, e sfugge ai legami in cui gli altri s'impigliano, e così ha grande moltiplicazione di quello che piace ad Amore.

E notate che chi avesse perfetta carità, dall'opera di carità sarebbe mortificato nella sua affezione alla vita spirituale⁴⁶.

La vita che Margherita ci invita a vivere è, lo ripetiamo, più genuina e autentica. Cessa ogni egoità, ma se non c'è un io, non può nemmeno esserci più un mio. Dice Anima: «essere libera è il mio modo d'essere. Io non voglio niente da nessuno»⁴⁷. Al capitolo 109, Anima chiede ripetutamente “Chi sono io?” e Verità le risponde “Voi siete niente”. Non più un io personale, ma gioia.

Tale Anima, dice Amore, nuota nel mare della gioia, ovvero nel mare di delizie fluenti e scorrenti dalla Divinità; e non sente nessuna gioia, poiché essa stessa è gioia, e nuota e fluisce nella gioia senza sentire alcuna gioia, poiché essa dimora nella Gioia, e la Gioia dimora in lei; è gioia essa stessa, in virtù della Gioia, che l'ha trasformata in se stessa⁴⁸.

Le anime annichilite conquistano una forza, una sicurezza, una stabilità senza eguali. Sono “libere”, “sicure” e “in pace”: «Quest'Anima ha in ogni luogo pace, poiché porta sempre pace con sé, sì che per tale pace tutti i luoghi le sono convenienti, e tutte le cose anche»⁴⁹ o ancora «Esse hanno buone fondamenta, dice Amore, ed un alto edificio, che le tiene al riparo da tutto»⁵⁰. In maniera più estesa:

⁴⁶ Ivi, pp.93-95, 4-22.

⁴⁷ Ivi, p.221, 25-26.

⁴⁸ Ivi, p.169, 3-8.

⁴⁹ Ivi, p. 215, 18-20.

⁵⁰ Ivi, p.145, 50-51.

Amore - Quest'Anima non si spaventa della tribolazione, non è fermata dalla consolazione, non è insicura per la tentazione, né è diminuita da alcuna sottrazione. Essa è comune a tutti, per larghezza di pura carità; non domanda niente a nessuno, per la nobiltà della cortesia di pura bontà di cui Dio l'ha riempita. Essa è sempre pensosa senza tristezza, gioiosa senza dissolutezza, poiché Dio ha santificato in lei il suo nome, e la Trinità divina ha in lei la sua casa⁵¹.

È questa la libertà a cui giungono le anime annichilite e non ha nulla o poco a che vedere con l'eccezionalità di un rapimento estatico, con una solitudine radicale, con qualsiasi atteggiamento o pratica che risultino essere estremi, sopra le righe: «Poiché dunque vedrò così gran cosa come la Trinità, la conoscenza degli angeli, delle anime e dei santi non mi sarà tolta, e neppure la visione delle piccole cose»⁵². In un'epoca come la sua, in cui gli interessi politici e la brama di potere risultavano essere gli interessi primari dei più, la rivoluzione di Margherita è stata cercare di riportare l'attenzione proprio sulle piccole cose. L'ideale di vita proposto, allora, racchiude in sé un potenziale sovversivo proprio in quanto invita a stare nel mondo, non ad uscirne. Il fatto che l'anima sia "morta al mondo", infatti, non vuol dire che se ne allontani o non se ne curi più totalmente, ma che «tali Anime hanno il loro essere da Dio e in Dio, senza prenderne in sé impurità, qualunque cosa vedano o odano al di fuori da loro»⁵³. È la pace conferita dal fatto di essere gioia, di cui si parlava prima. Sbilanciandosi ancora di più, Kangas⁵⁴ ritiene che la priorità nei confronti di questa gioia sia ciò che è risultato impossibile da digerire al potere teologico-politico dominante. Si chiede, inoltre, se non sia troppo dire che proprio la gioia è ciò che i ventuno teologi hanno trovato riprovevole.

Non è questo il luogo per dare un giudizio su tale questione. Ciò che importa è capire che le anime annichilite sono tra di noi, conducono una vita normale, possono riconoscersi tra loro, anche se solo Dio le conosce. In Dio le Anime sono semplici, come lo sono nel mondo e, se Dio lo volesse in loro, potrebbero scrivere un libro.

⁵¹ Ivi, p.157, 14-21.

⁵² Ivi, p.181, 7-10.

⁵³ Ivi, p.161-163, 20-22.

⁵⁴ KANGAS, *Dangerous Joy*.

CONCLUSIONI

Come dichiarato precedentemente, lo scopo che questo lavoro si era proposto non è mai stato quello di risolvere il “paradosso della parola”, ovvero il paradosso per cui un’anima annichilita, in perfetta unione con Dio, non potrebbe scrivere. Nonostante ciò, dall’analisi, compiuta separatamente, dei due poli del paradosso è possibile ricavare qualche riflessione che possa risultare suggestiva. Nel secondo capitolo, abbiamo visto come una grande ambiguità dello *Specchio* riguardi, in realtà, l’identità dell’autore dello stesso. Ciò a partire dall’analisi delle dichiarazioni di Anima ed Amore circa l’intento di insegnare agli smarriti. Abbiamo, dunque, messo in luce come non si possa dare per scontato che un’anima annichilita sia l’autrice del libro. In particolare, è emersa una oscillazione continua tra un’anima annichilita e un’anima smarrita. Nel primo caso, l’Anima coinciderebbe con Dio/Amore, mentre nel secondo caso l’autore sarebbe una creatura mendica. Abbiamo poi sottolineato come la poca sistematicità con cui i contenuti del libro sono presentati, non permetta di fornire una risoluzione definitiva alla questione. Entrambe le risposte, comunque, appaiono problematiche: al quinto stato, l’anima sarebbe impossibilitata a scrivere, mentre un’anima smarrita non potrebbe, a rigore, conoscere la materia trattata nel libro. A non trovare risposta è anche il conseguente giudizio circa la riuscita o meno del libro, sulla sua pochezza o la sua efficacia. Nonostante questo, un dato certo c’è ed è proprio lo scopo didattico dello *Specchio*, che è emerso sia dall’analisi delle dichiarazioni di Anima e Amore, sia dalle caratteristiche stilistiche che lo *Specchio* presenta. Che l’autore sia un’anima smarrita o un’anima annichilita, sicuramente era mosso dalla volontà di veicolare un messaggio, che ha finito per prevalere. Nel terzo capitolo, abbiamo analizzato le prerogative di un’anima annichilita e abbiamo avanzato la tesi per cui

la problematicità che investe la scrittura del libro cadrebbe, se si ritenesse che al quinto stato l'anima conservi una qualche produttività. Abbiamo apportato ragioni a sostegno della produttività dell'anima sulla base, ancora, delle parole di Margherita, ma anche appoggiandoci su studi autorevoli a riguardo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti primarie

MARGUERITE PORETE, *Speculum simplicium animarum; Le mirouer des simples âmes*, a cura di P. VERDEYEN e R. GUARNIERI, Brepols, (Corpus Christianorum), Turnhout 1986; trad it. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, traduzione di Giovanna FOZZER/ Introduzione e note di M. Vannini, Le Lettere, (Il tesoro nascosto), Firenze 2018.

2. Studi

BOETHE Catherine M., *Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete*, «Mystics quarterly», 20 (1994), pp. 105-112.

CAMPO Cristina, *Il flauto e il tappeto*, Rusconi (Cultura nuova), Milano 1971.

CEBALLOS Manuela, *Life and Death by the Book*, «English language notes», 56 (2018), pp. 183-196.

DINZELBACHER Peter, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel medioevo*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di Marco VANNINI, Edizioni paoline (Spiritualità), Cinisello Balsamo, pp. 31-85.

FOZZER Giovanna, *Specchio di grazia e conoscenza*, in *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di Marco VANNINI, Le Lettere (Il tesoro nascosto), Firenze, pp. 43-59.

GIARDINI FABIO, *Mistiche religiose e mistica cristiana*, «Angelicum», 76 (1999), pp. 451-494.

KANGAS David, *Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-bye to the Virtues*, «The Journal of religion», 91 (2011), pp. 299-319.

LERNER Robert E., *The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought*, «Church history», 40 (1971), pp. 397-411.

- MANTEGAZZA Raffaele, *Oceani di silenzio: tracce educative dalla mistica cristiana: Eckhart, Porete, Silesius*, Elledici (Strumenti per la pastorale giovanile), Torino 2013.
- MARIN Juan, *Annihilation and deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, «The Harvard theological review», 103 (2010), pp. 89-109.
- MURARO Luisa, *Lingua materna scienza divina: scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'Auria (La dracma), Napoli 1995.
- RUH Kurt, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero (Storia della mistica occidentale), Milano 2002.
- RUSSELL Bertrand, *Misticismo e logica e altri saggi*, Longanesi (Piccola biblioteca), Milano 1980.
- SARGENT Michael G, *The Annihilation of Marguerite Porete*, «Viator», 28 (1997), pp. 253-280.
- SELLS Micheal A., *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, Chigaco; London 1994.
- TERRY Wendy Rachele, *Seeing Marguerite in the Mirror: a linguistic Analysis of Porete's Mirror of Simple Souls*, Peeters (Studies in Spirituality), Leuven 2011.
- VANNINI Marco, *Sulla mistica e il femminile*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di Marco VANNINI, Edizioni paoline (Spiritualità), Cinisello Balsamo, pp. 5-22.

