

Elisa Chiti

SI COR SENTIT, HOC NON EST IPSA.  
MORTE DELLO SPIRITO E LIBERAZIONE DEL CUORE  
IN MARGHERITA PORETE

L'esperienza mistica di Margherita Porete si colloca nell'ambito della mistica speculativa ed è scevra delle movenze caratteristiche della mistica affettiva: estasi, visioni, deliqui, ecc.<sup>1</sup>. Il presente contributo ha come proprio intento quello di focalizzare un aspetto centrale della mistica poretiana leggendovi la dissoluzione del legame fra affettività e cuore in coincidenza della morte dello spirito nel

1. Per tale motivo R. Guarnieri, colei che rivendicò il *Miroir* a Margherita nel 1946, cfr. R. Guarnieri, «Lo Specchio delle anime semplici e Margherita Poirette», apparso su *L'Osservatore Romano* del 16 giugno 1946, nella prefazione storica, «Margherita Porete e il suo *Miroir des simples âmes*», in M. Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*, Cinisello Balsamo 1994, parla di «esperienza mistica di tipo chiaramente illuministico», 27. Lo studio di A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, Notre Dame/IN 1995, insiste particolarmente sul fatto che Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete e Meister Eckhart, spostando il piano del ritorno a Dio dal corpo alla volontà, parlino in reazione della mistica visionaria e affettiva. In conseguenza a ciò sono rigettate le modalità «corporee», legate all'affettività, del percorso mistico di ritorno a Dio. La studiosa, sottolineando la peculiarità della via mistica rintracciabile nell'opera delle tre figure prese in esame, segna la distinzione fra mistica affettiva e speculativa. Il percorso è diverso, come pure diversi sono gli esiti rispetto alla perfezione spirituale e alla perfetta contemplazione raggiunta da tanti mistici coevi a Margherita. Uno dei punti in cui è possibile rintracciare la differente conclusione della mistica speculativa, è la discussione del rapporto fra vita attiva e contemplativa. L'autrice oppone qualche resistenza nel collocare interamente Margherita nello stesso ambito di Meister Eckhart, rilevando la maggiore elaborazione del discorso del *magister* domenicano. Forse ciò è dovuto alle modalità espressive, diverse e peculiari, del *Miroir* in cui Margherita sceglie di percorrere attraverso un particolare uso del linguaggio la via apofatica a Dio. Cfr. il primo capitolo «Visionary Imagination and Apophasis», 1-25; il terzo «The Problem of the Text: Marguerite Porete's *The Mirror of Simple Souls*», 87-119 e il settimo «The Transformation of Suffering in Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart», 173-206.

*Miroir*. Tale soluzione permette di cogliere gli esiti originali della mistica speculativa di Margherita, che fa della rinuncia all'affettività la conquista della purezza intellettuale dell'Anima annichilata e di una via d'accesso a Dio che pone una reale alternativa alla tradizione mistica precedente. Un pensiero che è direttamente esperienza, giunge, seppur velatamente, ad una riconsiderazione del principale ambito dell'affettività, il cuore, che diverrà inaspettatamente filtro e testimonianza del compiersi della morte dello spirito. Tale esito, tratto originale del *Miroir*, è raggiunto all'interno della dinamica di modi d'essere che ha al proprio centro la fase della morte dello spirito e la trasformazione d'Amore. Tale è nel *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete il punto di arrivo di un percorso di ascesa dell'Anima a Dio e di un contemporaneo abbandono di se stessa scandito da sette stati o modi di essere e tre morti. Il percorso permette di comprendere in cosa consista la liberazione del cuore che si gioca sulla successione delle morti, motivo che si manifesta a livello quasi di inconsapevolezza e rimane nascosto tra le pagine del *Miroir*. Il suo essere visibile solo in filigrana, tuttavia, e i pochi ma precisi accenni espliciti, rendono forse più evidente l'importanza del tema stesso del cuore svuotato nell'esperienza mistica del *Miroir*. Tale scarsità di cenni al cuore testimonia la via originale che Margherita ha intrapreso. Lungo tale via, è possibile mettere in luce il contrasto, la lacerazione completamente superabile fra la «cieca vita annichilata» degli smarriti, coloro che vivono cioè nella vita della contemplazione, nella perfezione della vita spirituale (perfezione che è importante, infatti si pone in rilievo che «*talis impetus seu fervor interior, qualis requiritur in vita maesta seu tristi, hoc est dictum in vita spiritus, consumeret omnes humores malos cuiuscumque infirmitatis in brevi momento*»<sup>2</sup>) e gli annichilati.

Anche la perfezione spirituale, come è stato posto in rilievo, garantisce la salvezza, ma è uno stato non esclusivo e di piccolezza, è lo stato di una lodevole contemplazione, ma non il destino delle *Anime che sono tali*, vale a dire le Anime annichilate.

Margherita sottolinea a più riprese quale sia il vero carattere della

2. «*Tel vouloir qu'il convinet avoir en vie marrie, c'est a dire en vie d'espirit, gasteroit en ung bref moment les humeurs de toutes maladies*», Marguerite Porete, *Le miroir des simples âmes*, ed. R. Guarnieri/Margaretæ Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, cura et studio P. Verdeyen S. J., Turnhout 1986, 254-55.

vita dello spirito, cioè il suo essere pervasa da una affettività che ancora blocca le vie della conoscenza. «Sunt *maesti*, qui aliquam affectionem spiritus habent. Et isti respectus sunt in vita spiritus, per affectionem teneritudinis amoris quem habet ad seipsam anima, licet credat quod hoc sit ad Deum, ad quem hunc habeat amorem quo est ita apprehensa [...]. Et ibi sunt illi qui amant decepti propter teneritudinem affectionis quam habent, quae non sinit eos ad notitiam devenire»<sup>3</sup>. In tale modo pone in rilievo anche il carattere diverso della vita annichilata, per contrasto alla vita dello spirito. Le tre morti hanno luogo parallelamente al percorso d'Amore scandito in sette stati o modi di essere. Nei primi quattro stati, che portano alla contemplazione, l'Anima deve morire di due morti: la morte del peccato, a cui segue la vita di grazia, e la morte della natura, a cui segue la vita dello spirito.

Forte di una esperienza personale, Margherita racconta come, per l'azione temporanea del *Lontanovicino*, cioè Dio-Amore, il quale si manifesta come un lampo (*esclar*), si produca nell'Anima la morte dello spirito. Tale morte dello spirito coincide con l'annichilazione dell'Anima. E con lo svuotamento del cuore dell'affettività.

#### *Morte dello spirito: svuotamento del cuore*

Le tre morti sono delineate precisamente nel *Miroir* «In principio vixit haec anima vita gratiae; quae gratia nascitur in morte peccati. Postea vixit, dicit Amor, vita spiritus; quae vita spiritus nata est in morte naturae. Nunc vivit vita divina; quae vita divina est nata in morte spiritus»<sup>4</sup>.

3. «C'est quant j'estoye esmarrie, car tous ceulx sont marriz, qui ont point d'affection d'esperit. Et ces regars sont en vie d'esperit, par affection de tendre d'amour que l'Ame a a elle mesmes. Mais elle cuide que ce soit a Dieu que elle ait ceste amour, dont elle est si actainte [...]. Et la sont deceuz ceulx qui ayment, par la trendeur qu'ilz ont d'affection, qui ne les lesse point venir a cognoissance», *ibid.*, 392-93.

4. Così il testo francese: «Au commencement vesquit ceste Ame de vie de grace, laquelle grace est nee en la mort de peché. Après vesquit, dit Amour, de vie d'esperit, laquelle vie d'esperit est nee en la mort de nature; et maintenant vit de vie divine, laquelle vie divine est nee en la mort d'esperit», *ibid.*, 170-71. Si sceglie, nel presente scritto, di citare principalmente dal testo latino e di fornire in nota il testo francese di Chantilly, Musée Condé, ms. F XIV 26. La versione latina del *Miroir* è cronologicamente più vicina all'originale, come per-

Coloro che sono morti al peccato, cioè della prima morte «diligunt quietem et delicias pro sua complacentia; tamen custodiunt se ab omni inordinato excessu. Tales mortui sunt peccato mortali et nati in vita gratiae»<sup>5</sup>. Alla prima morte della serie di tre che porranno l'Anima nello stato di piena signoria e di annichilazione, segue dunque una nuova vita, la vita della grazia. È di notevole importanza notare come Margherita, nel tentativo di descrivere la prima fase del ritorno dell'anima a Dio, quella che può essere fatta coincidere con lo stato di mendicizia dell'Anima, del suo 'macinarsi', della fase ascetica che conduce alle soglie non di una morte spirituale ma fisica (e che coincide di fatto con la fase dell'assoggettamento alle Virtù e all'osservanza dei comandamenti), il cuore sia il protagonista e il 'luogo' indicato come teatro di questa 'vita guerriera'. A tale proposito è importante leggere il seguente brano: «Quia in principio fecit ista anima, quicquid *sibi* <costaret> cordis et corporis, omne illud quod *sibi* faciendum ratio dictabat. Quae tunc talis animae erat magistra, et tota die sibi dicebat quod faceret quicquid ei suggererent virtutes absque contradictione usque ad mortem»<sup>6</sup>.

Ma questo è solo un primo passo nel cammino ascensionale verso

mette di supporre l'analisi di certi punti del testo che possono essere diversamente compresi con l'ausilio di un confronto tra le versioni latina, inglese, in volgare italiano trecentesco. Infatti, specialmente in quei luoghi del testo di maggiore delicatezza (ad esempio quelli riguardanti il corpo e la sua connotazione, in Chantilly, come *meschant* – connotazione che non trova riscontro nelle altre versioni) è utile confrontare le quattro versioni esistenti del testo. Chantilly, probabilmente databile fra il 1450 e il 1530, è un testimone piuttosto tardo. Anche P. Verdeyen, d'altra parte, nell'introduzione all'edizione critica avverte che, «le texte de Chantilly a été écrit vers la fin du quinzième siècle. Nous ignorons en quelle mesure il reproduit fidèlement l'autographe». Porete, *Le miroir*, VI-VII. Cercherò di segnalare quelle parti del testo in cui la discrepanza fra le versioni latina e medio-francese siano evidenti.

5. «Et si ayment aises et repos pour leur plaisir, mais ilz se gardent de la desordenance. Telz gens sont mors a peché mortal, et nez en vie de grace». *Le miroir*, 180-81.

6. «Car au commencement ceste Ame fist, quequ'il luy coustast de cuer et de corps, tout ce que Ra<i>son lui enseignoit, que estoit maistresse de ceste Ame; laquelle Raison luy disoit tousjours qu'elle fist tout ce que les Vertuz vouloient, sans contredit jusques a la mort», *ibid.*, 80-81. Il cuore è messo inizialmente al servizio delle Virtù: «Aliquo tempore posui cor meum in vobis inseparabiliter. / Hoc scitis: tota eram vobis dedita. / Ideo tunc eram *vestra sclava*, sed modo sum expedita. (Je mis ung temps mon cuer en vous, sans nulle dessevree; / Vous savez que je estoye a vous testoute | habandonnee; je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree)», *ibid.*, 24-25.

l'annichilazione e Dio: infatti, *Amore* mette in luce il fatto che «non posset describi eorum parvitas respectu eorum qui moriuntur morte naturae et qui vivunt vita spiritus»<sup>7</sup>. Tuttavia, coloro che vivono di vita dello spirito possono al pari delle anime annichilate accedere al paradiso. Il tema della doppia possibilità di salvezza dopo la morte, per la via della vita di perfezione spirituale o per una vita di annichilazione della volontà e di morte dello spirito, è forse ricollegabile ai due tipi di *reditus* a Dio che Giovanni Scoto Eriugena riteneva possibili: da una parte un *reditus generalis* di tutte le creature a Dio, dall'altra un *reditus specialis* che la creatura eletta otterrà per partecipare maggiormente della perfezione della divinità<sup>8</sup>.

Di coloro che vivono di vita dello spirito, l'Anima dice ad Amore «Tales enim ita pro seipsis sunt, quod ipsi obliti sunt vestri propter ruditatem suam in qua contentantur»<sup>9</sup>. Quelli che vivono di vita dello spirito «Isti, dicit Amor, salvantur multo curialis quam illi alii supradicti. Et nichilominus, dicit Amor, adhuc sunt ipsi parvi, et ita parvi quod vix exprimi posset respectu magnitudinis illorum, qui mortui sunt *morte spiritus et vivunt vita divina*»<sup>10</sup>.

La morte dello spirito, indispensabile preludio alla vita divina, è necessaria all'annichilazione dell'anima perché lo spirito è «totus plenus spiritualibus voluntatibus. Ideo non potest aliquis vivere vita divina, quamdiu habet voluntatem; nec habere sufficientiam, donec perdiderit voluntatem. Nec usque tunc est perfecte spiritus mortuus, usque quo perdiderit omnino *sentimentum* sui amoris et voluntas sit mortua»<sup>11</sup>.

7. «Main ne pourroit exripre la petitesse d'eulx envers la grandeur de ceulx qui meurent de la mort de nature et qui vivent de vie d'esperit!», *ibid.*, 182-83.

8. «Reditum omnium, quae in suas causas reversura sunt, quando mundus iste sensibilis solvetur, et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis, et est specialis: generalis quidem in omnibus, qui ad principium conditionis suae reddituri sunt; specialis vero in his, qui non solum ad primordia naturae revocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem, in causam omnium, quae Deus est, reditus sui finem constituent», Giovanni Scoto Eriugena, *De divisione naturae*, V, PL 122, 1001.

9. «Ilz sont tellement pour eulx, que ilz vous en oblent, pour la rudesse d'eulx, en quoi ilz ont souffisance», *Le mirouer*, 182-83.

10. «Ceulx ycy, dit Amour, se sauvent trop plus courtoisement que ne font les aultres; et non pourtant, dit Amour, sont ilz petiz, mais encore si petis que on ne le purroit dire, au regart de la grandeur de ceulx qui sont mors de vie d'esperit», *ibid.*, 184-85.

11. «Que l'esperit est tout rempliz d'espirituelle volenté, et nul ne peut vivre de vie divine tant comme il ait volenté, ne avoir souffisance, se il n'a volenté perdue. Ne jusques ad ce n'est l'esperit parfaitement morte, qu'il ait perdu le sentement de son amour, et la volenté morte», *ibid.*, 204-5.

L'annichilazione è per Margherita strettamente dipendente dalla deposizione della volontà.

Possiamo riassumere quanto detto in precedenza così: la prima morte è morte del peccato, cui segue la vita della grazia; in seguito alla seconda morte, morte della natura, l'Anima vive di vita dello spirito; infine, avvenuta la morte dello spirito e la deposizione della volontà propria, l'Anima in totale annichilazione, vive di vita divina.

Il discorso sulle tre morti nel *Miroir* può essere accostato, ma con l'intento di far emergere una divergenza, o forse ancor di più e meglio uno sviluppo, al discorso sulle tre *libertates* (*a peccato, a miseria, a necessitate*) di Bernardo di Chiaravalle nel *De gratia et libero arbitrio*. Per Bernardo, che propone una tripartizione della vita spirituale dell'uomo, la terza libertà *Vitae vel Gloriam* rende l'uomo *perfecta in spiritu creatura*<sup>12</sup>.

Margherita oltrepassa il discrimine posto da Bernardo che stabilisce i limiti della perfezione umana nella chiusura della vita contemplativa e spirituale: la morte dello spirito, e la conseguente annichilazione dell'Anima è l'apporto originale rispetto alla tradizione mistica cisterciense, con la quale è istituito tuttavia un profondo dialogo<sup>13</sup>.

12. «Cum igitur, prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit nobis proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate; hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura, in primam restauramus a gratia, media nobis reservatur in patria. Dicatur igitur prima libertas Naturae; secunda, Gratiae; tertia, Vitae vel Gloriam. Primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura: secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura», Bernardo di Chiaravalle, *De gratia et libero arbitrio*, III, PL 182, 1005.

13. Non solo il *Miroir* presenta molti passi che possono essere avvicinati e confrontati con gli scritti di Bernardo di Chiaravalle o Guglielmo di Saint-Thierry, ma anche, e soprattutto a riguardo di quest'ultimo, possiamo parlare di una vicinanza che si colloca al di là di un'affinità. Su alcuni temi, soprattutto sull'*unitas spiritus*, è ravvisabile una vera e propria consonanza. Il tema del finale abbandono della volontà propria e dell'annichilazione costituisce però un apporto originale integralmente ascrivibile a Margherita, che parla esplicitamente di una trasformazione dell'Anima in Dio. Si veda a tale proposito ciò che la Zum Brunn scrive sulle beghine in generale: «Toutefois, plus téméraires que Guillaume, et ayant eu sans doute accès à d'autres sources néo-platonisantes, nos béguines n'aspirent pas seulement à devenir ce qu'est Dieu, mais à être Dieu en Dieu, être Dieu avec Dieu ou simplement devenir Dieu, être Dieu», E. Zum Brunn, «Maître Eckhart, héritier des grandes béguines rhéno-flamandes (Hadewijch d'Anvers, Mechtilde de Magdebourg, Marguerite Porete)», in *Signy l'Abbaye, site cistercien, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry*, Actes du colloque international d'études cisterciennes 9, 10, 11, septembre 1998, Les Vieil-

È già stato accennato come l'Anima, morendo di queste tre morti, contemporaneamente intraprenda il percorso a Dio scandito in sette stati o modi d'essere.

I primi tre stati rappresentano con sicurezza il movimento ascendente dell'Anima a Dio, testimoniato dall'intenzionalità dell'agire dell'Anima, *soggetto* che agisce per proprio conto. Nel primo stato, corrispondente alla morte del peccato, l'Anima «tangitur a Deo per gratiam, et denudatur pro posse ab omni peccato mortali cum intentione servandi mandata Dei, quae mandantur in lege, et hoc usque ad mortem»<sup>14</sup>. Il primo stato testimonia la drammaticità della prima morte e della lotta della creatura, che attraverso una dura ascesi cerca di seguire i comandamenti di Dio. Nel secondo stato la creatura «exponit se *creatura* quodammodo e fronte supra omne humanum consilium ad opera mortificationis propriae naturae, contemnendo divitias, delicias et honores ad implendum consilii evangelici perfectionem cuius Christus est exemplar»<sup>15</sup>.

L'Anima muore alla natura e vive di vita dello spirito. Nel quarto stato, che prelude alla morte allo spirito, l'Anima, dopo essere stata nei primi tre stati il soggetto delle proprie azioni, diventa l'*oggetto* dell'azione d'Amore, che entra in scena.

L'Anima, infatti, comincia ad essere agita «Quartus gradus est quando anima trahitur per altitudinem amoris in *delectationem* cogitationum per *meditationem*, relicta ab omni *labore* exteriori et libera ab alterius oboedientia per sublimitatem contemplationis»<sup>16</sup>. Nel quarto stato «tales anima est *philocapta* et gratiosa? Amor enim eam

les Forges (Ardennes), Signy l'Abbaye 2000, 541-53. L. Muraro vede in Guglielmo di Saint-Thierry e nello Ps.-Dionigi le due principali fonti del *Miroir*. Si veda a tale proposito L. Muraro, «Marguerite Porete lectrice de l'*Epistola aurea*», in *Signy l'Abbaye*, 555-63. Sull'*unitas spiritus* nell'*Epistola aurea* si veda l'introduzione di C. Leonardi in Guillaume de Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, Firenze 1983.

14. «De Dieu touchee par grace et desnuee a son povoir de peché, a entencion de garder sur sa vie, c'est a dire pour mourir, les commandemens de Dieu, qu'il commande en la Loy», Porete, *Le miroir*, 318-19.

15. «S'abandonne la creature, et s'efforce de faire par dessus tous les conseilz des hommes, en oeuvre de mortiffiement de nature, en desprisant richesses, delices et honnours, pour acomplir la perfection du conseil de l'Euvangile, dont Jhesucrist est l'exemple», *ibid.*, 318-21.

16. «Le quart estat est que l'Ame est tiree par haultesse d'amour en delit de pensee par meditacion, et relenquie de tous labours de dehors et de obedience d'aultruy par haultesse de contemplacion», *ibid.*, 322-23.

totam ebriam fecit, *qui* non permittit eam vacare nisi sibi soli propter vim qua amor ipsam delectat»<sup>17</sup>.

Ormai l'Anima è *sopraffatta* da Amore, che ha già cominciato ad agire. È quindi lecito chiedersi se questo quarto stato sia da considerare facente parte il percorso ascendente dell'Anima, come ha sostenuto Paul Mommaers<sup>18</sup>. Nel capitolo 58 Margherita afferma con chiarezza che il quinto stato è prodotto dal sesto, non dal quarto. Infatti, il quinto stato è quello in cui «anima moratur post operationem longe propinqui subito rapientis»<sup>19</sup>. È difficile, tuttavia, pensare con Mommaers al quarto stato come la perfezione della vita attiva, poiché è stato notato come l'importanza dell'azione d'Amore nel quarto stato abbia come corrispettivo l'Anima ormai oggetto. Può essere avanzata, con la dovuta cautela, l'ipotesi che il quarto stato sia un momento di stasi, causato da entrambi i movimenti dell'Anima, e che costituisca dunque lo snodo tra il salire e lo scendere dell'Anima.

Una considerazione dei testi relativi al quarto stato che resti meno legata allo schema ascensionale della tradizione cisterciense permette quindi di potere ipotizzare la staticità del quarto stato, nel quale la volontà non è del tutto assente, ma neppure del tutto presente; nel quale l'Anima, soggetto del proprio agire nei primi tre stati, diventa oggetto dell'azione d'Amore. Il quarto stato è un preludio in un certo qual senso, una via di mezzo, il momento estatico nel quale la luce abbagliante non permette, per il forte impatto che ha avuto sulla vista dell'osservatore, di vedere più niente. Margherita lo dice a chiare lettere: «Ingens enim claritas amoris visum eius obtundens aliquantulum obscuravit, et non permittit eam videre aliquid ultra hunc amorem»<sup>20</sup>.

Proprio a causa di questo diventare oggetto di Amore nel quarto stato, l'Anima può riflettere sul fatto che in realtà è un nulla ontologico rispetto all'Essere superessenziale di Dio e che per questo, divenendo vacuità di volontà e ricettacolo di divinità, *vas electionis*, può deificarsi. A questo punto il percorso si fa discendente, perché

17. «Telle Ame est surprinse, car Gracieuse Amour la fait toute Yvre, et si yvre que elle ne la lesse entendre fors que a elle, par la force dont Amour la delite», *ibid.*, 324-25.

18. P. Mommaers, «La transformation d'Amour selon Marguerite Porete», *Ons Geestelijk Erf*, 65 (1991), 89-107.

19. «Ou l'Ame demoure après l'oeuvre du Loingprés Ravissable», Porete, *Le mirouer*, 168-69.

20. «Car la grant clarté d'Amour a sa veue tellement esblouye, que elle ne la lesse rien veoir, oultre son amour», *ibid.*, 324-25.



l'Anima è ormai diventata «abyssum abyssatam sine fundo. Ibi utique se invenit sine fundo non inveniens se»<sup>21</sup>.

La posizione di stasi viene dunque superata attraverso il rovesciamento dell'attività dell'anima in passività; ed è questo che permette l'inversione del movimento nel quinto stato, rilevata d'altronde dallo stesso Mommaers<sup>22</sup>.

L'Anima nel quinto stato si trova in una condizione paradossale: si vede da due punti di vista, sia come *soggetto*, sia come *oggetto* dell'osservazione. Infatti, l'Anima «Videt igitur se cognoscendo divinam bonitatem; quae notitia divinae bonitatis facit eam iterum videre semetipsam. Et ista duo videre auferunt sibi voluntatem et desiderium et opera bonitatis»<sup>23</sup>. In tale stato, il quinto, l'Anima «Talem se videt ista anima se non videndo, quae odit seipsam videre. Haec est profunditas verae humilitatis quae illam in sua cathedra collocat, ubi sine superbia regnat»<sup>24</sup>. Proprio a questo punto, l'Anima, da due punti di vista sembra vedersi in uno specchio: da una parte non si vede affatto, dall'altra parte si vede rispecchiata nell'Umiltà. In tale doppio movimento di visione agiscono le due principali tradizioni cristiane occidentali: la possibilità della visione secondo la tradizione agostiniana e l'impossibilità della visione di Dio di tradizione orientale ereditata dalla *theologia mystica* dionisiana. L'Anima è presa fra i due momenti. L'oggetto della visione, però, non è Dio, e non lo sarà

21. «Une abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons», *ibid.*, 326-29.

22. «Les états 4 à 7 retiendront ici l'attention. Le 4e étant le moment le plus avancé de la vie active (régie par Raison), c'est aux 5e et 6e états que la vie passive (régie par Amour) se développe [...] le 5e état n'est pas la conséquence des états antérieurs, mais la répercussion du 6e, qui est déjà présent», Mommaers, «La transformation», 94.

23. «Or voit elle d'elle, et cognoist la divine | Bonté, laquelle cognoissance de divine Bonté luy fait reveoir elle mesmes; et ces deux veoirs luy tollent voutenté et desir et oeuvre de bonté», Porete, *Le miroir*, 330-31.

24. «Telle se voit ceste Ame, sans le veoir. Et qui luy fait veoir elle mesmes? C'est profundesse d'umilité qui la siet en la chaere, qui regne sans orgueil», *ibid.*, 328-29. L'Umiltà, che fa vedere se stessa all'Anima, ed è quindi superficie speculare e *medium* di visione, è in questo caso madre delle Virtù e figlia della Divinità: ma ha un'altra parte, o meglio un corrispondente a livello esistenziale inferiore, nel quale non è altro che una delle Virtù e sorella di Ragione, (cfr. *ibid.*, 258-63). Non si incontrano nel *Miroir* descrizioni esplicite di visioni per immagini, tanto che A. Hollywood arriva a parlare di un uso apofatico delle immagini nella mistica poretiana e addirittura di una mistica senza immagini, cfr. il capitolo iniziale in Hollywood, *The Soul*, 1-25.

mai: i due momenti di visione si armonizzeranno nell'unico punto di vista che sarà quello di Dio che si vedrà nell'Anima, ormai solo traslucida superficie di visione<sup>25</sup>. Soltanto a questo punto, nel quinto stato, esiste un *medium* di visione e anche la possibilità di discutere la posizione di Margherita nell'ambito della disputa sulla *visio beatifica*<sup>26</sup>. In realtà l'Anima non ha mai la visione di Dio in vita, neppure nello stato di annichilazione, e l'*Esclar* non può essere in alcun modo assimilato al *lumen gloriae*: l'oggetto della visione da parte dell'Anima è sempre se stessa da una parte e dall'altra dello specchio. L'Anima stessa è specchio trasparente nel quale l'oggetto di visione è anche soggetto di visione. L'Anima-specchio-Umiltà mostra affinità sorprendenti con la protagonista della terribile battaglia d'amore in *Tochter Syon* di Lamprecht di Ratisbona, composta fra il 1240 e il 1250<sup>27</sup>.

Questa unione di due punti di vista nell'Anima nel quinto stato, determina il fenomeno paradossale per cui l'ascesa dell'Anima a Dio viene a coincidere con l'inabissamento dell'Anima stessa.

Solo quando l'Anima giunge così al sesto stato, corrispondente al movimento del *Lontanovicino*, cioè Dio, la dicotomia tra questi due punti di vista è annullata, attraverso l'eliminazione della divisione tra soggetto e oggetto, conseguente alla trasformazione dell'Anima «per grazia» in Dio. Il sesto stato «est, quod anima se non videt propter abyssum humilitatis, nec Deum propter sublimitatem bonitatis. Sed Deus seipsum in ea videt sua divina maiestate, qui de seipso istam clarificat. Ita quod non videt quod aliquis sit nisi ipse Deus solus, qui est a quo omne aliud est»<sup>28</sup>. La conoscenza e la continuità del settimo stato saranno concesse solo nella gloria della vita ultraterrena.

25. Per la distinzione delle due tradizioni nella teologia della visione si veda J.-P. Torrell, «La vision de Dieu *per essentiam* selon saint Thomas d'Aquin», *Micrologus*, 5 (1997), 43-68.

26. A tale proposito cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995, 326 e per una precisazione circa il suo punto di vista M. Pereira, «Margherita Porete nello specchio degli studi recenti», *Mediaevistik*, 11 (1997), 71-96.

27. «Love enables the soul to see the beloved from the inner watchtower of the heart, to spy out her enemies and to reflect divine love. The soul, once an 'unfired tile', has now become 'the mirror of love' and is honored with the title 'Daughter of Zion'», H. E. Keller, *My Secret Is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven 2000, 114.

28. «Le siziesme estat est, que l'Ame ne se voit point, pur quelconque abysme d'umilté que elle ait en elle; ne Dieu, pour quelconque haultiesme bonté qu'il ait. Mais Dieu se voit en elle de sa majesté divine, qui clarifie de

È utile chiedersi a questo punto cosa accada all'Anima che ha deposto la volontà ed è morta allo spirito.

Sembra proprio, ed è un elemento foriero di molteplici implicazioni, che l'Anima annichilata conduca la propria esistenza post-spirituale in una continua oscillazione fra quinto e quarto stato. L'Anima può essere cioè rapita dal movimento del *Lontanovicino* al sesto stato e poi essere rimessa al quinto o al quarto stato. L'Anima, che ha superato le prove ascensionali delle tre morti, può ora abbandonarsi al *Lontanovicino*, ed in questo essere agita sta la chiave del carattere non lineare, oltre che non ascensionale, dei rapporti fra sesto, quinto e quarto stato. In un passo del capitolo 58 Margherita afferma a chiare lettere che l'Anima annichilata, successivamente all'unione con Dio-Amore nel sesto stato, può essere posta nel quinto stato, la vita divina, o nel quarto stato, la contemplazione «quia illud est quaedam apertura ad modum cuiusdam coruscationis et festinae clausurae, ubi diu non est possibile morari [...]. Apertura rapida expansionis illius aperturae facit animam, post suam clausuram, sui operis pace ita liberam et nobilem et ita ab omnibus expeditam, – quamdiu illa pax durat quae data est in hac apertura –, quod qui se custodiret | post talem *apertura*, libere esset in quinto statu absque lapsu in *quartum*; quia in ipso quarto est voluntas et in quinto non est»<sup>29</sup>.

È da notare che si parli qui esplicitamente di una caduta, quindi della possibilità di ritornare al quarto stato dopo esservi già arrivati precedentemente al termine dell'esperienza ascensionale dell'Anima, che è compiuta nei primi tre stati.

Anche da un altro passo risulta chiaramente come esista la possibilità di una caduta dell'Anima annichilata al quarto stato: «Ita si ista anima habet de quo velit, non est bene plantata; adhuc de facili

luy ceste Ame, si que elle ne voit que nul soit, fors Dieu mesmes, qui est, dont toute chose est», Porete, *Le mirouer*, 330-31. Al livello del sesto stato sembra essere privilegiato, dal punto di vista dell'attività visiva dell'anima, unicamente il momento dionisiano dell'inconoscibilità.

29. «Car <c'est> une ouverture a | maniere de esclar et de hastive closure, on l'en ne peut longuement demourer [...]. L'ouverture ravissable de l'espandement de celle ouverture fait l'Ame, après sa closure, de la paix de son o<uvre> si franche et si noble et si descombree de toutes choses (tant comme la paix dure, qui est donnee en ceste ouverture), que qui se garderoit après telle aventure franchement, ou cinquiesme estat, sans cheoir ou quart, se trouveroit, car ou quart a volonté et ou cinquiesme n'en a point», *ibid.*, 168-69.

cadere potest, si invadatur ab adversitatibus vel prosperitatibus»<sup>30</sup>. *Quest'Anima, tale Anima*, sono le due espressioni con le quali Margherita definisce di consuetudine l'Anima annichilata.

Inoltre Margherita cerca di descrivere l'oscillazione fra volere e non volere, fra quarto e quinto stato, precisando il suo rapporto con la volontà: «Quia quamdiu nichil volo, *ait haec anima*, sum ego sola in eo sine me et tota libera. Et quando volo aliquid, dicit ipsa, sum mecum et perdidit libertatem»<sup>31</sup>.

Nel seguente passo, nel capitolo 118, dedicato interamente all'analisi dei sette stati o modi d'essere, a proposito del quinto stato l'*Anima* afferma: «Nunc cecidit haec anima de amore in nichilum, sine quo nichilo ipsa tota esse non potest. Qui quidem casus est ita profundus, si tamen recte cecidit, quod anima de tali abyssu resurgere non potest»<sup>32</sup>. Esiste la possibilità quindi che la caduta non sia definitiva.

La cosa notevole è che nell'oscillazione non c'è niente di «anormale»: anche il giusto cade sette volte al giorno. Margherita afferma infatti: «Ille est beatus qui frequenter sic cadit, quia sequitur quod veniat de statu de quo cadit, ad quem nullus utique elevatur nisi sit nomine iusti dignus. Sed tamen beatior est qui continue stat ibi. Istud continue seu semper *stare* non potest esse, quamdiu anima est corpori *coniuncta* in hoc mundo. Tamen ille casus non aufert pacem animae per conscientiae remorsum, nec impedit quin anima semper vivat | vita pacis ex donis sibi datis supra virtutes; non contra *virtutes*, inquam, sed supra virtutes»<sup>33</sup>.

30. «Aussi, se ceste Ame a de quoy vouloir, c'est a dire qu'elle est mal plantee et qu'elle peut encore bien cheoir, se elle est assaillie d'adversité ou de prosperité», *ibid.*, 252-53.

31. «Car tant comme je ne vueil nient, dit ceste Ame, je suis seule en luy sans moy, et toute enfranchie, et quant je vueil aucune chose, dit elle, je suis avec moy, et ainsi ay perdu franchise», *ibid.*, 150-51.

32. «Or est ceste Ame cheue d'amour en nient, sans lequel nient elle ne peut toute estre. Laquelle cheue est si parfont cheue, se elle est adroit cheue, que l'Ame ne se peut de telle abysme relever», *ibid.*, 328-29.

33. «Celluy est beneurez, qui souvent en chet, car il se ensuit qu'il en viengne, voire, de la ou nul ne vait, se il n'a a bon droit le nom de juste; mais pourtant | plus eureux est celluy qui tousjours y demoure. Nul n'y peut tousdis estre, tant comme l'ame est acompaignee de ce meschant corps en ce monde; mais celle cheue ne fait mie perdre paix par reprennement ou remors de coscience, que l'Ame ne vive de paix des dons qui luy sont donnez par dessus les Vertuz, – non mye contre les Vertuz, mais dessus», *ibid.*, 288-89. Questo è uno dei casi dei quali parlavo, cfr. *supra*, per cui è utile confrontare il testo con le altre

Dal passo precedentemente citato risulta con chiarezza che la *trasformazione d'Amore è definitiva* per l'Anima annichilata, e che una eventuale caduta al quarto stato, lo stato in cui agisce la volontà propria, ma non completamente, non diminuisce la perfezione acquisita.

Ma quali sono le conseguenze che una tale oscillazione fra quinto e quarto stato produce? Per prima cosa l'Anima annichilata, e Margherita, che tratta sicuramente di una sua esperienza personale, non perde la parola.

Il linguaggio del quinto stato è «*clausum silentium amoris divini*»<sup>34</sup>. Margherita esprime chiaramente l'idea che al quinto stato non si possa parlare: «*Quia verus et depuratus nucleus divini amoris, qui penitus est absque omni materia creaturae et ab ipso solo Creatore datus ipsi creaturae, omnino aufert talem usum, scilicet loquendi*»<sup>35</sup>.

Se l'Anima annichilata fosse imprigionata nel quinto stato definitivamente, non potrebbe più parlare; invece Margherita scrive addirittura un libro sulla sua esperienza personale, in virtù del fatto che può muoversi dal quinto stato e parlare dal quarto, anche se il suo livello di coscienza è per sempre trasformato dall'Amore. L'Anima annichilata nel suo ritorno al mondo non si «sveste» di Dio: la sua natura è per sempre trasformata. Così in questo ritorno può parlare

due versioni. Così il testo trecentesco in volgare italiano del ms. Riccardiano 1468, edito da R. Guarnieri: «Colui è beato, el quale sette volte cade così, però che seguita che esso venga dallo stato del qual cadde, al quale nullo è levato, che non sia degno di nome di giusto. Ma è più beato colui che continuamente ci sta. Questo continuamente, ovvero sempre, non può essere, per infino a tanto che l'Anima è col corpo in questo mondo. Ma inpertanto quello cadimento non toglie all'Anima la pace, per rimorso di coscienza, e non inpaccia che l'Anima non viva sempre di vita di pace, per li doni dati a lei sopra le Virtudi; non dico contra le Virtù, ma sopra le Virtù», Porete, *Lo Specchio*, 589. Possiamo notare come nella versione latina e in quella in volgare italiano manchi l'accento alla malvagità del corpo. Tale fatto è confermato anche dal testo della versione inglese: «He is blesid þat often falliþ, for he is such oon þat comeþ soþeli of þennes þere noon ne goiþ but if he haue þe name of ri3twise. But more ri3twise is he þat alwei abideþ þere stableness is. But þis alwey may not be hadde as longe as þe soule haþ cumpany of body in þis world. But þis fallinge makip not leese pees bi undirnymyng of conscience, þat þe soule ne liueþ in pees of þe 3iftes þat ben 3ouen hir of aboue. So may not þe uertues *ben* azens uertues, but aboue», Margaret Porete, «The Mirror of Simple Souls», ed. M. Doiron, *Archivio italiano per la storia della pietà*, 5 (1968), 241-355, 330. Anche la versione in medio inglese non presenta alcun riferimento alla malvagità del corpo.

34. «Close silence de l'amour divine», Porete, *Le mirouer*, 262-63.

35. «Car c'est le vray noyau affiné de divine Amour, qui est sans matere de creature, et donné du Creatour a creature», *ibid.*, 72-75.

della propria esperienza da un punto di vista ormai altro. Infatti, la sua vita, che oscilla tra il quinto stato, nel quale l'Anima annichilata, ormai senza più volontà, si trova ad essere soggetto e oggetto della propria conoscenza al medesimo momento, e il quarto stato, in cui c'è la volontà, e in cui l'Anima è oggetto d'Amore, è posta su un piano di trasformazione antropologica comunque inalterabile. È come se l'Anima uscisse dalla caverna di Platone, dopo essere stata accecata dall'entrata nella nube dell'ignoranza cui accenna lo Pseudo-Dionigi nel *De mystica theologia*, e, dopo una chiarificazione successiva all'accecamento, raccontasse la propria esperienza di perdita della soggettività e anche di recupero ad un livello superiore ed inalterabile della stessa.

A garantire l'inalterabilità della trasformazione d'Amore è proprio la caratteristica trasformante dell'Amore, che si ricollega all'amore puro della tradizione cisterciense, con in più una forte componente dionisiana.

Infatti, l'amore, come nella tradizione mistica cisterciense, ha come causa Dio stesso. Nella sua dismisura non si prefigge una ricompensa. È l'amore gratuito, l'amore che nasce e finisce in se stesso. Tale amore, che in apparenza potrebbe essere assimilato ad agape, in realtà è rapportabile con maggiore verosimiglianza all'amore estatico dello Pseudo-Dionigi, che non si muove né verso l'alto come eros, né verso il basso come agape, bensì attraverso un movimento figurato orizzontale raggiunge ciò che ama, e si muove, secondo un rapporto paritario tra amante ed amato, tra creatura e Creatore, *diffundens se in amatum*<sup>36</sup>, producendo una trasformazione dell'amante nell'amato. Anche Dio ama in tale maniera, e non è affrancato affatto dall'Amore, mentre l'Amore, esprimendo un carattere di necessità, lo è da Dio. È interessante, per amore di completezza, mostrare il debito di Margherita nei confronti del pensiero dei monaci cisterciensi e coglierlo nell'adozione nel *Miroir* della modalità di trattazione dell'amore inaugurata da Bernardo nei suoi *Sermones super Cantica Canticorum*: considerare l'amore uomo-donna

36. Alberto Magno, nel suo commento al *De divinis nominibus*, spiega il significato di *extasis*, che «componitur ab «ex», praepositione latina, et «tesis» graeco, quod est «positio». Unde dicitur amor facere extasim, quia qui in se sine amore contineretur, per amorem ponitur extra se, diffundens se in amatum», Alberti Magni *Opera omnia*, XXXVII, pars I, *Super dionysium de Divinis Nominibus*, Monasterii Westfaliorum in Aedibus Aschendorff 1972, 219.

come cifra del rapporto Dio-anima. Questo modo di descrivere l'amore divino, secondo le mosse della mistica «nuziale», separata però dalla mistica del sentimento, ben si accorda con temi della tradizione cortese che pure confluiscono nel *Miroir*.

L'Anima, entrata in contatto con un tale tipo di Amore, subisce per questo una trasformazione permanente, perché diviene Dio «per grazia».

È già stato notato come l'Anima, che è sempre soggetto nei primi tre stati di ascensione, diviene nello stato della contemplazione, il quarto, oggetto d'Amore, pur mantenendo la propria soggettività. Soggetto e oggetto nel quarto stato coabitano senza coincidere. Sulla base di ciò è forse più facile capire come Margherita possa attribuire indifferentemente la scrittura del suo libro a sé e ad Amore. Infatti, l'Anima annichilata è al tempo stesso soggetto e oggetto, se stessa e Amore.

Dal quarto stato in poi la successione degli stati si inverte: il sesto stato produce il quinto ed è dimostrazione sulla terra del settimo, che sarà dato all'Anima nei cieli. L'Anima esperisce nel sesto stato il massimo di coincidenza con Dio: l'Anima diviene Dio, soggetto e oggetto coincidono. Dal sesto stato viene rimessa o nel quinto, nel quale l'Anima è ad un tempo soggetto e oggetto della propria conoscenza, o nel quarto, in cui è solo oggetto d'Amore. Risulta chiaramente da quanto detto finora che l'Anima non ritorna mai più ad essere solo il soggetto della propria conoscenza come lo era stata nei primi tre stati ascensionali.

Ciò è importante, perché dimostra come Margherita vada oltre la posizione antropologica e gnoseologica scolastica. L'Anima, nel quinto stato, nella propria posizione di recupero della soggettività, non conosce più per «rappresentazioni», per immagini, secondo lo schema aristotelico della conoscenza.

Tale successione mobile di modi di essere dell'Anima testimonia, a mio avviso, la fusione, operata da Margherita, del proprio percorso mistico con il percorso mistico tradizionale, in cui Dio che si manifesta come lampo, come luce, informa di sé la tradizione cisterciense e prima di essa quella agostiniana, incentrata notoriamente sul tema della *illuminazione*. Dopo l'unione con Dio-Luce, però, nelle precedenti tradizioni mistiche agostiniana e cisterciense, l'Anima era rimessa di regola allo stato della contemplazione. Invece per Margherita il quarto stato non è l'unico stato successivo al «movimento» del *Lontanovicino*: per lei esiste anche un quinto stato nel

quale possiamo cogliere l'elemento distintivo ed originale della sua mistica d'Amore.

Il discrimine tra le due esperienze mistiche (agostiniana e cisterciense) e la mistica d'Amore di Margherita consiste nella deposizione della volontà propria, vista nel *Miroir* come la barriera ontologica che separa la creatura dal Creatore. La piena coincidenza dell'Anima con Dio avviene quando l'Anima ha completamente deposto la volontà, cosa che può accadere in virtù della radicale umiltà del riconoscimento di essere meno che niente rispetto al tutto di Dio. La volontà è donata liberamente da Dio alla creatura al momento della creazione, ed è donata assolutamente, senza condizioni: nemmeno Dio può togliere la volontà all'uomo se quest'ultimo non acconsente a che ciò avvenga. L'abbandono della volontà, che coincide anche con l'abbandono di se stessi, pone l'Anima annichilata nella propria condizione precreaturale. La discesa dal quinto al quarto stato avviene quando la volontà ritorna nell'Anima.

Alla luce dell'oscillazione dell'Anima fra quinto e quarto stato, è più facile capire come l'Anima possa vivere nella paradossalità della propria condizione senza provarne un senso di lacerazione. Ad esempio, per quanto riguarda il tema dell'apparente contrasto fra le due Chiese, Santa Chiesa la Piccola, formata dalle anime di coloro che sono guidati dalla Ragione e dalla Volontà, e Santa Chiesa la Grande, che si fonda sulle *Anime che sono tali*<sup>37</sup>, o delle due leggi del-

37. Peter Dronke collega Santa Chiesa la Grande con l'*Ecclesia spiritualis*: «Connesso con questa fantasia – o, potremmo dire, proiettandola in un'altra dimensione, una dimensione sociale – è il mito della Piccola Santa Chiesa e della Grande Santa Chiesa. Qui Margherita sviluppa a suo modo idee che erano state per lungo tempo nell'aria, idee che per la prima volta riceverono una vera e memorabile incarnazione nel dodicesimo secolo con il progetto di Gioacchino da Fiore di un'*Ecclesia spiritualis*. La grande Chiesa, o Chiesa dello spirito di Margherita, è, come quella di Gioacchino, l'ideale insieme delle anime libere, divinamente amanti e perciò unite in Dio. Tuttavia, quel che Margherita sottolinea più di Gioacchino, e che conferisce al suo mito delle due Chiese un tocco di particolare audacia, o anche di *hybris*, è il sentimento che la grande Chiesa giudichi e oltrepassi la piccola, che è l'insieme empirico dei cristiani sulla terra. In Gioacchino, potremmo dire, la piccola Chiesa viene sostituita dalla grande, ma nel senso che si trasforma in questa. C'è una successione storica: l'età del Figlio si muta in quella dello Spirito, che diviene età di libertà, dell'*Ecclesia spiritualis*. Per Margherita, piuttosto, nella storia le due Chiese coesistono, e quella ideale è parametro e correzione delle pretese di quella reale», P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, Milano 1986, 292. La pista di ricerca del rapporto fra Margherita e gli Spirituali resta aperta.



l'Anima, una per credere e l'altra per amare, possiamo vedere come siano il frutto della condizione esistenziale dovuta all'oscillazione dell'Anima fra la vita divina e la contemplazione.

Infatti, al livello della vita divina, il quinto stato, la Santa Chiesa istituzionale e la Legge del Signore sono ormai superate. Al livello della contemplazione, invece, esistono ancora. Per questo l'Anima è al tempo stesso al di sopra della Legge, ma non contro la Legge, perché vive due livelli di esperienza: uno nel quale l'Anima obbedisce alla Legge e fa parte di Santa Chiesa, ed uno nel quale l'Anima non si occupa affatto della Legge e di Santa Chiesa. L'Anima fonde in sé i due livelli d'esperienza: vive dentro Santa Chiesa la Piccola con la consapevolezza di appartenere a Santa Chiesa la Grande; obbedisce in maniera perfetta alla Legge del Signore, ma non se ne cura affatto, come se non obbedisse. È questa oscillazione tra i due livelli di esperienza che procura a Margherita la sua levità, il suo saper prendere posizione intorno alle cose senza alcuna acredine polemica.

Stesso discorso può essere fatto per le Virtù: dal punto di vista del doppio livello esistenziale dell'Anima, è possibile avere le Virtù meglio di qualsiasi altra creatura e allo stesso tempo non curarsi affatto di esse. Dallo stesso punto di vista è possibile anche l'azione perfetta senza intenzione e senza volontà di realizzarla.

Vivere questa esperienza significa liberarsi dai rimorsi di coscienza, come è scritto spesso nel *Miroir*, è avere piena signoria di se stessi, significa liberarsi dal proprio io condizionato. *Tali Anime* «non faciunt aliquid, | ait Amor, quod sit contra pacem earum esse interioris, et cum pace portant ordinationem amoris. Personae quae tales sunt, ita sunt repletae, quia habent intra se, absque eo quod foris mendicent, divinum solem; quare puritatem cordis servare possunt»<sup>38</sup>.

La trasformazione d'Amore, che conduce a tale libertà l'Anima annichilata, investe anche il corpo della creatura, che si trasforma nel corpo spirituale, o *corpo glorificato* di cui parla anche Bernardo, nel corpo precedente alla divisione della natura secondo lo Scoto Eriugena. Margherita afferma che a tale natura trasformata si può concedere tutto ciò di cui abbisogna, perché ormai non chiede più nulla che sia proibito.

38. «Ne font elles, dit Amour, nulle chose qui soit contre la paix de leur estre de dedans, et si pourtent en paix l'ordonnance d'Amour. Les personnes qui telles sont, sont si remplies, que elles ont dedans elles, sans mendier dehors elles, le divin soleil, par quoy elles pevent garder purté de cuer», Porete, *Le miroir*, 88-91.

*Liberazione del cuore: il cuore come specchio*

L'Anima annichilata, dunque, non è toccata dall'affettività. «Adnichilata est et insensibilis effecta ad omnia forensia desideria, et ad omnia interiora sentimenta, et etiam ad omnem affectionem spiritus»<sup>39</sup>. Ritornare a Dio significa essere «in illam simplicem divinitatem, quae est unum simplex esse expansae et dilatatae fruitionis in plano scire absque sentimento supra mentem»<sup>40</sup>. L'emancipazione dall'affettività è chiaramente la via regia per giungere al «paese dei liberi annichilati». Il luogo principale della sensazione e dell'affettività, il cuore, è completamente svuotato, e ciò è detto con chiarezza e senza incertezze «tenet totum sine corde et totum habet *sine* corde; et si cor sentit, *hoc* non est ipsa»<sup>41</sup>. Il cuore non sente più, è diventato *vuoto senza affettività*, cavità che può essere riempita da Dio. Nella vita divina, nel quinto stato, il cuore è perfettamente liberato. Abbiamo però rilevato come il quinto stato non sia l'unica cristallizzazione della vita post-spirituale dell'Anima: cosa è del cuore, che non sente al quinto stato in modo assoluto, ma è impigliato al pari dell'Anima nell'oscillazione tra volere e non volere, tra sentire e non sentire? Come può sussistere, in quale spazio, un pensiero che è direttamente esperienza in un cuore vuoto di sensazione? Ho detto come la trasformazione d'Amore sia permanente e conservi nell'Anima che ritorni al quarto stato l'esperienza del salto antropologico avvenuto e inalterabile.

Nel cap. 119 Margherita lamenta questo stato che ha prodotto un libro che «est de infimis» perché è stato fatto «per humanam scientiam et humanos sensus, *sed humanus sensus nec humana ratio aliquid sciunt de interiori amore, nec amor interior aliquid de divina scientia. Cor meum ad sublimia tractatur et ita ad infima descendit, quod hoc non possum attingere*»<sup>42</sup>. Il luogo della trasformazione, dove Amore

39. «Elle est adnientie de tous ses desirs forains et de sentement de dedans, et de toute effectation d'esperit», *ibid.*, 26-27.

40. «En celle simple Deité, qui est ung simple Estre d'espandue fruiction, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee», *ibid.*, 400-3.

41. «Tient tout sans cueur et tout a sans cueur, et se cueur le sent, ce n'est elle mie». *Ibid.*, 254-55.

42. «Qu'il est de bas [...] fait par humaine science et humain sense; et humaine raison et humain sens ne scevent rien d'amour denentraîne, ne denentraîne amour de divine science. Mon cueur est tiré si hault et avalé si bas, que je n'y puis actaindre», *ibid.*, 334-35.

è Dio e maestro di Conoscenza, dove l'Umiltà è superficie di visione e dove l'Anima incontra Dio-Amore ed è liberata e annichilata, il luogo dove infine avviene la visione, qual'è? Senza prenderlo alla lettera, forse potrebbe valere l'accenno del Rondò finale (omesso nella versione latina), che induce a formulare un'ipotesi: «C'est la Deité pure, / Dont Raison ne scet parler, / Et d'ung amy, / Que j'ay sans mere, / Qui est yssu / De Dieu le Pere / Et Dieu le Filz aussi. / Son nom est le Saint Esperit, / Dont j'ay au cueur telle jointure, / Qu'il me fait joie mener»<sup>43</sup>. Lo sprofondamento nell'Unità, la rimozione che si compie nella dinamica trinitaria di ogni alterità anche fra le Tre Persone, per coincidere in perfetta semplicità della Nuda Divinità (*sine modis*), ed è lo stesso movimento che produce coincidenza fra l'Anima e Dio-Amore, crea perfetta identità fra Dio-Amore-Spirito Santo. Il cuore sembra allora delinearci come superficie della doppia visione dell'Anima nel quinto stato e come vuoto riempito da Dio. Il cuore concepibile come uno «specchio», come superficie di visione avvicina notevolmente la mistica di Margherita, che come mistica speculativa privilegia l'aspetto gnoseologico dell'*unio mystica*, e la mistica del cuore della tradizione sufi<sup>44</sup>. Tale somiglianza e centralità del cuore, inteso come luogo di avvicinamento e unione fra l'Anima e Dio, la profondità precreaturale dell'Essere, avvalorano le osservazioni di R. Guarnieri circa la possibile relazione e il contatto fra i gruppi orbitanti intorno al movimento del Libero Spirito (di cui il testo di Margherita sarebbe una delle più importanti testimonianze) e i sufi itineranti<sup>45</sup>. È così che l'Anima, anche nel ritorno alla contemplazione, resta affrancata dall'affettività, e il cuore mantiene la propria libertà: l'Anima è completamente e permanentemente salita nell'abisso. E perfettamente liberata.

43. *Ibid.*, 342.

44. Si veda a tal proposito S. Sviri, *The Taste of Hidden Things*, Inverness/CA 1997. In particolare 'Aṭṭār, poeta sufi del XIII sec. descrive la riflessione della verità nel cuore: «Make of your heart a looking-glass and see / Reflected there the Friend's nobility», Sviri, *The Taste*, 20.

45. R. Guarnieri ha avanzato l'idea di una relazione fra begardi e sufi, cfr. R. Guarnieri, «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4 (1965), 367-72.