

Francesco Santi

## DANTE LESSE I TESTI DELLE VISIONARIE DEL SECOLO XIII?

1. Ho affrontato in altre occasioni il problema della possibilità di una lettura della *Commedia* come resoconto estatico, ponendo in rapporto l'esperienza e la dottrina della lingua in Dante con la mistica e mostrando come la *Commedia* sia un passaggio decisivo nella storia del topos dell'ineffabile. Molto mi ha in effetti interessato il tema di come l'esperienza mistica possa infine aver spinto Dante a "misurarsi con la mediazione razionale della letteratura", quella *mediazione* che pure – come notava Anna Maria Chiavacci Leonardi – fa della *Commedia* un'opera "non assimilabile" a tutti gli altri racconti di visioni e ai più diffusi resoconti estatici<sup>1</sup>. Oggi non mi dedicherò a questo. Considerando le circostanze che hanno dato luogo al nostro incontro e il suo interesse generale, mi porrò un problema più strettamente documentario e, riferendomi a quanto oggi sappiamo sulla diffusione della letteratura visionaria del XIII secolo, cercherò di comprendere se si possa con probabilità supporre che Dante ne abbia letto qualche cosa, dando a questa letteratura qualche credito. La risposta a questa domanda non ha un legame di necessità con la precedente problematica. Dante potrebbe essere considerato un mistico – capace dunque di *cognitio experimentalis dei* – anche senza dover supporre in lui alcun interesse per altra letteratura del genere. I mistici non costituiscono e non si riferiscono ad un canone di mistici.

1. A. M. CHIAVACCI, *Introduzione* in Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, Milano 1994, p. XII, ma anche p. 16: nella *Commedia* "la visione è narrata come vera ma nella forma della *fictio* poetica"; come dire: quello che ho visto davvero (che vi racconto come visto veramente) non lo posso riferire, ma esso mi può dare luogo a una finzione poetica che lo rappresenta, che prende il luogo di quello che ho realmente visto.

Possono leggersi ma non hanno *bisogno* di leggersi, neanche per giustificare la loro eventuale scrittura. Ciò corrisponde ad un tratto della loro così caratteristica fisionomia di intellettuali. Tuttavia sarebbe di qualche interesse per noi il poter porre qualcuna delle scritture visionarie contemporanee nella biblioteca di Dante, nel suo catalogo mentale. A questo mi dedicherò.

2. Vorrei insistere su un particolare. Noi non ci domanderemo, come altre volte è stato fatto, se in qualcuno degli scritti dovuti all'esperienza di donne visionarie dei tempi immediatamente precedenti a Dante si trovino brani che possano ritenersi fonti di ispirazione diretta della *Vita nova* o della *Commedia*. Ci chiederemo soltanto se sia un'ipotesi ragionevole collocare Dante tra i lettori di questi scritti e se egli abbia potuto accreditare ad essi una qualche attenzione. Con i lavori di Vittore Branca, la storiografia ha già sperimentato la prima strada, occupandosi delle eventuali fonti agiografiche della Vita Nova, richiamando parallelismi con le leggende agiografiche di Umiliana de' Cerchi e di Margherita da Cortona, che senz'altro riferiscono esperienze visionarie<sup>2</sup>. Anche la si è tentata, questa strada, per la *Commedia*, soprattutto per l'esegesi del personaggio di Matelda, cercando di rinvenire riferimenti alle rivelazioni di Matilde di Magdeburgo (*Fließende Lichte*) e soprattutto di Matilde di Hackenborn (morta nel 1298), il cui *Liber gratiae spiritualis*, secondo alcuni, sarebbe stato di riferimento nella costruzione del Purgatorio dantesco<sup>3</sup>. I risultati di queste verifiche, per quanto colte, non sono mai stati del tutto persuasivi e senz'altro non danno l'impressione di poterci condurre a risultati definitivi. Molto meno ci si è chiesti se, in base alle informazioni storiche che noi abbiamo e in base alle nostre conoscenze relative alla tradizione manoscritta, si possa ragionevolmente supporre un Dante lettore di opere di visionarie, un suo interesse per esse, a prescindere dalla possibilità o dalla necessità di un impiego nella sua opera.

2. V. BRANCA, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita nuova»*, in *Studi in onore di Italo Siciliano*, Firenze 1967, pp. 123-148.

3. Per il quadro complessivo si veda F. FORTI, *Matelda*, in *Enciclopedia Dantesca*, III Roma 1970, pp. 854-860. In particolare si ricordino per le diverse posizioni assunte, F. D'OVIDIO, *Nuovi studi danteschi: Il Purgatorio e il suo preludio*, Milano 1906; A. BERTOLDI, *La bella donna nel Paradiso terrestre*, in «Rassegna Nazionale» XII (1901), pp. 381-406 (rist. in *Nostra maggior musa*, Firenze 1921, pp. 133 sgg.) e J. ANCELET-HUSTACE, *Mechtilde de Magdebourg*, Parigi 1926.

## I. IL CORPUS DELLE SCRITTRICI VISIONARIE DEL SECOLO XIII E POSIZIONE DEL PROBLEMA.

Il censimento degli scritti che riferiscono esperienze estatiche da parte di donne effettuato da Claudio Leonardi e da Giovanni Pozzi, per mettere insieme il volume *Scrittrici mistiche italiane*, e quello che ha presieduto alla preparazione dell'altra opera *Scrittrici mistiche europee*, curata da me con Antonella Degl'Innocenti e Alessandra Bartolomei, hanno consentito di raccogliere una collezione di circa cinquanta testi, composti in latino o in volgare, da trentadue donne, in qualche modo definibili autrici, vissute tra la metà del secolo XII e i primi anni del XIV<sup>4</sup>. Cominciando da Hildegarde di Bingen per arrivare a Marguerite Porete, queste scrittrici lasciano rendiconti visionari che ancora oggi ci colpiscono, riferiti in scritture talvolta attribuibili direttamente alle protagoniste dell'esperienza, altre volte realizzate per la mediazione di confessori e confidenti, e altre volte ancora inserite all'interno di testi agiografici. Si tratta dunque di un fenomeno letterario e di sociologia della cultura significativo, che ha attirato ormai da molti anni l'attenzione degli studiosi.

Per quanto nella comunità scientifica siano state formulate molte e varie valutazioni sul significato di questo insieme di scrittrici, i loro testi sono meno conosciuti di quello che può sembrare dal molto parlare che si fa di loro. A volte – perdendo consapevolezza della circostanza di riscritture – nel parlare delle visionarie si sono confusi i testi che ne documentano l'esperienza, con quelli che risultano dal ripensamento avvenuto in tempi posteriori e diversi, magari alla fine del XIV o nel XV secolo. Come Antonella Degl'Innocenti ha mostrato nel presentare uno *status quaestionis* delle edizioni oggi disponibili, le edizioni critiche attendibili sono una minoranza.

## II. TRADIZIONI MANOSCRITTE ESIGUE E ALTERATE

Nel descrivere la situazione editoriale dei testi di scrittrici mistiche, Antonella Degl'Innocenti ha mostrato come incerte siano anche le conoscenze sulla tradizione manoscritta di molti dei testi che formano il nostro *corpus*, il che ha qualche conseguenza anche quando ci domandiamo chi siano stati

4. *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI - C. LEONARDI, Genova 1988 e *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - A. DEGL'INNOCENTI - F. SANTI, Firenze 2015.

i lettori e il pubblico – diretto o indiretto – dei più antichi resoconti visionari, problema che sta a monte della domanda specifica sulla possibile lettura da parte di Dante<sup>5</sup>. Vale la pena riprendere queste considerazioni: per cominciare dai casi più antichi rifletteremo prima su quello che riguarda la situazione europea per giungere poi a quella italiana. Ci concentreremo, visto il nostro interesse, sulla tradizione dei testi latini.

### *Autrici europee*

Anche se un poco ridotto dall'esclusione appunto dei testi non latini o che non ebbero una coeva traduzione latina (il che ha anche la conseguenza di dover rinunciare a testi di grande spessore letterario, come le poesie di Hadewijch di Anversa), il nostro corpus sembra rimanere abbastanza consistente. La valutazione quantitativa e qualitativa della tradizione manoscritta dei singoli pezzi che lo formano ci dà però un quadro diverso: si tratta infatti, quasi sempre, di testi dotati di tradizioni estremamente limitate nel numero assoluto delle testimonianze antiche di cui si ha notizia, con una loro diffusione fortemente accentrata in riferimento ai luoghi di origine delle protagoniste (in gran parte nel Nord Europa). I testi trasmessi con maggiore intensità risultano poi precocemente vulnerati da manipolazioni che ne mutano fortemente la fisionomia. Avere un'immagine di questa situazione – per le autrici non italiane – è oggi abbastanza facile grazie alla tavola preparata da Antonella Degl'Innocenti nell'indagine che ho appena citato<sup>6</sup>. Qui possiamo osservare che dei ventinove testi latini dovuti a scrittrici non italiane sei sono trasmessi da un codice unico e la quasi totalità dei testi rimanenti ha una diffusione esigua, ridotta oggi alla testimonianza di quattro o cinque copie manoscritte, riconducibili direttamente al centro di produzione del testo e che sembrano poi aver continuato a circolare nel Nord dell'Europa, spesso negli attuali Paesi Bassi e nella valle del Reno.

Vi sono cinque eccezioni all'evidente ristrettezza della diffusione contemporanea dei racconti mistici, rappresentate dalle rivelazioni di Elisabetta di Schoenau (diffusissime); dai manoscritti del *Liber specialis gratiae* di Matilde di Hackeborn e dalla consistente tradizione delle *Vitae* di Maria

5. A. DEGL'INNOCENTI, *Per un'edizione dei testi mistici: Status quaestionis e prospettive di ricerca*, in *Scrittrici mistiche europee*, pp. XXIII-XXXIII, che analizza i dati resi disponibili con dettagli nelle *Note ai testi* che completano *Scrittrici mistiche europee*, pp. 549-566.

6. DEGL'INNOCENTI, *Per un'edizione dei testi mistici*, pp. XXV-XXVII.

di Oignies, Cristina di Saint-Trond e di Lutgarda di Aywiers, dovute a Giacomo di Vitry e a Tommaso di Cantimpré. A ben guardare, però, anche in questi casi il quadro cambia poco, dal nostro punto di vista. Elisabetta di Schoenau (che muore nel 1164), è certamente la più fortunata tra le estatiche di questo tempo e vede trasmesso il racconto delle sue visioni in quattro diverse redazioni, testimoniate da circa 150 manoscritti, dei quali 50 completi. Il suo caso è però caratteristico per essere anche frutto di una vera operazione politica, promossa alla fine del secolo XII da una parte dell'aristocrazia sassone e in particolare dal fratello di Elisabetta, Egberto. L'uso politico di queste rivelazioni, ancora diffuse quasi soltanto nel Nord Europa, è evidente ed esse sono segnate per altro dall'appoggio dato all'antipapa Vittore IV contro Alessandro III e la loro accoglienza in Italia è marginalissima, pressoché assente<sup>7</sup>. Per quanto riguarda poi Matilde di Hackeborn noteremo che il suo *Liber specialis gratiae* risale ai primi anni del Trecento. Per quanto Matilde muoia nel 1299, sono infatti due consorelle a mettere insieme la raccolta delle rivelazioni che essa comunica loro a partire dal 1292, venendo poi a sapere della loro iniziativa solo poco prima della morte. Del *Liber* ci restano oggi dodici testimoni (oltre che traduzioni in alto e medio inglese e in medio neerlandese) ed esso ha tante volte fatto discutere i dantisti, ma – soprattutto nei suoi primi anni – la sua circolazione coinvolge la Sassonia, i Paesi Bassi e poi le Valli del Reno e del Danubio<sup>8</sup>. Il *Liber* risulta più conosciuto a partire dal secolo XV, quando anche in Italia sarà volgarizzato<sup>9</sup>. Il testimone a cui pare si debba fare risalire la tradizione come oggi possiamo ricostruirla è quello conservato a Wolfenbüttel, nella Herzog August Bibliothek (segnato 1003 Helmst., ff. 1r-204v); il codice è senz'altro tra i più antichi, ma fu realizzato solo nel 1370<sup>10</sup>.

Delle cinque visionarie maggiormente testimoniate nel XIII secolo, le tre rimaste sono sempre legate all'ambiente e all'opera di Giacomo di Vitry e di Tommaso di Cantimpré: la *Vita* di Maria di Oignies (morta nel 1213) è trasmessa da 47 manoscritti; quella di Cristina di Saint Trond di Tommaso, ne ha 19, consistendo però in un testo molto breve; della *Vita* di Lutgarda

7. F. SANTI, *Elisabetta di Schönau in Scrittrici mistiche europee*, pp. 63-64.

8. DEGL'INNOCENTI, *Per un'edizione dei testi mistici*, p. XXVII.

9. P. BERTINI MALGERINI - U. VIGNUZZI, *Un ignoto volgarizzamento umbro del "Liber specialis gratiae" di Matilde di Hackeborn (sec. XV)*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 419-432; P. BERTINI MALGERINI - U. VIGNUZZI, *Matilde a Helfta, Melchiade in Umbria (e oltre). Un antico volgarizzamento umbro del "Liber specialis gratiae"*, in *Dire l'Ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Firenze 2006, pp. 291-307.

10. *Revelationes Selectae S. Mechthildis: Textum ad fidem codd. mss. cognovit*, A. HEUSER, Herberle 1854.

di Aywièrs (†1246) ci restano dieci testimonianze. Si tratta in questi casi di tradizioni non esigue, ma andando poi a ben vedere anch'esse risultano sempre fortemente orientate geograficamente e delimitate al Nord Europa. Assolutamente legato ai Paesi Bassi sembra il ricordo di Lutgarda e di Cristina l'Ammirabile, la quale Cristina è per altro poco visionaria, per quanto tutto il racconto della sua *Vita* sia suggestivo per un dantista, perché riferisce dell'opera da lei compiuta dopo aver conosciuto il paradiso e dopo aver accettato la proposta divina di tornare in terra per la conversione degli uomini<sup>11</sup>. La *Vita* di Maria di Oignies dovuta a Giacomo di Vitry resta il più fortunato tra i testi latori di visioni del XIII secolo. Disponiamo per esso di un'edizione critica dovuta a Huygens e l'esame della tradizione suggerisce che nel XIII secolo esso dovette circolare in ambienti Cisterciensi, in Germania, nei Paesi Bassi e in Francia, dove è testimoniato precocemente a Laon oltre che a Clairvaux<sup>12</sup>. Se l'orientata tradizione di testi esili come quelli legati all'esperienza di Cristina e di Lutgarda non sembra essere stata tale da poterli in effetti avvicinare a Dante, il caso della *Vita* di Maria di Oignies, con sedici testimoni duecenteschi, potrebbe meritare maggiore considerazione dal nostro punto di vista. La *Vita* di Maria è dovuta ad un personaggio – Giacomo da Vitry – effettivamente cosmopolita e anche se egli non fu personalmente legato agli Ordini mendicanti, nel loro ambiente si lessero volentieri le sue opere, soprattutto in settori dell'Ordine dei Predicatori. Sulla *Vita Marie* dovremo dunque tornare, anche considerando altre forme di trasmissione oltre a quella diretta.

### *Autrici italiane*

Per completare il quadro d'insieme vorrei però ora considerare le poche autrici italiane alle quali dobbiamo in via più o meno mediata testi visionari consistenti, con testimonianze scritte anteriori alla morte di Dante. Anche a proposito di questi casi dobbiamo notare che si tratta di testi che hanno tradizioni che è ottimistico definire esigue. Se si tolgono i codici dei secoli XVI e XVII (spesso *descripti* di testimoni più antichi rimastici) la trasmissione delle visioni delle mistiche italiane del XIII è affidata a

11. Per la diffusione delle *Vitae* di Cristina e di Lutgarda: la seconda fu decisiva nella costituzione dell'identità fiamminga, cfr. DEGL'INNOCENTI, *Per un'edizione dei testi mistici*, pp. xxvii-xxviii.

12. R. B. C. HUYGENS (ed.), *Iacobus de Vitriaco - Thomas Cantipratensis, Vita Marie de Oegnes. Supplementum*, Turnhout 2012; per i manoscritti della *Vita* cfr. pp. 10-19, il testo alle pp. 43-164.

testimonianze che non hanno bisogno neanche delle dita di una mano per essere enumerate. Limitandoci ai manoscritti databili entro il primo quarto del secolo XIV, il catalogo è ristrettissimo; in esso dobbiamo ricordare Umiliana de' Cerchi, di cui Vito da Cortona concluse una *Vita* intorno al 1248, che ha un solo manoscritto del XIV<sup>13</sup>; Angela da Foligno, il cui *Memoriale* risulta concluso nel 1296 ed è trasmesso da tre manoscritti del XIV, di cui però solo uno risale al primo quarto<sup>14</sup>; Margherita da Cortona, di cui Giunta Bevegnati concluse la *Vita* solo nel 1311. Quest'ultima *Vita* è testimoniata da tre manoscritti del XIV secolo, tutti a Cortona, dei quali i due che risalgono al primo quarto del secolo sono molto vicini all'autore del testo<sup>15</sup>. Va anche ricordata Chiara da Montefalco, di cui Berengario di Saint-Affrique concluse la *Vita* nel 1317, lavorandoci dal 1310; il testo è in questo caso trasmesso da tre manoscritti del XIV, di cui uno però della fine del secolo<sup>16</sup>. Ovviamente possono essersi perdute alcune testimonianze, ma quanto ci resta mi pare significativo di un impatto che per quanto riguarda strettamente i testi, dovette essere esiguo.

Altro discorso potrà essere fatto per la comunicazione omiletica e per gli usi devozionali della memoria delle estatiche, che però corrispondono quasi sempre ad un allontanamento dall'esperienza originaria e dalla sua intensità. Lo possiamo verificare in qualche modo per il caso di Angela da Foligno. Tra tutti i testi italiani di cui abbiamo parlato, quello che dovette suscitare un'eco maggiore fu infatti il suo *Memoriale*; questa notorietà corrispose però allo sviluppo di tradizioni che alterarono moltissimo il testo originario, con tagli e rifacimenti<sup>17</sup>. L'esito dell'alterazione ha una testimonianza nel medaglione biografico tardo trecentesco che il francescano catalano Francesco Eiximenis elabora per Angela, da cui ricaviamo un'immagine totalmente contraffatta, dove la visionaria risulta una pia pellegrina, familiare alle reliquie di san Domenico conservate a Bologna e legata all'Ordine dei domenicani<sup>18</sup>.

13. F. GALLORI, *Vita, apparitiones, miracula beatae Humilianae de Circulis. Edizione critica*. Tesi di dottorato dell'Università degli Studi di Lecce, relatrice A. DEGL'INNOCENTI, Lecce 2004-2005.

14. E. MENESTÒ (ed.), *Angela da Foligno, Memoriale*, Firenze 2013.

15. F. IOZZELLI (ed. comm.), *Iuncta Bevegnatis, Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, Grottaferrata (Roma) 1997, pp. XXXIII-519, tav. I, in part. pp. 149-155 e F. IOZZELLI (ed. comm.), *I miracoli nella «Legenda» di santa Margherita da Cortona* in «Archivum Franciscanum Historicum» 86 (1993), pp. 217-276, in part. 220-228.

16. E. MENESTÒ, *Problemi per un'edizione critica della Vita di Chiara da Montefalco scritta da Béran-ger de Saint-Affrique*, in *La spiritualità di santa Chiara da Montefalco*. Atti del I Convegno di studio (Montefalco, 8-10 agosto 1985), a cura di S. NESSI, Montefalco 1986, pp. 203-213.

17. E. MENESTÒ (ed.), *Angela da Foligno, Memoriale*, pp. LXI-LXV.

18. Il riferimento ad Angela si trova in *Vida de Jesuchrist* (III,31), ultima grande opera catalana dovuta a Francesco Eiximenis, tra 1399 e 1406. Me ne sono occupato con B. SCAVIZZI in *Francesco*



Le valutazioni che abbiamo fin qui offerto riguardano il quadro generale. Se scendiamo in maggiori particolari dobbiamo anche fare attenzione ad un altro dettaglio qualche volta trascurato. Noi siamo soliti porre sotto una sola rubrica tutti questi testi mistici, ma questo potrebbe condurci fuori strada, anche nel tentativo di ricostruire il punto di vista di Dante. Lo mostrerò prendendo l'esempio di Umiliana de' Cerchi e di Chiara da Montefalco, che a prima vista – anche guardando a dati concreti – potrebbero essere le più vicine al mondo di Dante, ma che osservate più da vicino, nel loro contesto, se ne allontanano. Si sa che, nonostante l'esiguità della sua tradizione manoscritta, la *Vita* di Umiliana de Cerchi (1219-1246) fu un riferimento di qualche importanza nella predicazione francescana a Firenze e la sua divulgazione dovette avere un momento di evidenza tra 1294 e 1295, quando si dette avvio alla costruzione della nuova fabbrica di Santa Croce, con una provvigione del Comune che decretava un opportuno stanziamento. Si può notare che il fatto corrisponde al momento in cui Vieri de' Cerchi ebbe un ruolo politico in città e in quel momento Umiliana (ormai morta da decenni) poté essere un segnale per la famiglia di lui. Sappiamo che in quei giorni Dante fu certamente vicino a Vieri (Giorgio Petrocchi lo ricorda “vicino per temperamento e per ideali”<sup>19</sup>), ma le cose presto cambiarono e quando dopo il luglio del 1304 anche quella dei Bianchi diventò per Dante *la compagnia malvagia e scempia* (*Par.* XVII.62); un allontanamento si verificò anche riguardo alla famiglia dei Cerchi (*Par.* XVI.94-96). Da quel momento anche il ricordo di Umiliana dovette tingersi nella nuova situazione di altri colori e la sua *Vita* dovette allontanarsi da lui: essa era stata un testo certamente corrispondente ad un progetto politico, rispetto al quale intelletto ed emozioni dantesche si erano evidentemente riposizionate<sup>20</sup>.

La cosa è ancora più evidente nel caso di Chiara da Montefalco. Viste un poco da lontano le sue visioni hanno molte caratteristiche che ci fanno pensare ad una continuità di interessi con Dante, e appropriatamente Lino Pertile lo ha notato, senza pretendere una relazione diretta<sup>21</sup>. Se però noi andiamo a vedere in concreto ci rendiamo conto che Chiara fu in vita una

*Eiximenis e la mistica europea dei secoli XIV-XV*, in *Francesc Eiximenis*. Congrès Internacional de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes - Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, 12-15 novembre 2009, Girona, in corso di stampa.

19. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Bari-Roma, 1983, p. 66.

20. Su questo si ricordi anche G. GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Bari-Roma 2008, p. 302 a proposito di *Par.* XIV.65.

21. L. PERTILE, *Chiara da Montefalco, il Cantico dei Cantici e Dante*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza Mistica, Profezia e teologia biblica in Dante*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Ravenna, 7 novembre 2009, Bologna 2011, pp. 13-29.



visionaria sì assolutamente anti-bonifaciana, ma anche legatissima ai cardinali Colonna e a Napoleone Orsini e che quest'ultimo stava cercando di fare di tutto per dichiararla santa, divulgando la sua sapienza<sup>22</sup>. Ciò avveniva proprio in quel 1314 in cui Dante scriveva a lui e ai cardinali italiani la lettera di *aspro pelo* che conosciamo<sup>23</sup>. Una visionaria così cara a Napoleone, così sostenuta dai cardinali che erano stati complici dell'abbandono in mani guascone della Chiesa, con qualche difficoltà poteva attrarre la simpatia di Dante. Ovviamente questa valutazione può essere discussa; tuttavia essendoci rimasti della *Legenda* di Chiara quattro codici, tutti legati al testimone di Montefalco e quindi all'ambiente che ne promosse la canonizzazione, che Dante l'abbia avuta benevolmente presente è meno probabile di quanto io stesso desidererei. Chiara da Montefalco fu del resto amata da Ubertino da Casale, che la ricorda, insieme con Angela da Foligno, indicata come maestra dei teologi. E sappiamo che anche Ubertino, non fu buon esempio agli occhi di Dante<sup>24</sup>.

Una conclusione è dunque possibile. Per tutti i testi di cui abbiamo parlato finora, non è impossibile ma abbastanza improbabile che essi siano potuti arrivare agli occhi di un lettore nelle condizioni di Dante. In molti casi gli erano quasi irraggiungibili; in altri gli erano psicologicamente più lontani di quanto potremmo pensare. Non fa problema soltanto la constatazione dei pochi testimoni anteriori al primo quarto del XIV secolo giunti a noi (constatazione che potrebbe essere contraddetta da ipotesi di perdite o addirittura da fortunati rinvenimenti). Il problema consiste piuttosto nel fatto che i pochi testimoni rimasti sono sufficienti ad attestare una tipologia di diffusione che nella primissima fase risulta fortemente limitata, controllata da esigenze specifiche e in relazione ad aree geografiche circoscrivibili, tipologie che rendono improbabile una significativa diffusione anche in forme indirette.

22. *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, a cura di E. MENESTÒ, con un'appendice storico-documentaria di S. NESSI, Perugia-Scandicci 1983 (rist. anast. Spoleto 1991).

23. Dantes Alagherii, *Epistola XI in Epistole in Le Opere di Dante*, Firenze 1921 (II ed. 1960), a cura di E. PISTELLI, pp. 413-451 (*Ep. XI*, pp. 431-434).

24. M. SENSI, *Cenacoli spirituali femminili nei secc. XIII-XIV. Gli esempi di Montefalco, Foligno, Cortona*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (1308-2008). Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008, Spoleto 2009, pp. 41-86.

Ho offerto una valutazione sommaria della situazione della tradizione dei testi delle mistiche del XIII secolo, riferita però a dati di fatto, di cui credo si debba tener conto per rispondere alla domanda sulle letture di Dante, in questa tipologia di testi. Questa valutazione dà luogo ad una considerazione di ordine storico, ancora generale ma pure da tener presente. Sembra cioè si debba riconoscere un duplice piano nel secolo XIII: il fenomeno della santità mistica, legata alla memoria di Francesco d'Assisi<sup>25</sup>, comincia certo ad avere una certa diffusione, nel senso che in diversi punti d'Europa e d'Italia emergono molti casi di donne carismatiche, come le avrebbe chiamate Max Weber; i loro testi non hanno però grande diffusione e certo ancora siamo solo agli inizi di quel fenomeno che André Vauchez ha definito come *invasione mistica*<sup>26</sup>. È così significativo il fatto che l'unico caso di uso ideologico e di massa di questi testi risalga al secolo XII e sia confinato in area Sassone, con Elisabetta di Schoenau. Non si verificano casi analoghi nel secolo XIII mentre, come sappiamo bene, saranno caratteristici, massicciamente, del secolo XIV.

Il quadro che ci viene dai manoscritti è confermato da quanto sappiamo a proposito della storia degli Ordini mendicanti nel loro rapporto con l'esperienza religiosa femminile. Nel secolo XIII si verifica una certa prudenza se non un certo sospetto per le esperienze estatiche. Nei casi in cui tali esperienze si verificavano nei monasteri benedettini o cisterciensi, esse appartenevano ad una tradizione religiosa diversa rispetto a quelle che stavano prendendo piede nelle città, una tradizione che per altro stava vivendo importanti criticità. Nei casi in cui si verificavano invece tra le laiche, il sospetto era ancora maggiore e per quanto l'agiografia tenda a metabolizzare i conflitti, essi trapelano spesso con qualche evidenza anche nelle leggende. Francescani, Agostiniani e Domenicani hanno sempre qualche ragione per temerne il radicalismo, mentre nella società vi sono atteggiamenti critici contro le beghine, già nel corso del secolo XIII. I potenziali contatti con il movimento del Libero Spirito preoccupano soprattutto i francescani, che del resto nella loro ala moderata temono il pauperismo che in genere accompagna le visionarie; esse non hanno poi, neanche, un facile impiego nella lotta per il rigorismo, promossa dalla fazione antagonista ai conven-

25. C. LEONARDI, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 43-57 (poi in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 827-844 e *Agiografie medievali*, Firenze 2011, pp. 455-469).

26. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1988, p. 472.

tuali. I Frati Predicatori a loro volta non sono immediatamente coinvolti nell'esperienza delle mistiche per gli aspetti dottrinali che comporta. L'impegno dell'Ordine nel creare una grande riformulazione della dogmatica, che evidentemente si orienta alla costruzione di un libro di riferimento (che infine essi avranno nella *Summa* di Tommaso d'Aquino), non li avvicina alle scritture mistiche, che oltre tutto sono spesso caratterizzate da un desiderio di superamento della Bibbia<sup>27</sup>. Gli Agostiniani, per il loro essere raggruppamento di comunità eremitiche diverse, hanno seri problemi di identità dell'Ordine, ancora nella seconda metà del secolo XIII, mostrano un'evidente circospezione a proposito delle estatiche e in generale della spiritualità femminile: Chiara da Montefalco stessa, a cui saranno poi legatissimi, sceglie sì la regola di Agostino, probabilmente anche per difficoltà nei rapporti con i Minori locali, ma nella percezione contemporanea è assai diversa dai religiosi delle comunità agostiniane, come ha mostrato Leonardo studiando la tradizione antica del testo della sua *Leggenda*, nel quale il riferimento a Francesco d'Assisi è esplicito e ricorrente<sup>28</sup>.

### III. UN CASO DI LETTURA PROBABILE: LE VISIONI DI MARIA DI OIGNIES

Si rallegreranno della mia ricostruzione coloro che tanto si sono impegnati a mostrare che non documentano affatto la lettura di testi mistici i presunti luoghi danteschi che sembrano evocare testi di Matilde di Hackeborn o di Magdeburgo, o delle *Vitae* di Umiliana o di Margherita di Cortona. I testi delle visionarie sono meno diffusi di quanto si potrebbe pensare, specie in Italia; tra esse vi sono delle differenze che sottovalutiamo, che possono aver reso meno attraenti agli occhi di Dante alcune tra quelle nelle quali si erano notati schemi mentali e forme linguistiche in rapporto con opere sue. Ci rendiamo conto così di quanto sia importante per la nostra domanda iniziale, prima di individuare luoghi paralleli o anche problematiche comuni, il rintracciare nella *Commedia*, che è anche una grande enciclopedia storica, informazioni storiche su quanto e cosa Dante poté

27. C. LEONARDI, *La Scrittura in Angela da Foligno*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Firenze 2002, pp. 69-76.

28. P. PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Roma 2007. Per gli interventi sui manoscritti che trasmettano la *Vita* di Chiara, cfr. C. LEONARDI, *Menzogne agiografiche: il caso di Chiara da Montefalco*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16.-19. September 1986), vol. V: *Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen*, Hannover 1988, pp. 433-439.

conoscere e pensare, anche a proposito degli ambienti e dei personaggi che promossero la letteratura visionaria, mettendo in rapporto questa verifica con i dati storici e filologici a nostra disposizione.

Chi conosce la storia della tradizione della *Vita* di Maria di Oignies avrà osservato che fin qui ho omesso di notare un particolare importante. È vero infatti che la sua *Vita*, scritta da Giacomo di Vitry e ampliata da Tommaso di Cantimpré, pur diffusa, ebbe una circolazione per lo più confinata al Nord Europa e all'ambiente monastico. Essa però fu anche trascritta e solo appena abbreviata nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, che dalla metà del XIII secolo ebbe una diffusione veramente straordinaria, una diffusione che è ben attestata anche in Toscana. Non è una novità notare che Dante ebbe ben presente questa enciclopedia. Dall'infrastruttura dedicata alle *Dante Sources*, sappiamo che per il *De vulgari eloquentia* e per il *Convivio*, lo *Speculum Historiale* è fonte documentata in più casi<sup>29</sup>. Anche nel commento alla *Commedia* si sono fatti riferimenti a Vincenzo. Ricorderò tre casi che mi sembrano piuttosto significativi: a Petrocchi dobbiamo il richiamo allo *Speculum* per il riferimento a Virgilio a proposito della conversione di Stazio<sup>30</sup>; a Maria Corti lo *Speculum* è servito per commentare il resoconto dantesco a proposito del disastro di Babele<sup>31</sup>. Mira Mocan ha poi ricordato che l'opinione di Dante su Riccardo di San Vittore, trova un'esatta corrispondenza in Vincenzo, secondo il quale Riccardo avrebbe superato (*excessit*) tutti coloro che prima di lui avevano tentato di trattare della Trinità di Dio<sup>32</sup>.

Sappiamo però che lo *Speculum historiale* è opera piuttosto estesa, di carattere enciclopedico e progettata per la lettura *ad uocem*. Il fatto che Dante possa averne disposto e possa averne utilizzate alcune parti non significa che l'abbia conosciuta integralmente e dobbiamo per questo chiederci se egli avesse un movente specifico per cercarvi la storia di Maria di Oignies. Un primo riscontro positivo lo raggiungiamo riferendoci a dati ben conosciuti, ma che di rado sono stati messi insieme, a vantaggio dei lettori della *Commedia*. La *Vita* di Maria ha infatti una dedica importante a Folco

29. *DanteSources. Per una enciclopedia dantesca digitale*, ISTI-CNR, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università degli Studi di Pisa 2016 (<http://perunaenciclopediadantesca-digitale.eu>) ultima visita 26 ottobre 2017.

30. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, p. 163.

31. M. CORTI, *Dante e la Torre di Babele: una nuova «allegoria in factis»* in EAD., *Scritti su Cavalcanti e Dante. «La felicità mentale», «Percorsi dell'invenzione» e altri saggi*, Torino 2003, pp. 301-311. Saggio già apparso nel volume *Il viaggio testuale*, Torino 1978, pp. 243-256.

32. M. MOCAN, *L'arca della mente: Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante*, Firenze 2012, p. 10.

vescovo di Tolosa, dedica ricordata anche nella redazione della *Vita* che si legge nello *Speculum Historiale*. Il peso di questa dedica è dovuto al fatto che essa non è generica; nel formularla Giacomo di Vitry indica in Folco il committente della sua opera agiografica, una committenza giustificata da uno spiccato interesse che Folco avrebbe avuto per la vita delle beghine visionarie in generale e in particolare per quella di Maria di Oignies. Ebbene Folco è anche un personaggio importante della *Commedia*. Leggiamo la sua storia nel IX canto del Paradiso. Da questi versi noi comprendiamo come Dante potesse vedere in lui un riflesso della sua propria esperienza esistenziale, come ha notato Anna Maria Chiavacci Leonardi. Anche Folco visse in gioventù un'esperienza passionale e poetica; anch'egli sperimentò poi la conversione per un più profondo amore e patì l'esilio dalla sua diocesi, conseguente al desiderio di giustizia e di difesa della fede<sup>33</sup>. Come Giacomo da Vitry ricorda nel *prologo-dedica* della *Vita di Maria di Oignies* egli fu "a civitate sua ab hereticis depulsus"<sup>34</sup>. Questa adesione psicologica e questi elementi di parallelismo esistenziale, ripresi nella *Commedia*, ci permettono di supporre che gli interessi intellettuali e spirituali di Folco certamente non furono estranei a quelli dell'autore del Paradiso.

Il riscontro generico dell'attenzione dantesca per la memoria di Folco ha una successiva specificazione, che incoraggia l'ipotesi della conoscenza della *Vita di Maria* da parte di Dante. Vi è infatti un rapporto obiettivo tra il contenuto della *Vita di Maria di Oignies* e l'insegnamento offerto da Folchetto nel IX del Paradiso. Qui incontriamo infatti le anime che vivendo sotto l'influenza del cielo di Venere sentirono la passione amorosa e seppero poi orientarla e trasformarla in una passione per Dio, tanto che questo amore li rese capaci di profezia. È questo il tema di Cunizza, ripreso con dolce fierezza da Folchetto. Ebbene le donne sante e visionarie di cui parla Giacomo da Vitry nella *Vita* avevano spesso avuto proprio questa esperienza: vedove, se non novelle Maddalene, avevano infine conosciuto lo Sposo divino e ad esso avevano orientato la loro sensibilità e ora il loro insegnamento era uno strumento nella lotta contro gli eretici. La stessa Maria di Oignies era stata sposata, aveva poi convinto suo marito a vivere in castità ("ignem igne extinxerunt"<sup>35</sup>) e dopo la morte di lui si era legata definitivamente ad uno sposo più seducente, protagonista delle sue visioni. Ciò non l'aveva sottratta alla vita laica e alle opere di carità.

33. A. M. CHIAVACCI, *Paradiso*, in *Commedia*, III, p. 241 (nell'introduzione al IX canto).

34. R. B. C. HUYGENS (ed.), *Iacobus de Vitriaco - Thomas Cantimpratensis, Vita Marie de Oegnies* (da ora *Vita Marie*), *Prologus*, p. 44.

35. *Vita Marie*, p. 59.

Possiamo ora leggere alcune delle visioni di Maria di Oignies, quali le narra la *Vita* di Giacomo da Vitry. L'avventura visionaria di Maria di Oignies ha vari elementi contigui a quella narrata da Dante nella *Commedia*. Maria frequenta l'aldilà. Non solo incontrerà e avrà colloqui con dannati<sup>36</sup>; non solo avrà la visione delle pene del purgatorio e riceverà da san Pietro una spiegazione sul loro significato, che consiste in una sorta di contrappasso, visto che coloro che hanno peccato per eccesso d'ardore soffrono il fuoco mentre quelli che hanno peccato per rilassatezza e omissione, espiano nel ghiaccio<sup>37</sup>; essa anche potrà contemplare le schiere degli angeli e dei santi, distribuiti per gradi in quella che lei chiama biblicamente "la terra dei vivi"<sup>38</sup>. Narrando queste cose anche Maria rimprovera i prelati che siccome si preoccupano di ottenere dignità e benefici studiano il diritto ("sepius Gratianum revolvitis"), deridendo le sue visioni<sup>39</sup>. La possibilità della visione estatica è giustificata con figure che sono nella tradizione e che anche Dante utilizzerà, infatti gli occhi di Maria – come quelli di Dante e di Beatrice – sembrano essere divenuti forti come quelli di un'aquila, capaci di guardare il sole<sup>40</sup>. Tra i beati Maria ha un colloquio particolare con san Bernardo che vede "quasi alatus"; gli chiede spiegazioni a proposito delle ali ed egli le risponde che "ipse velut aquila sublimi volatu subtilia et sublimia divine scripture attigerat et multa de archanis celestibus ei dominus reseraverat". Bernardo anche "alas suas circa eam expandebat", quasi a farla partecipe della profondità a cui egli aveva avuto accesso<sup>41</sup>. Insieme a Bernardo molti altri beati appaiono a Maria e la confortano, anzi, poco prima della morte, essa ha una rivelazione dolcissima, che la induce a cantare un canto meraviglioso per tre giorni in onore di Dio, dei suoi angeli, della madre di Dio e di tutta una serie di santi<sup>42</sup>.

Quello che Maria ha visto in Dio è brevemente riferito da Giacomo e potrebbe aver interessato Dante. Secondo Giacomo, Maria portando i suoi occhi al centro della luce divina, come in uno specchio avrebbe visto la forma di tutte le cose, al di là delle loro immagini sensibili: essa contempla in Dio come in uno specchio "uniformes et invariabiles supercelestium species"<sup>43</sup>.

36. Ivi, pp. 181-182.

37. Ivi, p. 103.

38. Ivi, p. 105.

39. Ivi, p. 129.

40. Ivi, p. 132.

41. Ivi, p. 142.

42. Ivi, p. 151.

43. Ivi, p. 147.

Da questa visione Maria pure torna a contemplare i beati, distribuiti *per quosdam gradus*<sup>44</sup>. Una volta conclusa la visione, Maria è poi dotata di una capacità profetica ed uno dei temi della sua profezia è del tutto analogo a quello che incontreremo nel discorso di Folco, nel IX canto del Paradiso (vv. 94-108, 123-42). Maria ricorda infatti il dovere dei cristiani di promuovere la crociata per la difesa della Terra santa, luogo della vita storica di Gesù e terra promessa al popolo eletto. La distrazione da questo compito è la maggiore colpa del papa e dei cardinali nell'invettiva di Folchetto nel *Paradiso*.

A dispetto di un'idea un po' banale e generica che associa tutto il Medioevo al pullulare di visioni e sogni, abbiamo visto come nel XIII secolo incontrare il mondo letterario e spirituale delle visionarie non era affatto scontato e neanche semplice. Bisognava cercarlo. Le molte prove che avevamo enumerato per suscitare il sospetto di una possibilità di lettura dei resoconti visionari da parte di Dante tornano ora a sostegno dell'ipotesi di un suo specifico interesse per la *Vita di Maria di Oignies*. I contatti obiettivi che Dante ha con i temi delle visioni di Maria, l'empatia evidente con Folco di Tolosa, rappresentante decisivo della committenza visionaria, accompagnati dalla disponibilità concreta del testo nello *Speculum* di Vincenzo, che gli era familiare, assumono vivo valore: i dati di cui disponiamo rendono infatti economica l'ipotesi di un interesse da parte di Dante e probabile la sua lettura adesiva di almeno un testo dovuto ad una visionaria – pur come racconto mediato. Questo non vuol dire che la *Vita di Maria di Oignies* sia una fonte della *Commedia*; significa però che l'autore della *Commedia* probabilmente se la lesse, questa *Vita*, e in cuor suo si congratulò con chi l'aveva fatta scrivere, non trovandosi invece tra coloro che presi dalla lettura di Graziano, la deridevano.

#### IV. RICCARDO DI SAN VITTORE INTERESSE COMUNE

Dobbiamo interrogarci su quale fosse il punto di comunicazione tra l'interesse di Dante per le visioni di Maria di Oignies e la cultura teologica dantesca. Sul piano della storia della cultura e dei testi come sul piano

44. Ivi, p. 148.



dell'esame dottrinale noi possiamo trovare una risposta nell'ambiente dei Vittorini e in particolare nell'opera di Riccardo San Vittore, che costituisce un riferimento nell'elaborazione della spiritualità delle laiche contemplatrici e in particolare in Maria di Oignies<sup>45</sup>, e nello stesso tempo, come Mira Mocan ha documentato, è un riferimento per Dante<sup>46</sup>.

Vi sono due elementi decisivi nell'insegnamento di Riccardo, legati all'ultima sua opera, che mi pare vadano notati. Incontriamo il primo nella sezione iniziale del *De quattuor gradibus violentae caritatis*, composto intorno al 1170. Qui Riccardo si applica a mostrare – con un argomento di ragione – come l'amore spirituale sia superiore a quello carnale; entrambi infatti, per una regola che hanno in sé stessi, desiderano all'infinito e per definizione non sono mai sazi. L'amore ama amarsi. L'insoddisfazione dell'amore carnale è però, secondo Riccardo, per necessità connessa alla sofferenza e all'assurdo, perché nel momento in cui amore si realizza nella carne esso verifica inevitabilmente un dissidio, una scissione: desidera qualcosa di più e nello stesso tempo trova e gode del finito: la persona che sperimenta l'amore carnale è nello stesso tempo trattenuta da ciò che ama e da ciò estraniata per un desiderio ulteriore<sup>47</sup>. Per l'amore spirituale, rivolto a Dio, avviene invece qualcosa di diverso: è vero infatti che anche l'amore spirituale non è mai sazio e cerca l'oltre, ma paradossalmente in ogni gradino esso trova già l'oltre desiderato, grazie alla natura infinita di ciò che ha scelto di amare, infinito in ogni sua parte<sup>48</sup>. Il desiderio di infinito dell'amante non è contraddetto nelle sue soste, perché in ognuna di esse Dio, l'amato, è infinito e diverso: l'oltre è già in ogni esperienza d'amore, per quanto destinata ad essere superata. Abbiamo visto come il tema della supremazia dell'amore spirituale sia centrale nella *Vita di Maria di Oignies* e ben sappiamo come – oltre ad essere richiamato nelle storie del cielo di Venere – esso costituisce uno dei punti dinamici del racconto del Paradiso, il luogo ove *la voglia è sempre piena* (*Par.* XXIV.3), espressione di cui possiamo ora notare la calzante ambiguità.

45. M. H. KING - H. B. FEISS (trad. comm.), M. MARSOLAIS (comm.), *The Life of Marie d'Oignies by Jacques de Vitry - Supplement to the Life of Marie d'Oignies by Thomas de Cantimpré. The Anonymous History of the Church of Blessed Nicholas of Oignies and Marie d'Oignies*, Toronto 1993, pp. 13-33.

46. Il citato lavoro di M. MOCAN, *L'arca della mente dà complessivamente un'immagine persuasiva del ruolo di Riccardo in Dante*.

47. G. DUMEIGE (ed.), *Riccardo di San Vittore, De quattuor gradibus violentae caritatis*, Paris 1955, pp. 126-177, ma ora lo stesso testo si legge anche in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. ZAMBON, Roma-Milano 2007, vol. 2, pp. 469-531, da cui lo citerò di seguito (da ora Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus*), in part. pp. 492 (n. 14) e 494 (n. 16).

48. Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus*, p. 500 (n. 20).

Il secondo elemento riccardiano che vorrei evocare come rilevante per Dante e per il mondo di Maria di Oignies discende dal primo, con conseguenze di maggiore dettaglio. Per Riccardo di San Vittore, l'amore spirituale prediletto conduce l'uomo su un percorso di quattro gradi. Il terzo grado è descritto nei termini nei quali la tradizione monastica aveva descritto il punto di maggiore unione con Dio; esso costituisce – questo terzo grado – il momento dell'immedesimazione completa della realtà dell'uomo con quella divina, dell'immedesimazione assoluta della volontà. Per Riccardo il terzo grado non è però il maggiore; ad esso ne segue un altro, di superiore unione, di superiore realizzazione dell'amore spirituale. Il quarto grado consiste infatti nel liquefarsi dell'anima che era giunta alla completa unione teandrica; disciolta nell'universo l'anima si dispone amorosa verso ogni circostanza che le si faccia incontro<sup>49</sup>. Come il Verbo, perfettamente unito al Padre, discese e si annichilò nel mondo, manifestando l'onnipotenza divina nell'umiltà del Cristo, così l'anima giunta alla perfetta unione con Dio potrà e vorrà discendere sperimentando l'ultimo e maggiore grado della violenta carità<sup>50</sup>. Vorrà liquefarsi e accettare il dappertutto. Concettualmente si rompeva così il nesso tra monachesimo e pienezza della contemplazione, tra la perfezione spirituale e l'abbandono del mondo: anche nel mondo si poteva vivere l'estasi. Si apriva dunque un largo spazio alla vita religiosa dei laici, al di fuori di ogni regola monastica, si apriva quello spazio che fu appunto praticato dalle beghine e da Dante.

Sul piano della costruzione letteraria le idee di Riccardo hanno almeno un doppio riscontro strutturale nella *Commedia* che mi interessa notare. Si potrà infatti osservare che nel *Paradiso* il racconto dell'esperienza dei monaci contemplativi ha sì un ruolo, nel cielo di Saturno, ma questo non corrisponde all'estrema esperienza dei credenti. Quello di Saturno infatti non è il cielo più alto tra quelli abitati dai beati, ad esso segue il cielo Stellato, punto di confine e dunque di unione tra umano e divino (canto XXIII), “riva del tempo e dello spazio”. È questo il cielo che precede gli ultimi due, abitati dagli angeli (il Cristallino) e da Dio. I cinque canti del cielo Stellato sono i canti “dedicati alla Chiesa, come corpo dei credenti in Cristo”<sup>51</sup>: in

49. Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus*, pp. 522-524 (n. 42): l'anima al quarto grado dell'amore, non è stabile in Dio, ma per volontà di Dio “facile ad inferiora currendo delabitur ... et ad omnem obedientiam se sponte humiliat” dice Riccardo con un testo che costituisce una svolta decisiva nella storia della spiritualità degli Occidentali.

50. Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus*, p. 524 (n. 43).

51. A. M. CHIAVACCI, nell'introduzione al canto XXIII in *Paradiso*, in *Commedia*, III, p. 626.

questo cielo i beati sono assomigliati a un torrente di luce, qui è evocata l'eucaristia e qui la pienezza delle virtù teologali del laico Dante si manifesta. Il secondo riscontro tra l'idea di Riccardo che il quarto grado dell'amore consiste nel disciogliersi, discendere come un ruscello, e aderire a ciò che è in basso, è forse ancora più decisivo, riguardando la figura stessa di Beatrice. Per quanto sia già in Paradiso e unita a Dio, essa accetta e desidera di ritornare nell'Inferno nel punto in cui esso si unisce al mondo, per salvare Dante. In questa discesa si applica dunque l'insegnamento di Riccardo, nel desiderio di aprire una possibilità agli uomini e anche a Dante. Si deve osservare che l'iniziativa di Beatrice potrebbe risultare quasi anti-biblica, visto che secondo l'insegnamento di Luca "un abisso insuperabile" divide il cielo e l'inferno (Luca 16.19-31), Beatrice l'aveva superato, come sappiamo da Purgatorio XXX e dal riconoscimento di Dante che nel quinto canto del Paradiso ancora le ricorda amabilmente di aver accettato "per la mia salute, in Inferno lasciar le tue vestige" (*Par.* XXXI.80-81). Il fatto risulterà ancora più significativo a chi ricordasse la *Vita* di Cristina l'Ammirabile dovuta a Tommaso di Cantimpré (e continuatore della *Vita* di Maria di Giacomo di Vitry)<sup>52</sup>. Questa Cristina era morta due volte: dopo la prima morte aveva visitato inferno, purgatorio e paradiso, vedendo in ogni regno anche persone da lei conosciute vive, e giunta al cospetto di Dio, posta nell'alternativa di restare in paradiso o tornare sulla terra per la conversione degli uomini, aveva scelto per amore la seconda alternativa. Si noti che anche il lettore della *Vita* di Maria di Oignies di Giacomo da Vitry, conosceva la storia di questa donna magnifica perché Giacomo l'aveva riferita nel prologo del suo testo, pur senza ricordare il nome della protagonista<sup>53</sup>.

#### V. PERCHÉ A NOI SFUGGONO QUESTI DATI ELEMENTARI CHE HO RICORDATO?

Credo che il riconoscimento di una buona possibilità di interesse da parte di Dante per la *Vita* di Maria di Oignies e di un suo interesse per le visionarie a lei vicine, donne convertite dall'amore terreno ad un amore più grande, sia riconoscimento addirittura banale, per quanto congruo al testo.

52. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Cristina l'Ammirabile*, in *Scrittrici mistiche europee*, pp. 175-176. Anche in questo caso il riferimento a Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus*, pp. 522-524 (n. 42) è evidente.

53. *Vita Marie*, pp. 52-53. Vi è qualche differenza tra il racconto della *Vita Marie* e quello di Tommaso nella *Vita Christinae*, sebbene il secondo ricordi il primo come autorevole: per Giacomo, Cristina torna per scontare sulla terra le pene del purgatorio.

Esso è però marginalissimo se non assente nella tradizione dei commentari della *Commedia*. Questa dimenticanza ha una giustificazione abbastanza semplice: nessuna delle grandi mistiche del secolo XIII è divenuta santa nel secolo successivo e ciò ha un rapporto con il fatto che l'idea stessa che sulla terra si potessero avere visioni di Dio e del mondo celeste era divenuta eretica con Giovanni XXII<sup>54</sup>. Forte dell'autorità pontificia, egli negò addirittura la possibilità di una visione divina delle anime salvate che avvenisse subito dopo la morte, prima della resurrezione. Questa idea fu da Giovanni stesso corretta e ritrattata sul letto di morte, ma ancora il suo successore Benedetto XII, pur correggendo la dichiarazione di un ritardo della visione nei defunti, ribadì l'insufficienza della terra alla visione di Dio. È abbastanza evidente che dopo il 1323 la *Commedia* per sopravvivere, poteva essere presentata solo come un esercizio poetico, al massimo un manifesto politico. Ancora per qualche tempo si potrà mandare all'inferno i papi, ma già non si poteva aderire e credere alle scritture che senz'altro documentavano l'aver visto Dio durante la vita o addirittura in un supplemento di vita. Fu questa posizione della Chiesa che indusse i commentatori di Dante a spegnere la dimensione visionaria della *Commedia*, anche attenuandone i riferimenti al mondo delle mistiche. Oggi la maggior parte di noi è fuori da diatribe intra-ecclesiastiche che hanno avuto anche una storia secolare e possiamo facilmente riconoscere che non *tutte* le mistiche corrisposero al gusto di Dante, ma alcune dovettero davvero piacergli assai.

54. Per un quadro generale della vicenda si veda C. TROTMANN, *La vision béatifique: des disputes scolastiques jusqu'à sa définition par Benoît 12*, Roma 1995.

#### ABSTRACT

The theme of Dante mystic and reader of visionary texts of the XIII century has often been examined working about the *Commedia* and about the intellectual profile of its author; the research that is proposed here tries a different approach. The examination of the manuscript's remaining testimonies of the texts of the ecstatic authors shows for these works a typology of transmission that with difficulty allows to hypothesize their contact with Dante. The limited transmission, the regional reference that distinguishes these transmissions and their institutional and political context seem hardly compatible with everything we know about the historical Dante. After

providing for the exclusion of several hypotheses of mystic readings in the past formulated, an exception is identified in the *Vita Marie de Oegnies*, hagiographic text by James of Vitry and widespread through the *Historical Speculum* of Vincent of Beauvais. The abundant diffusion constitutes the material cause of the possibility that Dante was its reader; the link that this text had with Folco di Tolosa could indicate the efficient cause of reading; the intellectual connection of the text with Riccardo di San Vittore could be the formal cause.

Francesco Santi  
Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale  
frsanti@conmet.it