



UNIVERSITA' DEGLI STUDI
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA,
SCIENZE E CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA,
MEDIEVALE E UMANISTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio



IOLE TURCO

CRISTINA DI MARKYATE E LA MISTICA INGLESE DEL
SECOLO XII.

ASPETTI FONDATIVI, STORICI E SPECULATIVI
DELL'ESPERIENZA VISIONARIA

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica dell'Università degli Studi di Salerno e il Programa de Doctorat en Humanitats dell'Universitat Pompeu Fabra di Barcellona.

Tutor:

Chiar.mo Prof. Armando Bisogno – Università degli Studi di Salerno

Chiar.mo Prof. Amador Vega Esquerra – Universitat Pompeu Fabra

Co-Tutor:

Chiar.mo Prof. Alessandro Musco – Università degli Studi di Palermo

«Le immagini non esistono per essere rinnegate e distrutte nel fondo di un abisso senza immagini di Dio».

HANS URS VON BALTHASAR

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare il prof. Alessandro Musco che, da anni, mi sostiene con i suoi consigli e con indefettibile tenacia.

Ringrazio il prof. Armando Bisogno che ha seguito l'evoluzione del presente lavoro con rigore e pazienza.

La mia gratitudine va al prof. Amador Vega che mi ha accolto, con generosità, tra i suoi allievi e mi ha dato la possibilità di fruire del patrimonio della "Bibliotheca mystica et philosophica Alois M. Haas", imprescindibile per la realizzazione di questa ricerca.

Ringrazio anche i professori Giulio d'Onofrio, Victoria Cirlot, Raquel Bouso, Valerio Napoli e Armando Bisanti, e ancora, i membri dello staff dell'Officina di Studi Medievali, Belén Naya, tutti i colleghi e, in particolare, Sergio Carletto, Germana Fernicola, Cristina Motta, Fiorella Magnano, Angelo Maria Vitale e Leonardo Festa.

Un ringraziamento va anche alla mia famiglia, alle amiche e agli amici che hanno custodito la mia presenza nella loro vita, nonostante la mia innegabile assenza. Tra loro, in particolare, la mia gratitudine va ad Aldo Viola, Antonella Spoto, Giuseppe Muscolino e Anna Arezzo, Ivana Panzeca e Giuliana Musotto.

Infine, dedico questo lavoro al prof. Francesco Paolo Ammirata. A lui devo la forza e la costanza di ogni giorno, l'autenticità del dialogo, le intuizioni e il tenore di ogni argomentazione.

INDICE

INTRODUZIONE	4
ABBREVIAZIONI	10
1. CRISTINA DI MARKYATE E LA STORIA DELLA MISTICA OCCIDENTALE	
1.1. LE SORTI MODERNE DI UNA VISIONARIA INGLESE DEL XII SECOLO: PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE	11
1.2. L'ANONIMO DI ST ALBANS E GLI ASPETTI CONTROVERSI DI UN'AGIOGRAFIA ATIPICA	20
1.3. LO STATO DELLE FONTI: IL MATERIALE STORICO-DOCUMENTARIO	30
1.4. L'ESILIO STORIOGRAFICO DI CRISTINA DI MARKYATE DI FRONTE ALLA TRADIZIONE MISTICA	36
1.5. UN POSSIBILE ESERCIZIO FENOMENOLOGICO SULL'ESPERIENZA MISTICA DI CRISTINA DI MARKYATE	52
2. CRISTINA DI MARKYATE E IL MODELLO BENEDETTINO DI ST ALBANS	
2.1. ANACORETI E VISIONARI	61
2.2. IL MONACHESIMO ALBANIENSE: TRADIZIONE E RIFORMA	65
2.3. <i>NORMANNITAS</i> : LA TRANSIZIONE DEI VINCITORI DI HASTINGS A ST ALBANS	69
2.4. LA STAGIONE DI GOFFREDO DI GORHAM E CRISTINA DI MARKYATE: SPIRITUALITÀ AL FEMMINILE E IDEALI DI SANTITÀ	79
2.5. LA SVOLTA CONTINENTALE DI ST ALBANS: INDIRIZZI DI FILOSOFIA NATURALE.....	96
2.6. LA CELLA E IL SALMO: I MAESTRI DI CRISTINA E IL <i>DISCERE PER EXEMPLA</i>	100
2.7. <i>CONCEPTIO MARIAE</i> : INQUIETUDINI MARIANE NEL XII SECOLO INGLESE	108
3. <i>VISIONES</i> : IL LUOGO INABITATO DELLA CONOSCENZA	
3.1. NORMATIVITÀ E STATUTO EPISTEMOLOGICO DEL <i>VIDERE</i>	124
3.2. PERCHÉ UNA MISTICA VISIONARIA? PARADIGMA TRADIZIONALE E ANACORETISMO INGLESE A CONFRONTO	142
3.3. IL FENOMENO MISTICO: PER UN'INTERPRETAZIONE DEI RELATI VISIONARI	150
3.4. ANALISI STRUTTURALE E FORMALE DELLE <i>VISIONES</i> DI CRISTINA DI MARKYATE	161
3.5. DUE CASI DI AGIOGRAFIA VISIONARIA INGLESE NEL SECOLO DI CRISTINA DI MARKYATE	177
4. DALLE VISIONI MARIANE ALLA METAFORA CONCEZIONISTA	
4.1. LA TRINITÀ DI CRISTINA DI MARKYATE	183
4.2. LA <i>VISIO MARIAE</i> E L'ACCESSO AL DIVINO	205
4.3. IL GREMBO E LO SGUARDO SOTTRATTO: ESEGESI DI UNA VISIONE	213
4.4. <i>UNO INTUITU VIDIT IMMENSUM MUNDUM</i>	227
4.5. LA <i>CAMERA GRATIFICA</i>	243
CONCLUSIONI	249
BIBLIOGRAFIA	259
APPENDICE	286

INTRODUZIONE

La pubblicazione, sul finire degli anni Ottanta, di un articolo in cui Peter Dinzelbacher individuava in un gruppo di anacoreti inglesi, vissuti nel secolo XII, un primo possibile nucleo di spiritualità mistica nell'Inghilterra benedettina, costituisce l'antefatto storiografico dal quale prende avvio la presente ricerca. L'analisi critica condotta sul testo della *Vita* di Cristina di Markyate – che dalla prima edizione di Talbot nel 1959 sino alla recente edizione francese curata da L'Hermite Leclercq è stata oggetto di un crescente interesse negli ultimi decenni – e delle *Vitae* di Goderico di Finchale e di Bartolemeo di Farne, l'una opera dell'agiografo Reginaldo di Durham, l'altra attribuita al monaco dunelmense Goffredo, ha schiuso progressivamente un orizzonte d'indagine il cui oggetto privilegiato è l'esperienza visionaria del divino come via mistica di conoscenza.

La presente ricerca si è resa necessaria per almeno tre ordini di motivazioni: in prima istanza, non esiste, ad oggi, una monografia che abbia enucleato gli elementi comuni e distintivi di questi testi, e delle esperienze spirituali che ne vengono raccolte, all'interno dello specifico contesto storico-culturale di appartenenza. Lo svolgimento di una linea d'indagine sotto questa specifica curvatura ha consentito, infatti, il rinvenimento e la definizione di una vera e propria temperie mistica, di matrice visionaria, anteriore alla grande stagione della mistica inglese del Trecento. Individuando e analizzando, dunque, i contenuti e le posizioni dottrinali che emergono da una contestualizzazione storico-culturale delle singole esperienze visionarie, uno studio comparativo del dibattito speculativo consente di individuare specifici orientamenti di pensiero che gettano nuova luce sulla configurazione culturale di un'epoca, per certi versi, ancora poco conosciuta.

In secondo luogo, non esiste uno studio critico dettagliato sull'esperienza visionaria veicolata da questi testi che ne abbia indagato a fondo morfologia, lessicografia ed implicazioni teologico-filosofiche tali da consentire una concreta valutazione del peso teorico che queste esperienze esercitano all'interno della storia della mistica.

In terza battuta, la previa selezione delle fonti agiografiche di riferimento è stata condotta in funzione dell'identificazione di un'inclinazione mistico-

esperienziale dei testi prodotti in un periodo poco fecondo, soprattutto sul piano della trattatistica, per l'Inghilterra benedettina. L'analisi comparativa delle tre agiografie mi ha permesso di individuare tre elementi costitutivi e comuni che ricorrono insistentemente in tutte le esperienze del divino raccolte dalle narrazioni: la spiritualità anacoretica, il genere agiografico e il linguaggio visionario. L'elemento distintivo che fa della *Vita* di Cristina di Markyate un *unicum* rispetto alle restanti agiografie, è sicuramente l'orientamento mariologico-concezionista accordato all'esperienza visionaria che lega, in modo indissolubile, il testo prodotto nell'abbazia di St Albans alle istanze speculative più urgenti nel dibattito benedettino di area inglese nella prima metà del secolo XII e che nessuna specifica ricerca di settore ha mai compiutamente rilevato.

I risultati della ricerca sono stati organizzati intorno a quattro grandi sezioni: un primo capitolo in cui, chiarito stato e identità delle fonti storico-documentarie sulle quali è stata condotta l'analisi, la figura e il testo della *Vita* di Cristina sono poste a confronto con le diverse prospettive storiografiche che la letteratura di settore offre in relazione alla possibile individuazione di una specifica cornice interpretativa che consenta una riconsiderazione, non marginalizzante, dello strumento visionario nell'esperienza mistica. Su questa leva interpretativa, nel confronto necessario e inderogabile con le categorie storiografiche contemporanee più accreditate, il ricorso ai numerosi studi di fenomenologia condotti sui vissuti mistici sembrano offrire strumenti interpretativi funzionali per intendere pienamente il ruolo svolto dalla funzione mediatrice della *visio* nel rapporto con il divino.

Nello specifico, ho ritenuto imprescindibile avanzare alcune considerazioni che giustificassero l'esercizio ermeneutico proposto in questa ricerca e il percorso di progressivo accostamento ai testi tramite comparazioni e contrapposizioni comparative con altre opere dello stesso genere, come con la trattatistica teologica e filosofica che l'universo culturale inglese produce nella prima metà del secolo XII. Questa serie di riflessioni è stata svolta nella piena convinzione che la letteratura agiografica può diventare un osservatorio particolarmente utile del contesto storico-culturale cui un santo e il suo culto sono legati, tradendo, al contempo, non solo una finalità originaria che farebbe di tali testi prove storicamente attendibili per la presenza di un culto, ma espressioni ben più complesse di contesti animati, più o meno intenzionalmente, da precisi progetti e

strategie culturali.

La seconda sezione è interamente dedicata alla ricostruzione dell'universo storico-culturale nel quale ha avuto luogo l'esperienza visionaria e formativa di Cristina e della comunità di St Albans. Questa operazione si è resa possibile grazie alla chiarificazione dell'identità e della fattiva incidenza che il patrimonio bibliografico, sul quale la comunità benedettina e il suo *scriptorium* potevano contare, ha giocato nell'esperienza narrativa dell'anonimo redattore della *Vita* di Cristina. Inoltre, il rinvenimento di testimonianze di carattere diplomatico, epistolare e trattatistico che tradiscono gli orientamenti speculativi locali in relazione al più esteso panorama inglese e continentale dell'epoca, mi ha permesso di circoscrivere con maggiore acribia la specifica configurazione del monachesimo albaniese e il rapporto d'interdipendenza con le frange anacoretiche della sua spiritualità. Soprattutto la funzione del *discere per exempla*, messa in atto dai maestri al di fuori delle *scholae*, ha restituito il senso e la portata del fenomeno anacoretico benedettino, nel caso di specie, così come declinato nell'esperienza visionaria di Cristina. Ciò che si evince chiaramente è la necessità di legare – più di quanto non sia stato ancora fatto – le sezioni teoriche più impegnative del testo della *Vita*, scritta a St Albans, a un contesto culturale determinato con il quale entrare in rapporto di discussione al fine di rinvenire le istanze che hanno motivato genesi, struttura e finalità dell'opera.

La terza sezione è volta a delineare nodi problematici e struttura germinale di una fenomenologia della percezione visiva del divino che sottende i relati visionari delle tre agiografie. A partire da una ricerca puntuale delle specificità linguistico-concettuali che ordiscono le *visiones* di matrice cristologica, mariologica e trinitaria raccolte all'interno delle narrazioni, si è resa utile un'analisi esegetica dei relati visionari fondanti ed esemplificativi dell'esperienza mistica tradata dalle tre *Vitae* inglesi. Sotto questa particolare curvatura, l'esperienza visionaria emerge come costitutiva di un modo determinato dell'esperire mistico; in particolare, l'analisi linguistica e concettuale rivela una ricorsività di elementi tale da suggerire un vero e proprio registro linguistico comune. Dalla varietà dei sinonimi del sintagma verbale *videre*, in un progressivo cammino di educazione visiva del visionario che muove dall'*intendere* esemplificativo di una tensione del soggetto conoscente verso l'oggetto del proprio desiderio nello spazio fenomenico dell'apparizione, sembra svilupparsi

così una fenomenologia dello sguardo che dal “vedere senza riconoscere” (*prospicere*: scorgere una figura in lontananza; *conspicere*: cogliere le figure; *inspicere*: fissare lo sguardo su una figura; *respicere*: rivolgersi a una figura) giunge per gradi fino ad “aver visto”, ovvero all’intellezione del dato rivelato operata dall’*intuitus*.

Il fenomeno mistico della percezione visiva del divino, come l’articolazione funzionale della metafora conoscitiva della visione, emerge in tutta la sua complessità declinandosi in sogni, visioni ed estasi. La visione, il più significativo dei tre fenomeni narrato dalla tre agiografie, si articola su una gradualità manifestativa che dipenderebbe dal livello di conoscenza del fenomeno divino che in essa si attualizza: visione corporale o sensibile, visione spirituale o immaginativa, visione intellettuale. Soprattutto nel caso della *Vita* di Cristina e dell’analisi formale delle quattordici *visiones* mariologiche, cristologiche e trinitarie, a fornire una cornice speculativa che rendesse intelligibile l’operazione interpretativa portata avanti dall’anonimo redattore è stata, in prima istanza, la tripartizione delle visioni operata da Agostino e trasmessa dalla tradizione. Tale tripartizione utilizzata è tesa alla ricostruzione di un processo conoscitivo che, dalla sfera sensoriale, procede alla visione trascendente dell’*excedere* sino alla sfera del terzo cielo. È stato altresì funzionale ad una definizione più attenta delle tripartizioni dell’*ordo visionum* la giustapposizione delle tassonomie macrobiane e calcidiane la cui copiatura, nei monasteri inglesi dell’epoca, conosce un sostanziale incremento.

La quarta ed ultima sezione della mia ricerca, infine, muove dal piano dei contenuti teologico-speculativi presenti nei relati visionari. L’intenzione è stata quella di concentrarsi, con attenzione, sul *corpus* delle visioni mariane che occupa uno spazio rilevante nell’economia narrativa del testo della *Vita* di Cristina e che svela l’incidenza del dibattito concezionista inglese del periodo sulle coordinate spirituali dell’anacoretismo albaniese. La funzione mediatrice della *visio* rivela tutta la sua forza nella prioritaria funzione *introductiva* ai *contemplativa* accordata al ruolo della Vergine Maria nel percorso mistico di accostamento al divino. Questa prospettiva teorica si interseca con l’indiscutibile presenza, nel testo albaniese, di un vocabolario concezionista che rivela la chiara frequentazione di questioni teologiche e filosofiche particolarmente accese nel sud dell’Inghilterra del periodo. Se a questa indicazione si aggiunge che il monastero di St Albans,

sotto la guida di Goffredo di Gorham, si distinse come una delle più importanti roccaforti del Concezionismo proprio nel periodo in cui viveva Cristina, interrogarsi su quali contenuti e quali scelte culturali l'abbazia di St Albans avesse a cuore nell'ambito della sua riforma monastica è la vera possibilità di avvio per un'interpretazione che voglia confrontarsi con le anomalie presenti nel testo e, per buona parte, ancora irrisolte.

Chiunque abbia atteso alla stesura del testo agiografico di Cristina condivide apertamente cultura, valori, strategie religiose e culturali del monastero di appartenenza. L'anonimo redattore è consapevole delle posizioni teologiche difese dalla comunità benedettina di St Albans e gode di una diretta conoscenza sia dei testi che nel suo *scriptorium* venivano copiati, sia delle posizioni concezioniste dello stesso Nicola di St Albans la cui opera infiammava gli ambienti benedettini e cistercensi dell'epoca. Non si può, pertanto, trascurare l'evidente coinvolgimento del mondo benedettino inglese nella promozione del culto della Vergine Maria, insistendo sul valore della purezza della *Conceptio* e spendendosi per la promozione della festa concezionista stessa nonostante l'opposizione del clero normanno. Il dettato agiografico che raccoglie l'esperienza spirituale di Cristina risente innegabilmente di queste tensioni e non può che mostrarsi, in alcune sezioni legate alle *visiones* mariane, come un documento di parte legato alla strategia di propaganda concezionista posta in essere dall'abbazia di St Albans.

In questa direzione, il contributo teorico e spirituale più significativo che la testimonianza mistico-visionaria di Cristina propone nello svolgimento di questa ricerca – un contributo tale da mettere quasi in ombra le restanti agiografie prive di orientamenti e posizioni teoriche particolarmente suggestive – risiede proprio nella tipicizzazione del suo cammino di graduale ascesi, accordando una particolare centralità teorica alle visioni mariane. Nel ciclo delle visioni mariane individuate nel corso della ricerca, l'anacoreta di Markyate ripercorre il luogo dell'inizialità manifestativa di Maria per compiere il primo passaggio mistico in vista della contemplazione della *facies* divina. Nel rapporto con il divino, Cristina sembra aprirsi alle irradiazioni del mediatore attraverso la funzione dello *speculum*, rendendosi così simile al canale di rifrazione, cioè al mediatore stesso, per potere accedere alla visione, seppure imperfetta, di Dio. In questo senso, nelle analisi interpretative dei relati visionari appartenenti al ciclo mariano, ho scelto

consapevolmente di attardarmi nella lettura critica della visione del grembo e dello sguardo sottratto (*visio Mariae I*), in quanto luogo privilegiato per le successive manifestazioni fenomeniche legate alla funzione di Maria, un cominciamento che reca iscritto, nel suo primo annunciarsi, la promessa di un compimento.

Il percorso mistico intrapreso da Cristina è, infine, anche un percorso di auto-educazione dell'io, un'educazione a vedere finalizzata alla ricerca di uno stato di concentrazione raggiunto nell'estasi e reiteratamente espropriato nella discesa dal divino a seguito di un atto di comunicazione libero e gratuito della stessa persona divina. La meditazione sulle immagini del *Salterio di St Albans* realizzato su commissione di Goffredo di Gorham per Cristina, capolavoro miniato di arte romanica e fonte iconografica ancora oggi indispensabile per accedere a un'interrogazione più profonda delle *visiones* della mistica, rappresenta l'altra importante fonte superstite sulla quale poggia la formulazione di alcune ipotesi di ricerca espresse in questo lavoro.

ABBREVIAZIONI

AO

Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, 6 voll., ed. F. S. SCHMITT, Edimburgo 1946-1961, Stoccarda-Bad Cannstatt 1968¹, 1984² [t. I (voll. 1-2), t. II (voll. 3-6)].

CCCM

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 267 voll., Turnhout 1971-2010.

CCSL

Corpus Christianorum. Series Latina, 194 voll., Turnhout 1953-2010.

CSEL

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Praga-Vienna-Lipsia, 1866-2006.

DS

Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire, 20 voll., Parigi 1932-1995.

DSBO

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, 10 voll., Quaracchi, 1882-1902.

LexMA

Lexikon des Mittelalters, 9 voll., Zurigo-Monaco 1980-1998.

PG

Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 161 voll., a cura di J.-P. MIGNE, Parigi 1857-1866.

PL

Patrologiae cursus completus. Series Latian, 221 voll., a cura di J.-P. MIGNE, Parigi 1844-1864.

RS

Rolls Series: Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 255 voll., Londra 1857-1911.

SBO

Sancti Bernardi Opera, 9 voll., edd. J. LECLERCQ – C. H. TALBOT – H. M. ROCHAIS, Roma 1957-1998.

SC

Sources Chrétiennes, 533 voll., Parigi 1942-2009.

SMO

SIMONE DI DURHAM, *Opera Omnia*, 1, *Historia Ecclesiae Dunhelmensis*, ed. T. ARNOLD, Londra 1882, rist. anast. Wiesbaden 1965.

CAPITOLO 1

CRISTINA DI MARKYATE E LA STORIA DELLA MISTICA OCCIDENTALE

1.1 LE SORTI MODERNE DI UNA VISIONARIA INGLESE DEL SECOLO XII: PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE

La *Vita* di Cristina di Markyate, fin dalla prima edizione curata da Talbot nel 1959¹, è stata oggetto di un discreto interesse da parte degli studiosi che hanno intrapreso molteplici percorsi storiografici nelle diverse letture dell'opera. Allo stato attuale delle ricerche la *Vita* di Cristina di Markyate, testo anonimo e incompleto prodotto a St Albans, costituisce un *unicum* nel panorama storico-documentario inglese del secolo XII². I santi dell'epoca, infatti, sono principalmente abati, vescovi e fondatori di conventi femminili, mentre non sono giunte a noi fonti testuali che attestino il culto di sante o badesse di ambiente anglo-normanno³. Uno dei maggiori punti d'ombra per la critica è stato costituito, certamente, dall'assenza di notizie in merito ad un eventuale culto della *beata Christina*⁴; né, in conformità con le usuali

¹ *The life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, ed. e tr. ing. a cura di C. H. TALBOT, Oxford 1959, 1987² (d'ora in poi *Life*).

² Al suo caso si affianca esclusivamente quello della *Vita* di Margherita di Scozia († 1093) scritta alcuni decenni prima della *Vita* di Cristina (intorno al 1104-1107) dal priore di Durham e vescovo di St Andrews Turgot. La differenza tra i due modelli è netta poiché, al di là dei contenuti stessi del testo agiografico che non esibisce una struttura mistico-visionaria paragonabile a quella della reclusa di Markyate, Margherita è comunque una regina santa. Cfr. *De sancta Margarita, Scotiae regina*, in *Acta Sanctorum*, 10 giugno, vol. 2, pp. 316-335.

³ Si veda la lista dei santi inglesi dell'epoca – tutti uomini ad eccezione di Cristina – in R. BARLETT, *England under the norman and angevin kings, 1075-1225*, Oxford 2002, pp. 461-463. Sull'unicità della figura della reclusa di Markyate si esprimono anche: J. BURTON, *Monastic and religious orders in Britain 1000-1300*, Cambridge 1994, p. 88; S. HOLLIS – J. WOGAN-BROWNE, *St Albans and women's monasticism. Lives and their foundations in Christina's world*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, Londra-New York 2005, p. 28.

⁴ Ritengo necessario chiarire che, per le ricorrenti citazioni dal latino riportate nel presente lavoro, ho inteso preservare la grafia originale delle edizioni di riferimento. In alcuni calendari tardo-medievali francesi, ad esempio, si leggerebbe per il 5 dicembre: «In Anglia, Sanctae Christinae Virginis, et Abbatissae», così come nel martirologio inglese di John Wilson del 1608 si commemora nella stessa data una Cristina che potrebbe essere, però, sorella della santa regina Margherita. Una sintesi delle posizioni è rinvenibile in J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, Doctor of Philosophy, Department of History, Medieval Area, University of Glasgow, June 2008, in <http://theses.gla.ac.uk/891/01/2008RoylePhD.pdf> (ultimo accesso: 18/11/2009), pp. 109-113; e in P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Vie de Christine de Markyate*, II, *Commentaire*, (d'ora in poi *Vie*), Parigi 2007, pp. 292-308. Secondo *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1964, 12 voll., s. v. *Cristina*, a cura di A. M. ZIMMERMANN, IV, p. 339, la memoria è celebrata il 5 o il 26 dicembre. In A. BUTLER, *Dizionario dei Santi*, Milano 2001 (tit. or. *Butler's lives of the saints*, a cura di H. THURSTON, New York 1956), pp. 1223-1224, è ricordata il 5 dicembre. Inoltre, *Christine von Markyate*, a cura di P. DINZELBACHER, in *LexMA*, II, col. 1917.

pratiche legate alla creazione e promozione del culto popolare dei santi, vi sono tracce di reliquie, miracoli postumi o commemorazioni di altra natura⁵. Gli accadimenti narrati nella *Vita*, che rendono testimonianza di eventi straordinari sono numerosi – ad eccezione dei tradizionali miracoli che compaiono in una sola occasione⁶ – e attestano un riconoscimento di santità in vita che si fa costitutivo di un culto d'interesse monastico più che popolare⁷.

Dopo il 1155 – ultima data certa che è attingibile dalle fonti documentarie –, è stata cancellata ogni traccia di forme cultuali legati all'anacoreta di Markyate; il testo viene, in seguito, riesumato in occasione dell'inserimento nel *Sanctilogium Angliae* nel secolo XIV, per poi essere nuovamente dimenticato. Le ipotesi avanzate sono state numerose; tuttavia, non è peregrino pensare che, trattandosi di una santa locale, anche il sorgere di un'eventuale pratica cultuale andrebbe, comunque, circoscritta entro i limiti imposti da tale diretta e vincolante contestualizzazione. L'anonimo redattore, inoltre, sembra essersi imbattuto nella narrazione del vissuto di una figura che, sul piano della spiritualità, si presentava con un profilo distinto rispetto a quello delle protagoniste delle agiografie altomedievali eventualmente presenti nella biblioteca di St Albans⁸, né aveva la possibilità di ricorrere a modelli femminili contemporanei di riferimento. L'esperienza di Cristina è, infatti, caratterizzata da una componente estatico-contemplativa scandita da un ritmo visionario incalzante, ritmo radicalmente distinto rispetto alla letteratura cosmologico-apocalittica dei relati visionari noti in quell'epoca. Per restare nell'ambito della spiritualità femminile, le *Vitae* delle sante di Ely, compilate nel secolo XI dall'agiografo Goscelin di St Bertin, sono di ben altro tenore⁹, poiché le sante oggetto della narrazione appartengono a un contesto culturale nettamente distinto rispetto a quello di Cristina e dell'anonimo redattore¹⁰. Nel caso

⁵ Valgano, ad esempio, i casi proposti da S. YARROW, *Saints and their communities. Miracle stories in twelfth-century England*, Oxford 2006.

⁶ Cfr. *Vita*, 47, p. 148.

⁷ Su questa distinzione, si veda A. GUREVICH, *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, Cambridge 1988, pp. 39-77.

⁸ L'unica eccezione è costituita dalla *Vita* di Radegonda. Cfr. *infra*, p. 16, nota 60.

⁹ Cfr. R. C. LOVE, *Goscelin of saint Bertin: the hagiography of the female saints of Ely*, Oxford 2004, si tratta di un gruppo di sante – la fondatrice Æthelthryth, ma anche la sorella Seaxburh, Withburh, Eormenhild e Waerburh – vissute dal secolo VII in poi, il cui culto nella comunità monastica di Ely si assesta intorno al secolo X. Anche nel caso dell'opera agiografica del medesimo autore dedicata alle badesse di Barking – da Ethelburga ad Elfgiva –, si tratterebbe di un lavoro a posteriori e finalizzato al mantenimento del culto e della memoria delle sante e nobili fondatrici dei più noti conventi femminili inglesi di epoca anglo-sassone (secoli VII-XI).

¹⁰ Il contemporaneo Osberto di Clare, che ha un orientamento culturale molto affine a quello dell'anonimo redattore di St Albans e assume anche un ruolo di guida spirituale nei riguardi della badessa Adelide e delle vergini di Barking a lui coeve, ne esplicita il ruolo solo attraverso il suo noto

della contemporanea *Vita* di Aelredo di Rievaulx, invece, l'esplicito ricorso alle estasi o alle apparizioni, che indurrebbe ad ipotizzare qualche grado di consonanza tra gli *exempla*, risponde, di contro, a una mera necessità di conferma di un modello di santità, ma non fondativo della stessa¹¹. Diversamente, le *Vitae* degli eremiti Goderico e Bartolomeo forniscono, più strettamente legati al fenomeno oggetto d'indagine in questo lavoro, orientamenti simili e quindi utili per uno studio comparativo-contrastivo poiché, come nel caso di Cristina, fondano l'eccezionalità della figura del santo (e in modo particolare nel primo caso) proprio sulla *vis* visionaria¹².

Le indagini condotte sull'interruzione della stesura della *Vita* e sul fallimento della creazione di un modello di santità (quindi dell'eventuale culto) sono state intraprese egregiamente da alcuni storici, sebbene non si possa contare, allo stato attuale, su un'ipotesi ampiamente condivisa¹³. La specificità dell'esperienza di Cristina di Markyate potrebbe anche testimoniare un modello di santità e di spiritualità in "transizione"¹⁴; tuttavia, nel panorama storiografico degli studi condotti sulla figura di Cristina di Markyate a partire dal testo della *Vita*¹⁵ e dal *corpus* delle fonti storiche di supporto, sono rintracciabili linee di indagine diversificate che spaziano dagli interessi più specifici della storia, della letteratura e dell'arte nel Medioevo. La figura di Cristina è stata anche riconosciuta come modello di riferimento in alcuni studi dedicati a specifiche tematiche d'interesse storico afferenti al Medioevo: dall'istituto del

epistolario. Cfr. E. W. WILLIAMSON (ed. e tr. ing.), *The letters of Osbert of Clare*, Oxford 1998, pp. 89-91 (ep. 21), 91-96 (ep. 22), 153-179 (ep. 42).

¹¹ Cfr. WALTER DANIEL, *Vita Ailredi Abbatis Rievall*, XLIII-XLIV, ed. e tr. ing. a cura di M. POWICKE, Oxford 1978², pp. 50-51.

¹² Una lettura parallela delle figure di Cristina e Goderico è stata proposta, in uno studio non recente, da C. H. TALBOT, *Godric of Finchale and Christina of Markyate*, in *Pre-reformation english spirituality*, a cura di J. WALSH, Londra 1966, pp. 39-55.

¹³ Tra questi primeggiano gli esiti della ricerca di R. KOOPMANS, *The Conclusion of Christina of Markyate's Vita*, in «Journal of ecclesiastical history», vol. 51, n. 4, pp. 663-698, che si oppone all'ipotesi originariamente avanzata da Talbot secondo la quale la *Vita* dovesse certamente essere completa; solo più tardi alcuni *folii* del manoscritto originale sarebbero andati perduti. Cfr. C. H. TALBOT, *Introduction*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century recluse*, cit., pp. 4-5. Sulla validità di tale ipotesi si è interrogata anche S. THOMPSON, *Women religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, Oxford 1991, p. 18.

¹⁴ Tale conclusione è rinvenibile già dal titolo del lavoro di J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit., pp. 256 ss., in cui l'idea del modello di transizione è mutuata dallo specifico contesto storico.

¹⁵ La figura storica di Cristina di Markyate è stata considerata come uno dei primi casi di affermazione dell'individualità nel Medioevo: R. W. HANNING, *The individual in the twelfth-century romance*, Londra 1977, p. 50: «Perhaps the twelfth century's most effective and revealing personal history of a woman»; il tema è stato riproposto da P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Vie*, pp. 258-270. Per una trattazione sul tema dell'individualità nel secolo XII, si veda C. MORRIS, *The discovery of the individual, 1050-1200*, London 1972; J. WOGAN-BROWNE, *Did the twelfth-century discover the individual?*, in ID., *Jesus as a mother. Studies in the spirituality of the high middle ages*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1982, pp. 82-109.

matrimonio¹⁶ alla vita religiosa¹⁷, al ruolo dell'amore e della verginità nelle pratiche di vita monastica¹⁸ – questa prospettiva storiografica ultima sviluppata anche nell'ambito degli studi di genere¹⁹ –, per approdare ad una pallida menzione all'interno della storia della spiritualità femminile nel Medioevo. In questo settore, però, e in particolare nell'ambito della spiritualità mistica, figure come Ildegarda di Bingen, contemporanea di Cristina, come Beatrice di Nazareth e Margherita Porete, le beghine francesi o le più tarde mistiche di area renano-fiamminga, Gertrude di Helfta e Margherita di Hackeborn, Matilde di Magdeburgo e Hadewijch, hanno posto in ombra l'esperienza mistico-visionaria di Cristina, relegandola, ove citata, tra gli esempi di “mistica femminile” meno rappresentativi²⁰.

¹⁶ Cfr. R. STANTON, *Marriage, socialisation and domestic violence in The Life of Christina of Markyate*, in E. SALISBURY, *Domestic violence in medieval texts*, Gainesville 2002, pp. 253-255; P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Enfance et mariage d'une jeune Anglaise au début du XIIe siècle: Christina de Markyate*, in *Les âges de la royale vie au Moyen Age*, a cura di H. DUBOIS – M. ZINK, Parigi 1992, pp. 151-169; *Vie*, II, pp. 90-164. Cfr. anche J. C. WARD, *Women in England in the Middle Ages*, London-New York 2006, pp. 151 s. Sulla relazione tra matrimonio secolare e matrimonio spirituale, si veda T. HEAD, *The marriages of Christina of Markyate*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 116-137.

¹⁷ Cfr. S. ELKINS, *Holy women of twelfth century England*, Chapel Hill 1988, pp. 27-50; S. THOMPSON, *Women Religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, Oxford 1991, pp. 16-28, 57-61, 205; S. HOLLIS – J. WOGAN-BROWNE, *St Albans and women's monasticism: lives and their foundations in Christina's world*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 25-52; S. MCNAMER, *Affective meditation and the invention of medieval compassion*, Philadelphia 2010, pp. 32-40.

¹⁸ Cfr. R. MAZO KARRAS, *Friendship and love in the lives of two twelfth-century english saints*, in «Journal of Medieval History», 14 (1988), pp. 305-320; C. S. JAEGER, *The loves of Christina of Markyate*, in *Ennobling love: in search of a lost sensibility*, Philadelphia 1999, pp. 174-183, e poi ripubblicato in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 99-115; S. SALIH, *Versions of virginity in late medieval England*, Cambridge 2001, pp. 43-44; K. KELSEY STAPLES – R. MAZO KARRAS, *Christina's tempting: sexual desire and women's sanctity*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 184-196; N. GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires 2008, pp. 66-70.

¹⁹ Cfr. C. ATKINSON, *Authority, virtue and vocation: the implications of gender in two twelfth-century english lives*, in *Religion, text and society in medieval Spain and northern Europe: essays in honor of J. N. Hill*, a cura di T. BURMAN, Toronto 2002, pp. 169-182; C. BEATIE, *Gender and femininity in Medieval England*, in N. PARTNER (a cura di), *Writing medieval history*, Londra 2005, pp. 153-171; N. PARTNER, *The hidden self: psychoanalysis and the textual unconscious*, *ibid.*, pp. 42-66; L. BRUMBAUGH-WALTER, *The grace of that mutual glance: reciprocal gazing and unholy voyeurism in The life of Christina of Markyate*, in «Medieval perspectives», 11 (1996), pp. 74-95. D. WATT, *Medieval women's writing: works by and for women in England, 1100-1500*, Cambridge 2007, pp. 19-38, annovera il testo della *Vita* di Cristina all'interno della letteratura femminile medievale.

²⁰ Ho avuto l'opportunità di valutare in passato questa prospettiva di interpretazione del testo nel tentativo di annoverare il caso di Cristina di Markyate all'interno della “mistica femminile”. Per i riferimenti essenziali in merito a tale categoria storiografica e un ampio quadro delle tipologie esperienziali e testuali in essa annoverate, si veda F. BEER, *Women and mystical experience in the Middle Ages*, Woodbridge 1992; P. DINZELBACHER – D. R. BAUER (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, tr. it. a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo 1993 (tit. or. *Religiöse frauenbewegung und mystische frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia 1988); K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2 voll, tr. it. a cura di G. Cavallo Guzzo e C. De Marchi (tit. or. *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und franziskanische mystik der frühzeit*, Monaco 1993),

La figura di Cristina, inoltre, non è stata inserita nel novero dei mistici inglesi come Richard Rolle, Walter Hilton, Giuliana di Norwich, l'anonimo autore della *Nube della non conoscenza* e, infine, Margherita Kempe²¹. Rappresentativo del *middle english mysticism*, tale gruppo è stato individuato dalla critica, nonostante la profonda diversità nei contenuti, nelle forme e nelle modalità delle esperienze mistiche enucleate da testi²² che si inquadrano, però, in un contesto culturale comune: l'impostazione teologico-speculativa e l'orientamento spirituale specifico del Trecento²³. L'esclusione di Cristina è riconducibile principalmente alla distanza cronologica e culturale, un fattore che ha comportato un'indifferenza nei riguardi del

Milano 2002, vol. 2.: *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*; A. M. FERNANDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid 1988; P. BENCITO – L. PIERA – J. J. BARCENILLA, *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid 2001; M.-M. DAVY (a cura di), *Esperienze Mistiche in Oriente e Occidente*, II, Città del Vaticano 2000; V. CIRLOT – B. GARÌ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcellona 1999; V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcellona 2005; I. URÍA MAQUA, *Mujeres visionarias de la Edad Media*, Salamanca 2004; B. NEWMAN, *Sister of wisdom: St Hildegard's theology of the feminine*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1989. Per un esercizio della prospettiva femminista si vedano: L. MURARO, *Le Amiche di Dio*, Napoli 2001; ID., *Il Dio delle donne*, Milano 2003; A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, Napoli 1990; inoltre: M.-M. RIVERA GARRETAS, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcellona 2003; ID., *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*, Barcellona 1995; G. M. JANTZEN, *Power, gender and christian mysticism*, Cambridge 2000.

²¹ A rivalutare in chiave mistica l'esperienza di Cristina rispetto ai *middle english mystics*, solo P. DINZELBACHER, *The beginnings of mysticism experienced in twelfth-century England*, in M. GLASSCOE, *The medieval mystical tradition in England, Exeter Symposium IV*, Papers read at Dartington Hall, July 1987, cit., che ha parlato, in riferimento alla visionaria di Markeyate e ad altri eremiti coevi, di *pre-mystics*. Dalle parole di A. WARD, che ha curato la biografia di Cristina per il *Dizionario di mistica*, a cura di E. CARVANA – L. BORRIELLO – M. R. DEL GENIA – N. SUFFI, Città del Vaticano 1998, p. 369: «Cristina di Markeyate preannuncia l'età d'oro dei mistici inglesi del tardo sec. XIII».

²² Cfr. RICHARD ROLLE, *Melos amoris*, 2 voll., ed. E. J. F. ARNOULD, Parigi 1971 (SC, 168-169); WALTER HILTON, *The scale of perfection*, ed. E. UNDERHILL, Londra 1923; *The cloud of unknowing*, ed. P. HODGSON, Londra 1944; GIULIANA DI NORWICH, *Showing of love*, edd. J. B. HOLLOWAY – A. M. REYNOLDS, Firenze 2001; *The book of Margery Kempe*, edd. S. BROWN MEECH – H. E. ALLEN, Londra 1940. Una ricca bibliografia concernente edizioni e traduzioni delle opere dei mistici inglesi, nonché degli studi di settore svolti sull'argomento, è disponibile su <http://www.umilta.net/bibliogr.html> (ultimo accesso: 12/01/2010).

²³ La letteratura di settore è abbastanza nutrita. Dagli studi più datati di D. KNOWLES, *La tradizione mistica inglese*, tr. it. a cura di S. Givone, Torino, 1976 (tit. or. *The english mystics*, London 1927), a W. RIEHLE, *The middle english mystics*, London-Boston-Henley 1981; M. GLASSCOE, *English medieval mystics: games of faith*, London 1993; B. WINDEATT, *English mystics in the Middle Ages*, Cambridge 1994; W. POLLARD – R. BOENIG (a cura di), *Mysticism and spirituality in medieval England*, Cambridge 1997. Un ulteriore strumento è costituito dai volumi degli atti delle conferenze dedicate allo studio della mistica medievale inglese che, da decenni, si tengono in Inghilterra: M. GLASSCOE (a cura di), *The medieval mystical tradition in England: papers read at the Exeter Symposium*, July 1980, Exeter 1980; ID., *The medieval mystical tradition in England: papers read at Dartington Hall*, July 1982, Exeter 1982; ID., *The medieval mystical tradition in England: papers read at Darlington Hall*, July 1984, Cambridge 1984; ID., *The medieval mystical tradition in England, Exeter Symposium IV: papers read at Dartington Hall*, July 1987, cit.; ID., *The medieval mystical tradition in England V: papers read at the Devon Centre, Darlington Hall*, July 1992, Cambridge 1992; ID., *The medieval mystical tradition: England, Ireland, and Wales. Exeter symposium VI: papers read at Charley Manor*, July 1999, Cambridge 1999; E. A. JONES (a cura di), *The medieval mystical tradition*, Exeter symposium VII, Cambridge 2004.

testo che non sempre è stato letto con l'attenzione necessaria e, ancor meno, all'interno del proprio contesto. Tale specificità ne legittima, di contro, l'evidente differenza nella struttura testuale e nei modi dell'esperienza, se paragonata alle opere dei mistici più tardi²⁴.

Ancora, ciò che non è stato sufficientemente posto in rilievo è la linea di continuità costituita dal reiterato ricorso all'elemento visionario come costituente specifico della spiritualità mistica inglese, non solo nell'esperienza specifica di Cristina, ma anche nel secolo XIV con quella di Giuliana di Norwich. Le *Rivelazioni* della reclusa francescana si fondano su una ricca e complessa trama visionaria che, consegnata alla trattatistica, contiene un'esplicita interpretazione dei vissuti mistici fondati sulla tipicità tematica della spiritualità del Trecento²⁵.

Il disinteresse diffuso nei riguardi della componente mistica della *Vita* di Cristina è attribuibile principalmente alle caratteristiche di un'esperienza mistica dai tratti singolari, poiché visionaria ed estatica²⁶ e consegnata, inoltre, a un contesto testuale atipico, quello agiografico, in cui né vi è spazio per un'ampia riflessione diretta del soggetto della narrazione sulla propria esperienza²⁷, né il redattore può consegnare una

²⁴ Diversamente, dalla tarda biografia di Margherita Kempe la critica ha delineato i contorni della figura della mistica che, se per un verso, è ancora rappresentativa di una spiritualità comune sebbene più esasperata nei toni, per un altro, però, non risponde al modello testuale della trattatistica adottato dagli altri.

²⁵ Cfr. R. MAISONNEUVE, *The visionary universe of Julian of Norwich: problems and methods*, in M. GLASSCOE (a cura di), *The medieval mystical tradition in England, Papers read at the Exeter symposium*, July 1980, Exeter 1980, pp. 86-98; ID., *L'universo visionnaire de Julian de Norwich*, Parigi 1987. W. RIEHLE, *The middle english mystics*, cit., pp. 125 s., si era già interrogato sul carattere distintivo dell'esperienza mistica di Giuliana rispetto agli altri mistici a lei coevi, vale a dire la visione come veicolo di rivelazione divina in materia di verità di fede. Giuliana ricorrerebbe alla distinzione di derivazione agostiniana tra *visio corporalis – bodyly syght* – e *imaginativa e intellectualis* ricomprese, entrambe, nelle diverse modalità di utilizzo dell'unica espressione impiegata: *goostely syght*.

²⁶ La restrizione dell'esperienza mistica al momento unitivo e ad alcune specifiche tipologie testuali, condivisa da buona parte delle storiografie di settore, non rende fruibile la possibilità di annoverare l'esperienza di Cristina in questo settore della critica storiografica.

²⁷ Si tenga in considerazione il distinto caso costituito da Ildegarda. Le considerazioni offerte dalla visionaria a margine delle proprie visioni sono fondamentali per un'interpretazione del relato e del portato teorico dello stesso: le visioni sperimentate assolverebbero, attraverso l'immagine simbolica, a una funzione mostrativa del divino, «in maiestate sua incomprehensibilis» e «in mysteriis suis inaestimabilis». Cfr. ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias*, edd. A. FÜHRKÖTTER – A. CARLEVARIS, Turnhout 1978 (CCCM 43-43 A), vol. 43, p. 1, c. 2, visione 3, p. 42. Inoltre, nella lettera a Guiberto di Genbloux (*ep. CIIIR*), Ildegarda offre una riflessione sulla propria esperienza visionaria, un'esperienza di luce difficilmente veicolabile dal linguaggio umano. Cfr. ID., *Epistolarium*, a cura di I. VAN ACKER, 3 voll., Turnhout 1991-1993-2001 (CCCM, 91, 91 A, 91 B), II, pp. 258-265. Particolarmente interessante lo studio, svolto sui contenuti prioritariamente filosofici dell'esperienza profetico-visionaria di Ildegarda nel solco della riflessione ugoniana, di M. CRISTIANI, *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore ed Ildegarda di Bingen*, in *Immaginario e Immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. BETTETINI e F. PAPARELLA, con la collaborazione di R. Furlan, Louvain-La-Neuve 2009, (FIDEM, Textes et Etudes du Moyen Age, 51), pp. 77-92.

struttura argomentativa a fondamento del relato o attardarsi su una riflessione accurata sulla tematica in oggetto²⁸. Vale la pena, pertanto, enunciare fin d'ora la finalità precipua del mio lavoro che mira al rinvenimento di una profondità tematica, in parte esplicitamente tradita dall'anonima agiografia, connessa al dibattito teologico-speculativo del XII secolo inglese più di quanto non sia stato ancora esplicitato dalla critica di settore. Mi riferisco all'evidente interesse mariologico che emerge dalla *Vita* di Cristina e alle circostanze che legano, con sempre maggiore coerenza, l'anonimo redattore di St Albans, la *Vita* e Cristina alla *querelle* concezionista inglese dell'epoca²⁹. Parimenti, gli studiosi non si sono attardati su una trattazione specifica della componente preponderante e qualificante dell'intero assetto narrativo della *Vita*, vale a dire i relati visionari³⁰ e la specifica funzione assolta dalla visione all'interno dell'esperienza mistica³¹. Anche questa prospettiva storiografica, pertanto, deve ancora

²⁸ Può essere utile ribadire la direzione in cui si è impegnato Michel de Certeau nel sostenere il valore dell'autobiografia come genere letterario maggiormente rappresentativo dell'esperienza mistica, a detrimento del trattato che, proprio in virtù della propria sistematicità, difficilmente può farsi veicolo di un'esperienza che è attinta nell'immediatezza. Cfr. M. DE CERTAU, *Culture e spiritualità*, in «Concilium», 2 (1966). Si veda anche ID., *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*, Parigi 1982.

²⁹ H. LEYSER, *Christina of Markyate: the introduction*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 1-11, alla p. 9 e n. 20; S. FANOUS – H. LEYSER, *Introduction*, in *The life of Christina of Markyate*, Oxford 2008, pp. VII-XXVI, alla p. XV. Per il resto, la critica più recente si è limitata a rilevare il generale clima di interesse mariano dell'epoca (legato alla promozione della festa della Concezione), in cui si iscrive il racconto della *Vita* di Cristina senza, però, produrre alcuna riflessione significativa. Cfr. *Vie*, II, p. 81; J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit., pp. 205-210.

³⁰ Per una generale considerazione sulla componente visionaria della *Vita*: C. J. HOLDSWORTH, *Christina of Markyate*, in D. BAKER (a cura di), *Medieval women*, Oxford 1978, pp.; E. A. PETROFF, *Medieval women's visionary literature*, Oxford 1986, pp. 3-59; ID., *Women and mysticism in the medieval world*, in ID., *Body and soul: essays on medieval women and mysticism*, Oxford 1994, pp. 3-24. Una breve carrellata delle visioni è in M. T. MALONE, *Women and Christianity*, II, *From 1000 to the reformation*, New York 2001, pp. 94-108; e in B. NEWMAN, *What did it mean to say "I saw"?: the clash between theory and practice in medieval visionary culture*, in «Speculum», 80 (2005), 20-22. Si veda anche l'antologia di C. CLARK, *Women in England after 1066: the factual evidence*, in *Words, names and history: selected writings of Cecily Clark*, a cura di P. JACKSON, Cambridge 1995, pp. 58-73. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2, cit., pp. 119-121, che, pur inserendola nella sua ampia trattazione storica della mistica, non si attarda sulla figura di Cristina. Anche una recente storia della letteratura inglese annovera la figura di Cristina tra gli esempi più esemplificativi della letteratura medievale femminile evocando, in particolare, il valore delle visioni mariane come ricorso all'AUTORITÀ mariana: cfr. E. TREHARNE – G. WALKER – W. GREEN, *The handbook of medieval literature in english*, Oxford 2010, pp. 246-249. Dinzelbacher, invece, è stato l'unico a vedere nell'esperienza di Cristina, riportata nella *Vita*, l'esempio più cogente di una tradizione mistica – anteriore a quella tradizionalmente riconosciuta dalla critica emersa in Inghilterra tra i secoli XIII e XV –, incentrata sul rapporto personale e visionario col Cristo: P. DINZELBACHER, *The beginnings of mysticism experienced in twelfth century England*, in M. GLASSCOE (a cura di), *The medieval mystical tradition in England IV*, Cambridge 1987, pp. 111-131; in merito al rapporto santità e mistica, si vedano le considerazioni di P. DINZELBACHER, *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo Centrale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome, Roma 27-29 ottobre 1988, a cura di J.-Y. TILLIETTE ET AL., Roma 1991, pp. 489-506.

³¹ Uno dei pochi studi centrati sulla modellizzazione visionaria di un certo tipo di mistica è J. DELUZAN, *La Mistica visionaria*, in M.-M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e Occidente*, 4 voll.,

essere battuta e, proprio lungo questa linea di sviluppo, intende proporsi il presente lavoro³².

Infine, il crescente interesse degli studiosi nei riguardi del prezioso manoscritto miniato del salterio di Cristina, il *Salterio di St Albans*³³, ha incrociato inevitabilmente gli orientamenti degli studiosi della *Vita*, il cui incontro è stato suggellato dalla celebrazione di un convegno interdisciplinare tenuto a St Albans nell'agosto del 2003³⁴. Tale connubio di prospettive ha, per un verso, fornito al *Salterio* il contesto di riferimento e ne ha restituito le coordinate genetiche; per un altro verso, ha aperto un ulteriore fronte interpretativo che ha sollevato nuove e stimolanti considerazioni su alcuni aspetti altrimenti non chiari della figura di Cristina: istruzione, relazione con la cultura scritta e ruolo delle immagini nella formazione spirituale delle donne³⁵. Tale rapporto intertestuale, inoltre, ha sollecitato un ulteriore fronte di interessi da parte della critica: lo studio del gioco di rimandi tra le visioni di Cristina e le rappresentazioni iconografiche del *Salterio di St Albans*. In particolare mi riferisco alla specularità tra la miniatura che intende rappresentare la Trinità e la prima visione della Trinità stessa che, nel testo della *Vita*³⁶, l'anonimo redattore attribuisce a Cristina, nonché al parallelismo tra le visioni di Cristo pellegrino³⁷ e le miniature di Cristo a

ed. it. a cura di L. Borriello, Bologna 1967 (tit. or. *Encyclopédie des mystiques: Christianisme occidental, esoterisme, protestantisme, Islam*, Parigi 1977), II, pp. 173-183.

³² Ritengo opportuno ribadire che un interesse in tale direzione è stato rivolto, più recentemente, da P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Vie*, II, pp. 229-249, e da J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit., pp. 173-255, che, alla p. 178, rintraccia proprio nella componente visionaria l'elemento che pone l'esperienza di Cristina nel punto intermedio tra «hagiographical and mystical texts, between male and female religiosity, between visions and affective visualisations, between monastic and lay devotions». Le riflessioni proposte, però, non vanno in entrambi i casi oltre la dimensione narrativo-descrittiva, restando pertanto solo accennate le coordinate teoriche di fondo.

³³ Cfr. O. PÄCHT – C. R. DODWELL – F. WORMALD, *The St Albans Psalter*, Londra 1960, (d'ora in poi *Salterio di St Albans*). Il manoscritto Dombibliothek Hildesheim, Ms St Godehard 1, è custodito nella biblioteca di San Godehard nella diocesi dell'Hildesheim dal 1803 circa. Il *Salterio* è consultabile anche al sito <http://www.abdn.ac.uk/stalbanpsalter/english/index.shtml> (ultimo accesso 07/02/2010), a cura di J. GEDDES.

³⁴ A questo convegno segue la pubblicazione di un ottimo studio storico-letterario totalmente dedicato alla figura di Cristina: S. FANOUS – H. LEYSER (a cura di), *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, cit.

³⁵ A. BARRATT, *Small latin? The post-conquest learning of english religious women*, in *Anglo-Latin and its heritage: essays in honour of A. G. Rigg on his 64th birthday*, a cura di S. ECHARD – G. WIELAND, Turnhout 2001, pp. 51-66; M. CLANCHY, *From memory to written record: England 1066-1307*, Oxford 1993², pp. 192-196; B. MILLETT, *Women in no man's land: english recluses and the development of vernacular literature in the twelfth and thirteenth centuries*, in *Women and Literature in Britain 1150-1500*, a cura di C. MEALE, Cambridge 1996², pp. 86-103. J. GEDDES, *The abbot and the anchoress*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 202-204, ha anche suggerito che il *Salterio di St Albans* fosse, per Cristina, lo strumento necessario per l'apprendimento del latino e del francese.

³⁶ Cfr. *Salterio di St Albans*, p. 403; *Vita*, 68, pp. 176-177.

³⁷ Cfr. *Vita*, 80-81, pp. 202-204; *Salterio di St Albans*, pp. 69-71.

Emmaus³⁸. Una riflessione che non è stata ancora compiuta, e che intendo intraprendere, concerne anche la specularità della figura di Maria nel *Salterio di St Albans* e nelle visioni di Cristina, concentrandomi principalmente sul complesso rimando che lega la quarta visione di Maria alla Trinità mariana del salterio³⁹, in un orizzonte interpretativo fondato sui rimandi al dibattito inglese e albaniese del momento.

³⁸ In merito al primo gruppo, già U. NILGEN, *Psalter der Christina von Markyate (sogennanter Albani-Psalter) in Diözesan Museum Hildesheim*, cit., p. 163, aveva suggerito tale parallelismo, ma fino ad ora non era stato indagato sul piano dei contenuti. J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit., p. 223, riconosce esplicitamente tale mancanza, ma non offre una riflessione approfondita. Mi sembra abbastanza utile lo studio di F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, in *Vue et vision au Moyen Age*, 2 voll., Turnhout 1997-1998, II, pp. 95-118. C. J. HOLDSWORTH, *Christina of Markyate*, in *Medieval women: essays presented to R. M. T. Hill on the occasion of her 70th birthday*, a cura di D. BAKER, cit., pp. 185-204, alle pp. 193-195, è stato il primo a suggerire il parallelismo tra le visioni di Cristo pellegrino riportate nella *Vita* e le miniature di Cristo a Emmaus del *Salterio di St Albans*. M. POWELL, *The visual, the visionary and her viewer: media and presence in the psalter of Christina of Markyate (St Albans Psalter)*, cit., pp. 346-347, condivide il parallelismo, ma stabilisce una relazione diametralmente opposta rispetto a quella già sostenuta da Holdsworth che procede dalla visione al salterio. Secondo Powell potrebbe trattarsi di un'influenza dell'apparato iconografico sull'immaginario della visionaria nella pratica meditativa. Anche K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2, cit., p. 121, ne fa menzione. Infine, la presenza di Maria Maddalena in una visione (*Vita*, 45, pp. 144-146) e la concomitante preponderanza della figura della stessa nelle miniature del *Salterio di St Albans* ha ispirato lo studio di M. E. CARRASCO, *The imagery of the Magdalen in Christina of Markyate's psalter (the St Albans Psalter)*, in «Gesta», 37 (1999), pp. 67-80.

³⁹ Cfr. *Vita*, 69, pp. 178-180; *Salterio di St Albans*, p. 396.

1.2 L'ANONIMO DI ST ALBANS E GLI ASPETTI CONTROVERSI DI UN'AGIOGRAFIA ATIPICA

Nell'accostare il testo della *Vita* di Cristina credo sia opportuno evidenziare che, ad eccezione di due documenti databili rispettivamente intorno al 1145 e al 1155⁴⁰, le sole informazioni storiche rinvenibili sulla figura e l'esperienza spirituale di Cristina dipendono, in modo preponderante, dal testo stesso dell'agiografia pervenutoci e dall'interpolazione di circa otto pagine ospitata nella cronaca del *Gesta Abbatum monasteri Sancti Albani*. Tale estrema carenza di fonti documentarie a supporto descrive un quadro ermeneutico-interpretativo attraversato da complessi interrogativi sul grado di verosimiglianza delle asserzioni e descrizioni raccolte dal manoscritto. Al di là della distanza spaziale e temporale che separa i lettori moderni dall'esibizione di codici linguistici molto lontani nel tempo, si sollevano inevitabilmente alcuni interrogativi concernenti il reale contributo del testo in termini di attendibilità storico-culturale e le eventuali deformazioni – intenzionali e non – che il biografo possa aver tradito nel corso della narrazione insistendo, con maggiore enfasi, su particolari passaggi testuali o ridimensionando eventuali elementi eterodossi nel percorso spirituale delineato.

Sotto questo ordine di considerazioni, mi sembra particolarmente oculata la constatazione formulata da L'Hermite-Leclercq sulla necessità di accostare il testo della *Vita* di Cristina facendo particolare attenzione alle molteplici istanze che soggiacciono alla stesura di un'opera di questo tipo e a non cedere ad una facile collocazione letteraria del genere utilizzato, quasi fosse un mero ed imparziale resoconto del vissuto esperienziale di una santa⁴¹. Non è peregrino, pertanto, osservare dietro la trascrizione *in itinere* del prodotto agiografico, negli anni più maturi del percorso spirituale di Cristina, una trama di fattori che si fanno costitutivi dell'esperienza mistica stessa in un rapporto dialettico di osmosi reciproca tra la crescita spirituale dell'anacoreta inglese e i nessi logico-esperienziali che la messa in forma narrativa d'obbligo comporta. Se Cristina risponde perfettamente ai canoni, sedimentati nel monachesimo

⁴⁰ Rispettivamente i due capitoli di St Paul del 1145 che documentano la fondazione ufficiale del convento di Cristina a Markyate: cfr. M. GIBBS (ed.), *Early charters of the cathedral of st Paul*, Londra 1939, nn. 154-156; un sussidio in favore della stessa comunità femminile guidata da Cristina concesso da Enrico II: cfr. J. HUNTER (ed.), *The great roll of the pipe for the second, third and fourth years of the reign of king Henry II*, Londra 1844, n. 22.

⁴¹ Cfr. *Vie*, pp. 70-71.

benedettino, della *sponsa Christi*, questo avviene perché la matrice biografica alla quale l'opera risponde è, al contempo, un modello agiografico che forgia i vissuti narrati a dimensione delle istanze apologetiche sottese.

Sotto un altro aspetto s'impone, invece, come fondamentale la necessità di fornire delle coordinate identitarie all'anonimo redattore della *Vita* al fine di chiarire funzione, interessi e scopi inerenti alla sua produzione letteraria. Da alcune frasi estrapolabili dal testo si evince che il redattore fosse un monaco dell'abbazia di St Albans e che potesse vantare una relazione di conoscenza e di frequentazione stabile con Cristina⁴². Considerata, infatti, la sua attenta disamina dei maestri spirituali della reclusa di Markyate (in particolar modo dell'abate Goffredo di Gorham), della famiglia di origine e della nascita, delle peripezie e degli accadimenti fondamentali che costellarono il suo percorso mistico e, infine, la descrizione analitica e dettagliata delle visioni, dei rapimenti estatici e delle esperienze unitive col divino, non si può negare che si tratti di un narratore ben informato dei fatti e, in molti passaggi testuali, direttamente coinvolto nella registrazione degli eventi. Nonostante quella che potrebbe essere considerata un'esplicita dichiarazione di metodo sull'importanza del principio di non interferenza a livello storico e narrativo nella testimonianza resa⁴³, il biografo tradisce visibilmente la volontà di adempiere alla stilizzazione di un modello di santità in funzione edificante insistendo, sovente, su fenomeni ascrivibili alla chiaroveggenza, alle premonizioni, al martirio esperito all'interno di una ben corroborata forbice dicotomica virtù-vizio che immobilizza le scene e gli attori nell'evoluzione di un dramma di chiara evocazione romanica, ed eventuali ricadute profetiche della missione terrena della visionaria⁴⁴.

Alla lettura del testo emergono, quindi, due tipologie di strategie narrative

⁴² Cfr. *Vita*, 26, p. 110: «In monasterio nostro»; 28, p. 114: «Noster (...) monachus erat (...) de nostro monasterio»; 51, p. 154: «In hoc monasterio».

⁴³ Cfr. *Vita*, 69, p. 180: «Meum est simplicem virginis vitam simpliciter describere». Al contrario, ad un certo punto della narrazione, l'autore specifica di dovere confermare l'affermazione attraverso un esempio per non incorrere nel discredito di un eventuale lettore; cfr. *Vita*, 38, p. 132: «Forsitan hoc credat aliquis falsum, si non subiungo, quod michi suffragetur testimonium». Lo stesso scopo, invece, continua ad essere perseguito anche quando l'autore sceglie di non esprimersi sull'identità di taluni personaggi, preferendo tener fede all'obbligo di riserva che fa dell'anonimato un accorgimento indispensabile per evitare ogni forma di compromissione. Tale strategia letteraria contribuisce a rendere ancor più verosimile il tenore delle descrizioni consegnate alla stesura dell'opera.

⁴⁴ Sembra particolare, però, il mancato ricorso da parte del biografo a certi canoni tipici del genere agiografico, in particolare riducendo drasticamente il ricorso agli *exempla* di altre forme di santità e concedendo solamente un parallelismo con la storia del sacrificio di Santa Cecilia e del marito Valerio utile a sottrarsi al tentativo di sopraffazione sessuale e legato alla strenua difesa della verginità, che ha fatto della storia di Cristina un *exemplum*. Cfr. P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, cit., pp. 31-89, in particolare pp. 48-49.

adottate dall'autore che circoscrivono, grosso modo, due approcci concomitanti all'interno dell'opera: da una parte la ricostruzione dei fatti storici che dipenderebbe fortemente dalle testimonianze rese dalla stessa protagonista; dall'altra il ricorso massivo all'osservazione diretta negli anni in cui il biografo si trova personalmente coinvolto. Così, il movimento incipitario della narrazione apre lo spazio evocativo agli elementi che insistono sull'infanzia della reclusa di Markyate, apportando una raccolta di *topoi* che finiscono col porre l'accento sullo stato di elezione della santa e s'iscrivono compiutamente nel solco della tradizione edificante propria del genere agiografico⁴⁵.

La tecnica letteraria che sembra impegnare i primi quattro capitoli della *Vita*, però, lascia ampi margini all'evoluzione interna di registri letterari diversificati che tipizzano il dettato di fondo. Lontano dall'essere una mera successione di blocchi narrativi preordinati, la descrizione enfatica del voto di verginità, le traversie legate all'imposizione del vincolo coniugale e lo scarto interiore in direzione della scelta anacoretica vengono assunti sotto procedimenti stilistici che, diversificando le regole del genere intrapreso e privilegiando la costante azione di pungolo per motivare l'attenzione del possibile fruitore dell'opera, rivelano una particolare cura per il dettaglio dei singoli gesti e delle singole riflessioni. Sembrano convivere, allora, all'interno della stessa narrazione, le prerogative artistiche del cantore dedito alla *performance* di fronte al proprio uditorio – assicurata dalla predilezione per uno stile diretto – e certe istanze tipiche del romanzo di derivazione romanica⁴⁶. Non è un caso che il biografo scelga di mettere il destinatario dell'opera a parte di tutto, sforzandosi di produrre un “effetto di realtà” e presentandosi non solo come osservatore imparziale dei fatti, ma anche come un vero e proprio interprete per avanzare un esercizio d'indagine sull'intelligibilità degli accadimenti da sottoporre al vaglio critico del lettore più esperto, ad esempio, in materia di visioni mistiche. Sotto la sua regia onnisciente non si pone, quindi, un esclusivo intreccio di elementi storici e mitici

⁴⁵ Per un quadro generale sulle caratteristiche della santità medievale e i modelli rappresentati da alcuni esempi concreti, si vedano: R. BLUMENFELD-KOSINSKI – T. SZELL (a cura di), *Images of sainthood in medieval Europe*, Ithaca-Londra 1991; A. BENVENUTI – S. BOESCH GAJANO, *Storia della santità nel Cristianesimo occidentale*, Roma 2005; G. BARONE – U. LONGO, *La santità medievale*, Roma 2006; A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 2009.

⁴⁶ Cfr. C. H. TALBOT, *Christina of Markyate: a monastic narrative of the twelfth century*, in «Essays and studies», 15 (1962), pp. 13-26; D. GRAY, *Christina of Markyate: the literary background*, S. FANOUS, *Christina of Markyate and the double crown*, N. CARLIDGE, *The unknown pilgrim: drama and romance in the Life of Christina of Markyate*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., rispettivamente alle pp. 12-24, 53-78, 79-98.

convenzionali al discorso agiografico, ma quell'impegno e quella dedizione volte alla ricostruzione razionale delle logiche che sottendono i fenomeni esperienziali esposti, le cause ora storiche ora spirituali, alcune distinzioni che manifestano un interesse speculativo e accorgimenti teologici che rendono intelligibile il percorso mistico di Cristina. Quello che sorprende maggiormente non è soltanto la perizia con la quale l'anonimo rappresenta le scene anche più confidenziali e intime della *Vita* – cifra stilistica che già lo distinguerebbe all'interno delle produzioni agiografiche tradizionali – ma, nella fattispecie, l'istanza di interrogazione che si muove nello spazio testuale e che si traduce fattivamente nella volontà di interpellare il destinatario per condurlo a riflettere.

Dopo la terza apparizione del Cristo pellegrino, ad esempio, l'anonimo redattore si rivolge direttamente al lettore interrogandolo sulla vera identità dell'oggetto della visione⁴⁷, una domanda che schiude uno spazio di considerazioni personali rivelatrici di specifiche posizioni in materia strettamente teologico-speculativa. Per questo motivo, con una buona dose di probabilità, la lontananza nel tempo dell'autore dai fatti narrati che riguardano il passato di Cristina diviene occasione per perpetrare, invece, un esercizio letterario fortemente ancorato all'utilizzo dell'immaginazione creatrice, raccogliendo così aspetti psicologici, ritmi più incalzanti e una gestione particolareggiata sia dei tempi che dei luoghi⁴⁸. Quando la visionaria sperimenta la reclusione a Flamstead e, successivamente, si stabilisce a Markyate dopo la morte di Ruggero – rispettivamente la seconda e la terza parte dell'opera – il tono della narrazione si spegne lentamente verso una descrizione piana e quasi cristallizzata del suo vissuto: l'autore opera un'uscita dal genere del romanzo e l'ingresso progressivo nelle forme più tradizionali dell'agiografia a carattere edificante-devozionale⁴⁹.

Uno dei problemi che hanno da sempre caratterizzato la ricerca nell'ambito della letteratura agiografica è la valutazione esatta del portato del documento oggetto d'indagine⁵⁰. Il mio lavoro insiste sulla riconosciuta possibilità, sebbene non sia

⁴⁷ Cfr. *Vita*, 78, p. 200: «Quem illum nisi Dominum Ihesum aut eius dicemus angelum?».

⁴⁸ Cfr. *Vie*, pp. 256-257.

⁴⁹ Sui caratteri tradizionali dell'agiografia, si veda in generale il volume *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque, Roma, 27-29 ottobre 1988, a cura di J.-Y. TILLIETTE ET AL., Roma 1991, e in particolare A. VAUCHEZ, *Saints admirables et saints imitables*, cit., pp. 161-172; cfr., inoltre, R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996.

⁵⁰ Il problema era già stato sollevato da H. DELEHAYE, *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 49-71, alla p. 49.

d'obbligo una necessità conclamata, della complessità tematica che un testo agiografico possa raccogliere ed esibire come documento di straordinaria importanza per la comprensione di alcuni fenomeni presenti nella cultura di una società storicamente determinata⁵¹.

La letteratura agiografica può diventare, pertanto, «osservatorio privilegiato»⁵² del contesto storico e culturale in cui il santo e il suo culto sono legati. La *Vita* di Cristina, in questo senso, non è solo una fonte la cui finalità originaria sarebbe quella di costituirsi come prova, storicamente attendibile, del culto di una santa (come nell'uso tipico dei Bollandisti⁵³), ma va ben oltre una lettura accostabile a tale intento: essa è espressione di un contesto storico e di un progetto culturale⁵⁴, un particolare piano di osservazione sul quale esercitare un'analisi sotto diverse angolature, tenendo conto del materiale culturale stratificatosi e da sottoporre accuratamente ad interrogazione. Lo scopo tracciato da questa indagine non consiste, pertanto, nell'apportare nuove soluzioni o proposte interpretative ulteriori all'annosa *querelle* sulla verosimiglianza della realtà biografica della protagonista, né nell'avanzare possibili considerazioni sulla storia di un culto locale mancato. Oggetto d'indagine saranno, invece, quei relati visionari traditi dalla narrazione che, come già accennato, non sembrano, sinora, aver riscontrato particolare attenzione da parte degli studi di settore.

È mia intenzione suggerire la possibilità di pensare alla *Vita* di Cristina come ad un'agiografia mistico-visionaria atipica che, se opportunamente confrontata con le fonti coeve disponibili – le agiografie di Bartolomeo di Farne e di Goderico di

⁵¹ Questa è l'impostazione – ribadita da E. PETRUCCI, *Saluto e omaggio alla professoressa Sofia Boesch Gajano*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle giornate di studio «Sophia kai historia»*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, p. 14 – che sottende il lavoro di S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno, Alle origini del Medioevo*, Roma 2004. Valga come esempio anche l'orientamento, volto al superamento dei limiti posti dallo stile agiografico nella costruzione di *topoi* letterari attraverso l'utilizzo contestuale di altre fonti di supporto, scelto nello studio sulla *Vita Romualdi* in C. FALCHINI (a cura di), *Privilegio d'amore. Fonti camaldolesi. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie*, Magnano (BI) 2007.

⁵² M. T. CACIORGNA, *Sofia Boesch Gajano: percorsi di insegnamento e ricerca*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia»*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, pp. 21-32.

⁵³ Cfr. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Bari-Roma 1999, p. 38.

⁵⁴ Nonostante i diversi orientamenti della letteratura specifica in materia di agiografia, l'impostazione caldeggiata negli ultimi decenni da Sofia Boesch Gajano fornisce le condizioni critiche necessarie all'elaborazione di un paradigma interpretativo delle fonti agiografiche. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, cit., compendia gli aspetti principali legati alle tematiche di santità e culto, ma anche del rapporto storia-santità e agiografia-antropologia, e ribadisce, alla p. 50, che: «Le testimonianze agiografiche costituiscono una fonte di primaria importanza per la storia religiosa, sociale, istituzionale», un valore che si accresce in riferimento alle realtà geografiche regionali che, altrimenti, sarebbero pressoché sconosciute.

Finchale –, potrebbe celare questioni filosofiche e teologiche indirette, ma non per questo meno prioritarie nell’attendere alla stesura di un testo sì lontano dal genere trattatistico, ma fortemente debitore alla trattatistica di quel preciso momento storico tutto interno alla riflessione benedettina inglese. Con questa tradizione storica e culturale della spiritualità anglo-normanna il testo della *Vita* di Cristina sembra pienamente confrontarsi, laddove le posizioni teologico-argomentative, soprattutto in materia concezionista, scorgono nel singolare percorso visionario dell’anacoreta di Markyate un naturale innervamento e un definitivo compimento nel connubio tra speculazione filosofica, indirizzi in materia di teologia ed esperienza mistica.

Questo tentativo di apertura *del* testo e *dal* testo si rende possibile qualora si tenga in previa considerazione una delle peculiarità più evidenti del manoscritto: si tratta di un testimone biografico che sfugge significativamente, come ho avuto modo di ricordare, ai *topoi* del genere agiografico perché, nonostante l’utilizzo di stereotipi culturali e letterari condivisi, l’*intentio operis* e *auctoris* si situa ben oltre il prodotto di un amanuense non coinvolto nei fatti. È difficile, pertanto, condividere il giudizio espresso da Talbot nella sua *Introduzione* all’edizione dell’opera su questo specifico aspetto⁵⁵, convergendo, per converso, sulla posizione opposta secondo cui l’anonimo redattore di St Albans svolgerebbe un ruolo di vero e proprio autore, contrariamente all’immagine che ne farebbe un mero *veiculum* per la trasmissione dei pensieri della mistica⁵⁶. Una delle prove più evidenti a sostegno della legittimità di tale ipotesi ricostruttiva è costituita dalla stessa rappresentazione culturale che emerge dalla narrazione: a gestire la funzione di attrattore narrativo della vicenda e di *humus* spirituale non è la dimensione anacoretica di Markyate, ma la dimensione claustrale dell’abbazia di St Albans.

Le soluzioni stilistiche e contenutistiche elaborate dall’anonimo redattore presentano, quindi, delle anomalie interne alla tradizione che instillano più di un sospetto sulla “portata” letteraria e teorica che la *Vita* di Cristina avrebbe dovuto esprimere. In prima battuta, pur essendo una grande opera agiografica concepita ed espressa dalle direttive culturali dello *scriptorium* di St Albans, si può individuare un profilo vocazionale della reclusa alquanto atipico rispetto alla tradizionale visione

⁵⁵ Cfr. C. H. TALBOT, *The life of Christina of Markyate: a twelfth-century recluse*, cit., pp. 1-33, alla p. 6.

⁵⁶ L’Hermite-Leclercq, infatti, dedica una breve riflessione all’eventuale profilo culturale dell’anonimo redattore, ritenendo indispensabile chiarirne le eventuali coordinate portanti. Cfr. *Vie*, p. 217 ss.

monastica benedettina. Il percorso di crescita spirituale e valoriale compiuto da Cristina è inverso rispetto al cammino nella fede prescritto dalla regola di Benedetto; mentre per il fondatore dell'ordine, infatti, la scelta dell'eremitismo e della successiva reclusione rappresentano fasi avanzate per una vita religiosa preordinata, agli inizi, dall'esperienza cenobitica, per Cristina si prospetta, di contro, un'evoluzione del processo di avanzamento nella fede di natura inversa⁵⁷.

Esiste certamente un legame tra la *Vita* della visionaria e le *Vite* dei santi che, in quell'esatto momento storico, circolavano in buona parte del territorio anglonormanno. La presenza di elementi di commistione con la leggenda di Sant'Alessio, ad esempio, scorge nella ripresa del *Salterio di St Albans* una valida controprova circa l'esistenza di possibili contaminazioni tra le due opere a scopo edificante. Del resto, la grande biblioteca monastica di St Albans poteva vantare l'acquisizione di un numero non indifferente di vite di santi latini e greci, di martiri, una copia delle *Collationes* di Cassiano ospitanti, al loro interno, estratti dalle *Vitae Patrum* e, infine, un commentario di Venanzio Fortunato⁵⁸. Proprio a quest'ultimo si potrebbe legare la compresenza nel testo della *Vita* di *topoi* che richiamano tanto l'ascetismo quanto il martirio (tendenza generalmente scartata dagli agiografi), sensibilità questa che è propria di un ben determinato indirizzo culturale tipico dell'agiografia di età merovingia⁵⁹. La *Vita* di Radegonda dello stesso Fortunato, ad esempio, ospita al proprio interno la commistione di entrambe le tradizioni, forgiando così un ideale di martire asceta in lotta contro le passioni terrene, in vista di un distacco dai valori mondani, conquistato per mezzo di mortificazioni corporali e che, in fuga dai suoi persecutori, decide di rinchiudersi e di fondare, solo in un secondo momento, una comunità femminile.

La doppia polarizzazione inconciliabile tra vita mondana ed esperienza eremitica, dalla quale tutto il testo della *Vita* di Cristina è permeato, potrebbe suggerire un motivo di ispirazione diretta dall'agiografia di Radegonda, così come potrebbe avere influito, in qualche misura, la devozione di Goffredo di Gorham, abate di St Albans e maestro di Cristina, per Santa Caterina e la lunga lista di vergini martiri

⁵⁷ Questa inversione, e comunque la predilizione per la reclusione come momento iniziale di un percorso spirituale e di una professione di fede ai margini delle istituzioni, riguarda principalmente il percorso di vita ascetica e religiosa delle donne in Inghilterra. Cfr. A. K. WARREN, *Anchorites and their patrons in medieval England*, Berkeley-Los Angeles 1985.

⁵⁸ Per una ricostruzione dettagliata della biblioteca di St Albans rimando al capitolo successivo.

⁵⁹ S. FANOUS, *Cristina and the double crown*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 53-78, alla p. 68.

commemorate nel *Salterio di St Albans*. Infine, è proprio la Litania dello stesso salterio a fornire un'ulteriore prova a supporto di questa significativa vicinanza testuale quando introduce anche la figura di Radegonda⁶⁰.

Per chi scrive il biografo della *Vita*⁶¹? Forse questo è l'interrogativo più complesso che il testo ancora oggi consegna a quanti, impegnati in una lettura competente sulla fonte, si sforzino di sciogliere alcune anomalie e incongruenze che l'agiografia della mistica inglese non manca di generare. Dall'attività d'interpretazione di questi specifici elementi prende avvio il tentativo di rilettura critica del presente lavoro, che ha dunque l'intento di decifrare e chiarire alcuni passaggi appena adombrati nell'opera, ma che sembrano iscriverla in un orizzonte di disvelamento sinora poco frequentato dalla letteratura critica.

Nell'insistere, dunque, su un'attività costante e puntuale di decostruzione e ricostruzione dei messaggi veicolati dalla *Vita*, occorre rinvenire i costituenti elementari che permangono nella dimensione speculativa del non-detto per il loro difficile grado di riconoscibilità e che, assumendo una veste letteraria come quella del genere agiografico, possono passare in secondo piano quando non si accolga altra finalità se non quella meramente pedagogico-edificante. Non è sostenibile, pertanto, che le sezioni dell'opera più impegnative dal punto di vista teorico – i relati visionari per l'esattezza – non trovino origine in un contesto culturale determinato e, più dettagliatamente, all'interno di uno specifico perimetro teorico-linguistico con cui entrare in rapporto di discussione (*Auseinandersetzung*) per la stabilizzazione dell'orientamento generale e la fondazione delle istanze che ne hanno motivato genesi e struttura⁶². Questo esercizio interpretativo e, al contempo, filosofico sembra che non sia stato ancora svolto, prova ne è che molte indicazioni esplicite o implicite suggerite dall'anonimo redattore siano passate frettolosamente sotto il vaglio della critica e che non abbiano ricevuto l'attenzione che avrebbero meritato.

S'impone, allora, una questione di metodo interpretativo. L'esercizio ermeneutico proposto in questa ricerca vuole avanzare in un progressivo percorso di accostamento all'opera tramite comparazioni e/o contrapposizioni comparative con

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77, n. 93, nel Poitiers, Bibl. M. ms. 250 dove è contenuta la *Vita* di Radegonda, la rappresentazione di quest'ultima è molto vicina a quella di Cristina nell'inziale del Salmo 105 del *Salterio di St Albans*. Cfr. anche M. E. CARRASCO, *Spirituality in context: the romanesque illustrated life of st. Radegund of Poitiers* (Poitiers, Bibl. Mun. MS 250), in «Art bulletin», 72 (1990), pp. 414-435; J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina of Markyate*, Londra 2005, pp. 11-12.

⁶¹ Cfr. P. GOLINELLI, *Il pubblico dei santi*, Roma 2000.

⁶² Cfr. R. BRANDT, *La lettura del testo filosofico*, tr. it. a cura di P. Giordanetti, Roma-Bari 2002³ (tit. or. *Die interpretation philosophischer werk*, Stoccarda 1984), p. XXVII.

altre opere dello stesso genere e, più nello specifico, con la trattatistica teologica che l'universo culturale attorno all'abbazia di St Albans ha saputo produrre nella prima metà del secolo XII. Nella consapevolezza che un approccio di questo tipo non è limitato soltanto all'interpretazione dei testi filosofici⁶³, ma è una conquista della «cultura generale dell'interpretazione»⁶⁴, sembra indispensabile avanzare una lettura che sia in grado di appellarsi al criterio mediato della comparazione per generi, stili, teorie e questioni che alcuni segnali interni all'opera intenderebbero manifestare. In questa direzione, il rinvenimento di particolari rapporti esterni al testo, traditi da alcune sezioni prese ad oggetto d'esame nel contesto complessivo dell'opera, contribuisce non poco a sceverare riferimenti a realtà storico-culturali e orientamenti chiaramente individualizzabili e a non intendere il concepimento dell'opera stessa come un «masso isolato ed erratico la cui collocazione spaziale risulti del tutto casuale ed inessenziale»⁶⁵.

L'anonimo redattore e la sua agiografia parlano, sotterraneamente, di un rapporto che sembra oltrepassare i confini prescritti per la stesura di un testo che obbedisca alle regole del genere letterario adottato. La formazione culturale esibita dal narratore è sicuramente impregnata da una profonda meditazione spesa sulla maturazione della *lectio divina*⁶⁶, ma non è tutto; il vocabolario concezionista che, a più riprese, viene utilizzato nella resa narrativa delle *visiones* testimonia una chiara frequentazione di questioni teologiche che, proprio in quel periodo, insistevano in alcuni centri abbaziali dell'Inghilterra meridionale. Se a questa indicazione si aggiunge che il monastero di St Albans, proprio sotto il magistero di Goffredo di Gorham, si distinse come una delle più importanti roccaforti del concezionismo, il quadro delle eventuali interpretazioni si complica. Cosa può voler significare il ricorso ad una terminologia spiccatamente concezionista nelle visioni mariane di Cristina? Qualora si

⁶³ L'interpretazione è possibile soltanto nel rapporto autonomo con i riferimenti possibili al contesto. Cfr. *ibid.*, p. XXX: «Per quanto riguarda numerose opere d'arte e letterarie si ottiene analogo successo se si segue il criterio che tali opere vanno comprese a partire dai rapporti che esse stesse stabiliscono con riferimenti, citazioni o parallelismi formali».

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. XXXIII-XXXIV: «La conoscenza per comparazione e contrapposizione non è limitata soltanto alla filosofia, ma è presente nella cultura generale dell'interpretazione, laddove singole opere, stili, epoche vengano comparati ad altri e la loro peculiarità venga riconosciuta per contrasto».

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 93.

⁶⁶ Nel testo della *Vita* sono rinvenibili riferimenti all'Antico Testamento, ai libri sapienziali, ai profeti Isaia e Geremia, ai vangeli e alle lettere paoline. Non è infrequente imbattersi in qualche suggestione o reminiscenza dei detti dei Padri del Deserto, di Girolamo, Benedetto e Gregorio il Grande, come qualche ripresa retorica dalla letteratura profana antica (Orazio e una versione medievale di un'opera di Ovidio). L'indice delle citazioni di TALBOT, *Life*, pp. 197-199, è stato completato da L'HERMITE-LECLERCQ, *Vie*, pp. 207-208.

provi a tener ferme le tre finalità individuate in questo testo – istruire, edificare e predicare⁶⁷ – è possibile fornire una risposta all’interrogativo appena formulato. Costruire il culto di una santa, infatti, avrebbe fornito i presupposti per una forma di culto e di venerazione che, nella definizione di un modello ascetico-martirologico, sarebbe stata un esempio di crescita spirituale e di indirizzo morale per le successive generazioni di benedettine raccolte a Markyate. Allo stesso modo, la funzione di fissazione rappresentativa che i relati visionari potevano esercitare sulle *illitteratae* – in questo simile al messaggio veicolato dalle icone – spiega il ricorso alla trattazione sintetica di alcune importanti impalcature teologiche legate alla tradizione benedettina e alla segnalazione dei dogmi centrali della dottrina cristiana.

Probabilmente, la finalità che merita un ulteriore approfondimento in termini critici è la predicazione. Interrogarsi su quali contenuti e quali scelte culturali l’abbazia di St Albans avesse a cuore nell’ambito della sua riforma monastica, in opera da circa un cinquantennio, è la vera possibilità di avvio per un’interpretazione che voglia confrontarsi con le anomalie irrisolte all’interno del testo. Se esiste un biografo solo o un passaggio di consegne nel tempo tra due redattori – come lo stile e le soluzioni linguistiche dell’ultimo scorcio del manoscritto sembrerebbero segnalare⁶⁸ – non è comunque negabile che chiunque abbia atteso alla stesura di questa agiografia condividesse la cultura, i valori, le strategie religiose e le indicazioni programmatiche del proprio monastero e della guida spirituale allora in auge. Al di là della vita e dell’esperienza mistica di una santa, quanto resta delle finalità predicative del testo e, di conseguenza, della misura del confronto col dibattito teologico-speculativo di quegli anni è oggetto privilegiato di questa indagine. L’anonimo redattore, difatti, non poteva misconoscere che, nella spinosa controversia epistolare tra Nicola di St Albans e Pietro di Celle, il nucleo istituzionale, religioso, speculativo e dottrinario avanzato contro la posizione di Bernardo di Chiaravalle in materia di concezionismo risiedesse, all’epoca, proprio nella preponderante legittimazione spirituale delle visioni e della via mistica di accesso alla conoscenza del divino.

⁶⁷ Cfr. S. FANOUS, *Cristina and the double crown*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., p. 70.

⁶⁸ Cfr. *Vie*, pp. 14-15.

1.3. LO STATO DELLE FONTI: IL MATERIALE STORICO-DOCUMENTARIO

Le fonti documentarie sulle quali è stato possibile condurre il presente lavoro sono riconducibili a due tipologie principali: storico-agiografiche e iconografiche. Al primo gruppo sono ascrivibili la *Vita* di Cristina di Markyate, in primo luogo, e le *Vitae* di Goderico di Finchale e Bartolomeo di Farne, unitamente al *corpus* delle fonti storiche di supporto tra le quali emerge il *Gesta Abbatum monasterii Sancti Albani*. Alla seconda tipologia appartiene il *Salterio di St Albans*.

La *Vita* di Cristina di Markyate è il testo di riferimento del presente lavoro: la prima edizione della *Vita* è stata curata nel 1959 da Charles Hugh Talbot, che ha riproposto una successiva versione rivisitata nel 1987⁶⁹. Nel 2007, Paulette L'Hermite-Leclercq e Anne-Marie Legras hanno curato, per il CNR francese, una nuova edizione aggiornata del testo latino della *Vita* che ho scelto come testo di riferimento, comparandola alla versione di Talbot del 1987⁷⁰. Il manoscritto originale della *Vita*, compilato nel secolo XII, verosimilmente su commissione (come anche il *Salterio di St Albans*) di Goffredo di Gorham e conservato a Markyate⁷¹, non è giunto a noi; il

⁶⁹ Cfr. *supra*, nota 1, ripubblicata per la Oxford Clarendon Press nel 1987, e riproposta, quest'ultima, dalla Toronto University Press nel 1998. La seconda edizione tiene conto degli *addenda et corrigenda* di P. GROSEAN, *Review of C. H. Talbot, The Life of Christina of Markyate*, in «Analecta bollandiana», 78 (1960), pp. 197-206; G. CONSTABLE, «Speculum», 35 (1960), pp. 483-487; M. WINTERBOTTOM, *The life of Christina of Markyate*, in «Analecta bollandiana», 105, 3-4 (1987), pp. 281-287.

⁷⁰ Cfr. *Vie de Christina de Markyate*, ed. e tr. fr. a cura di P. L'HERMITE-LECLERCQ e A. M. LEGRAS, Parigi 2007, (d'ora in poi *Vita*). Le due studiose francesi, nell'*Introduction. IV. Établissement du texte de la Vita* (*ibid.*, pp. 58-71, in particolare alle pp. 66-71), avanzano un confronto con la precedente edizione di Talbot, mettendo in luce come lo stesso, pur nell'esposizione delle norme sulle quali avrebbe stabilito la sua edizione della *Vita*, abbia avuto come principale obiettivo quello di facilitare l'accesso al testo da parte del lettore più che soddisfare le esigenze di un apparato critico rigoroso particolarmente necessario per l'edizione di un testo che si presenta gravemente lacunoso. L'edizione francese della *Vita* esibisce, pertanto, nelle note dell'apparato critico una serie di citazioni, riprese e puntualizzazioni del testo dell'edizione di Talbot che rendono più evidenti e comprensibili sia le divergenze con Talbot che le effettive carenze addebitabili al manoscritto originale. Nella fattispecie, mi sembra che il testo edito dalle studiose francesi si distingua particolarmente per alcune ragioni: la maggiore attenzione nella segnalazione delle lacune del manoscritto e l'estremo rigore esercitato nella restituzione delle parti mancanti, tenendo conto della reale dimensione delle lacune stesse; la riproposizione della numerazione originale dei capitoli che non era stata segnalata da Talbot (la numerazione dei capitoli della *Vita*, adottata nel presente lavoro, corrisponde, pertanto, alla versione proposta da L'Hermite-Leclercq); una maggiore attenzione nel rispetto dell'ortografia originale. Le curatrici, inoltre, hanno segnalato le correzioni degli errori compiuti dal copista e che Talbot, salvo alcune eccezioni, non aveva segnalato, ma incorporato direttamente nel testo. Nel 2008, la Oxford Clarendon Press ha riproposto la pubblicazione della traduzione inglese della *Vita* di Talbot, corredata da introduzione e note a cura di S. Fanous e H. Leyser: *The life of Christina of Markyate*, Oxford 2008. Un'ulteriore traduzione inglese del testo di Cristina era stata realizzata da Monica Furlong nel 1997 (cfr. *The life of Christina of Markyate*, tr. ing. a cura di M. Furlong, Berkhamsted 1997).

⁷¹ Cfr. J. GEDDES, *The St Albans psalter: a book for Christina of Markyate*, cit., pp. 9 s. Lo studio

manoscritto di cui disponiamo (incompleto e anonimo) è una copia del secolo XIV inserita in una ben più ampia collezione, dal titolo *Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae, et Hiberniae*⁷², compilato da John di Tynemouth e realizzato nello *scriptorium* di St Albans⁷³. Ultima delle *Vitae* del *Sanctilogium* inglese, non risulta, sulla base di accurate analisi stilistiche, essere in armonia con le altre *Vitae* annoverate in questa raccolta; pertanto, la critica ha concluso che vi fosse stata verosimilmente inserita in un momento successivo⁷⁴.

Per completare e saldare l'analisi del contesto e lo studio tematico comparato, si è reso necessario il ricorso a due ulteriori agiografie: il *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitae de Finchale*, redatto dallo storico e agiografo Reginaldo di Durham, e la *Vita Bartholomaei Farnensis* compilata dal monaco Goffredo di Durham

più rigoroso che attribuisce la stesura della *Vita* alla commissione di Goffredo di Gorham (e non del successivo abate Roberto, come sostenuto da Talbot, *Life*, p. 10, e da Thomson, *Manuscripts St Albans*, p. 117), e quindi intorno al 1140, è R. KOOPMANS, *The conclusion of Christina of Markyate's Vita*, in «Journal of ecclesiastical history», 51 (2000), pp. 663-698, gettando nuova luce, come si vedrà nel capitolo successivo, sulle possibili motivazioni che cagionarono il mancato completamento del testo dedicato alla mistica di Markyate. In alternativa, la stesura è stata datata intorno agli anni Sessanta del secolo XII.

⁷² Cfr. JOHN DI TYNEMOUTH, *Nova legenda Angliae*, ed. C. HORTSMAN, Oxford 1901.

⁷³ Il manoscritto BL Cotton Ms Tiberius E. I. (la *Vita* è contenuta nel vol. 2, fol. 145-167v) è oggi conservato presso la British Library. La storia del manoscritto contenente 157 vite di santi inglesi (28 in totale le sante, ma solo una donna, Cristina, per il secolo XII) è piuttosto tortuosa: redatto nella prima metà del secolo XIV, donato dall'abbazia di St Albans all'affiliato priorato di Redbourn per essere, dopo secoli di silenzio, depositato nella biblioteca di Sir Robert Cotton che, trasferita nella Ashburnam House tra i possedimenti della Corona, sarebbe infine stata vittima di un terribile incendio che l'avrebbe irrimediabilmente danneggiato. Per una storia dettagliata del manoscritto e per una discussione sull'identità dell'anonimo estensore e del committente, cfr. I. TURCO, *De S. Theodora, virgine, que et Christina dicitur*. Questioni irrisolte e possibili letture della *Vita* di Cristina di Markyate, in «Schede Medievali», 42 (2004), pp. 165-185). Certamente alla luce delle nuove scoperte e dei guadagni delle pubblicazioni più recenti (in particolare lo scavo storico-filologico illuminante di Paulette L'Hermite-Leclercq e Anne Marie Legras, e la tesi di J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit.) è utile rivisitare quei punti che si prestano a una trattazione più ampia del testo della *Vita*.

⁷⁴ Sulla differenza stilistica e sulla denuncia dell'assenza della *Vita* di Cristina nei restanti manoscritti in cui il *Sanctilogium* fu ricopiato (elemento che suggerisce l'inserimento a posteriori), cfr. R. KOOPMANS, *The conclusion of Christina of Markyate's Vita*, cit., pp. 696-697. Per uno studio codicologico e paleografico attento che fornisce un quadro informativo completo su genesi, struttura e destinazione-trasmissione del manoscritto, in generale, e del testo agiografico in particolare, cfr. *Vita*, pp. 9-53; *Vie*, pp. 42-68. In merito all'inserimento della *Vita* di Cristina nel *Sanctilogium*, vale la pena riportare l'ipotesi di Royle (J. M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, cit. p. 40), secondo cui è possibile collocarlo in occasione della donazione del manoscritto del *Sanctilogium* alla cella albaniese di Redbourn ad opera dell'abate Thomas de la Mare nel 1366. L'annessione potrebbe non essere il frutto della curiosità e della ricerca dell'autore John di Tynemouth, bensì rispondere al "rinnovato entusiasmo" nei riguardi dei santi locali che correva a St Albans tra gli anni sessanta e settanta del secolo XIV. Anche nell'opera catalografica dei santi inglesi realizzata tra i secoli XVI e XVII da Roscarrock (Cambridge Addit MS 3041), la *Vita* di Cristina è inserita ma, su denuncia dell'autore stesso, compilata sull'imperfetto manoscritto Cotton Tiberius E. I. Cfr. N. ROSCARROCK, *Life of S. Christina*, in JOHN DI TYNEMOUTH, *Nova legenda Angliae*, cit., II, pp. 532-536.

poco dopo la morte dell'eremita nel 1193⁷⁵. L'edizione consultabile della lunga e dettagliata *Vita* dell'eremita Goderico, un testo vastissimo, ricco di visioni e di un numero esorbitante di miracoli, è stata curata da Stevenson per la *Surtees society* a metà Ottocento. Il volume non tiene conto solo del testo del cronista di Durham Reginaldo, ma anche delle fonti concernenti la storia personale di Goderico redatte dal priore Germano di Durham e dal monaco Goffredo di Durham redattore, quest'ultimo, anche della *Vita* di Bartolomeo⁷⁶. La prima edizione dell'agiografia dedicata all'eremita di Farne è ben più breve nei dettagli storico-biografici e spirituali. Realizzata dal bollandista Goffredo Henschen su un manoscritto incompleto di Citeaux e pubblicata per gli *Acta Sanctorum* del 1701, è stata successivamente completata nell'edizione di fine Ottocento dell'accademico oxoniense Thomas Arnold, quindi inserita nel primo volume dell'*opera omnia* del cronista ufficiale della diocesi di Durham: Simone di Durham⁷⁷.

Sul versante delle fonti di carattere storico, le opere fruibili sono oggi considerate

⁷⁵ Cfr. REGINALDO DI DURHAM, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremite de Finchale*, ed. J. STEVENSON, Londra 1847, (d'ora in poi *Vita Godrici*); GOFFREDO DI DURHAM, *Vita Bartholomaei Farnensis*, in *Symeonis Monachi Opera Omnia*, 1, *Historia Ecclesiae Dunhelmensis*, ed. T. ARNOLD, Londra 1882 (RS, 75), Wiesbaden 1965², pp. 295-325, (d'ora in poi *Vita Bartholomaei*). Una lista nutrita di eremiti e recluse radicati nel vasto entroterra inglese veniva già offerta da R. M. CLAY, *The hermits and anchorites of England*, Londra 1914. Per una revisione aggiornata del contenuto di questo volume, cfr. E. A. JONES, *Christina of Markyate and the hermits and anchorites of England*, corredato dalla *List of sites and hermits*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 229-260. Allo stato attuale delle ricerche, la *Vita* di Cristina di Markyate (c. 1096-c. 1155) è il primo esemplio documentato di esperienza mistica nell'Inghilterra del secolo XII; ad essa seguono la *Vita* di Waldef di Melrose († 1159) di Goscelin di Furness; la *Vita* di Aelredo di Rievaulx († 1167) redatta da Walter Daniel; la *Vita* dell'anacoreta Goderico di Finchale († 1170) e la *Vita* di Bartolomeo, anacoreta di Farne († 1193). Dallo studio comparato di questi testi, si può escludere il caso di Waldef dell'abbazia cistercense scozzese di Melrose, poiché si tratta di una *Vita* del 1207, redatta *post-mortem* e sulle testimonianze scritte di alcuni contemporanei, dotata comunque di una piattaforma visionaria non particolarmente affine a quella di Cristina in quanto esclusivamente basata su una preponderante presenza di visioni dell'aldilà e uno scarno impianto cristologico; anche nella costruzione a posteriori del culto, la visione svolge una funzione meramente accessoria. Al riguardo cfr. D. BAKER, *Legend and reality: the case of Waldef of Melrose*, in «Church Society and Politics», 12 (1975), pp. 59-82; ID., s.v. *Waldef (c.1095-1159)*, in *Oxford dictionary of national biography*, Oxford 2004, in <http://www.oxforddnb.com/view/article/28647>. Neanche la *Vita* di Aelredo di Rievaulx offre spunti fecondi sul piano dei vissuti mistico-visionari; il biografo, infatti, non si attarda sulla costruzione di un impianto visionario strutturato, poiché non costituisce evidentemente alcuna priorità nel modello agiografico da esibire. Le *Vitae* degli anacoreti Goderico e Bartolomeo condividono con la *Vita* di Cristina quelle matrici cristologiche espresse dall'iconografia del linguaggio visionario rispondente all'estetica dell'epoca, ma sono carenti di un impianto mariologico.

⁷⁶ L'edizione di Stevenson è realizzata quindi sulla trascrizione del testo completo della *Vita* dell'eremita Goderico ad opera di Reginaldo in Bodleian Ms. Laud. E. 47, ma riporta anche il *Prologus in vitam S. Godrici* di Goffredo di Durham del manoscritto di Citeaux edito in *Acta Sanctorum*, V, 70, 1685, il resoconto dettagliato del manoscritto di Winchester che riporta la *Vita Godrici* compilata da Goffredo in una copia del secolo XV, uno studio comparativo condotto sul testo della *Vita* nell'Harleian Ms. 322. Cfr. *Vita Godrici*, pp. VII-XL.

⁷⁷ Il manoscritto di riferimento per l'edizione di Arnold è il Bodleian Ms Fairfax 6 del secolo XIV. Per una descrizione puntuale, cfr. *Introduction*, in *Symeonis monachi opera omnia*, cit., pp. IX-XLII, in particolare pp. XXXIX-XLII.

preziose testimonianze della storia artistica e culturale dell'Inghilterra medievale. La prima fonte di supporto alla *Vita* dell'anonimo redattore albaniese è la cronaca storica ufficiale degli abati di St Albans. Nel *Gesta Abbatum monasterii Sancti Albani* è possibile rinvenire passaggi testuali che consentono una chiara ricostruzione della cornice storica all'interno della quale collocare e interpretare personaggi ed eventi, ma soprattutto delineare la stagione culturale albaniese direttamente influente sulla piccola realtà di Markyate. Nella copia del *Gesta* compilata da Tommaso Walsingham, inoltre, è presente un breve resoconto della *Vita* di Cristina che manifesta gli stessi limiti di completezza del testo anonimo della *Vita* di cui disponiamo⁷⁸. La versione originale del *Gesta*, nella prima stesura di Matteo Paris, non conteneva ancora tale interpolazione⁷⁹. Determinante, come avrò modo di esplicitare lungo il corso del presente lavoro, è la funzione svolta dal *Gesta* nella ricostruzione del contesto storico-culturale della reclusa e dell'anonimo redattore della *Vita* finalizzata a una rilettura dell'esperienza mistico-visionaria di Cristina⁸⁰.

Il secondo e ultimo riferimento testuale è il *Salterio di St Albans*, oggi annoverato tra gli esempi più pregiati di arte romanica inglese, capolavoro di arte sacra realizzato nello *scriptorium* albaniese verosimilmente ad uso intero dei monaci della comunità benedettina, ma trasformato per la reclusa di Markyate dal committente, l'abate di St Albans Goffredo di Gorham⁸¹. Gli studi di settore hanno rafforzato l'ipotesi secondo la quale l'accrescersi della relazione tra Cristina e Goffredo avesse spinto l'abate a

⁷⁸ L'opera si iscrive all'interno della generale rinascita culturale di St Albans che, forte della rinomata tradizione scrittoria, emerge nei secoli più tardi del Medioevo per la produzione storica di cronisti come Matteo Paris e Tommaso Walsingham: cfr. A. GRANSDEN, *Historical writing in England I, c. 550 to c. 1307*, Oxford 1996, cap. 16; J. G. CLARK, *A monastic renaissance at St Albans: Thomas Walsingham and his circle, c. 1350-1440*, Oxford 2004.

⁷⁹ Il manoscritto più antico del *Gesta*, quello di Matteo Paris – London, BL, Cotton Ms Nero D. I. – si conclude con gli accadimenti del 1255. Il London, BL, Cotton Ms Claudius E. IV, è compilato, nel secolo XIV, da TOMMASO WALSINGHAM, *Gesta Abbatum monasterii Sancti Albani*, 3 voll., ed. H. T. RILEY, Londra 1867-1869 (RS, 82), (d'ora in poi *Gesta Abbatum*). Per uno studio aggiornato sul rapporto tra il *Gesta Abbatum* e la *Vita*, cfr. *Vita*, pp. 53-58.

⁸⁰ In quest'opera di ricostruzione, il *Gesta Abbatum* non fornisce alcun dato in più in merito alle visioni – la cronaca, infatti, si limita a riportare pochi passi delle visioni cristologiche –; contribuisce, piuttosto, a rafforzare i dubbi concernenti l'eventualità di un culto, poiché non vi è riportata alcuna notizia riguardante Cristina (mentre si fa menzione di eventi posteriori rispetto al relato della *Vita* come la donazione dei sandali e della mitra realizzati da Cristina per papa Adriano IV), ma accenna alla devozione popolare sorta intorno alla figura dell'eremita Ruggero.

⁸¹ P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Le Psautier de Christine de Markyate*, in in *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècles)*, a cura di N. BÉRIOU – J. BERLIOZ – J. LONGÈRE, Turnhout 1991, pp. 31-34; K. E. HANEY, *The st Albans Psalter: a reconsideration*, in «Journal of the Warburg and Courtauld institutes», 58 (1995), pp. 1-28; F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, in *Vue et vision au Moyen Age*, 2 voll., II, Turnhout 1997-1998, pp. 95-118. Sulla committenza, si veda lo studio aggiornato di J. GEDDES, *The St Albans psalter: a book for Christina*, cit., pp. 106 ss.

donarle un così prezioso strumento di preghiera⁸². Il *Salterio di St Albans* è composto da più sezioni che testimoniano il concorso di diversi artisti dalle forti suggestioni iconografiche italo-bizantine⁸³: il Calendario di St Albans, un ciclo miniato la cui rappresentazione incipitaria coincide con la caduta adamitica e riproduce per intero la vita di Cristo; la *Chanson de Alexis* in francese; una versione della lettera di Gregorio Magno sulla liceità dell'uso delle immagini in latino e francese⁸⁴; un breve ciclo miniato che rappresenta l'esperienza del Cristo a Emmaus; i 150 Salmi istoriati; il Credo, apostolico, niceno e pseudoatanasiano, e la Litania⁸⁵. Risulta particolarmente

⁸² Gli studiosi, spesso, non sono stati concordi, ma sembra ormai essere stata accettata l'ipotesi del riadattamento, e non di una destinazione *ab origine*, dell'opera in favore di Cristina. La prima ipotesi in tal senso è stata avanzata da U. NILGEN, *Psalter der Christina von Markyate (sogennanter Albani-Psalter) in Diözesan Museum Hildesheim*, in *Der Schatz von St Godehard*, exhibition catalogue, Hildesheim 1988, cat. n. 69, pp. 152-165. Per una valutazione delle distinte posizioni della critica, cfr. J. GEDDES, *The debate: developing theories and observations about the Psalter*, in www.abdn.ac.uk/stalbanspsalter/english/essays/debate.shtml. In favore di Cristina e dei legami tra la *Vita* e il *Salterio* si vedano anche R. M. THOMSON, *Manuscripts from St Albans Abbey, 1066-1235*, 2 voll., Woodbridge 1982, I, *Text* (d'ora in poi *Manuscripts St Albans*), p. 25; J. GEDDES, *The St Albans psalter: a book for Christina*, cit., pp. 89 ss; ID., *The St Albans Psalter: the abbot and the anchoress*, in *Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 197-216; M. POWELL, *Making the psalter of Christina of Markyate (The St Albans Psalter)*, in «Viator», 36 (2005), pp. 293-335, e ID., *The visual, the visionary and her viewer: media and presence in the psalter of Christina of Markyate (St Albans Psalter)*, in «Word and image», 22 (2006), pp. 340-362. Non propensa ad una riconsiderazione delle scelte iconografiche interne al salterio in funzione della fruizione da parte di Cristina: K. E. HANEY, *The St Albans Psalter: an anglo-norman song of faith*, New York 2002.

⁸³ Cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, Roma 2008, pp. 61, 69.

⁸⁴ L'incipit della lettera fa riferimento all'eremita Secondino come destinatario; in realtà, si tratta di un estratto della lettera di Gregorio al vescovo di Marsiglia Sereno. Cfr. GREGORIO MAGNO, *Epistula ad Serenum massiliensem episcopum*, in ID., *Registrum Epistularum*, XI, 10, ed. D. NORBERG, Turnhout 1982 (CCSL, 140A), pp. 873-876. Tale ricorso all'autorità di papa Gregorio, per ribadire la legittimità dell'uso delle immagini come sostegno alla preghiera e alla meditazione, si rivela utile in un'epoca in cui si diffonde la pratica della meditazione affettiva all'interno della vasta schiera di recluse *illitteratae*. A tale funzione strumentale delle immagini come supporto negli esercizi meditativi, nella sezione del *De institutione inclusarum* dedicato per l'appunto alla meditazione, si opponeva il contemporaneo abate Aelredo di Rievaulx. È probabile che la lettera di papa Gregorio fosse stata inserita anche per superare tale ostacolo. Sulla presenza della lettera nel *Salterio*, cfr. M. CAMILLE, *The gregorian definition revisited: writing and the medieval image*, in *L'image: fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, a cura di J. BASCHET, J. – C. SCHMITT, Parigi 1996, pp. 89-101. Sulla funzione didascalica delle immagini in favore degli *illitterati*, cfr. A. GIALONGO, *L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari 1995, pp. 45 ss. Sulla teoria dell'immagine nella riflessione di Gregorio Magno, si veda H. L. KESSLER, *Gregory the Great and the image theory in Northern Europe during the twelfth and thirteenth century*, in *A companion to medieval art: romanesque and gothic in Northern Europe*, a cura di C. RUDOLPH, Oxford 2006, pp. 151-172. Il ricorso alle immagini nella meditazione all'interno dei conventi si sarebbe affermato definitivamente in tarda età scolastica al punto che l'apparato iconografico sarebbe diventato non solo uno strumento imprescindibile, ma anche la principale fonte di nutrimento dell'immaginario simbolico delle mistiche più tarde. Tra gli studi più illuminanti J. HAMBURGER, *Nuns as artists. The visual culture of a medieval convent*, Berkeley 1997; ID., *The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*, New York 1998. In particolare, sull'influsso che l'iconografia può avere esercitato sulla struttura dei sogni e delle visioni delle mistiche più tarde, si veda C. FRUGONI, *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti e influssi*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983, pp. 137-179.

⁸⁵ Si veda il *Salterio di St Albans*, rispettivamente alle pp. 3-15, 17-56, 57-68, 68, 69-71, 72-372,

utile, infine, segnalare che l'iniziale istoriata del Salmo 105 è una rappresentazione iconografica che ritrae, verosimilmente, la stessa Cristina in posizione di attraversamento del confine cromatico che suddivide la terra dal cielo, espletando così la funzione di intercessione tra i monaci di St Albans e Cristo⁸⁶, come riportato dall'anonimo redattore anche in alcuni passaggi della *Vita*⁸⁷.

396-402, 403-410. Cfr. *Appendice*, 7.

⁸⁶ *Salterio di St Albans*, p. 285, la frase che accompagna l'immagine recita: «Parce tuis queso monachi clementia». Una sintesi delle ipotesi avanzate dalla critica in merito alla realizzazione dell'iniziale in J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina of Markyate*, cit., pp. 94-97; ID., *The St Albans Psalter: the abbot and the anchoress*, cit., pp. 198-200.

⁸⁷ *Vita*, 48-56, pp. 150-160-162.

1.4. L'ESILIO STORIOGRAFICO DI CRISTINA DI MARKYATE DI FRONTE ALLA TRADIZIONE MISTICA

Nel secondo volume della sua *Storia della mistica occidentale* Kurt Ruh, dopo aver affrontato il caso delle *Vite* delle *religiosae mulieres* del Brabante⁸⁸ che furono toccate dall'ispirazione mistica, concede un ulteriore approfondimento ai casi di esperienze spirituali che coinvolsero alcune “donne sante” fuori dalla diocesi di Liegi. È opportuno fare menzione delle perplessità che lo stesso Ruh manifesta nell'individuare lo spessore mistico di queste *Vitae* come “problematico”, in considerazione del fatto che, per buona parte, gli agiografi non sembrarono mostrare particolare interesse per il rapporto mistico anima-Dio, finendo col restituire maggiore attenzione alla prassi ascetica coltivata attraverso una vita di preghiera e di virtù. Lo storico individua, inoltre, la causa della mancata attenzione per il mondo dell'esperienza mistica esibita dagli stessi biografi nella limitata capacità di cogliere le “manifestazioni esterne” di questo percorso spirituale in direzione del divino. In questo senso, i vari testi agiografici ancora oggi superstiti sembrerebbero concentrarsi soltanto su visitazioni mariane, visioni e rapimenti, audizioni e apparizioni di mediatori divini, in una parola, quanto andrebbe ricompreso all'interno della categoria ben più sfocata e meno pertinente di “fenomeno paramistico”.

L'intento palesato da Ruh, pertanto, nel soffermarsi su questa determinata e curiosa parentesi storica, è quello strettamente legato alla finalità agiografica; descrivere, allora, le *Vitae* di queste *mulieres* come testimonianze di uno spirito del tempo, di un atteggiamento di pietà o desiderio di santità, porta ad evadere alcune istanze problematiche depositate nei testi per mettere in luce, con agevole sintesi, il carattere di esemplarità della “messa in forma” operata dagli agiografi in vista di un intento prettamente edificante ed emulativo. Sotto la lente della lettura storiografica predisposta da Ruh, per fornire un accesso interpretativo a questi fenomeni, rientra anche il caso dell'esperienza spirituale di Cristina di Markyate, un percorso di eremitaggio in perfetto stile inglese appiattito e ricompreso in una cornice ben più ampia che tiene dentro le “donne sante” del secolo XIII fuori dalla diocesi di Liegi, sebbene si ritrovino a vivere un'esperienza religiosa lontana oltre un secolo dalla reclusa di Markyate, unico caso di mistica femminile in Inghilterra – è bene ricordarlo

⁸⁸ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2, cit., pp. 117-142.

– prima di Giuliana di Norwich. Non è un caso, allora, che il giudizio espresso da Ruh nella valutazione delle *visiones* di Cristina, operando secondo il regolo della distinzione di ciò che è mistico da ciò che non lo è o che si situerebbe ai margini⁸⁹, così come formulato nell'introduzione della sua *Storia della mistica occidentale*, venga sinteticamente assegnato ad un breve inciso: «le visioni di Cristina sono apparizioni senza implicazioni mistiche; questo vale di una visione che viene indicata come estasi»⁹⁰.

Su un altro fronte interpretativo, si profila l'analisi di McGinn sulle esperienze mistiche del secolo XII. Pur non contemplando il caso di Cristina di Markyate, lo storico offre un paradigma di lettura più dettagliato in un'efficace tripartizione: mistici, autori mistici e visionari⁹¹. Secondo tale definizione, alcune visioni riportate nel testo della *Vita*, proprio perché implicanti un "diretto contatto" con il divino, sarebbero definibili come visioni "di contenuto mistico". Piuttosto complesso è il legame che unisce l'esperienza visionaria e quella mistica; le due prospettive della *visio Dei* come percezione visiva di Dio e come coscienza della presenza di Dio nell'immediatezza dell'esperire non sono identificabili, come se si trattasse di due distinti gradi della visione, vale a dire il passaggio in chiave agostiniana (come avrò modo di esplicitare nel corso del presente lavoro) dalla *visio* spirituale a quella intellettuale.

Se l'elemento specifico e portante dell'esperienza mistica, nell'Inghilterra

⁸⁹ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 1, cit., pp. 14-15: «Ma la questione decisiva è stabilire l'appartenenza dei testi al *corpus* in base alla pertinenza del loro oggetto. E' bensì consigliabile adoperare il sostantivo mistica e il corrispondente aggettivo "mistico" con riferimento rigoroso ed esclusivo al loro contenuto empirico, altrimenti essi diventano inutilizzabili; ma solo in rari casi il campo concettuale così individuato coincide con i cosiddetti "testi mistici". Vi sono strade che avviano soltanto alla mistica vera e propria, vi sono stadi preliminari, come la meditazione, come la preghiera o la compassio nella mistica del Cristo. Capita poi frequentemente che la teologia, e soprattutto la dottrina di Dio in senso proprio, si muti in spiritualità mistica. Una dottrina dell'amore, riferita a Dio, può condurre per gradi o nella subitanità del *raptus* all'*unio mystica*. Ma la letteratura mistica contiene altresì elementi didascalici o edificanti, e formula non di rado esigenze ascetiche (...). Essa [la tradizione] offre intere catene e trame di appartenenze, che accanto ad "autentici" testi mistici includono anche scritti diversamente caratterizzati, di impronta storico-salvifica o edificante, figliastri per così dire della mistica. Altri scritti sono inseriti nella tradizione di lingua e di stile della mistica. Altri ancora non appartengono propriamente a questa famiglia di testi, eppure sono a disposizione della storia della mistica. Occupano un posto analogo certe opere della *Devotio* moderna. (...) Al *corpus* degli scritti mistici appartiene infine la mistica in quanto dottrina. Qui parla il mistagogo che vuole rendere comprensibile la mistica, al pari dei temi tradizionali della teologia, per via razionale».

⁹⁰ K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 1, cit., p. 120.

⁹¹ Cfr. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, 2 voll., Genova 1997, II, p. 491: «I mistici, cioè coloro che rendono conto dell'esperienza della presenza immediata di Dio; gli autori mistici, che non solo hanno goduto di simili esperienze, ma hanno anche riflettuto e scritto intorno al processo con cui si raggiunge e si vive una vita fondata sull'esperienza mistica della presenza di Dio; e i visionari, le cui visioni possono avere o meno contenuto mistico, nella misura in cui implicano o non implicano un diretto contatto con il divino».

benedettina del secolo XII, è la *visio* – come appunto i testi superstiti sembrano rivelare – si profilerebbe una temperie mistica (o protomistica qualora sia comparata a quella collocata, dalla critica, qualche secolo più tardi) descrivibile secondo alcuni tratti comuni: il genere letterario dei testi che ne rendono ancora oggi testimonianza (vale a dire l’agiografia nella sua maggiore o minore coerenza con i canoni riconosciuti tradizionalmente a tale genere), la spiritualità rigorosamente anacoretica delle figure storiche di riferimento (i già menzionati Cristina di Markyate, Goderico di Finchale e Bartolomeo di Farne) e, infine, la specificità del linguaggio della visione come veicolo privilegiato dell’incontro personale col divino, inteso nella dimensione del Dio incarnato. Il *modus cognoscendi* del divino, una modalità che si inverte in un’esperienza prima che in una riflessione sull’esperienza, nel contesto appena delineato passa attraverso il canale della *visio* la cui matrice, indubbiamente agostiniana, emerge in tutta la sua priorità.

McGinn offre un taglio interpretativo ancora una volta più specifico nell’enucleazione della funzione eventualmente mistica apportata dai relati visionari: «non è l’impiego in sé della categoria di visione, quanto invece il modo in cui la *visio Dei* viene correlata all’espressione del senso dell’immediatezza divina è ciò che ci permette di distinguere tra gli autori che debbono essere considerati mistici e coloro che invece non lo sono»⁹². Tenendo ferma questa distinzione operata da McGinn, allora, si ripresenterebbe il problema sollevato da Ruh e, in ultima battuta, probabilmente si potrebbe assegnare il rango di visione mistica solamente alla visione estatica narrata nel testo della *Vita* di Cristina (la visione delle tre luci di *visio Trinitatis II*) –, smarrendo così il portato speculativo di tutte le restanti visioni esperite da Cristina. Se anche al caso della *Vita* si può estendere la considerazione sull’eventuale utilizzo delle agiografie mistiche come fonte di legittimazione di precise posizioni teologiche in materia di controversia teologica, e in special modo attraverso le visioni⁹³, legare il contributo della *Vita* all’esclusiva strategia politico-ecclesiale del

⁹² Cfr. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, cit., II, p. 491. Qualche considerazione sul fenomeno visionario, esemplato da Elisabetta di Schöneau e Ildegarda di Bingen, era stato offerto anche da P. DRONKE, *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984. Si vedano, inoltre, B. NEWMAN, *Sister of wisdom: St Hildegard’s theology of the feminine*, cit.; ID., *God and Goddesses. Vision, poetry and belief in the Middle Ages*, Philadelphia 2003.

⁹³ Il ricorso al caso storico di Ruperto di Deutz può essere utile per un particolare fattore che lo stesso McGinn tiene a ricordare: la nuova tipologia di visioni che prende forza nel secolo XII (visioni che «implicano spesso anche l’esperienza personale di Dio») è caratterizzata da visioni “mistiche” che hanno proprio in Ruperto e nei visionari inglesi – Cristina, Goderico e Bartolomeo – i primi esponenti. Per tale affermazione e per la funzione legittimante di specifiche posizioni teologiche riconosciuta alla visione, rimando a B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, cit., II, pp. 491-493, alla p.

tempo, astraendola dall'urgenza del dibattito spesso connotato da forti toni di contrasto, sarebbe riduttivo.

Neppure la lettura offerta da Vannini nella sua *Storia della mistica occidentale* sembra restituire un modello interpretativo che consenta di accogliere la peculiarità di una serie di esperienze anacoretico-ascetiche, di matrice estatica o visionaria, senza ridurla ad un ambito puramente devozionale o, al più, ad una semplice manifestazione di natura psicologica⁹⁴. Nell'esperienza spirituale e mistica della visionaria che vede Dio per mediazione delle immagini infuse, anche nel grado più alto del processo relazionale che si inverte nel vissuto mistico, l'incontro con Dio non si realizza in una perfetta unione indifferenziata, ma in una comunione tra le parti. Per Vannini, però, la mistica è essenzialmente esperienza dell'Uno e, ove intesa in senso rigorosamente unitivo, risponde all'originario significato greco in cui il termine "mistica" pare sussistere in funzione aggettivale in relazione al sostantivo teologia (in ambito cristiano, la fonte di riferimento è certamente lo Pseudo-Dionigi Areopagita)⁹⁵.

Tuttavia, quando si parla di mistica come esperienza spirituale (è la *mens* ad essere coinvolta) di unità, bisogna chiarire se con unità si intenda un superamento dell'alterità nell'Uno, e quindi un'unione plotinianamente intesa come unità indifferenziata, o un'unità come comunione in cui l'incontro tra due soggettività ontologicamente distanti può avvenire in un superamento della distanza ontologica che non sia necessariamente un superamento in senso hegeliano, ma un'armonia comunicativo-relazionale, un incontro di alterità su un comune piano fenomenico. Tuttavia, rispetto alla linea ben demarcata che circonda il campo esclusivo della "mistica dell'essenza", non credo che l'alternativa possa essere individuata nel campo teorico alternativo della "mistica del sentimento" o "mistica nuziale"⁹⁶, rischiando così di scivolare in una *querelle* sulla mistica al plurale e in una diatriba sulla mistica vera e falsa.

Il repertorio di visioni raccolte nel testo della *Vita* di Cristina, oltre a rappresentare un veicolo di idee e posizioni speculativamente determinate, garantisce un percorso progressivo di accostamento al divino che non sembra essere dominio esclusivo della

493. In particolare alla nota 11, McGinn non può fare a meno di richiamare lo studio, determinante per il mio lavoro, che Dinzelbacher ha condotto su queste figure inglesi così poco note: P. DINZELBACHER, *The beginnings of mysticism experienced in twelfth-century England*, in *The medieval mystical tradition in England*, a cura di M. GLASSCOE, cit., pp. 111-131.

⁹⁴ Cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 1999, pp. 14-16.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 9.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 14.

mistica d'essenza. Le rivelazioni private e, in particolare, le visioni estatiche rivelano un perimetro di esperienze mistiche dai contorni distinti che manifestano una processualità irriducibile al modello della grande mistica di origine renana. Un'indagine fenomenologica dei relati visionari della *Vita* di Cristina, infatti, consente di non incorrere in un'*empasse* sentimentale o pietistico-devozionale, come paventato dalle riflessioni di Vannini, rischiando di avvitarsi nell'analisi di una sintomatologia del patologico.

Vannini rintraccia nella sintesi operata da Plotino, più che da Proclo, la matrice originaria e fondante dell'esperienza mistica cristiana⁹⁷. Il problema dell'Uno percorre una tradizione che, sul versante della filosofia, ma anche della mistica, giunge con le dovute differenze fino a Simon Weil. In questa tradizione occidentale lunga svariati secoli, Vannini riconosce nella riflessione di Agostino il luogo del fraintendimento, che coinciderebbe con il momento in cui non si ha più riscontro, neppure sul piano linguistico, del termine "mistica". In alternativa entrano in uso termini quali "contemplazione" e "visione" a designare, però, un orizzonte relazionale radicalmente nuovo in cui vige una distinzione netta tra soggetto e oggetto e si segna il superamento, non solo sul piano linguistico, ma precipuamente concettuale, del momento unitivo con Dio inteso nell'originario senso di unione indifferenziata⁹⁸. La radice di tale fraintendimento è allocata nella teologia della grazia elaborata dall'Ipponate⁹⁹ e che interessa anche la successiva riflessione gregoriana. I termini in cui Vannini rielabora l'impostazione agostiniana lascerebbero intravedere una sorta di regressione di Agostino, rispetto ai termini plotiniani dell'unione, in virtù di una presunta superiorità del modello unitivo fondato sulla soppressione dell'alterità¹⁰⁰.

⁹⁷ Per una lettura critica dell'impostazione di Vannini, si veda l'articolo di A. BELLOCCI, *La "mistica dell'identità" di Marco Vannini*, in «Giornale di filosofia», luglio (2008), pp. 1-17, disponibile in http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda_fi.php?id=51. Uno studio datato che già indagava le radici della mistica nella tradizione filosofica greca e nelle riflessioni dei Padri, era L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986; poi anche P. GRECH (a cura di), *Alle radici della mistica cristiana*, Palermo 1989.

⁹⁸ Su questo punto, cioè la «via del dualismo», si assesta la critica di Vannini ad Agostino e a tutta la tradizione cristiana che si compie nel solco di questa tradizione: cfr. ID., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., pp. 127-137, alle pp. 132, 133.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 134: «Partendo da quella esperienza di distacco che rappresenta il vero riferimento spirituale, concreto, a qualcosa di non personale, che non è frutto del nostro sforzo, lieve e facile in noi, Agostino per primo (e soprattutto) ha elaborato quella greve e meccanica teologia della grazia come intervento di Dio nell'uomo e sull'uomo, in forza della quale non solo si ribadisce l'alterità di Dio, che torna a essere un capriccioso dispensatore di "grazie", ma si pone anche la divisione profonda tra ciò che è natura e ciò che è grazia».

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 133: «E' stato anche sottolineato che tutte le descrizioni che il vescovo di Ippona fa delle sue esperienze di contemplazione si riferiscono al periodo in cui egli non era ancora cristiano, e che tali descrizioni sono espresse in linguaggio plotiniano. Bisogna anche notare che Agostino resta

Secondo il vescovo d'Ippona, infatti, il cammino a Dio, pensabile solo all'interno di un quadro dialettico agito dalla grazia, è operato dalla volontà in funzione dell'amore e a partire da un ripiegamento nello spazio interiore dell'anima, nella quale e al di sopra della quale si giungerebbe al luogo in cui si è con Dio¹⁰¹. Questa impostazione agostiniana, sottoposta al vaglio della lente interpretativa di Vannini, si rivela problematica in quanto comporta, inevitabilmente, la presenza dell'io nel momento del contatto col divino, un "io" che avrebbe bisogno, in termini relazionali, di un interlocutore, un "tu". La via dell'amore sarebbe, pertanto, una via del dualismo in cui «ci si può immaginare per un attimo di essere tutt'uno con la persona amata, ma non si va oltre l'attimo, o meglio, non si va oltre l'immaginazione»¹⁰². Si sarebbe, così, in presenza non di una vera relazione d'essenza col divino, ma di una proiezione psichica della coscienza, una sorta di oggettivazione operata dal soggetto conoscente¹⁰³. L'esito della lettura vanniniana, infine, esclude radicalmente tale prospettiva, e con essa l'intero filone di quella mistica cristiana che vi fa eco, da quella che lo stesso definisce «mistica nel senso forte, esperienza cioè dello spirito (non del sentimento)», che nulla ha a che vedere con «la nostalgia, il senso profondo del tempo, della storia, della finitezza dell'umano», ma che al contrario è «profonda gioia della non Alterità dell'Assoluto qui e ora presente, in ogni istante»¹⁰⁴. Rispetto alla categoria interpretativa che fa da sfondo allo studio attento e affascinante di Vannini, nel solco dell'analisi di alcuni testi ascrivibili all'universo culturale mediolatino,

molto indietro rispetto a Plotino in tali descrizioni, nel senso che in lui non c'è traccia di quel linguaggio di unione, di soppressione dell'alterità, che abbiamo incontrato nelle *Enneadi*. Infatti, il contatto con il divino è sempre seguito da una ricaduta nel mondo del molteplice, nel legame alle cose della terra, dalle quali si resta necessariamente dipendenti *in hoc saeculo*.

¹⁰¹ Anche McGinn individua una linea di trasmissione dell'ideale contemplativo di Platone e dei neoplatonici, e del cristianesimo primitivo greco, quali fonti della mistica cristiana latina e occidentale, tuttavia riconosce in Agostino la matrice principale per decodificare le esperienze mistiche di ambito monastico cristiano latino. Nonostante Agostino non sia stato espressamente un mistico, avrebbe posto le fondamenta teoriche di tale esperienza. Cfr. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, cit., I, pp. 27-72, 313 s. Sul valore fondante della riflessione agostiniana per la mistica occidentale è ancora utile C. BUTLER, *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, tr. it. a cura di P. Bartole, Bologna 1970 (tit. or. *Western mysticism. The teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Londra 1926).

¹⁰² M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., p. 133.

¹⁰³ Cfr. *ivi*: «Manca qui la comprensione che i "momenti" sono determinati e perciò soggetti al determinismo psichico come tutto il resto dell'esistenza; e tale comprensione è assente perché invece è presente la volontà, è presente l'io, che sta cercando valori, sta cercando nutrimento, incremento. Così esso chiama Dio, chiama "soprannaturale" qualcosa che appartiene all'umano come tutto il resto; dimentica che se fosse davvero divino e soprannaturale non potrebbe conoscerlo né parlarne, ma ha bisogno di reificare, di oggettivizzare, ha bisogno dell'appropriazione dogmatica. Quello che costituisce per l'io il momento di maggior valore, di appagamento, soprattutto in quanto conferisce un infinito senso di superiorità, diventa Dio, e così si costruisce una teoria del "soprannaturale"».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

potrebbe essere rinvenibile un'ulteriore piattaforma interpretativa. Mi riferisco alla tipicità dell'impostazione cristiana del Dio persona e della relazione personale col divino che, appunto, rappresenta un cambiamento rispetto al concetto greco di Uno e del rapporto Uno-molti¹⁰⁵. La prospettiva della conoscenza diretta, cioè dell'esperienza mistica, di Dio non come altro, ma come «un essere la cosa stessa: Dio»¹⁰⁶, è il portato di una tradizione che avrebbe in Meister Eckhart la sua voce più autorevole, ma non è l'unica. È lecito, pertanto, pensare che, al di là di una prospettiva storiografica univoca, sia rinvenibile anche una pluralità di testimonianze che danno ragione dell'alterità e dell'evoluzione del pensiero nel rapporto con essa?

L'impostazione impressa da Agostino alla mistica cristiana è già individuabile nei due scritti gregoriani più rilevanti in tale ambito di ricerca: i *Moralia in Job* e le *Homiliae in Hiezechielem*¹⁰⁷. Anche qui l'esercizio dell'amore in termini platonici, che consiste nel distacco dall'orizzonte sensibile in vista del Bene, richiama nell'impostazione agostiniana un atto di raccoglimento e introversione che, in terza battuta, si invererebbe nella contemplazione del Creatore invisibile: proprio quel passaggio, «faciem Creatoris contemplari», in cui l'anonimo redattore di St Albans rintraccia forse il momento più significativo dell'intera esperienza narrata nella *Vita*¹⁰⁸. Lo schema triadico, cui ricorre Gregorio, si assesta sulla contemplazione del mistero divino (e non nei termini specifici di un'intuizione intellettuale della verità come esplicitato da Agostino) reso attraverso la metafora platonico-agostiniana della Luce, una dialettica dell'attingimento che si risolve nell'incapacità umana di fissare l'occhio della mente sulla luce; l'occhio dell'anima, infatti, può solo vedere in modo fugace e imperfetto per tornare poi, dopo l'istante, al mondo degli enti creati¹⁰⁹. Su questo

¹⁰⁵ Nella prospettiva di Gilbert, da me condivisa, il guadagno della riflessione filosofica e teologica condotta sull'alterità ha risvolti inevitabili anche sulla mistica. Cfr. P. GILBERT – PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova 2001, p. 14: «La mistica cristiana ha insistito sull'alterità di Dio, vale a dire sull'alterità di un "altro" che non entra in alcun modo nelle nostre "dimensioni umane" a meno che non sia Egli a volerlo liberamente. Questa alterità divina è libertà assoluta». Si veda, in una considerazione esemplificativa di un orientamento teorico specifico che l'indirizzo fenomenologico ha contribuito a sviluppare in Italia sia in ambito teologico che filosofico, anche P. MANGANARO, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Roma 2002, pp. 267-268: «L'esperiri mistico cristiano dice, nel mistero, l'incontro reciproco partecipato tra la persona umana e le Persone divine; dice l'esperienza dell'Alterità come un "sentire" attraversato dall'amore (...) Non c'è fusione (...) fagocitazione o assimilazione annientante: l'essere umano è e rimane creatura (...) Dio è e rimane il Tu totalmente Altro, Creatore di ogni Io individuale e personale».

¹⁰⁶ Cfr. M. VANNINI, *Tesi per una riforma religiosa*, Firenze 2006, p. 18.

¹⁰⁷ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, ed. M. ADRIAEN, 3 voll., Turnhout 1979-1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B); ID., *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1971 (CCSL, 142).

¹⁰⁸ *Vita*, 66, p. 176.

¹⁰⁹ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, II, 2, 12, 270-278, cit., p. 232:

grado di approssimazione alla pienezza dell'attingimento si imbastisce lo scarto tra l'impostazione di Gregorio e quella precedente dell'Agostino del *De Genesi ad litteram* che non è del tutto scevra da ambiguità. La gradualità del cammino ascensivo di matrice agostiniana fornisce la piattaforma anche per l'elaborazione dell'esperienza delineata dai Vittorini, che si fanno promotori nel secolo XII di una ripresa della riflessione sulla mistica¹¹⁰.

Nel solco di una possibile gradualità dell'intensità relazionale con Dio si potrebbe aprire uno spazio di considerazione significativa della pluralità dei fenomeni mistici; così, infatti, chiosa l'anonimo redattore sul finire della narrazione del graduale cammino spirituale e mistico di Cristina che si snoda in una fitta trama visionaria: «Quanto veriore tibi appropinquavit amore, tanto manifestius mundo corde penetrare meruit occulta sapientie tue»¹¹¹.

Ad Agostino, ancora, si deve l'impostazione di buona parte della mistica cristiana come un'instancabile ricerca del contatto che s'invera nell'istante e si ripete in momenti diversi, voluti e cercati dall'uomo, con il divino¹¹²: infatti, l'anonimo redattore non tarda a ricordare che Cristina anela al contatto (contemplazione) con il Creatore¹¹³. Tale impostazione confluisce nella curvatura cristiana dell'esperienza mistica come unione intesa nei termini relazionali della contemplazione (impressi da

«Est autem in contemplativa vita magna mentis contentio, cum sese ad caelestia erigit, cum in rebus spiritualibus animum tendit, cum transgredi nititur omne quod corporaliter videtur, cum sese angustat ut dilatet. Et aliquando quidem vincit et reluctantes tenebras suae cecitatis exsuperat, ut de incircumscripto lumine quiddam furtim et tenuiter attingat, sed tamen ad semetipsam protinus reverberata revertitur atque ab ea luce, ad quam respirando transit, ad suae caecitatis tenebras suspirando redit».

¹¹⁰ L'influenza agostiniana è il leitmotiv della considerazione sui Vittorini elaborata M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., p. 149.

¹¹¹ Cfr. *Vita*, 79, p. 202.

¹¹² Secondo il giudizio non favorevole di M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., pp. 134-135, il distacco prospettato da Agostino, infatti, «non è stato essenziale, ma strumentale, non è stato da se stesso, e dunque neppure della immagini determinate di Dio frutto del soggetto. Messa in disparte, negata la pagina giovannea su Dio che è spirito e sulla necessità che Cristo se ne vada perché lo spirito giunga e porti a tutti la verità, viene meno l'universale, viene meno il distacco e si rafforza invece l'appropriazione, la caccia al determinato, al particolare, considerato come "divino". Non si capisce più che il distacco, lo spirito, passa dappertutto, soffia dove vuole, sta nel *come* e non nel *che cosa*, e perciò può essere presente ovunque, ma non rimane in nessun luogo»; dall'impulso di Agostino deriverebbe «tanta parte della "mistica" cristiana intesa come ricerca dei "momenti di contatto" con il divino: una storia più o meno dolorosa a seconda delle diverse personalità e del loro spessore etico (dal visionarismo più banale alle più elaborate teorie intellettualistiche), ma pur sempre una storia del dualismo, dell'alienazione, della superstizione, in forza della quale la "mistica" è opposta alla vita normale, quotidiana, alla comune umanità. Nello stesso tempo – e, ripetiamo, non v'è alcuna contraddizione in ciò – non meraviglia che ad Agostino soprattutto si rifacciano anche le peggiori teologie dualistiche ed alienanti: da quelle della scuola francescana ockhamista, a Lutero, a Calvino, al giansenismo, fino a giungere ai giorni nostri. Molto più che una teoria dell'*unitas spiritus*, in lui abbastanza marginale, Agostino ha lasciato perciò in eredità alla mistica cristiana soprattutto un sentimento, uno stato d'animo, che è quello in lui predominante: la nostalgia».

¹¹³ *Vita*, 37, p. 128: «Ferventius ad contemplandam speciem conditoris anhelabant».

Agostino) che, lungi dall'essere un impedimento *ab origine* ad «ogni pensiero di *unitas*»¹¹⁴, si profila piuttosto come apertura ad un nuovo modo, quello cristiano e mediolatino della comunione mistica, che si manifesta con forza a partire dal secolo XII declinandosi in una molteplicità di esperienze tra loro distinte.

Un paradigma storiografico che potrebbe consentire di ripensare l'esperienza contemplativa appena adombrata è quello suggerito da Peter Dinzelbacher che, per l'Occidente latino, suggerisce di restringere il campo d'indagine ad una mistica cristiana che abbia come riferimento un Dio “personale e trinitario”¹¹⁵ e che possa, quindi, ricomprendere al proprio interno quelle forme esperienziali di conoscenza del divino che, al di là della deduzione filosofica, si concretizzano nei *vissuti*. Il riconoscimento, infine, della molteplicità dei vissuti all'interno di tale esperienza, plurale e non univoca nei modi dell'esperire¹¹⁶, consente comunque a Dinzelbacher di delineare dei confini all'interno dei quali circoscrivere i fenomeni mistici per distinguerli da altri ambiti quali la devozione, la pietà o la spiritualità, sottolineando la natura eccezionale ed estatica dell'esperire mistico¹¹⁷. L'unione mistica è, nelle linee generali, qualificata come «fenomeno di massima intensità emozionale e/o intellettuale, che coglie per poco tempo l'uomo nella sua totalità (...), fusione completa dell'anima con la divinità, di solito tramite un'estasi»¹¹⁸. La fusione, poi, non comporta necessariamente un annichilimento dell'io in Dio; infatti, la distinzione fondamentale tra la cosiddetta “mistica dell'essenza” e tutte le altre forme rinvenibili è

¹¹⁴ M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., p. 136.

¹¹⁵ Cfr. P. DINZELBACHER, *Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici*, in F. VERMIGLI (a cura di), *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, Firenze 2007, pp. 19-30, alla p. 20. In questo breve saggio lo storico propone, inoltre, una classificazione dei testi mistici in cui la priorità non è riconosciuta alla riflessione teoretica sul fenomeno, ma al dato esperienziale del fenomeno estatico-unitivo stesso – i testi della *mistica pratica* possono essere «perfettamente mistici, cioè testi che non parlano di altro se non di esperienze unitive (...) in massima parte mistici, il cui nucleo è formato dall'evento unitivo, sebbene anche altri temi siano accennati (...) di natura diversa, ma contenenti passi mistici» (*ibid.*, pp. 29-30) – distinta rispetto a quella proposta da McGinn e già presa in considerazione.

¹¹⁶ L'impostazione apofatica della mistica di matrice dionisiano-eriugeniana, con tutto il portato della tradizione greca, e la successiva impronta, che si fa spazio all'interno di una più ampia rivoluzione teologico-speculativa, data dall'Aquinate, e che prosegue con Bonaventura fino a Gerson, della mistica come *cognitio Dei experimentalis* non esauriscono la mistica né nella forma né nei contenuti. La linea di progresso puramente intellettuale intrapresa, inoltre, da Meister Eckhart e seguita dai mistici in ambito renano fiammingo anche nei secoli successivi all'età scolastica non è l'unica alternativa, seppur sia quella maggiormente apprezzata dalla critica.

¹¹⁷ Gli studi pionieristici di Dinzelbacher costituiscono la svolta nella storiografia di settore proprio per questo grado di apertura alla molteplicità dei vissuti mistici che ha permesso di fornire ampio spazio anche al contributo femminile, riconoscendone la specificità a partire dal contesto oltre che dall'analisi del contenuto dell'esperienza in sé. Cfr. P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche frauenmystik*, Monaco-Vienna-Zurigo 1993.

¹¹⁸ Cfr. P. DINZELBACHER, *Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici*, cit., p. 22.

il ricorso al divino incarnato. Nell'unione d'essenza, infatti, il ricongiungimento dell'anima a Dio non evoca l'immagine concreta dell'uomo divino. Il passaggio fondamentale del Cristianesimo, l'Incarnazione di Dio e l'assunzione dell'umanità "visibile" da parte del divino, è il punto intermedio fondamentale, per poi giungere all'unione contemplativa, per le esperienze mistiche¹¹⁹.

Nella prospettiva storica del Cristianesimo, il dato fondamentale è la teofania intesa nel senso dell'apparizione di Dio sulla terra come uomo¹²⁰. La mistica cristiana, infatti, va interpretata in relazione al dato essenziale dell'Incarnazione, il divenire uomo di Dio nel Figlio: «la mistica dell'Incarnazione è quella forma di pensiero e di sentimento di un'esperienza unitaria dell'uomo con Dio che ha assunto nel tempo l'aspetto di un elemento centrale della spiritualità cristiana, in primo luogo in rapporto al farsi carne e al divenire uomo di Dio. A tale riguardo la figura di Gesù Cristo rappresenta per i cristiani *l'essenza di una possibile e auspicabile unità tra Dio e l'uomo*; se nella figura di Gesù Cristo (...), uomo e Dio sono diventati un'unica cosa, l'uomo può e deve sperare ardentemente in una unità con Dio»¹²¹.

Su quale principio è, quindi, possibile fondare la dialettica della visibilità dell'invisibile espressa nella *visio* mistica di questi anacoreti, se non sul mistero cristiano dell'Incarnazione che ha consentito l'irruzione dell'eternità nel tempo, dell'increato nel creato, dell'infinito assoluto nel finito ma nella conservazione dell'alterità¹²²? Da essa ha origine, infatti, la possibilità della manifestazione fenomenica della trascendenza. Un fondamento, un principio dinamico che consente di pensare, diversamente dalle categorie del platonismo e in generale della filosofia greca, una partecipazione all'archetipo che fonda la legittimità ontologica della visione come icona dell'invisibile. Colui che «abita in una luce inaccessibile», secondo la definizione di 1 *Tim* 6, 16 che tanta eco ha nella *Vita* di Cristina, si rende accessibile proprio nel suo farsi carne; la condizione di pensabilità del manifestarsi del divino è

¹¹⁹ P. DINZELBACHER, *Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici*, cit., pp. 22-23, riassume i quattro orientamenti tipologici distinguibili in seno alla mistica: la *brautmystik*, o mistica sponsale di matrice bernardina, la *passionsmystik* inaugurata da Francesco d'Assisi, la *Cristkindmystik*, incentrata sul rapporto personale con Gesù Bambino, e la *wesensmystik* (riconosciuta da Vannini come unica forma originale di mistica) o mistica d'essenza che ha in Eckart la voce più autorevole.

¹²⁰ Si vedano le considerazioni in merito a tale impostazione di A. M. HAAS, *Mistica dell'incarnazione*, in *Il Dio dei mistici*, a cura di F. ZAMBON Milano 2005, pp. 99-112.

¹²¹ *Ibid.*, p. 101.

¹²² L'approccio è ancora una volta radicalmente opposto rispetto a quello proposto da Vannini che, legittimato dalle parole di Margherita Porete, auspica l'abbandono e la negazione dell'icona del Cristianesimo, Cristo, in quanto immagine determinata e residuo di un'alterità che va superata in vista della verità (Dio), dell'essere la verità stessa. Cfr. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., pp. 27-28.

quel primo atto manifestativo fondante del Cristianesimo che è l'Incarnazione¹²³.

All'interno dell'esperienza mistica, il modo della visione apre irrimediabilmente alla complessità della dialettica tra visibilità e non-visibilità divina. In questo solco si inserisce l'affascinante studio che Fornara ha dedicato all'emergere di tale dialettica nella Bibbia ebraica e che lo ha condotto a riflettere sulla dimensione soggettiva dell'esperienza visionaria non intesa come esercizio dispotico del divino, bensì come apertura da parte del soggetto al porgersi del divino¹²⁴. Il soggetto vedente è, infatti, coinvolto nell'atto visivo con la propria volontà, affettività e intelligenza, la propria precomprensione e i limiti connaturati alla creaturalità; come nelle esperienze narrate nel Vecchio Testamento, Dio non si rivela superando il proprio nascondimento, ma precisamente nel proprio nascondimento. Pertanto, è proprio nella dialettica di presenza e di assenza, tra visibilità e non-visibilità divina, che l'esperienza visionaria si fa produttrice di senso. Così è forse possibile anche pensare ad un'interpretazione della visione nel solco della dialettica di fondo che vivifica l'icona, rimodulando la funzione di rimando all'archetipo dell'immagine che non svuota l'orizzonte esperienziale. Se la riflessione si esaurisse nel visibile¹²⁵, così come se si tentasse di risolvere Dio in un concetto, si rischierebbe di scivolare nella deriva idolatrica, che «consegna il divino commisurandolo alla misura dello sguardo umano»¹²⁶. Accennare all'argomentazione in favore delle immagini elaborata dal Damasceno, in questa sede, risulta di certa utilità, non già per una ripresa della tematica idolatrica che esula dagli interessi dell'analisi in corso, bensì perché chiama a riconsiderare, ancora una volta, il valore dell'incarnazione per una rivisitazione in chiave cristiana della materia e della corporeità, in una condizione di superamento dell'impostazione platonica e neoplatonica della materia e dell'immagine. Da ciò la funzione dell'immagine, come unità minima di senso della visione, si riveste di significato e le parole di Damasceno

¹²³ Della stessa idea è V. CIRLOT, *La visibilità dell'invisibile nell'opera di Ildegarda di Bingen*, in *Il Dio dei mistici*, a cura di F. ZAMBON, cit., pp. 121-138, alle pp. 124-125, quando sostiene che alla base della «esplosione visionaria del secolo XII» vi sia proprio la valorizzazione positiva dell'umanità di Dio assunta nell'Incarnazione.

¹²⁴ R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica tra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, Roma 2004.

¹²⁵ Come ricorda Giovanni Damasceno, già Dionigi, nella *Lettera a san Giovanni*, scriveva che «le cose visibili sono veramente chiare immagini delle cose invisibili». Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 43, ed. B. KOTTER, Berlino-New York 1975 (*Patristische texte und studien*, 17), p. 144; la traduzione italiana è tratta da ID., *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, tr. it. a cura di V. Fazzo, Roma 1997, p. 146.

¹²⁶ Cfr. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, tr. it. a cura di A. dell'Asta (*Dieu sans l'etre*, Parigi 1982), Milano 1987, p. 28.

forniscono un utile orientamento: «Ogni immagine è rivelatrice e dimostratrice di ciò che è nascosto (...). Poiché l'anima è rivestita dal corpo, l'uomo non ha una conoscenza pura dell'invisibile; e poiché egli è limitato dallo spazio e dal tempo, egli non ha conoscenza neanche delle cose che saranno dopo di lui (...) E per questo l'immagine fu escogitata a guida della conoscenza, per manifestazione e divulgazione delle cose nascoste»¹²⁷.

La visione teofanica potrebbe, quindi, essere considerata come l'attribuzione al divino di immagini sensibili, cosa che pensata in termini platonici esprimerebbe la duplicazione che si allontana dalla pienezza ontologica del principio. Tuttavia, in linea con il discorso iconodulo del Damasceno, la visione teofanica è immagine in quanto esprime un prototipo che realmente è. Lo scarto, infatti, consiste nella realtà storica e ontologica dell'incarnazione. Nella materia, pertanto, può avere luogo il "miracolo", vale a dire la manifestazione divina, il paradossale passaggio del creatore nella creatura, a ragione della continuità ontologica attribuita all'orizzonte creaturale dal Cristianesimo¹²⁸.

Su un altro versante prospettico, uno studio iconologico della visione, intesa come rappresentazione iconografica di una dottrina, potrebbe fornire uno strumento interpretativo di non secondaria importanza. La visione mariologica, ad esempio, non è una rappresentazione fantastica di Maria, legata alle pieghe più profonde della devota che penetra a tal punto nell'orazione o nella meditazione da giungere a rappresentarsi sinteticamente per immagini i diversi contenuti liturgici. La *visio Mariae* si profila, in primo luogo, come icona della Madre di Dio, costituendosi come rappresentazione visiva del privilegio mariano, declinato nei codici e nelle caratterizzazioni iconologiche che sono costituenti della struttura portante dell'immaginazione creatrice del visionario¹²⁹. L'originario e archetipico del sé si è costruito sullo scheletro dell'immaginario simbolico del proprio tempo che forma uno

¹²⁷ GIOVANNI DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 17, cit., p. 126; per la traduzione italiana, cfr. ID., *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, cit., p. 125.

¹²⁸ Per questo ordine di considerazioni rimando allo studio di J.-J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, tr. it. a cura di S. Arecco (tit. or.: *Philosophie des images*, Parigi 1997), Torino 1999.

¹²⁹ In questo senso, la dimensione contemplativa e liturgica della visione come icona, che potrebbe aprire ad una teologia *iconica*, non sarebbe vittima di un mancato approfondimento dottrinale e concettuale, ma avocherebbe a sé una priorità manifestativa che si fa rivelazione. Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali: saggio sull'icona*, Milano 2004, a cura di E. Zolla, p. 65: «Ecco, osservo l'icona e dico dentro di me: "È Lei stessa, non la sua raffigurazione, ma Lei stessa, contemplata attraverso la mediazione, con l'aiuto dell'arte dell'icona. Come attraverso una finestra vedo la Madre di Dio, la Madre di Dio in persona, e Lei prego faccia a faccia, non la sua raffigurazione».

specifico *Zeitgeist*. Pertanto su prototipi arcaici o rappresentazioni dogmatiche si fondono le intuizioni del visionario.

Nel panorama storiografico tradizionale che interessa la mistica difficilmente si può, quindi, rinvenire una considerazione positiva del fenomeno visionario come fenomeno mistico, ad eccezione dell'apertura di Dinzelbacher sulla molteplicità dei vissuti che schiude un orizzonte di possibilità per nuove interpretazioni. Diviene allora indispensabile condurre un'analisi dettagliata sulla funzione conoscitiva della *visio*, come piega iniziale di un processo di esaurimento gnoseologico nella *visio* di essenza, che sappia raccogliere il significato della tangibilità sinestetica in direzione dell'ascesa dal vivente al divino. Sostituendo lo scarto ontologico al processo continuato d'inveramento nel contatto col divino sarà, pertanto, obbligatorio rintracciare i termini della spinosa questione e avanzare almeno una rilettura delle fonti apicali che hanno fatto da sfondo alla teoria dell'immagine ereditata dall'Occidente latino nel corso del Medioevo.

L'adagio paolino «per speculum videmus» (I Cor. 13, 12) coinvolge direttamente, da una prospettiva filosofica, la riflessione avanzata da Platone nel *Timeo*¹³⁰ sulla funzione precipua dello specchio come elemento indispensabile a quel processo conoscitivo che risalirebbe alle cause prime: l'immagine riflessa nello specchio esibirebbe la stessa precarietà ontologica propria dei *simulacra*, una precarietà che fa da zona interstiziale tra gli occhi e lo specchio modificando la natura dei corpi. Anche Plotino, nel ribadire che «la natura dell'immagine consiste nell'essere in altro»¹³¹, sottolineava come l'azione dello *speculum* sia quella di una particolare forma che, riflettendo la materia, renderebbe visibile ciò che, altrimenti e per se stesso, non sarebbe visibile come per l'aria¹³².

Nell'assenza di un referente – come Dio per esempio – che non si collochi all'interno dello spazio esperienziale definito dalla tangibilità, dunque, lo *speculum* fungerebbe da orizzonte di codificabilità privilegiato per l'intercettazione, verso il basso, di quella serie di significati che sarebbero, in un certo senso, inintelligibili ed incodificabili per la mente umana. Laddove una conoscenza immediata di Dio non si profili come né possibile né attingibile, lo *speculum* attua un percorso conoscitivo di mediazione che, pur nella proiezione e moltiplicazione infinita degli specchi – e delle

¹³⁰ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 46 A-C.

¹³¹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 6, 14.

¹³² Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 6, 13.

visioni occorrenti – non recide la priorità dell’incontro mistico-unitivo col divino ma, nel riverbero della scala dei referenti implicati, ne riproduce la graduale genesi e perfezionamento. Potrebbe apparire come problematica la mancanza dell’oggetto concreto nella *visio per speculum*, sostituito da un referente che rende possibile il processo della percezione visiva e/o rappresentativa di qualcosa che non si dà a vedere manifestativamente. L’immagine che emerge dallo *speculum* implica, diversamente dal mero referente segnico, la presenza dell’oggetto rispecchiato, dal momento che non vi sarebbe alcuna immagine se non ci fosse qualcosa che si rispecchiasse ed escludendo, dunque, l’ambivalenza sul riferirsi a qualcosa o a niente che il fondamento della funzione segnica porta con sé.

Occorre precisare, ancora, che la presenza del referente nella *visio per speculum* sembra dibattersi lungo il confine indecidibile della dialettica visibilità-non visibilità che presuppone, sempre, un “non veder nulla” al fine di aprire lo spazio della manifestazione divina nella comunicazione simbolica. Superando la stessa preoccupazione abelardiana del rendere manifesto l’irrepresentabile col ricorso alle *comparationes similitudinum*¹³³, nella codificabilità del *per speculum in aenigmate* ne va della stessa trasmissione differenziata della conoscenza intellettuale: la funzione del rispecchiamento dell’immagine rendere dicibile e rappresentabile ciò che altrimenti non lo sarebbe. La funzione speculare della *visio*, pur destrutturandosi e cedendo il passo ad un’epifania priva di codici visivi, torna a legittimare la propria natura intermediaria mentre disarticola il concorso rappresentativo dell’allegoresi mistica. Più si approssima la rivelazione immediata e la presenza divina, meno i referenti simbolici lasciano spazio all’inadeguatezza rappresentativa dello *speculum* come condizione di sperimentabilità della comunione unitiva con Dio; la trama dei relati visionari si sfalda nella profondità della sintassi segnica che li struttura e, di conseguenza, il segno perde di vista il proprio referente nella relazione rappresentativa, non riesce più ad iscriversi nel proprio referente, mancandolo o smarrendolo. Il togliimento del visibile dalla sua superficie di fissazione è, dunque, momento di apparizione per l’invisibile. Tale processualità di rinvio è garantita dal simbolo e come sostiene puntualmente Heinrich Pfeiffer, indicando la priorità che il significato essenziale non si esaurisca negli oggetti

¹³³ PIETRO ABELARDO, *Theologia summi boni*, I, 38, in ID., *Opera theologica*, edd. E. M. BUYTAERT – C. J. MEWS, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 83-201, in particolare p. 99: «Hoc quippe loquendi genus philosophis sicut prophetis familiarissimum est, ut uidelicet, cum ad archana prophetie peruenerint, nichil uulgaribus uerbis efferant, sed comparationibus similitudinum lectorem magis alliciant».

rappresentati per garantire all'immagine il valore simbolico, è necessario che: «le persone, gli oggetti e gli avvenimenti rappresentati rinviino ad una più profonda realtà di portata generale che si trovi al di là di essi o in essi nascosta»¹³⁴.

Mi sembra indiscutibile che il ruolo svolto dall'immaginazione e dallo *speculum* nella *Vita* di Cristina coinvolga, soprattutto, le sezioni narrative del testo dedicate alla trascrizione dei relati visionari da parte dell'anonimo redattore. Se ci si ferma, per dirla con Abelardo, alla “lettera del testo”¹³⁵ nelle cose che sembrano fantasiose e lontane da qualsiasi utilità, si smarrisce l'intento precipuo che anima il testo agiografico e si rischia di non cogliere pienamente la descrizione profonda dei misteri in esso rappresentata. Il bisogno manifesto di un appello al visibile, diversamente da quanto stabilito da una parte della storiografia di settore, non configura l'esperienza dell'uomo come non mistica, ma realizza il desiderio più alto del non togliimento del *mysterium* velato per essere svelato.

In questo ordine di considerazioni, vale la pena segnalare il tentativo posto in essere da Cristina del vedersi specchiata nelle *visiones* esperite, un percorso di accostamento al divino che non dimentica il senso dell'umano teso alla comprensione di se stesso per garantire, così, un accesso del mistico alla contemplazione dei *contemplativa* sicuramente influenzato dalla tradizione speculativa di origine agostiniana¹³⁶. La reclusa di Markyate, scorgendosi riflessa nello *speculum* della propria *visio*, prova a confrontarsi con la rappresentazione della sua stessa immagine accanto all'immagine totalmente altra e inattingibile del referente divino. Questo percorso di identificazione dei segni che aprono alla considerazione di sé come immagine trova il suo compimento e la sua finalità ultima nell'accettare se stessi accanto al referente-immagine restituito dell'alterità divina. Il mistico si scopre e s'interpreta come immagine, in un faccia a faccia che lo spinge alla riflessione sul rapporto di somiglianza che lo lega al divino.

¹³⁴ H. PFEIFFER, *L'immagine di Cristo nell'arte*, tr. it. a cura di G. Vigilante, Roma 1986 (*Gottes wort im bild: Christusdarstellungen in der kunst*, Monaco-Zurigo 1986), p. 16.

¹³⁵ Cfr. PIETRO ABELARDO, *Theologia summi boni*, I, 38, cit., p. 99: «Que enim quasi fabulosa antea uidebantur et ab omni utilitate remota secundum littere superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena misteriis postmodum reperta, magnam in se doctrine continent edificationem. Ob hoc enim, teste Augustino, teguntur nec uilescant».

¹³⁶ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 8, 14, edd. W. J. MOUNTAIN – F. GLORIE, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, p. 479: «Incorporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse in quo uidentur quae oculis carnalibus non uidentur, et tamen uir tantus tamque spiritalis: *Videmus nunc*, inquit, *per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus ut per hanc imaginem quod nos sumus uideremus utcumque a quo facti sumus tamquam *per speculum*».

Lo scacco dell'inintelligibilità divina per la conoscenza umana ridesta nello *speculum* quella funzione di mediatore potente per circoscrivere un difficile percorso di tangibilità e di ricettività nei confronti di un *quid* totalmente altro e infinitamente indicibile. La manifestazione di quanto non può essere mostrato è assegnata, pertanto, alla rifrazione speculare di un'*imago* che si rende donatrice di senso nell'oscurità di senso del non-percepito. L'immagine rifratta del volto di Dio ospita e dice una luminosità imperscrutabile per "rinvio a-" che innesca la finitezza del processo conoscitivo¹³⁷. Dalla superficie riflettente della luce traslata si accede, così, al piano di coglimento delle comunicazioni divine come via di conoscenza sottesa alla rifrazione e alla mediazione di concetti mai conclusi nell'innesto allegorico della rappresentazione. Dietro il segno visivo non si cela una presenza degradata della manifestazione divina, ma un'apertura di senso per nulla autoreferente che spinge il mistico, nell'oltre modo delle sue immagini proiettive, a rintracciare quanto di meno visibile mostra la visibilità: quella sovrabbondanza di presenza che, veicolata dal segno, sfugge alla natura del segno stesso in un passaggio al divino stretto nell'intermittenza dialettica di referenti e vuoto di non-referenzialità.

¹³⁷ Cfr. *Vita*, 78, pp. 200-202: «Hec namque in presenti nobis est illa gloria qui de illa non nisi *per speculum videmus*. Unde caliginem Deus inhabitare dicitur, non quod caliginem inhabitet, sed quia lux sua pre immensitate nos corporis graves pondere hebetare videtur».

1.5. UN POSSIBILE ESERCIZIO FENOMENOLOGICO SULL'ESPERIENZA MISTICA DI CRISTINA DI MARKYATE

Alla visione come immagine rifratta del divino avviata dalla creaturalità del *per speculum videmus* e, dunque, come mediazione nel processo di conoscenza che conduce alla *unio mystica*, è necessario interrelare una riconsiderazione del rapporto uomo-Dio in termini di “comunione” tra persone per comprendere appieno il portato spirituale delle *visiones* di Cristina. Con una buona dose di certezza, è proprio questo aspetto che sembrerebbe emergere dall'esperire mistico della reclusa di Markyate: la comprensione di Dio come persona e il tono narrativo particolarmente intenso nella descrizione di un rapporto, di una comunione reale di persone, che scorge il piano di affidamento più elevato nell'abbandono allo scambio reciproco tra condizione umana e rivelazione divina.

Non si tratta, a ben vedere, di una pura unione con Dio fondata sull'annichilimento o su una eventuale *reductio* dell'alterità umana in quella divina, ma di un chiaro recupero della natura creaturale – comprendendo con essa, almeno in un primo momento, anche il piano dei *sensualia* – nell'apertura graduale alla rivelazione del divino nel suo venire a manifestazione fenomenica nei vissuti del visionario. Dai diversi gradi di accostamento al divino, l'anonimo redattore della *Vita* sembra, infatti, sottoporre il lettore a un interrogativo di fondo che, qualunque sia la curvatura specifica dell'approccio interpretativo al testo, non può essere lasciato inevaso: la comunione con Dio si situa in un “luogo” univoco in tutte le esperienze estatico-unitive dello stesso soggetto cosciente ed esperiente o può assumere forme e modalità diverse nella medesima crescita spirituale del mistico?

Sull'esperienza del coglimento dell'essenza divina nel “faccia a faccia”, ovvero attraverso la visione beatifica diretta, lasciata intendere da Paolo (1 Cor 13, 12), si è già detto nel precedente paragrafo; si tratta, adesso, di interrogare quel *limes* sottratto alla richiesta d'intelligibilità dell'umano e di chiedersi se l'unione con Dio possa compiersi anche in funzione e per mezzo di un mediatore divino, oppure, se essa avvenga direttamente con Dio stesso in tutte le modalità conoscitive del suo donarsi. In ultima analisi, si tratta di sottrarre il gioco degli *specula*, depositato sul fondo della trama narrativa della *Vita* di Cristina, all'accusa – legittima e non aggirabile – che farebbe delle visioni semplici apparizioni o riproduzioni di un dato percettivo già

esperito fuori dal percorso mistico e, inevitabilmente, la cassa di risonanza di un vuoto abbaglio dell'io immerso nei suoi vissuti, circoscrivibile al semplice concorso della predisposizione eidetica (come nel caso di un'apparizione dovuta al semplice ricordo di un'immagine già esperita).

La prospettiva d'indagine denunciata dall'analisi fenomenologica di Gerda Walther sui vissuti mistici e raccolta nella stesura della sua *Fenomenologia della mistica*¹³⁸ intorno alla metà degli anni cinquanta del secolo XX, mi sembra un ottimo punto di partenza, ma anche un significativo paradigma interpretativo di riferimento, per chiarire proprio quella funzione di mediazione che le *visiones*, e i contenuti di cui esse stesse si fanno veicolo, giocano all'interno del rapporto umano-divino¹³⁹. Se la natura umana denuncia per sua stessa condizione – salvo poche eccezioni – il peso dell'esclusione dalla visione diretta di Dio, sarà necessario, allora, mettere in luce lo statuto epistemologico di quel cammino che va incontro ad una comunione mistica, esperita nel raggio rifratto della contemplazione, per svelare quanto c'è di velato nel fuggevole incontro dell'amato e nella negazione del suo sguardo. Nella presenza che evoca, per il suo stesso modo di donazione, i limiti invalicabili prescritti per questa vita, occorre indagare lo spazio inespresso d'interlocuzione tra l'umano e il divino reso possibile dall'azione di un fattore di mediazione¹⁴⁰.

La fenomenologa tedesca rivolge particolare attenzione a questo problema interno ai vissuti mistici esibendo, nella trattazione del modo di comunione con Dio attraverso un mediatore, il grado di rifrazione che Dio concederebbe di se stesso attraverso

¹³⁸ Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, a cura e con un saggio introduttivo di A. RADAELLI, tr. it. a cura di L. Parrilli Fina (or. ted. *Phänomenologie der mystik*, Olten 1955), Milano 2008. Gli studi dedicati all'opera e all'approccio fenomenologico di Walther non sono numerosi in Italia. Tra questi: A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma 1992, *passim*; ID., *Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico: Gerda Walther e Edith Stein*, in *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del colloquio «Filosofia e Mistica», Roma 6-7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Città del Vaticano 2003, pp. 11-25; M. P. PELLEGRINO, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, Napoli 2007.

¹³⁹ Ad essa è il caso di fare precedere le riflessioni di Edith Stein in alcune delle sue opere: E. STEIN, *Scientia crucis*, tr. it. a cura di C. Dobner, Roma 2008 (tit. or. *Kreuz wissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Lovanio-Friburgo 1954); ID., *Vie della conoscenza di Dio*, tr. it. a cura di F. De Vecchi, Bologna 2008² (tit. or. *Wege der Gotterkenntnis*, Monaco 1979). Si veda, inoltre, l'interessante riflessione, condotta sull'esperienza mistica di Adrienne von Speyr, di P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini, per una fenomenologia della visione*, in *Il filo(sofare) di Arianna: percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. ALES BELLO – F. BREZZI, Milano 2001, pp. 133-146.

¹⁴⁰ Ad esempio, nella *Vita*, la funzione mediatrice delle *visiones* della Vergine Maria come spazio d'interlocuzione tra l'esperire mistico di Cristina e la rivelazione del divino: «Inter has angustias volens Christus suam fidelem sponsam confortare, per suam virginem matrem confortavit eam sic» (*Vita*, 23, p. 106); «Vides ergo quam facile quam apte virtus Dei per suam virginem matrem curavit suam virginem filiam caelesti medicamine» (*Vita*, 47, p. 148).

l'essenza del termine medio, negando così lo svelamento della sua pienezza nel mondo e ribadendo, di conseguenza, la soggettività di ogni visione e di ogni rappresentazione mediata di Dio¹⁴¹. L'essenza di Dio *in quel tanto* che viene comunicato dalla sua rivelazione attraverso il mediatore è intimamente legata, dunque, al rapporto con le creature, rendendosi, almeno in un momento iniziale, assolutamente condizionato dalle "qualità proprie" del mediatore in cui esso si rifrange. Sotto una curvatura fenomenologica di questo tipo, si potrebbe sostenere, con un certo grado di evidenza, che il dettaglio delle *visiones* di Cristina annunci il mistero della rivelazione a partire da un doppio livello di rifrazione e di mediazione: da una parte il costrutto della *visio* con i suoi aspetti prioritariamente fenomenici, dall'altra il ruolo che la maternità divina e la sua Concezione, attraverso la significazione delle apparizioni mariane, reclama come modalità di specchiamento per l'accesso all'essenza divina¹⁴².

Lo strumento è la persona divina, quindi, come vissuto mistico per l'altra via aperta dalla forma mediata: la presenza primigenia di Dio è fondamento della rivelazione in "altra forma" per schiudere la possibilità di una comprensione che muova dal "rinvio a". Tale possibilità, come il testo della *Vita* non manca di rivelare, è raccolta dalla funzione mediatrice e *introduttiva* della Vergine¹⁴³ al grembo della

¹⁴¹ Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 228-229: «Se un raggio di luce bianca raggiunge una caverna buia attraverso uno zaffiro blu, nella caverna penetrerà un raggio blu, se però si allontanasse o si facesse scomparire lo zaffiro dalla fessura del tetto attraverso cui penetra la luce e lo si sostituisse con un rubino rosso, la luce bianca ora irromperebbe nella caverna come luce *rossa*; direbbero allora gli abitanti del tugurio: la luce blu [il «vecchio Dio»] si è spenta, è morta, la luce rossa [il «nuovo Dio»] l'ha annientata. E se venisse allontanato anche il rubino, senza sostituirlo con un'altra pietra, e la fessura fosse tappata, così che nessuna luce possa penetrare nella caverna, allora gli abitanti della caverna direbbero: non c'è proprio più alcuna luce [«nessun Dio»]; tutte le luci [«tutte le divinità»] sono spente e «morte». Ma se uno degli abitanti uscisse e lasciasse il monte in cui la caverna si trova, e fuori vedesse brillare la luce splendente del sole in tutta la sua assoluta purezza, allora riconoscerebbe che essa, nel suo essere e nel suo essere *così*, come è in »sé e per sé«, non può essere intaccata dal fatto che cade nella caverna attraverso una siffatta apertura, né viene influenzata nel suo essere per il fatto che penetra in essa, sebbene per gli abitanti nella caverna tutto dipenda da ciò. Tutt'al più, quella luce potrebbe essere influenzata, nel suo rapporto con la caverna, dal fatto che con la rimozione di tutte le pietre dalla fenditura la luce non potrebbe più entrarvi in certi determinati modi, e tali modalità rimarrebbero in eterno solo possibilità inattuate». Al fine di preservare l'integrità del testo, si mantiene l'uso del carattere tipografico »« presente già nell'edizione critica del 1955.

¹⁴² Non a caso dalla *Vita* di Cristina si apprende la sua vicinanza al modello verginale mediato dalla Maternità divina e dal ruolo che la Concezione *sine macula* svolge nella possibilità per la Sapienza divina, prima di tutti i tempi, di incarnarsi nella persona del Cristo. Tale "affinità" tra natura umana ed essenza del mediatore è chiaramente indicata da Walther come possibilità di rivelazione in una forma di esperienza. Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 230: «Ne deriva che possono fare esperienza di Dio, comprenderlo e amarlo in questa forma, in questa »rifrazione«, soltanto quelle persone e quelle creature che sono intimamente affini all'essenza del mediatore, e quindi al suo modo di »rifrangere« l'essenza divina».

¹⁴³ Sul grado di fiducia e di amore imitativo tra la creature e il mediatore, Walther si esprime in questi termini, *ibid.*, p. 231: «Così le persone che non possono vedere Dio direttamente – perché non ne hanno la capacità o perché non è loro consentito – dipendono in tutto, nella loro conoscenza di Dio, dal mediatore, e solo da lui e per mezzo di lui possono »concepire« Dio. E se vogliono sapere qualcosa su

quale Cristina, comeavrò modo di mostrare nella *visio Mariae I*¹⁴⁴, pare totalmente affidarsi per giungere alla contemplazione dei *contemplativa*. In questo rendersi “simile al” mediatore, la crescita spirituale di Cristina sembra attuare quella svolta che la conduce, poi, alla visione contemplativa.

A questo grado di relazione e approssimazione al divino attraverso la figura di un mediatore – la Vergine e il Cristo – sono ascrivibili le visioni mariane e cristologiche raccolte dal testo di Cristina che, pertanto, sono pienamente qualificabili già come visioni mistiche. Sempre sotto la lente prospettica del paradigma waltheriano, infatti, nel rapporto mediato con il divino le creature devono aprirsi alle irradiazioni del mediatore, riconoscerne i pensieri e le comunicazioni personali ricevute, essere colti dalle sue apparizioni¹⁴⁵, finché non penetrino nell’essenza fondamentale del loro più profondo essere. Si tratterebbe, in sintesi, di un percorso spirituale di conformazione tra il sé del mistico e l’essenza fondamentale dell’essere del mediatore, in un rapporto d’intensa comunione volto alla totale e ultima “fusione” delle loro essenze fondamentali. In altri termini: se *per speculum videmus*, e lo *speculum* è costituito da un’immagine mediatrice dell’irradiazione divina, occorre rendersi in tutto e per tutto simili all’essenza fondamentale del canale di rifrazione per poter accedere alla visione di Dio.

In virtù di questa perfetta comunione tra la creatura e il mediatore sarà possibile partecipare dell’essenza fondamentale della pura irradiazione divina. Ad un’analisi fenomenologica dei relati visionari, il processo di rifrazione della *visio* e del mediatore attraverso lo *speculum* che viene supportato è, dunque, strutturato nel seguente modo: la comunione mediata con Dio mette capo al contatto più originario e immediato del

Dio o rivolgersi a Lui, devono passare attraverso il mediatore perché li aiuti »in nome di Dio« o trasmetta a Dio i loro desideri. Perché ciò avvenga queste persone devono nutrire per il mediatore una fiducia illimitata e un grandissimo amore, così come egli deve abbandonarsi a Dio con tutto il suo essere, per poter servire da ponte, puro e affidabile, tra Dio e gli uomini».

¹⁴⁴ *Vita*, 24, p. 108: «Cumque resideret ibidem delectata loco ecce predicta regina veniebat. Et instar quiescere volentis, caput suum reclinabat in gremio sedentis sed aversa facie, cujus aversionis Christinam non mediocriter tedeabat et non ausa loqui, tantum in corde suo dicebat: “O si licuisset michi vultum tuum contemplari!” Et continuo convertit vultum suum imperatrix illa dixitque blan[da] a]ffabilitate: “Et licet et contemplare [con]templativa postmodum ad satietatem quando introduxero te in thalamum meum».

¹⁴⁵ Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., pp. 241-244: «In questo genere di fenomeni rientrano anche fatti che vengono riferiti come »miracoli«, come ad esempio l’improvviso »animarsi« di un quadro o di una statua, o anche l’apparizione di un mediatore o di un santo o anche di Cristo stesso. Si può trattare di cose sensibili o anche mistico-soprannaturali. (...) Ma anche senza il concorso di datità del mondo esterno, sensoriale, vi sono persone cui è dato di fare esperienza della personalità del mediatore nella sua emanazione in carne e ossa. (...) Allora talvolta possono non solo sentire la sua personale atmosfera, ma anche riconoscere i suoi pensieri o ricevere comunicazione personali che egli vuole trasmettere loro. Ed egli può addirittura apparire loro».

mediatore col Principio. Di questo passaggio dalla visione mediata alla visione immediata e diretta di Dio si fa esplicita menzione nel testo in un'occasione. Dalle stesse parole dell'anonimo redattore, infatti, si evince quanto segue:

«Sic mente excedebat Deo, ut terrena nesciens, solius faciem creatoris intenderet contemplari»¹⁴⁶.

La reclusa di Markyate, a seguito di un rapimento estatico descritto come un *excedere* dalla *mens*, si abbandona alla contemplazione del volto divino, vale a dire in un'intima comunione mistica tra persone. In un ulteriore passaggio cruciale dell'autobiografia, ancora una volta, il redattore fornisce in modo meno esplicito un approfondimento del vissuto estatico di Cristina:

«Videbatque que sibi videnda sanctus monstrabat spiritus, nichil sciens, nichil sciens eorum que circa se vel fiebant vel dicebantur»¹⁴⁷.

Occorre precisare che i due momenti, sia per le analisi rigorosamente condotte da Walther, sia per la processualità intrinseca ai vissuti mistici di Cristina nel loro emergere dal testo della *Vita*, non sembrano escludersi ma implicarsi vicendevolmente¹⁴⁸. L'unione con il mediatore è, in questa sede specifica, la condizione preliminare per avviare, in seconda battuta, l'esperienza immediata di Dio nella contemplazione e la comunione con la sua essenza divina, ovvero quei vissuti mistici in senso proprio che pretendono di portare Dio a "reale datità", per quanto "in modo imperfetto"¹⁴⁹. Proprio in questa reciprocità e caducità inerente al mediato-immediato si scorge tutto l'influsso del dettato agostiniano-gregoriano sulla labilità

¹⁴⁶ *Vita*, 66, p. 176.

¹⁴⁷ *Vita*, 73, p. 188.

¹⁴⁸ Sulla cooperanza di comunione mediata e immediata, e viceversa, Walther apporta una riflessione che nasce dalla lettura di alcuni testi mistici medievali. Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 247: «Ma è vero anche il contrario: perfino chi ha avuto una visione di Dio in carne ed ossa, e ha sperimentato la comunione con Lui prima di conoscere qualsiasi mediatore, può tuttavia riconoscere in un secondo momento un mediatore, forse proprio sulla base di una sua più profonda conoscenza di queste cose, ancora più profonda e più ricca di quella degli altri. Le rivelazioni dirette di Dio concesse a diverse persone si completeranno a vicenda in molti modi diversi».

¹⁴⁹ È importante sottolineare la pluralità dell'esperienza di Dio in "carne ed ossa" – per usare un'espressione specifica della fenomenologia – che viene resa da Walther attraverso la declinazione al plurale del sostantivo "vissuto" nel suo legame con l'aggettivo "mistico". *Ibid.*, pp. 23-24: «Vogliamo dunque prendere in esame quei vissuti che per il loro significato intrinseco pretendono di portare Dio a reale datità, per quanto in modo imperfetto, e nei quali, per il loro contenuto, si da una manifestazione, rivelazione o apparizione *diretta* di Dio; e tutti i vissuti in cui ciò avviene, e solo questi, li annoveriano, come abbiamo detto, tra i vissuti mistici, con cui non vogliamo dunque in alcun modo intendere soltanto l'estasi mistica quale completo entrare e immergersi dell'uomo in Dio, anche se questi vissuti sono quelli che più si avvicinano al significato e allo scopo dell'essere mistico, ossia il darsi in carne e ossa di Dio nella forma più accessibile a un essere creato quanto a perfezione e conformità».

creaturale del fare esperienza diretta di Dio.

In prima battuta, potrebbe apparire come una considerazione ovvia che l'aver esperito un genere di vissuti immediati di Dio, seppure per un brevissimo istante, possa costituire il fondamento per una vita interamente orientata alla volontà del Creatore e, dunque, l'accesso permanente all'autenticità della vera esistenza. Credo che la *Vita* di Cristina restituisca, in linea con la tradizione agostiniano-gregoriana nella quale si iscrive, una profonda drammatizzazione dell'esperire mistico che può coinvolgere ogni creatura soggetta a un intervento volontario della grazia divina. Nella perfetta rappresentazione del percorso di *ascensum* e *descensum*, il messaggio esemplato dal ritmo narrativo, intenzionalmente adoperato dall'anonimo redattore, indica l'umana precarietà del perfetto innalzamento al divino e la ricaduta, interiore e profonda, all'essenza fondamentale del proprio essere da parte della religiosa¹⁵⁰.

Non apparirà del tutto singolare, allora, il legame che stringe indissolubilmente, anche nella storia della trasmissione manoscritta, la *Vita* di Cristina al suo salterio, il *Salterio di St Albans*. Il percorso mistico è, anche e soprattutto, un percorso di auto-educazione dell'io – indicazione che il monachesimo benedettino custodisce nella propria fondazione spirituale – in vista della ricerca di uno stato di concentrazione raggiunto nell'estasi e reiteratamente espropriato nella discesa dal divino, dopo l'atto di comunicazione e comunione, libero e gratuito, della stessa persona divina. Nei lunghi periodi di assenza dalla *presenza* divina, quindi, il mistico (Cristina per l'appunto) si rivolge agli esercizi spirituali di meditazione contemplativa, alla costante rievocazione di immagini per riacutizzare la sorgente dell'irradiamento divino, alla lettura e all'osservazione di testi sacri che favoriscano un possibile ascolto delle comunicazioni divine che, nella quotidianità della pratica ascetica, sembrano tacere¹⁵¹.

¹⁵⁰ In questo senso di precarietà del percorso mistico di Cristina, anche il testo prodotto dall'anonimo redattore di St Albans si colloca all'interno di quella cerchia di "lamentazioni" di santi e mistici che Walther così sintetizza, *ibid.* pp. 249-250: «Questo emerge in modo univoco dalle lamentazioni di quasi tutti i santi e i mistici circa la grande »aridità« e »sofferenza« di cui hanno dovuto fare esperienza nel proprio intimo dopo le loro estasi. Alcuni si abbandonano di nuovo, senza volontà, a quel travaglio interiore e alle sue tensioni – ed è come se non avessero assolutamente mai esperito qualcosa di quell'altro mondo, come se ciò che hanno vissuto non fosse stato che un sogno, di cui è scomparso, dopo il risveglio, anche il più vago ricordo – finché una nuova profonda miseria interiore li fa precipitare in quell'abisso di disperazione, ed essi si ricordano allora di quella luce che una volta li raggiunse laggiù. Allora forse la rievocano, finché non si mostra loro di nuovo in pazienza e grazia infinita; eppure ripiombano spesso di nuovo nella loro precedente natura, e così oscillano in continuazione da un estremo all'altro, senza mai mettere stabilmente radici in una delle due sfere, finché quella luce non sia loro preclusa per sempre o fino a che una definitiva »conversione«, o la morte, ponga fine per sempre a questo loro oscillare».

¹⁵¹ Il percorso mistico di Cristina ha inizio negli anni della reclusione e, da quel momento in poi, cominciano i cicli visionari della reclusa. In merito alla meditazione, l'anonimo (*Vita*, 38, p. 130) si

La meditazione sulle immagini del salterio, così come la costante lettura delle Sacre Scritture, la *ruminatio*, è condizione indispensabile per una possibile dialettica contemplativa tra *presenza* e *assenza* del divino nella storia individuale della reclusa di Markyate; un percorso dinamico di accostamento al divino, mi pare utile ribadire, non cristallizzato in una mistica dell'unità indifferenziata¹⁵².

A questo punto, appare evidente come sia proprio della disciplina filosofica avere riconosciuta una responsabilità irrinunciabile nella conduzione della possibile riflessione sull'esperienza mistica¹⁵³. Il compito della riflessione filosofica sui testi

esprime nei seguenti termini: «[Ex]orabat fortiter, illo petito tranquillit[atis] tempore quando liberum habuit or[at]io[n]i seu contemplative meditationi nocte vacare, quemadmodum ami[cus] Dei Rogerus eam informabat nunc [doctri]na nunc exemplo». Anche sull'esercizio meditativo la lettura di Walther si rivela pertinente. Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 253: «Se la persona è diventata in tal modo più forte, nei periodi di «aridità» deve cercare di rendere presente a se stessa, con ogni sforzo e con la massima concentrazione, ciò di cui ha fatto interiormente esperienza in quell'estasi, almeno con il ricordo, oppure rievocando quanto ha vissuto con una persona ricolma di Dio o leggendo un libro sacro. Deve tornare a immergersi nelle immagini rievocate attraverso il ricordo e simili con la massima intensità; allora forse le riuscirà, con l'aiuto di Dio, di far rivivere quelle sorgenti disseccate dalle quali scaturì ciò che ha vissuto allora. Così pure deve, con la massima concentrazione, dedicarsi alla lettura di scritti (...) che vivificano o hanno vivificato in lei quelle sorgenti e possono continuare a tenerle in vita».

¹⁵² Mi riferisco alla lettura filosofica dell'alterità personale presente nell'esperire mistico che consentirebbe di porre l'accento sul concetto di *unio mystica* come unione trasformante e non come mistica dell'identità/unione indifferenziata intesa nel solco della riflessione vantiniana. Su questo aspetto specifico della critica storiografica, mi pare utile annoverare anche P. MANGANARO, *Alteridade, filosofia, mistica: entre fenomenologia e epistemologia*, in «Memorandum», 6 (2004), pp. 6-7, <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm>; ID., *Allargare gli orizzonti della razionalità: prospettive fenomenologiche e cristologico-trinitarie su filosofia della religione e mistica*, in «Memorandum», 14 (2008), pp. 79-85, in <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/manganaro06.htm>; ID., *L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mistica cristiana*, Roma 2006; ID., *Filosofia della mistica. Per una pratica non egologica della ragione*, Città del Vaticano 2008.

¹⁵³ La letteratura di settore è vastissima. Si vedano, in generale, i seguenti studi sulla mistica: E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984; A. M. HAAS, *Was ist mystik?*, in *Abendländische mystik im Mittelalter. Symposium kloster Engelberg 1984*, a cura di K. RUH, Stoccarda 1986, pp. 319-341; ID., *Visión en azul. Estudios de mistica europea*, tr. es. a cura di A. Vega e V. Cirlot, Madrid 1999; E. UNDERHILL, *Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Oxford 1994; A. MOLINARO – E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e Mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma 1997; A. MOLINARO, *Mistica e filosofia*, Roma 2003. Le riflessioni di M. BUBER, *Confessioni estatiche*, Milano 1987, hanno ispirato direttamente la riflessione di Gerda Walther. E ancora: J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999; S. BRETON, *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, tr. it. di M. Tiraboschi (or. fr. *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble 1996), Città del Vaticano 2001. Sull'incontro tra fenomenologia ed ermeneutica: F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica*, Città del Vaticano 2005, e prima ID., *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003. Sul rapporto mistica e teologia, cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano 2009. Utili anche i contributi della collana «Esperienza e fenomenologia mistica», diretta da L. Borriello e M. R. del Genio per i tipi della Libreria Editrice Vaticana: F. M. DERMINE, *Mistici, veggenti e medium*, Città del Vaticano 2003; U. OCCHIALINI, P. M. MARIANESCHI, F.-M. DERMINE, L. BORRIELLO (a cura di), *L'estasi*, Città del Vaticano 2003; AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, Città del Vaticano 2004. Sul problema molto dibattuto del linguaggio adottato dai mistici e dei limiti connessi alla comunicazione dell'esperienza al confine tra dicibilità e silenzio, si rimanda alle considerazioni generali di G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, cit., II, pp. 483-508, e M. BALDINI, *Il*

mistici consiste, nella fattispecie, nel determinare concettualmente contenuti che per loro specifica natura (come la loro messa in forma testuale) sono estranei all'evidenza che è tipica del pensiero argomentativo e trattatistico ma sono, al tempo stesso, rappresentazioni di contenuti ai quali il campo della speculazione non può rinunciare.

All'interrogazione filosofica su tale rapporto rispondono sia il mistico che il filosofo, sebbene il primo muova dalla rappresentazione dell'esperienza della rivelazione, mentre il secondo si fondi sull'«evidenza del pensiero universalmente attingibile»¹⁵⁴. Stabilito il ruolo indispensabile della “determinazione filosofica della testimonianza del mistico”, intendo portare ad evidenza concettuale i contenuti speculativi depositati nell'esperienza mistica consegnata da una specifica tipologia testuale che, per sua natura e contesto di produzione, rende ancor più difficile il cammino volto ad inventire le categorie filosofiche e le problematiche sulle quali vengono esercitate, perché trasfigurate in una declinazione peculiare dell'esperire mistico, quella visionaria.

L'esperienza dell'essere, come emerge nei vissuti mistici, è, infatti, esperienza della trascendenza dell'essere che non si riduce ad essa. L'esperienza dell'essere nel suo manifestarsi fenomenico, cioè nel suo apparire, è esperienza dell'assenza dell'essere in quanto tale che è presenza come fenomeno. L'orizzonte fenomenico è l'orizzonte del mistico-visionario che porta a datità l'essere nel suo manifestarsi libero ma che si lascia condizionare dalle categorie rappresentative e concettuali di ciò che si fa luogo di manifestazione del fenomeno. Nella funzione peculiare del comunicare ad altri questo tipo di vissuti, è evidente, infatti, lo sforzo di traduzione in pensieri verbali e all'interno di una formulazione che denuncia le caratteristiche singolari della persona che ne fa esperienza, del suo «modo» di pensare e del suo «modo» di parlare¹⁵⁵. «In ea divinum quid solito amplius in eadem amplectitur»¹⁵⁶: questa affermazione spontanea dell'anonimo redattore della *Vita* di Cristina riassume appieno il senso della metafora

linguaggio dei mistici, Brescia 1990²; si veda, inoltre, G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993.

¹⁵⁴ Per questa impostazione del rapporto tra mistica e filosofia è imprescindibile l'indirizzo di metodo suggerito dal testo di A. MOLINARO, *Mistica e filosofia*, cit.

¹⁵⁵ Sull'apparente contraddizione rilevata nella diversità di espressione delle esperienze mistiche, Walther indica, ancora una volta, un possibile modello interpretativo che pone l'accento soprattutto sulla singolarità della natura umana. Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 212: «Questi vissuti, i raggi provenienti dallo spirito divino con il loro contenuto intrinseco, scaturiscono direttamente dall'essenza divina; tuttavia la persona che ne fa esperienza, naturalmente, deve far ricorso alle sue capacità interiori per comprenderle, interpretarle, organizzarla concettualmente, formularle in parole e trasmetterle agli altri, e perciò essi avranno l'impronta propria del suo modo di esprimersi».

¹⁵⁶ *Vita*, 58, p. 164.

unitiva nella specificità dei vissuti mistici intesi come comunione con Dio in quanto persona. Non è sufficiente, dunque, l'inabissamento oltre i confini della propria interiorità per cogliere l'essenza dell'essere divino; ad essere in gioco nell'espressione *in eadem amplectitur* è proprio l'atto libero, volontario e gratuito¹⁵⁷ della persona divina che decide di giungere a manifestazione. Spetta all'"essenza fondamentale dell'essere divino", in altre parole, l'irradiazione spirituale di luce attraverso il quale invadere l'"essenza fondamentale dell'essere finito" dell'uomo: la comunione risale in prima istanza, quindi, ad una priorità d'iniziativa da parte del divino la cui irradiazione diventa, così, «il fondamento più proprio dell'uomo»¹⁵⁸.

In considerazione di quanto enucleato in questo capitolo, in merito alle categorie rappresentative e concettuali a partire dalle quali si dipana l'esperienza mistica di Cristina, che non relativizzano il dato rivelato, ma ne fanno cogliere il senso della comunione *personale* con Dio, si rende necessario cimentarsi in un'analisi dell'universo culturale di St Albans in cui si iscrive la *Vita* di Cristina, della specifica struttura e architettura interna che organizza i relati visionari e, infine, delle componenti teologico-speculative che emergono ad un'opportuna interrogazione filosofica.

¹⁵⁷ Lo stesso anonimo redattore della *Vita* insiste sulla volontarietà e gratuità della manifestazione del divino: *Vita*, 78, p. 202: «In die vero sub peregrini sed maturioris viri specie videri voluit».

¹⁵⁸ Ancora Walther sulla priorità della grazia divina per l'irraggiamento contemplativo del mistico, cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 223: «Solo quando l'essenza fondamentale dell'essere divino, per grazia, invia *di sua iniziativa*, liberamente, incontro all'uomo una tale corrente spirituale di luce e di amore e coinvolge l'uomo completamente nel suo flusso spirituale, solo quando l'uomo, in totale abbandono, si è unito a Lui, in questa corrente, anche rinunciando a tutto il suo proprio essere e, quando è necessario, perfino all'essenza fondamentale del suo proprio essere, solo allora l'essenza fondamentale della persona divina e la sua irradiazione diventano il fondamento più profondo dell'uomo, il suo »secondo io«, il suo »vero e più alto sé«, ma *mai* accade *prima* di questa unione che Dio sia pienamente infuso insieme con il sé più profondo o anche con la particolare essenza individuale di un uomo »naturale«, anche se Dio ha creato questa essenza fondamentale dell'essere dell'uomo».

CAPITOLO 2

CRISTINA DI MARKYATE E IL MODELLO BENEDETTINO DI ST ALBANS

2.1. ANACORETI E VISIONARI

La ricostruzione storica dell'universo culturale della comunità benedettina di St Albans, mediata dall'analisi degli orientamenti spirituali, culturali e politici che gravitavano attorno ad essa, costituisce un'operazione necessaria al fine di indagare l'esperienza mistico-visionaria di Cristina di Markyate così come restituita dall'anonimo testo della *Vita*. Infatti, solo acclarandone il senso, le motivazioni di fondo e la ricorsività di alcune strutture, unitamente agli spunti offerti dalle agiografie degli anacoreti visionari inglesi coevi, si ha la possibilità di tracciare le direttrici filosofiche e teologiche che fecero da sfondo al tessuto mistico che sembra dipanarsi nell'Inghilterra benedettina del secolo XII¹. Tale operazione, è necessario ricordare, allo stato attuale degli studi di settore può essere condotta esclusivamente su fonti di tipo agiografico.

La rinascita spirituale e religiosa che attraversa l'Inghilterra nel secolo XII si manifesta², contestualmente all'evoluzione del dibattito culturale, teologico e politico, in un'esigenza di rinnovamento che prende forma nella diffusione vertiginosa dello stile di vita e della spiritualità legate al fenomeno anacoretico, tanto femminile quanto maschile³. Nello stesso periodo si registra anche un incremento sostanziale delle fondazioni monastiche, tra le quali si distinsero le numerose comunità femminili in ambito benedettino – caso peculiare della storia della spiritualità inglese⁴ –, nonché

¹ Si veda l'impostazione di Southern nel suo lavoro su Anselmo d'Aosta: R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, tr. it. a cura di P. Fiorini (tit. or. *St Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge 1990), Milano 1998.

² Cfr. C. H. HASKINS, *The renaissance of the twelfth century*, Harvard 1927; R. N. SWANSON, *The twelfth-century renaissance*, Manchester 1999; R. L. BENSON – G. CONSTABLE, *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Toronto-Buffalo-Londra 1991²; G. CONSTABLE, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge 1996.

³ Il più noto studio prodotto in Inghilterra, in merito al fenomeno eremitico-anacoretico, è di R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, Londra 1914; H. LEYSER, *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in western Europe, 1100-1150*, Londra 1984; A. K. WARREN, *Anchorites and their patrons in medieval England*, Berkeley 1985; P. J. F. ROSOF, *The anchoress in the twelfth and thirteenth centuries*, in *Peace weavers: medieval religious women*, II, a cura di J. A. NICHOLS – L. THOMAS SHANK, Kalamazoo 1987, pp. 123-144; R. GILCHRIST – M. OLIVA, *Religious women in medieval East Anglia: history and archeology, c. 1100-1540*, Norwich 1993.

⁴ Sugli sviluppi del monachesimo inglese nel secolo XII, cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England*, Cambridge 2004²; D. KNOWLES, *The head of religious houses: England and Wales, I (940-1216)*, Cambridge 2001; D. KNOWLES – C. A. BOUMAN, *La iglesia en la Edad Media*, Madrid 1977, pp. 209 ss. Per un ampio quadro sullo sviluppo del monachesimo femminile, che coinvolge per intero l'Inghilterra, ma anche la Francia del nord, cfr. B. L. VENARDE, *Women's monasticism in medieval*

l'affermazione progressiva del movimento cistercense, caldeggiata dalle scelte politiche di Enrico I e dei suoi prelati nell'area settentrionale dell'isola britannica⁵.

A questo periodo vanno ricondotti i cinque più noti anacoreti inglesi (vale a dire gli unici dei quali si hanno notizie dirette dalle fonti documentarie disponibili): Ruggero di Markyate, Wulfrico di Haselbury, Cristina di Markyate, Goderico di Finchale e Bartolomeo di Farne⁶. Tra questi, dei primi due si hanno soltanto informazioni di seconda mano e alcune brevi annotazioni nelle fonti storiche dell'epoca, dei restanti tre, di contro, restano le testimonianze agiografiche già menzionate nel capitolo precedente.

L'eremitismo era considerato come la forma di vita terrena più vicina alla perfezione che l'uomo potesse realizzare, convinzione ben strutturata fin dai tempi della Chiesa primitiva. Tuttavia, credo sia necessario accennare, prima di procedere oltre nel corso della trattazione, alla differenza che intercorreva allora tra le forme di vita eremitica e quelle di stampo anacoretico. Tra queste, almeno sul piano etimologico, emerge uno scarto sottile, che nella prassi si rivela, invece, determinante: il termine greco *anakoretés* non indica infatti il mero "ritirarsi", "tirarsi fuori" dal mondo, ma allude ad una sorta di autoesclusione dalla vita del *saeculum* che, in latino, trova come principale corrispettivo il sostantivo-aggettivo *inclusus*, vale a dire colui che è recluso e non può muoversi nel mondo. Ad ogni modo, in Inghilterra i termini *heremita*, *inclusus-inclusa*, *reclusus-reclusa* e *anachorita* erano sovente adoperati quali sinonimi e, come tali, sarebbero stati assorbiti nella lingua vernacolare (il *middle english*): *ankyr*, *ermyte* e *recluse*. In *old english*, invece, l'uso si restringeva al termine *ancer*⁷.

society: nunneries in France and England, 850-1215, Cornell 1997; S. K. HELKINS, *Holy women of twelfth-century England*, Londra 1988; S. THOMPSON, *Women religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, Oxford 1991; B. M. KERR, *Religious life for women c. 1100-c. 1350: Fontevraud in England*, Oxford 1999. Per un quadro storico più ampio e aggiornato sul fenomeno, valga la buona sintesi di V. MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo 2006, mentre per un'idea sull'evoluzione del monachesimo femminile inglese nei secoli successivi al XII, cfr. N. B. WARREN, *Spiritual economies: female monasticism in later medieval England*, Princeton 1998.

⁵ Le abbazie cistercensi nate in questo periodo sono: Waverley, Fountains e Rievaulx. Cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., pp. 227-266; D. KNOWLES – R. N. HADCOCK, *Medieval religious houses: England and Wales*, Londra 1971², pp. 113-114, 119, 124, 127-128; C. W. HALLISTER, *Anglo-norman political culture and the twelfth-century renaissance: proceedings of the Borchard conference on anglo-norman history*, Woodbridge 1997, p. 4.

⁶ Tra i nomi sopra menzionati, Clay annoverava, per l'epoca più tarda, anche Riccardo di Hampole, Roberto di Knaresborough e Giuliana di Norwich. Cfr. R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, cit., pp. XVIII-XIX. Inoltre, per una visione sinottica del fenomeno, sono molto interessanti le tavole contenute in *Appendix C*, pp. 203-263, e in particolare le pp. 204-205, 220-221, su St Albans e Markyate. Un aggiornamento del lavoro di Clay è stato realizzato da E. A. JONES, *Christina of Markyate and the hermits and anchorites of England*, in *Christina of Markyate*, pp. 229-253.

⁷ Cfr. R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, cit., p. 173; T. LICENCE, *Evidence of recluses in eleventh-century England*, in *Anglo-saxon England*, vol. 36, a cura di M. GODDEN – S.

L'anonimo redattore della *Vita* di Cristina, ad esempio, definisce Ruggero attribuendogli lo status di *heremita*, mentre nel caso della stessa Cristina, negli anni della reclusione a Markyate, e in quello di Alfwen di Flamsted, con i rispettivi termini *anachoreta* e *inclusa*⁸.

Le celle anacoretiche inglesi, sparse per tutto il territorio, erano generalmente sotto la tutela di un monastero, più raramente indipendenti o sottoposte alla sola protezione regia⁹. In qualche caso la cella dell'eremita poteva trasformarsi in una vera e propria comunità monastica, o *in vita*, come accadde con Cristina, o *post mortem*, come nel caso di Goderico di Finchale¹⁰. I due fenomeni, quello eremitico-anacoretico e quello monastico, erano comunque, almeno sotto il profilo giurisdizionale, interdipendenti: per un verso, l'integrità e la purezza della vita anacoretica era garantita dalla comunità monastica, che ne assicurava esistenza e legittimità entro la giurisdizione della diocesi; per altro verso, le celle eremitiche restituivano al monastero un serbatoio di autentica spiritualità atta a mantenere vivo lo spirito cristiano di cui il popolo si nutriva. Infine, sul piano della disciplina, la regola seguita nel *recluserium* (sovente chiamato anche *inclusorium*, *domus anachoritae*, *reclusagium* o *anchorageium*) era, nella quasi totalità dei casi, quella benedettina. Per la prima regola eremitica inglese bisognerà, infatti, attendere la formulazione della *Ancrene wisse* nel secolo successivo¹¹. Tuttavia, già Aelredo di Rievaulx, noto all'autore della stessa *wisse*, poneva mano nel secolo XII alla trascrizione di una regola su sollecitazione della sorella dell'abate cistercense che aveva abbracciato la vita anacoretica¹².

Sulla scorta dell'esempio di Cutberto, riportato dalla fonte agiografica bediana, le piccole isole a ridosso della costa e le foreste che ricoprivano vaste aree dell'Inghilterra erano i luoghi privilegiati per l'esercizio della vita anacoretica¹³. La

KEYNES, Cambridge 2008, pp. 221-234; J. LECLERCQ, "Eremus" et "eremita", *pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 25 (1963), pp. 8-30.

⁸ Cfr. *Vita*, 33, p. 122; 37, p. 128; 63, p. 170.

⁹ Cfr. R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, cit., p. 78: «There were cells attached to chapels which were neither parochial nor directly monastic. Henry II pensioned Geldwin, inclusus of St. Aedred at Winchester, and Richard, of St Sepulchre's, Hereford. Henry III appointed others to several royal free chapels, including those of the fortresses in London and Dover».

¹⁰ *Ibid.*, p. XV.

¹¹ Cfr. *Ancrene wisse: a corrected edition of the text in Cambridge, Corpus Christi College, ms 402, with variants from other manuscripts*, edd. B. MILLETT – E. J. DOBSON – R. DANCE, Oxford 2005.

¹² Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *De institutione inclusarum*, ed. C. H. TALBOT, in *Aelredi Rievallensis Opera Omnia*, 1, *Opera ascetica*, edd. A. HOSTE – C. H. TALBOT, Turnhout 1970 (CCCM, 1), pp. 636-682.

¹³ Cfr. la narrazione della vita e dei miracoli di Cutberto in BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 3 voll., ed. M. LAPIDGE, tr. fr. a cura di P. Monat – P. Robin, intr. e note di A. Crépin, Parigi 2005 (SC, 489-490-491), III, 25-30, pp. 357-385.

presenza di celle eremitiche è rilevata su tutto il territorio inglese; tuttavia, come si può desumere da cronache e annali delle abbazie, le contee afferenti alla diocesi di St Albans, in cui hanno luogo le vicende che scandiscono la vita di Cristina, quali Huntingdon, Bedford e Hertford, si distinguevano per una presenza anacoretica capillare¹⁴. Altra zona nevralgica era la diocesi di Durham: nelle foreste più a nord ebbe luogo l'esperienza anacoretica di Goderico che, proprio nella remota valle di Finchale, riconobbe il luogo in cui lo stesso Cutberto lo aveva condotto in preda a una visione. Goderico sarebbe morto il 21 maggio del 1170 e attorno alla sua cella anacoretica sarebbe sorto un monastero¹⁵. Ancora, nella stessa zona di interesse di Durham, a Farne, visse in solitudine e ascesi, fino al 1193, l'anacoreta Bartolomeo, anch'egli guidato nella scelta del luogo da San Cutberto, resosi a lui manifesto sempre attraverso il dono di una visione¹⁶.

Dal quadro fin qui delineato, si evince che la prassi monastica benedettina del secolo XII inglese, nelle sue forme più alte di spiritualità, fosse declinata principalmente da vissuti anacoretici. Le due aree geografiche di maggiore interesse per l'esplorazione del fenomeno, stando alle uniche fonti oggi disponibili, si raccolgono attorno alle due principali abbazie di St Albans e Durham. Nel caso specifico di St Albans, il fenomeno fin qui descritto si carica di elementi teorici specifici, mi riferisco principalmente ai contenuti concezionisti, che ne fanno un *unicum* in tutto il contesto inglese. L'esperienza mistico-visionaria di Cristina, inscindibilmente interrelata alle dinamiche culturali della sua abbazia di appartenenza, sembra proporsi come la punta più avanzata della rinnovata spiritualità inglese.

¹⁴ Cfr. R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, cit., pp. 20-21; la storia di Cristina è alle pp. 21-23, 119-121, 131, 150.

¹⁵ Cfr. R. M. CLAY, *Hermits and anchorites of England*, cit., pp. 24-26; *Vita Godrici*, 13, pp. 52-53.

¹⁶ Cfr. T. ARNOLD, *Introduction*, in SMO, pp. XXXIX-XLI; *Vita Bartholomaei*, 7, pp. 299-300.

2.2. IL MONACHESIMO ALBANIENSE: TRADIZIONE E RIFORMA

Nel secolo XII, l'abbazia di St Albans emerge tra le altre comunità monastiche benedettine per avere raccolto sotto di sé tutti quegli elementi che, considerati nel loro complesso, rappresentavano il concetto di perfezione da perseguire per tutte le comunità benedettine. La stretta osservanza della *Regula* dell'ordine, nell'ambito della disciplina e della liturgia, lo splendore raggiunto nell'architettura e nell'arte miniaturiale in stile romanico, la promozione dello studio delle Arti e la produzione manoscritta dello *scriptorium*, fanno già di St Albans un *exemplum* nel contesto monastico fin qui delineato. Se a questi dati si aggiunge anche lo spessore raggiunto nel dibattito teologico e speculativo, che si concretizza nella disputa sulle interpretazioni scritturali dei Padri greci e latini in materia trinitaria e nel primato in ambito mariologico dell'argomentazione concezionista di Nicola di St Albans, risulta più evidente come l'abbazia si distinguesse, per il peso specifico del dibattito in materia di dottrina, tra tutte le altre. La stessa abbazia non sembrava esimersi neppure da una pratica tipica della tradizione dell'epoca: la promozione del culto dei propri santi¹⁷. La creazione della figura del santo locale, infatti, e il tentativo di diffusione del culto ad esso legato, che si concretizzava sovente nella redazione di una *Vita* o di un ciclo di *Miracula*, non era soltanto sintomo dell'integrità spirituale dell'abbazia di riferimento, bensì un elemento chiave nella strategia politica perseguita. In virtù di ciò, St Albans aveva fondato la propria grandezza ed egemonia spirituale sul culto del martire e santo Albano, riconosciuto in tutta l'Inghilterra (non poche furono, infatti, le dispute provocate dalla ricognizione e gestione delle sue reliquie)¹⁸, impegnandosi, almeno per tutto il secolo XII, nella creazione di un ulteriore culto che rispondesse a tutte le caratteristiche di santità del tempo (*in primis* la spiritualità anacoretica e il dono delle *visiones*), vale a dire quello organizzato attorno alle vicende storiche e mistico-visionarie attribuite a Cristina di Markyate.

Lo spessore culturale e il fervore della spiritualità della regione raccolta intorno all'abbazia di St Albans è parimenti rivelato dalla statura intellettuale e politica di alcune figure che sembrarono distinguersi tra gli studenti della *schola* e tra i monaci entrati in contatto con la comunità monastica. Ancor prima della famosa scuola di

¹⁷ Il primato di St Albans tra le comunità benedettine inglesi, nel secolo XII, è stato sostenuto dal più noto storico del monachesimo inglese, David Knowles. Cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., pp. 186 ss.

¹⁸ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 34 ss.

cronisti che, dal secolo XIII in poi, avrebbe dato vita con Matteo Paris al gruppo di storici di St Albans, si sarebbero distinte, nell'arco di un solo secolo, alcune figure di rilievo¹⁹: Nicola Breakspeare, ovvero papa Adriano IV, il teologo concezionista Nicola di St Albans e più tardi il filosofo naturalista Alessandro Nequam²⁰. Tra queste figure di spicco va annoverato anche l'anonimo di St Albans, autore della *Vita* di Cristina di Markyate, la più notevole opera di agiografia mistica, tra quelle giunte fino a noi, di tutto il XII secolo inglese.

Altro elemento essenziale per la decifrazione del contesto culturale albaniese è certamente il *corpus* di manoscritti presenti nell'abbazia, la cui ricostruzione si deve ai pregevoli studi di Thomson portata avanti sulla tradizione manoscritta inglese recuperata da Ker²¹, cui fanno da sfondo due fonti storiche specifiche: i resti dell'*indiculus* di Walter the Chanter, vale a dire il catalogo degli autori e delle opere contenute nella biblioteca dell'abbazia sul limitare del secolo XII²²; e il *Registrum Anglie*, un catalogo di autori e opere selezionate delle biblioteche monastiche e cattedrali inglesi, compilato dai francescani nella seconda metà del secolo XIII²³. Solo dall'incrocio tra le fonti storiografiche sopra menzionate e l'unica fonte storica primaria

¹⁹ La scuola di cronisti storici di St Albans si inserisce lungo il solco della grande tradizione inaugurata da Beda con l'opera *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Lo storico più noto del secolo XII è senza dubbio Guglielmo di Malmesbury (c. 1090–c. 1143), autore, su modello della *Historia* di Beda, di un *Gesta regum Anglorum* e di un *Gesta pontificum Anglorum*. La seconda edizione della prima cronaca, che raccoglie gli eventi compresi tra il 449 e il 1127, è seguita da una *Historia novella* per il periodo 1128-1142. Lo studio più completo su Guglielmo, le opere, nonché l'elenco dei manoscritti e delle edizioni, e il suo *scriptorium*, è a cura di R. M. THOMSON, *William of Malmesbury*, Woodbridge 2003. Noti anche Simone di Durham, per la sua cronaca dell'abbazia di Durham e per una *Historia regum*, Enrico di Huntingdon con la sua *Historia Anglorum*, Eadmero di Canterbury con una *Historia novorum in Anglia* e Orderico Vitalis con la sua *Historia ecclesiastica*. Per un'ampia trattazione su questa tradizione inglese nel Medioevo, cfr. A. GRANSDEN, *Historical writing in England I, c. 550 to c. 1307*, cit.

²⁰ Cfr. R. W. HUNT, *The schools and the cloister: the life and writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, a cura di M. GIBSON, Oxford 1984.

²¹ Cfr. N. R. KER, *Medieval libraries of Great Britain*, Londra 1964², pp. 164-168, per la lista dei manoscritti di St Albans che Thomson, in un rinnovato spoglio di tutti i cataloghi delle biblioteche dei monasteri presenti all'epoca, ha rielaborato per la realizzazione dei due preziosissimi volumi interamente dedicati all'abbazia albaniese: *Manuscripts St Albans*.

²² Cfr. R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., pp. 251-254, 269-273. Delle quarantanove opere presenti negli estratti dell'*indiculus* non è rimasta, oggi, alcuna traccia degli scritti di Aelredo di Rievaulx, né vi è riscontro, tra i manoscritti albaniesi superstiti, del gruppo composto dalle sette opere di Alcuino. Anche la collezione di diciassette opere di Beda lascia poche tracce di sé: una parte delle *Homiliae in Lucam* (II, 4, 14), il trattato *Super Cantica Cantorum*, il trattato *De temporibus* e l'*Epistola ad Wihfred de equinoctibus*, il *De tabernaculo*, e insieme l'*Historia Ecclesiastica*, la *Vita Bedae* e le *Vitae Abbatum*. Gli *excerpts from the indiculus of Walter the Chanter*, in R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., pp. 269-271. Per i manoscritti albaniesi del secolo XII contenenti le opere di Beda, cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 81 (Cambridge, Univ. Lib., Dd. 8. 6.); p. 84 (Cambridge, Kings College, 19); p. 96 (London, British Lib., Roy 12 F. ii); pp. 111-112 (Oxford, Christ Church, 115); pp. 116-117 (Cambridge, Pembroke College, 82).

²³ Cfr. *Registrum Anglie de libris doctorum et auctorum veterum*, edd. R. H. ROUSE – M. A. ROUSE, Londra 1991.

superstite, rappresentata dalle informazioni preziose che il *Gesta abbatum* offre sulle acquisizioni librarie e sulle attività dello *scriptorium* sotto la guida dei diversi abati, può prodursi il lavoro di decifrazione posto a fondamento degli sviluppi del mio attuale lavoro.

Sulla base della comparazione con la tradizione manoscritta di abbazie della stessa levatura culturale e spirituale (Rochester, Bury St Edmunds o Durham), Thomson ipotizza che, alle porte del secolo XIII, St Albans avesse un patrimonio librario oscillante tra i 300 e i 400 volumi²⁴. Se di St Albans oggi si conservano, nonostante l'importante attività dello *scriptorium* e la vivacità del dibattito culturale, circa 135 manoscritti, è l'abbazia di Durham a contare sul repertorio più vasto, un fondo perfino superiore a quello della Christ Church di Canterbury, che vanta più di 500 esemplari²⁵. Tra il 1096 e il 1160, la biblioteca di Durham registra un vertiginoso incremento del numero dei manoscritti; al suo interno, la collezione più completa riguarda i commenti biblici, che spaziano dagli scritti esegetici di Ambrogio alle *Omellie* di Origene, dal *De Genesi ad litteram* di Agostino e ai *Moralia in Job* di Gregorio, e ancora dai testi di Beda, Rabano Mauro e Alcuino fino a giungere alle opere più note degli autori dei secoli XI e XII²⁶.

La biblioteca albaniese organizzava il proprio patrimonio almeno su quattro direttrici principali: i testi patristici, le opere teologiche di autori contemporanei, le opere classiche a scopo precipuamente didattico e le cronache storiche²⁷. Tuttavia,

²⁴ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 5 s. Per una valutazione complessiva dei contenuti della biblioteca di St Albans, rispetto al tenore generale delle biblioteche inglesi del periodo, è utile uno studio un po' datato, ma ancora attendibile: R. M. WILSON, *The contents of mediaeval library*, in *The english library before 1700*, a cura di F. WORMALD – C. E. WRIGHT, Londra 1958, pp. 85-111. La ricerca più ricca e aggiornata sulle biblioteche inglesi delle comunità femminili è: D. N. BELL, *What nuns read: books and libraries in medieval english nunneries*, Kalamazoo (Michigan) 1995, seguito da un breve aggiornamento, D. N. BELL, *What nuns read: the state of the question*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARK, Woodbridge 2007, pp. 113-133.

²⁵ Cfr. R. A. B. MYNORS, *Durham cathedral manuscripts to the end of the twelfth century*, Oxford 1939; R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., p. 251.

²⁶ Per una lettura delle fonti relative ai commenti biblici a Durham, si veda J. PIPER, *The monks of Durham and the study of Scripture*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARK, cit., pp. 86-103.

²⁷ Cfr. N. R. KER, *Medieval Libraries of Great Britain: a list of the surviving manuscripts*, London 1964; N. R. KER – I. CAMPBELL CUNNINGHAM – A. J. PIPER – A. G. WATSON (a cura di), *Medieval manuscripts in british libraries: indexes and addenda*, Oxford 2002; N. R. KER, *Books, collectors and libraries. Studies in the medieval heritage*, a cura di A. G. WATSON, Londra 1985, pp. 293-294, da cui si apprende che il repertorio dei fondi delle biblioteche inglesi del secolo XII è quasi indifferenziato sia che si tratti di biblioteche monastiche, quali Canterbury, Durham, St Albans o Rochester, che di biblioteche secolari, come Exeter, Hereford, Lincoln, Londra, Salisbury o York. Cfr. anche N. R. KER, *Catalogue of manuscripts containing Anglo-Saxon*, cit., *passim*. Tra i volumi integri più antichi dello *scriptorium* di St Albans, a titolo meramente esemplificativo: il *De officiis* di Ambrogio che si interrompe al passo III, 133 (Cambridge, University Library Kk 4. 22) e la *Historia ecclesiastica* di

Thomson non intende considerare il *corpus* come esemplificativo dell'intera biblioteca monastica di St Albans, ma solo indicativo, per un ordine diverso di motivazioni: il *corpus* contiene dieci volumi dedicati agli uffici liturgici, vale a dire testi che non erano considerati patrimonio della biblioteca monastica; inoltre, si evince chiaramente dal dibattito dell'epoca che gli scritti dei Padri fossero una presenza preponderante, un dato che non è, però, confermato dal *corpus* albaniese contenente solo nove manoscritti che ospitano alcune tra le opere dei Padri.

Negli anni successivi alla Conquista, nelle biblioteche di cattedrali e monasteri inglesi, quindi anche a Durham e St Albans, l'approvvigionamento di testi si concentrò inizialmente sulle opere dei Padri, in assenza delle quali una formazione cristiana solida delle comunità monastiche era, di fatto, impensabile per i raffinati prelati normanni chiamati a gestire sia le comunità nascenti sia i più antichi centri di culto e di spiritualità²⁸. Le comunità monastiche, dall'arrivo di Agostino di Canterbury sino a tutta la prima metà del secolo XII, rappresentano il cuore della cultura inglese, mentre il registro valoriale che compone le regole monastiche, *in primis* quella benedettina, fornisce le direttrici per la produzione della cultura manoscritta, per l'orientamento delle riflessioni in materia teologica e filosofica, per i canoni artistici e l'evoluzione delle forme architettoniche²⁹. Le idee che travalicano le mura dei monasteri, indirettamente anche grazie ad una capillare diffusione sul territorio ad opera di anacoreti ed eremiti, contribuiscono a creare non solo il microcosmo del cenobio, ma una visione del mondo di cui l'intera società è partecipe.

Eusebio nella versione latina di Rufino (London, British Library Royal 13 B. v), cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 18, 81, 97.

²⁸ Cfr. R. GAMESON, *The manuscripts of early norman England (c. 1066-1130)*, Oxford 1999, pp. 20-27. A St Albans, in particolare, tra le opere dei Padri che sono giunte fino a noi, vale la pena sottolineare la preponderanza dei testi agostiniani, tra i quali il primo libro del *De doctrina christiana*, il *De trinitate*, il *De libero arbitrio*, alcuni estratti dal *De ordine*, e infine una copia più tarda di *Sermones e Adversos Manicheos*. Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 92, 112, 115, 127.

²⁹ Cfr. J. G. CLARK (a cura di), *The culture of english monasticism*, Woodbridge 2007; T. G. VERDON (a cura di), *Monasticism and the arts*, Syracuse 1984; M. HENIG – P. LINDLEY (a cura di), *Alban and St Albans: roman and medieval architecture, art and archeology*, Leeds 2001.

2.3. *NORMANNITAS*: LA TRANSIZIONE DEI VINCITORI DI HASTINGS A ST ALBANS

La comunità di St Albans, nel secolo XII, era tra le realtà benedettine più antiche dell'Inghilterra³⁰. Le sue origini rimontano a una prima fondazione nel 793 ad opera di Offa, re di Mercia, nei pressi del luogo in cui lo stesso aveva ritrovato le spoglie del martire Albano³¹. La vera rifondazione del monastero si deve al primo abate normanno, Paolo di Caen, che avrebbe guidato la comunità benedettina tra il 1077 e il 1093, mentre l'unica notizia in merito ai volumi presenti nell'abbazia, in epoca pre-normanna, risale al nono abate anglosassone Eadmero³². Tra le macerie della chiesa distrutta, fu ritrovato un libro *in anglico vel britannico* sulla storia e la passione di S. Albano, che in nulla discrepava dalla versione di Beda, e che fu successivamente tradotto in latino. Il volume fu rinvenuto insieme ad altre opere che testimoniavano i culti idolatrici tributati a Febo e Mercurio e che, su ordine dell'abate, vennero bruciati³³. Rispetto ad altre comunità, come quelle di Bury o Malmesbury che forniscono testimonianza certa di una tradizione manoscritta risalente al periodo compreso tra il secolo IX e la conquista normanna, le notizie che si hanno di St Albans si riducono a pochi libelli liturgici e messali (ad eccezione dei riferimenti alla storia del santo e martire Albano appena menzionati).

Per assistere alla fioritura della comunità benedettina albaniese bisogna, pertanto, attendere l'epoca normanna inaugurata da Paolo di Caen. L'abate esprime la necessità di introdurre a St Albans i caratteri tipici del monachesimo normanno, sulla scorta dell'esempio dettato da Lanfranco a Canterbury³⁴. Superati, infatti, i duri anni della fase di transizione in cui i monaci avevano subito le vessazioni e le depredazioni

³⁰ Per una storia del monachesimo anglosassone, cfr. S. FOOT, *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge 2009.

³¹ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 4. Dal racconto di Beda, invece, si evince che, già anteriormente, era stata eretta una chiesa in memoria del martire inglese: cfr. BEDA IL VENERABILE, *Historia Ecclesiastica*, I, 7, cit., pp. 34-35.

³² Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 41 ss.

³³ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 26 ss., alla p. 27: «In primo autem libro, scilicet, majori, cujus prius fecimus mentionem, scriptam invenit Historiam de Sancto Albano, Anglorum Protomartyre, (...) cui perhibet egregius doctor Beda testimonium, in nullis discrepando. In aliis vero libris, (...) reperit lector praedictus invocationes et ritus idolatrarum (...) specialiter Phoebum, deum solis (...) Secundario vero Mercurium, “Woden” Anglice appellatum, (a quo quartum dies septimanae intitulatur) deum, videlicet, mercatorum (...) Abjectis igitur et combustis libris, in quibus commenta diaboli continebantur, solus ille liber in quo Historia Sancti Albani continebatur, in thesauro carissime reponebatur (...) Cum autem conscripta Historia in Latino».

³⁴ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 46: «Quarto vero anno regni sui, mortuis tam dicto Roberto, Cantuariensi Archiepiscopo, quam Stitgando, vocavit Rex Lanfrancum, Abbatem Cadomensis, in Angliam, virum litteratissimum, et in agendis, tam saecularibus, quam ecclesiasticis, negotiis arduis strenuissimum, ut ipsum in Archipraesulatum Cantuariensem sublimaret».

dei conquistatori normanni, la comunità di St Albans accolse con favore Paolo, la cui presenza era stata caldeggiata da Lanfranco³⁵. Il nuovo abate, negli anni del suo mandato, ebbe il merito di conferire all'abbazia una levatura intellettuale e religiosa che l'avrebbe contraddistinta nei secoli a venire³⁶. Paolo restaurò il possesso di numerose proprietà che erano andate perdute («totam ecclesiam Sancti Albani, cum multis aliis aedificiis, opere construxit lateritio»³⁷) e favorì la diffusione di numerose celle anacoretiche che avrebbero comportato non solo l'acquisizione delle relative terre, ma avrebbero fatto sì che la comunità albaniese si distinguesse per l'integrità del modello di spiritualità esercitato³⁸. Tra i nuovi siti, oltre Wallingford, Belvoir, Hertford e Binham, si sarebbero aggiunti anche i territori di Markyate e di Tynemouth; con quest'ultimo, in particolare, l'abbazia di St Albans sarebbe entrata in diretto contatto con la diocesi di Durham e con l'arcivescovato di York, eterno rivale di Canterbury³⁹. La struttura satellitare delle celle dipendenti dal monastero comportava non pochi problemi di gestione e controllo, tanto dal punto di vista politico-finanziario quanto sul piano della disciplina: così fu per Tynemouth, il caso più problematico della storia dell'abbazia. Ubicato all'interno della diocesi di Durham⁴⁰, il priorato di Tynemouth passò sotto la giurisdizione di St Albans su donazione di Roberto Mowbray della contea di Northumbria a Paolo di Caen che, nonostante l'opposizione dei residenti, inviò alcuni monaci albaniesi al fine di acquisire concretamente la comunità colonizzandola. La

³⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 51: «Rex igitur Willelmus, de morte Abbatis Fretherici certificatus, Coenobium Sancti Albani vacans in manu sua tenuit, et, extirpatis sylvis et depauperatis hominibus, oppressit: et, nisi correptionibus Lanfranci refrenaretur, irrestaurabiliter destruxisset. Efficaciter igitur procuravit ipse Lanfrancus, ut Paulus, ejus consanguineus, quem secum in Angliam duxerat, in Abbatem praeficeretur».

³⁶ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 52: «Vir, religiosus et eleganter litteratus, et in observantia ordinis regularis rigidus et prudens, totius monasticae religionis normam caute et paulatim, (...) ne repentina mutatio tumultum generaret, reformavit; et facta est Ecclesia Sancti Albani quasi schola religionis et disciplinaris observantiae per totum regnum Angliae. Attulerat namque secum Consuetudines Lanfranci»; inoltre, D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., pp. 113 ss.

³⁷ *Gesta Abbatum*, p. 53.

³⁸ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 12, anche secondo Thomson la presenza di un folto numero di anacoreti è indice della grande reputazione di cui godeva la comunità sul piano della spiritualità.

³⁹ Cfr. D. KNOWLES – N. HADCOCK, *Medieval religious houses: England and Wales*, cit., pp. 59, 67, 74, 81.

⁴⁰ Forte della protezione di Cutberto (uno dei più noti santi della cristianità anglo-sassone) e delle profonde radici bediane che ne costituivano la specificità culturale e spirituale, la comunità benedettina di Durham – fondata nel 1083 da Guglielmo di S. Calais – vantava una forte tradizione cenobitica e anacoretica e, inoltre, aveva goduto della protezione dell'arcivescovato di York, strenuo oppositore di Canterbury. Proprio l'estrema distanza geografica e politica da Canterbury, unitamente ai fattori appena menzionati, avevano segnato un forte iato rispetto ai monasteri del sud dell'isola. Sulla rinascita delle comunità monastiche del nord dell'Inghilterra e in particolare di Durham, cfr. D. KNOWLES, *The monastic orders in England*, cit., pp. 159 ss. Per un quadro storico ampio concernente la contea di Durham, cfr. W. PAGE, *The victoria history of the counties of England: a history of the county of Durham*, 4 voll., Woodbridge 1907, II, pp. 109 ss. (riporta la disputa con St Albans).

frizione fu inevitabile e gli scontri numerosissimi. Le cronache storiche riportano come gli stessi monaci dunelmensi avessero preannunciato a Paolo e al duca di Northumbria quale sarebbe stato il loro triste epilogo. In effetti, l'abate albaniese perì durante il viaggio di ritorno, ma la gestione di Tynemouth restò, comunque, ai benedettini di St Albans⁴¹. Tra le comunità inglesi dell'epoca, Durham e St Albans vantavano il maggior numero di celle cenobitiche e anacoretiche⁴², e dalla consacrazione di queste celle si può apprendere un dato di non secondaria importanza, ovvero un orientamento approssimativo sulle tipologie di culto sentite come più urgenti. Nel caso di St Albans, di interesse centrale per il presente lavoro, la cella di Wallingford sarebbe stata dotata di due chiese consacrate rispettivamente alla Trinità e alla vergine Maria, dedicazione quest'ultima comune anche alla cella di Tynemouth.

La rinascita di St Albans ad opera di Paolo di Caen non si limitò, come già accennato, alle nuove acquisizioni, alla ricostruzione e all'ampliamento degli edifici dell'abbazia⁴³, ma passò con grande forza anche attraverso la promozione, non solo finanziaria, dell'attività dello *scriptorium*. Paolo, infatti, era un prelato particolarmente colto e raffinato e i preziosi volumi personalmente donati alla comunità albaniese risultano essere numerosi⁴⁴. In merito a questa personale passione bibliofila, insieme

⁴¹ Il resoconto della disputa tra St Albans e Tynemouth è riportato non solo dallo storico della chiesa di Durham, Simone, ma anche dal cronista albaniese, Matteo Paris. Cfr. M. PARIS, *Chronica majora*, 7 voll., a cura di H. R. LUARD, Londra 1872-1873, II, p. 34.

⁴² Cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., p. 135.

⁴³ Cfr. J. BURTON, *Monastic and religious orders in Britain 1000-1300*, Cambridge 1994, pp. 39-42: i lavori della cattedrale di St Albans si protrassero dal 1077 al 1088, mentre la consacrazione ufficiale avvenne solo nel 1115. Inoltre, il nuovo stile architettonico di stampo normanno impiegato nelle due cattedrali, Christ Church e Sant'Agostino di Canterbury, coinvolse numerose altre cattedrali, da St Albans, a Rochester, a Durham e alle loro celle. Esso rispondeva ad una nuova estetica fondata su quella riforma che prevedeva una tripartizione delle aree di culto distinta e variegata rispetto a quella che per gli Inglesi era la tradizionale impostazione liturgica della *Regularis Concordia*. La riforma architettonica originata dalla ristrutturazione della pratica liturgica era stata importata in Inghilterra dalla Normandia, dall'arcivescovo Lanfranco con i suoi *Decreta*.

⁴⁴ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 57-58: «Inter caetera autem, contulit quidam nobilis, armis strenuus, natione Neuster, huic ecclesiae, tempore et persuasu hujus Abbatis Pauli, duas partes decimarum de suo dominio in villa de Hatfeld, quae cessit ei in sortem distributionis; et assignavit, sic volente Abbate Paulo, scripturarum amatore, ad volumina ecclesiae facienda. Erat autem miles ille litteratus, diligens auditor et amator Scripturarum. Ad quod officium additae sunt quaedam decimae in Redburna; et constituit quaedam diaria dari scriptoribus, de elemosyna fratrum et Cellarii, quia prompta fuerant, ad edendum, ne scriptores impedirentur: propter quae, Elemosynario, ne in conscientia laederetur, potiora commutavit. Ibique fecit Abbas ab electis et procul quaesitis scriptoribus scribi nobilia volumina, ecclesiae necessaria; solaque civilitate, qua affluebat, contulit praefato militi Roberto ad cappellam suam in curia de Hathfeld duo (...) cum aliis libris necessariis. Prohibitque uterque, ne amplius, occasione donationis illarum decimarum, scriptorio collatarum, vel doni Abbatis, aliqua ad opus illius militis deinceps scriberentur vel darentur. Postquam autem praefato militi librarium suum, primo paratum, liberaliter contulerat, continuo in ipso, quod construxit, scriptorio libros praelectos scribi fecit, Lanfranco exemplaria ministrante. (...) Dedit (...) huic ecclesiae viginti octo volumina notabilia, et octo Psalteria, Collectarium, Epistolarium, et librum in quo continetur Evangelia legenda per annum; duos Textus, auro et argento, et gemmis, ornatos;

alla spinta data alle attività dello *scriptorium*, fu probabilmente determinante l'influenza dello zio Lanfranco⁴⁵ che, frattanto, aveva introdotto a Canterbury alcuni scritti patristici. I testi di Agostino, Ambrogio, Girolamo e Gregorio erano stati dapprima richiesti al Bec e poi usati per le copie realizzate presso lo *scriptorium* di Canterbury, esempio unico, all'interno della produzione manoscritta inglese, per l'eleganza e la specificità del proprio stile⁴⁶.

La rinascita di St Albans va comunque intesa all'interno della più ampia e strutturale riforma della disciplina e dei costumi che l'abate normanno aveva avviato adottando, a tal fine, le *Consuetudines* di Lanfranco⁴⁷. Oltre alle numerose misure intraprese per arginare la rilassatezza dei costumi dei monaci, anche i lavori di restauro degli edifici furono condotti secondo i dettami lanfranchiani⁴⁸. La comunità albaniese, inoltre, poteva essere considerata, per i legami diretti che intratteneva con alcune celle

sine Ordinalibus, Consuetudinariis, Missalibus, Tropariis, Collectariis, et aliis libris, qui in armariolis habentur; et absque reliquiis, phylacteriis, palliis, capis, albis, et aliis variis ornamentis».

⁴⁵ Cfr. MATTEO PARIS, *Historia Anglorum*, a cura di F. MADDEN, Londra 1866 (RS, 44), Wiesbaden 1970², p. 23; in queste pagine, si attribuisce a Paolo un grado di parentela con Lanfranco.

⁴⁶ Alcune notizie sulle opere commissionate da Lanfranco si possono estrapolare dalla sua corrispondenza con Anselmo, come ad esempio i *Moralia in Job* di Gregorio, le cui vicissitudini in occasione della copiatura sono espone nelle lettere 23 e 25; mentre, in ordine inverso, l'epistola 42 indirizzata al monaco Maurizio va a riconferma della diffusione delle opere di Beda anche al di fuori dell'Inghilterra; dall'epistola 43 si ha notizia della copiatura in *Anglia* degli *Aforismi* di Ippocrate, dalla 66 dell'invio a Canterbury, dal Bec, dell'unica copia allora esistente del *Comento* di Lanfranco alle *Epistole paoline*. Il vasto epistolario di Anselmo è edito in ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae*, in AO III (*Epistolarum liber primus. Epistolae, quas prior beccensis scripsit*: epp. 1-147) (d'ora in poi *Epistolae I*); AO IV (*Epistolarum liber secundus. Epistolae quas archiepiscopus cantuariensis scripsit. Prima pars*: epp. 148-309) (d'ora in poi *Epistolae 2/1*); AO V (*Epistolarum liber secundus. Epistolae quas archiepiscopus cantuariensis scripsit. Alter pars*: epp. 310-475) (d'ora in poi *Epistolae 2/2*). La traduzione italiana, con testo a fronte dall'ed. Schmitt, è suddivisa nei seguenti volumi: ANSELMO d'AOSTA, *Lettere. 1: Priore e abate del Bec*, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R. W. Southern, tr. it. di A. Granata, note di C. Marabelli, Milano 1988, che contiene le epp.: 1-147; ANSELMO d'AOSTA, *Lettere. 2/1: Arcivescovo di Canterbury*, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R. W. Southern, tr. it. di A. Granata, commento di C. Marabelli, Milano 1990, che contiene le epp.: 148-309; ANSELMO d'AOSTA, *Lettere. 2/2: Arcivescovo di Canterbury*, intr. di I. Biffi, A. Granata, tr. it. di A. Granata, commento di C. Marabelli, Milano 1993, per le epp. 310-475. Per le lettere già citate, cfr. ANSELMO d'AOSTA *Epistolae I*, cit., pp. 130-131 (ep. 23), 132-133 (ep. 25), 153-154 (ep. 42), 154-156 (ep. 43), 186-187 (ep. 66). Si veda, inoltre, C. R. DODWELL, *The Canterbury school of illumination, 1066-1200*, Cambridge 1954, pp. 17 ss.

⁴⁷ Cfr. *The monastic constitutions of Lanfranc*, ed. e tr. a cura di D. Knowles, Londra 1953. Cfr. R. ALLEN BROWN, *Anglo-norman studies VI*, Woodbridge 1984, pp. 136-159: a metà del secolo XII, nove abbazie e sei priorati inglesi (tra i quali anche Durham e St Albans) erano stati riformati sulla base delle norme che Lanfranco aveva redatto per la riorganizzazione di Canterbury, in considerazione dell'arretratezza dei monasteri inglesi sul piano della liturgia e della disciplina. Dalla prefazione si evince che l'opera era stata compilata ad uso di Enrico, prima priore della Christ Church di Canterbury. Quest'ultimo la portò con sé a Battle dove era stato nominato abate. Le norme furono parimenti adottate a Westminster intorno al 1085, quando Gilberto Crispino, discepolo di Lanfranco nel Bec, vi si insediò come abate. I *Decreta Lanfranci* sono giunti a noi in sei esemplari manoscritti, tra i quali il più completo è il ms Durham Cathedral Chapter Library B. iv. 24. Prima dei *Decreta* di Lanfranco, vigeva la *Regularis Concordia*. Cfr. T. SYMONS (ed. e tr.), *Regularis Concordia Anglicae nationis monachorum sanctionaliumque, The monastic agreement of the monks and nuns of the english nation*, Londra 1953.

⁴⁸ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 59-61.

anacoretiche a presenza esclusivamente femminile già in epoca pre-normanna, un monastero doppio; pertanto Paolo dovette occuparsi anche delle reclusi e delle monache, imponendo loro una rigida disciplina⁴⁹. Tale presenza femminile non era istituzionalizzata nel monastero; come infatti ricorda la cronaca di St Albans, l'abate Goffredo – il più grande sostenitore di Cristina – avrebbe successivamente fatto costruire un *thalamum* dedicato alla Vergine, unica donna che godesse del diritto di ospitalità *in hoc cenobio*⁵⁰. Con ogni probabilità, queste *sanctae mulieres*, che vivevano secondo la regola del monastero, avrebbero trovato definitiva e stabile sistemazione nel convento di Sopwell, creato da Goffredo intorno al 1140, mentre per Cristina e le sue consorelle avrebbe fondato quello di Markyate⁵¹. I cambiamenti strutturali promossi dal clero normanno, comunque, ebbero poche ricadute sulle comunità femminili inglesi che, anche prima della conquista, vivevano al margine dei centri di potere. La vita all'interno delle comunità benedettine femminili seguiva scrupolosamente i dettami della *Regula*, dettami che, anche nella fase di transizione, non avevano subito sostanziali variazioni. Il livello culturale delle comunità femminili registrò, di contro, un visibile incremento parallelo alla crescita di quelle maschili; rispetto ad essi le prime, generalmente, erano in rapporto di dipendenza. Il caso di Cristina di Markyate è esemplificativo di questo nuovo orientamento dell'anacoretismo e del monachesimo femminile, sia sotto l'aspetto politico che culturale⁵².

Ancora all'abate Paolo si deve il legame storico diretto con Anselmo, che avrebbe segnato così profondamente il dibattito teologico-speculativo albaniese tanto da decretare la svolta intellettuale dell'abbazia. Stabilire il peso specifico che questo legame ebbe per la storia culturale di St Albans è di primaria importanza, dal momento che l'influenza speculativa di Anselmo si rivela determinante anche su alcuni orientamenti dell'immaginario simbolico dei visionari coevi. Per capire che tipo di relazione Anselmo intrattenesse con queste realtà monastiche, e con quella di St Albans nella fattispecie, occorre fare un passo indietro e procedere per ordine tra le poche notizie documentali ancora superstiti. Alla morte di Lanfranco, nominato arcivescovo di Canterbury, Anselmo aveva inizialmente intrapreso una relazione diretta con la

⁴⁹ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 59. Ipotesi condivisa anche da S. HOLLIS – J. WOGAN-BROWNE, *St Albans and women's monasticism. Lives and their foundations in Christina's world*, in *Christina of Markyate*, pp. 25-52, alla p. 25.

⁵⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 79.

⁵¹ Il suggerimento viene da KNOWLES – HADCOCK, *Medieval religious houses: England and Wales*, cit., p. 75n, ed è accolto da Thomson, *Manuscripts St Albans*, p. 12.

⁵² Cfr. J. G. CLARK, *The culture of medieval english monasticism*, cit., p. 12, nota 67.

comunità di St Albans per ragioni di ordine economico-finanziario⁵³. L'abate Paolo, uomo dalle indubbie capacità diplomatiche, era infatti riuscito a mantenere rapporti cordiali con il re, facendo in modo che a St Albans fosse riconosciuto il privilegio della protezione regia. Pertanto, quando dopo cinque anni di vacanza la carica di primate della Chiesa inglese vide in Anselmo un nuovo candidato, questi si trovò in serie difficoltà economiche, a causa del rovinoso depauperamento delle proprietà di Canterbury per mano della rapace gestione regia. Essendosi venuto a trovare in condizioni materiali di estremo disagio, Anselmo non poté che accettare la solerte offerta di aiuto avanzata da Paolo. In cambio avrebbe fatto dono della propria amicizia al monastero⁵⁴. Così l'arcivescovo ratificò l'introduzione delle *Consuetudines* di Lanfranco di cui Paolo era stato promotore a St Albans, come testimonia la loro presenza tra i manoscritti dell'abbazia⁵⁵.

Dalle fonti si evince che il 9 giugno del 1101 Anselmo fosse presente a St Albans⁵⁶; ancora, nell'epistola 80 indirizzata a Paolo, l'arcivescovo si esprimeva in merito alle difficoltà incontrate dall'abate, difficoltà dovute al desolante senso di estraneità che i monaci anglosassoni, in una fase iniziale, nutrivano nei suoi riguardi. La distanza linguistica, ed inevitabilmente culturale, aggravava tale disagio⁵⁷. Anselmo suggeriva, pertanto, all'abate di compiere la propria missione servendosi dell'esempio di vita, più che dello strumento della parola, essendone parimenti indiscutibile l'efficacia⁵⁸. I consigli che l'arcivescovo dispensava all'abate sulla giusta condotta da tenere si attardavano anche su indicazioni concernenti le disposizioni personali, come tendere alla mansuetudine e alla misericordia, non dimenticando prudenza, parsimonia e carità nella gestione dei beni del monastero. Anche grazie a tali indicazioni, Paolo riuscì

⁵³ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 61: «Eodem tempore, cum idem Abbas Paulus circiter duodecim annis Ecclesiam Beati Albani strenue rexisset, obiit ejus optimus amicus, et efficax adjutor, Archiepiscopus Cantuariensis, Lanfrancus: cui successit Anselmus, Abbas Beccensis, qui, ut prior, factus est ei amicissimus».

⁵⁴ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 61: «Rex Willelmus Secundus Archiepiscopatum, quem diu in mano sua tenuit, immisericors depauperavit. Abbas autem Paulus Anselmum egentem juvit, et consolabatur. Unde, inthronizatus, in multis beneficia potiora gratus Abbati recompensavit, et quod imperfectum erat in aedificiis Ecclesiae Sancti Albani juvit postea consummare». Cfr. anche *History of the abbey of St Albans*, cit., p. 43, in cui la notizia è riportata dall'*Historia novorum in Anglia* di Eadmero.

⁵⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 61: «Hic quoque Consuetudines, quas transmisit scriptas Lanfrancus Abbati Paulo, approbavit, et conservari persuasit: quas qui videre desiderat, in "Consuetudinario" – scilicet, in fine, et in minori Volumine, quod additum est majori, – scriptas poterit invenire. Et est libellus ille idem quem Lanfrancus scripsit, et Anselmus legit et approbavit».

⁵⁶ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *Lettere. 2/2: Arcivescovo di Canterbury*, cit., p. 516.

⁵⁷ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae 1*, cit., pp. 203-204 (ep. 80), scritta poco dopo l'insediamento di Paolo, celebrato il 28 giugno 1077.

⁵⁸ *Ivi*, p. 278: «Quod enim illis sermone non potestis dicere, vita potestis ostendere (...) tanto namque efficacius bonum exemplo quam verbo persuadetur».

a superare le iniziali difficoltà e divenne il grande riformatore di St Albans, uno degli abati più importanti dell'intera storia dell'abbazia tanto da interessare le indagini storiche dei cronisti inglesi posteriori⁵⁹.

Alla morte di Paolo, seguirono quattro anni difficili durante i quali l'abbazia fu mantenuta sotto lo stretto controllo di re Guglielmo il Rosso, che finì col privarla di ogni bene⁶⁰. Che il re fosse poco amato dagli inglesi è testimoniato ampiamente dalle cronache storiche; in merito alla vicenda della sua morte, è utile ricordare il ruolo giocato dalle visioni esperite da alcuni religiosi dell'epoca. Lungo questa direzione, già nella stessa *Vita* di Anselmo redatta da Eadmero, emerge chiaramente il riferimento alle visioni di molti uomini di fede concernenti il tragico epilogo della vita di re Guglielmo⁶¹. Si legge, infatti, che Anselmo, a pochi giorni dal fatale accadimento, trovandosi a Marcigny, aveva avuto notizia della *sententia damnationis* del re dall'abate Ugo di Cluny che ne era stato informato per mezzo di una rivelazione divina; poco dopo, anche alcuni monaci al seguito di Anselmo ricevettero notizia dell'incombente morte attraverso lo stesso canale di manifestazione del divino⁶².

È interessante notare, invece, che nella cronaca dell'abbazia di St Albans, compilata da Matteo Paris un secolo più tardi e poi rielaborata da Tommaso Walsingham, si faccia riferimento a una presunta rivelazione elargita direttamente ad Anselmo. Qui, infatti, diversamente dal racconto eadmeriano, la visione è direttamente attribuita all'arcivescovo e anche le motivazioni addotte sono diametralmente differenti. Nella cronaca albaniese si legge che il re Guglielmo sarebbe stato condannato per le nefandezze perpetrate ai danni dei santi patroni dell'Anglia, e non per la sua ostilità nei confronti di Anselmo. Nella visione raccolta tra le pagine del *Gesta Abbatum*, Dio avrebbe ordinato addirittura al protomartire inglese Albano di scagliare un dardo infuocato contro il re, proclamandone così la condanna infernale⁶³. Il sospetto è che il

⁵⁹ Un caso simile a quello di Paolo era stato quello di Gandulfo, scelto da Lanfranco per guidare Rochester; il parallelismo tra le due figure è proposto da EADMERO DI CANTERBURY, *Historia novorum in Anglia*, a cura di M. RULE, Londra 1884, pp. 38-40.

⁶⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 65.

⁶¹ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *The life of Anselm archbishop of Canterbury*, XLV, ed. R. W. SOUTHERN, Oxford 1972², p. 122.

⁶² *Ibid.*, XLVI, pp. 123-124. La profezia è riportata anche nella *Vita* di Ugo di Cluny redatta da Egidio, in G. CANTARELLA – D. TUNIZ (a cura di), *Cluny e il suo abate Ugo*, Milano 1982, p. 68, e nella *Vita S. Hugonis* di Gilo, cfr. A. L'HUILLIER (ed.), *Vie de St. Hugues, abbé de Cluny*, Solesmes 1888, pp. 586-587.

⁶³ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 65: «Nam ipsa nocte qua postea obiit Rex, quiddam dignum contigit relatione. Anselmus, Archipraesul, cum exularet, moram faciens apud Cluniacum, multa passus damna, cum injuriis, vidit, Deo revelante, in visione nocturna, quod ductus fuit ante tribunal Summi Judicis. Et cum multi Sancti Angliae gravem reposuissent querimoniam super injuriis sibi a Rege iniquo crebrius

nucleo della rivelazione fatta all'abate Ugo fosse stato rielaborato in chiave visionaria dalla cronaca, al fine di legittimare una precisa posizione in favore degli Anglosassoni nell'annosa questione della violenza normanna sulla cultura inglese. Si configurerebbe così, come si vedrà più avanti con la visione di Elcino a sostegno della promozione della festa della *Conceptio Mariae*, un uso fortemente strumentale della visione, come veicolo di trasmissione e legittimazione di specifiche posizioni teologiche e politiche, proprio della cultura inglese dell'epoca.

Al periodo di stretta influenza anselmiana risalgono ancora le due epistole inviate dall'arcivescovo al priore Bernardo e a tutti i monaci di St Albans⁶⁴. La prima contiene parole di conforto e monito per il monastero, un appello alla speranza, virtù che avvicina l'uomo a Dio soprattutto nei momenti di tribolazione. La seconda è di straordinario valore per la ricostruzione del fermento intellettuale di St Albans, una tra le fonti più preziose di cui oggi si dispone poiché, presentandosi come uno spaccato della vivace stagione culturale albaniese, consente di illustrare lo scenario sul dibattito di matrice teologico-speculativa di quegli anni. Inoltre, si presta, per le notizie fornite, ad essere valutata in parallelo con i dati provenienti dalla contestuale ricostruzione dei fondi della biblioteca del monastero, contribuendo così, con nuovi spunti di riflessione, alla tessitura dello sfondo tematico che alimenta le visioni di Cristina.

Anselmo, nella seconda epistola, cerca di ricomporre il *dissensum* nato, in materia trinitaria, tra i monaci di St Albans a causa dell'apparente contraddittorietà delle due formule pronunciate dai Padri: "due nature in una sostanza" e "due sostanze in una persona"⁶⁵. A causa dell'ambiguità nell'uso latino del termine *substantia* in materia cristologica e trinitaria, provocato dalla doppia possibilità di traduzione del termine greco *upóstasis* come *persona* e *substantia*, si scatenò a St Albans una disputa dottrinarica pericolosa. Infatti, si può dedurre che, per l'arcivescovato di Canterbury, una

illatis, iratus Altissimus respondit, – "Accede, "Anglorum Protomartyr." Et accedente Albano, tradidit Deus sagittam ardentem, dicens; – "Vindica te, et omnes Sanctos Angliae, laesos a tyranno." Accipiens autem Albanus sagittam de manu Domini, projecit eam in terram, quasi faculam, dicens; – "Accipe, Satan, potestatem in ipsum Willelmum tyrannum." Et eadem die, mane, obiit Rex transverberatus per medium pectoris sagitta. Dixit autem arcitenenti, – "Trahe, diabole."».

⁶⁴ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae 2/1*, cit., pp. 94-95 (ep. 203), 95-97 (ep. 204). In merito all'influenza di Anselmo sulla cultura inglese, cfr. R. W. SOUTHERN, *Anselm: portrait in a landscape*, cit.; G. R. EVANS, *Anselm and a new generation*, Oxford 1980; G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, Aldershot 2004; B. DEVIS – B. LEFTOW (a cura di), *The Cambridge companion to Anselm*, Cambridge 2005; T. H. BESTUL, *Antecedents: the anselmian and cistercian contributions*, in W. F. POLLARD – R. BOENIG, *Mysticism and spirituality in medieval England*, Woodbridge 1997, pp. 1-20; G. R. EVANS, *The meaning of monastic culture: Anselm and his contemporaries*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARCK, cit., pp. 75-85.

⁶⁵ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *Lettere. I: Priore e abate del Bec*, cit., p. 258.

presunta discordanza tra le affermazioni dei Padri avrebbe potuto cagionare un indebolimento dell'inconfutabile magistero dell'*auctoritas*, riferimento indispensabile non solo per l'integrità della fede, ma anche per la stabilità istituzionale in un momento di particolare incertezza in cui il monastero era addirittura privo della guida di un abate⁶⁶. Anselmo, che godeva di indiscussa autorità a St Albans, avrebbe agito da arbitro nella disputa⁶⁷. Il forte interesse per alcune specifiche tematiche in materia cristologica e trinitaria nel dibattito albaniese è testimoniato dalla sua permanenza negli anni anche sotto angolature espressive diverse, come nel caso di alcuni nodi focali all'interno del ciclo visionario di Cristina di Markyate o di quello miniaturiale del *Salterio di St Albans*⁶⁸. L'impostazione speculativa anselmiana in materia di fede emerge anche dalla tipologia di opere che finisce col polarizzare, sul finire del secolo XI, gli interessi della biblioteca e dello *scriptorium*.

Il sodalizio intellettuale con le personalità preminenti dell'asse Bec-Canterbury è testimoniato, in maniera preponderante, da tre manoscritti. Il primo, anteriore al 1107 e oggi oxoniense⁶⁹, esibisce alcuni testi d'interesse teologico attribuiti ad un allievo di Anselmo, Radulfo, prima monaco nel Bec e a Caen, poi priore di Rochester e, infine, abate di Battle⁷⁰. I testi in questione sono un'ulteriore prova degli orientamenti che animavano il dibattito a St Albans: *Libellus de peccatore*, *Quod sint octo quae observantes monachi*, *Fides exposita de veritate corporis et sanguinis Christi*, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, *De creatore et creatura*, *Libellus de nesciente et sciente*, *Liber de inquirente et respondente*. A questi si somma un'opera di carattere devozionale (*Orationes et meditationes*) e un testo di interesse mariologia (*De perpetua virginitate Sanctae Mariae*) attribuiti allo stesso Radulfo⁷¹. Un secondo manoscritto, databile intorno al primo quarto del secolo XII, anch'esso oggi conservato a Oxford, annovera

⁶⁶ ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae 2/1*, cit., p. 95 (ep. 204): il dubbio, «inde quia in catholicorum patrum scriptis aliquando invenitis deum et hominem in Christo convenire in unam substantiam; aliquando duas substancias, divinam scilicet et humanam, unam esse personam in Christo», sarebbe stato facilmente sciolto dall'arcivescovo, la cui autorità a St Albans era indiscussa.

⁶⁷ Si menziona fuggacemente l'accadimento in G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, cit., p. 128.

⁶⁸ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 84, 92: una copia del *De Trinitate* di Agostino e una copia di Ilario erano presenti in due manoscritti albaniesi.

⁶⁹ Ms Oxford, Bodleian Library Laud. misc. 363.

⁷⁰ Cfr. R. W. SOUTHERN, *St Anselm and his english pupils*, in «Medieval ad Renaissance Studies», 1 (1941-1943), pp. 24-29; ID., *St Anselm and his biographer*, Cambridge 1963, pp. 206-207; ID., *St Anselm: a portrait in a landscape*, cit., pp. 372-376.

⁷¹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 18, 106-107, per il manoscritto contenente le opere di Radulfo. Un volume simile e dello stesso periodo è presente a Rochester nel ms London, British Library Royal 12 C. i, recante le correzioni apportate dallo stesso Radulfo prima di diventare abate nel 1107. Secondo Thomson, il ms Laud. misc. 363 di St Albans potrebbe essere una copia del manoscritto di Rochester.

testi concernenti problematiche eucaristiche: il *De corpore et sanguine Domini* di Lanfranco, due opere dallo stesso titolo, la prima di Guitmundo di Aversa e la seconda di Ernulfo priore di Canterbury e vescovo di Rochester, l'epistola *De incarnatione Verbi* di Anselmo e anche una copia dell'epistola 415 dello stesso (*De sacrificio azimi et fermentati*), inserita a posteriori, intorno al 1150⁷². Terza testimonianza degli interessi dei monaci albaniesi e dell'influenza dell'*entourage* italo-normanno anselmiano⁷³, è la presenza di una copia incompleta della lettera dedicatoria di Anselmo a Lanfranco (che sovente fungeva da prefazione al *Monologion*) in un manoscritto del secolo XII, composto da cinque volumetti contenenti anche la versione romana della vita di S. Alessio, il cui culto era molto noto a St Albans, così come nell'Italia meridionale, e la cui presenza è registrata in modo determinante nel *Salterio di St Albans*⁷⁴.

⁷² Ms Oxford, Bodleian Library Bodl. 569. Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 102-103.

⁷³ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 91. Appartenente al circolo anselmiano è il ms London, British Library Cotton Titus D. XVI, che contiene la *Disputatio iudei cum christiano* di Gilberto Crispino.

⁷⁴ Ms New York, Pierpont Morgan Library 926. Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 115-116.

2.4. LA STAGIONE DI GOFFREDO E CRISTINA: SPIRITUALITÀ AL FEMMINILE E IDEALI DI SANTITÀ

La faticosa transizione normanna terminava a St Albans con l'ascesa dell'abate Riccardo d'Aubigny alla guida del monastero dal 1097 al 1119. In quegli anni cresceva, a contatto con la comunità benedettina, la stessa Cristina, mentre a St Albans si inaugurava una nuova stagione in materia spirituale e di politica territoriale. Le nuove acquisizioni territoriali, infatti, ne avrebbero accresciuto il prestigio, favorendo per la prima volta l'ascesa di numerosi tra i suoi monaci a cariche di primo piano nella vita di altre diocesi. Lo stesso abate si costituì parte attiva della *traslatio* delle reliquie di San Cutberto a Durham e di Santa Etheldreda a Ely, due tra i santi anglosassoni più noti dell'intera storia inglese⁷⁵. L'apporto maggiore dell'abate fu probabilmente l'incremento e la valorizzazione della presenza normanna tra i monaci. Riccardo portò a termine anche la realizzazione della chiesa annessa al monastero, che era stata voluta fortemente dall'abate Paolo, e per la cerimonia ufficiale di consacrazione caldeggiò e ottenne la presenza dei vescovi più potenti dell'Inghilterra, nonché dei regnanti Enrico e Matilde⁷⁶. Il contributo dell'abate ebbe delle ricadute anche sulla vita culturale del monastero: fece erigere una scuola, aumentò le decime destinate allo *scriptorium* e fornì alcuni volumi tra i quali il Messale per le celebrazioni quotidiane. Una prova a supporto dell'interesse bibliofilo dello stesso potrebbe essere fornita dalle tre lettere del vescovo di Norwich Herber Losinga nelle quali, ammesso che l'interlocutore di nome Riccardo sia l'abate di St Albans, si avanza pressante richiesta di una copia delle epistole di Agostino e di Girolamo⁷⁷.

È, comunque, con Goffredo di Gorham, abate dal 1119 al 1146, che St Albans conosce uno dei momenti di massimo splendore in tutto il secolo XII, soprattutto sul piano intellettuale ed artistico⁷⁸. Goffredo, nativo di Le Mans e formatosi alla scuola cattedralizia della stessa località (dove dal 1096 era vescovo l'erudito Ildeberto), fu convocato dall'abate Riccardo che intendeva affidargli la conduzione della *schola* di St Albans. Il suo ritardo cagionò l'affidamento della *schola* a un altro *magister*, mentre a

⁷⁵ Cfr. M. GRETSCH, *Aelfric and the cult of saints in late anglo-saxon England*, Cambridge 2005, pp. 65-126, 157-230.

⁷⁶ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 66-72.

⁷⁷ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 16 s.

⁷⁸ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 72-106.

Goffredo fu assegnata temporaneamente quella di Dunstaple⁷⁹. Durante questo incarico, Goffredo mostrò un tale interesse nei riguardi del culto di origine orientale di Santa Caterina da giungere a mettere in scena una rappresentazione dei suoi *Miracula* in occasione della quale, a causa di un incendio, andarono distrutti dei paramenti sacri avuti in prestito da St Albans⁸⁰. Non sapendo come riparare al danno, Goffredo decise di unirsi ai monaci della comunità lesa, contribuendo in modo sostanziale alla crescita economico-finanziaria e culturale dell'abbazia, dove fu successivamente priore e abate⁸¹. Durante la sua reggenza, grazie alla crescente fama dell'abbazia, il numero dei monaci ebbe un incremento sostanziale. Inoltre, Goffredo istituì nuove feste commemorative, non solo in onore dell'apostolo ed evangelista Matteo e di Santa Caterina, come era prevedibile data la devozione già mostrata in passato, ma, in sintonia con gli orientamenti dell'epoca forse più che per una personale devozione, soprattutto la festa della *Conceptio Mariae*. Promosse numerose nuove costruzioni, tra le quali l'ospedale per lebbrosi di San Giuliano; acquisì nuove proprietà e dotò la chiesa di preziosi ornamenti. Intorno al 1140 fece costruire il convento di Sopwell, dedicato alla *Beata Dei Genitrix Maria*, per quelle *sanctae mulieres* che vivevano in preghiera e castità nell'eremitaggio del bosco di Eywoda⁸². Alle due celle femminili di Sopwell e Markyate, si aggiungono le affiliazioni di Gualtiero a Eynshan nel 1129, Goffredo a Croyland nel 1138 e Germano, come priore di Tynemouth, prima del 1148⁸³.

Uomo compassionevole, sensibile ai bisogni dei poveri, generoso e devoto, Goffredo commissionò ad Anketil, *monachus et aurifaber* di origini danesi, la realizzazione di una nuova teca per le reliquie del santo e martire patrono della comunità, Albano. Alla traslazione delle reliquie nel nuovo alloggio presiedeva il vescovo di Lincoln, Alessandro, a testimonianza di un cambiamento dell'asse principale delle relazioni di St Albans da Canterbury a Lincoln⁸⁴. L'abbazia benedettina, infatti, era stata sottratta al raggio d'influenza di Canterbury, per essere inserita in quello

⁷⁹ Né la scuola di St Albans, che per il secolo XII raggiunse il suo periodo di massimo splendore intorno al 1180, né le note scuole di Lincoln e York si trasformarono in università come accadde, invece, nel caso di Oxford. Cfr. R. N. SWANSON, *The twelfth-century renaissance*, cit., pp. 22 s.

⁸⁰ Uno dei pochissimi studi sul genere teatrale dei *miracula* in Inghilterra: S. W. CLARKE, *The miracle play in England: an account of the early religious drama*, Londra 1897, p. 14 (dove si affronta anche il caso di Goffredo).

⁸¹ Per un resoconto completo degli eventi, cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 73-75. Cfr. anche D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., p. 187.

⁸² *Gesta Abbatum*, p. 82, riporta anche la formula della consacrazione: «Tibi, Domina Sancta Maria, tanquam speciali patronae, hunc locum in sempiternum commendo custodiendum».

⁸³ Cfr. C. N. L. BROOKE – D. KNOWLES – V. LONDON, *Heads for religious houses: England and Wales 940-1216*, cit., pp. 42, 49, 96; *Manuscripts St Albans*, p. 22.

⁸⁴ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 85.

linconiese, dall'abate Riccardo⁸⁵. Gli effetti del patrocinio culturale di Goffredo vanno rilevati, in maniera preponderante, sullo sviluppo dello *scriptorium*, data l'assenza pressoché totale di informazioni sulla *schola*⁸⁶. Si registrano alcuni cambiamenti relativi alla gestione economica dello *scriptorium*: le decime destinate dall'abate Riccardo alla produzione manoscritta furono in parte impiegate per assicurare tre pasti giornalieri⁸⁷, un dato che potrebbe suggerire indicazioni utili sul numero dei copisti presenti⁸⁸.

È utile ricordare che proprio in quegli anni nello *scriptorium* di St Albans si attesta la presenza del *magister* Alexis, il principale miniaturista che pose mano alla realizzazione del *Salterio di St Albans* destinato a Cristina⁸⁹. L'attività dello *scriptorium* si distinse particolarmente negli anni compresi tra il 1120 e il 1140 rispetto allo stile di Canterbury e degli altri *scriptoria* inglesi⁹⁰. Infatti, nonostante la parvenza di continuità con gli anni dell'abate Paolo, lo stile di questo periodo si caratterizza per l'unicità delle decorazioni delle iniziali nelle miniature, nonché per l'alto livello di professionalità raggiunto nella manifattura dei testi e delle decorazioni, mantenendo però la forte impronta iconografica italo-bizantina⁹¹. Il contributo della produzione dello *scriptorium* alla biblioteca dell'abbazia si rivela con forza proprio in questi anni⁹²: al *Salterio di St*

⁸⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 71-72: tra le negligenze dell'abate, che aveva guidato la comunità monastica tra il 1097 e il 1119, il cronista annovera anche il passaggio dalla rete d'influenza di Canterbury a quella di Lincoln: «Ecclesiam quoque istam, a subjectione Cantuarie jure extractam, (quam inhumane nimis archiepiscopales pertractaverant), Lincolnensi Ecclesiae, primus, profitendo obedientiam, in subjectione redegit; ut sic monachos suos, ut dicitur, rigidius gubernaret».

⁸⁶ Nel *corpus* di testi presente a St Albans nel secolo XII vi sono alcune opere classiche, quali le *Institutiones* di Prisciano, il *De inventione* di Cicerone, l'anonima *Rhetorica ad Herennium*, le *Lettere* di Seneca (1-88), infine la *Psychomachia* di Prudenzio. I primi due testi, che sono contenuti in piccoli pratici volumetti glossati (le glosse rimontano alla prima metà dello stesso secolo), erano dei veri e propri manuali di lingua latina. Potrebbe trattarsi di testi destinati all'insegnamento che, nei secoli successivi, sarebbero stati presenti in copie numerose nelle grandi biblioteche di Rochester e Canterbury. Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 19.

⁸⁷ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 76.

⁸⁸ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 22.

⁸⁹ Tale presenza denunciata già da A. GOLDSCHMIDT, *Der Albani-Psalter in Hildesheim und seine Beziehung zur symbolischen Kirchensculptur des XII. Jahrhunderts*, Berlino 1895, è stata confermata da tutti gli studiosi del *Salterio di St Albans* posteriori, fino ai rilevamenti più recenti di J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina*, cit., pp. 61 ss.

⁹⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 94: «Fecit etiam unum missale, auro redimitum; et aliud in duabus voluminibus, totum auro incomparabiliter illuminatum, et aperte et legibiliter scriptum. Et unum Psalterium pretiosum, totum similiter auro illuminatum. Et unum librum, in quo continentur Benedictiones et Episcopalia Sacramenta. Et unum Librum Exorcismorum; et unum Collectarium. Dedit quoque dossale magnum, in quo intexitur Inventio Sancti Albani, cujus campus est aereus; et aliud minus, ubi effigiatur Evangelium de Sauciato qui incidit in latrones; et tertium, ubi historia de Filio Prodigio figuratur».

⁹¹ Cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, Roma 2008, pp. 61, 69; J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina*, cit., p. 62, riconosce apertamente al *magister* Alexis tale impostazione stilistica.

⁹² Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 23 ss.; si può consultare la minuziosa descrizione, proposta dall'autore, delle caratteristiche stilistiche che accomunano i diversi volumi e l'elenco dei manoscritti, ad

Albans vanno affiancati la *Cronica* di Ado di Vienne⁹³, l'*Expositio super Cantica Canticorum* di Beda⁹⁴, le *Computistica* di Josephus⁹⁵, alcune opere di Ambrogio (*De fide*, *De Spiritu Sancto*, *De incarnatione Domini*)⁹⁶, il *Dominus vobiscum* e la *Laus heremiticae vitae* di Pier Damiani, il *Tractatus Sancti Augustini de libero arbitrio*, il *De tabernaculo* di Beda⁹⁷, il *Super Isaiam* di Aimò di Auxerre⁹⁸. In questo *corpus* virtuale appena descritto vanno, inoltre, inseriti tutti quei manoscritti che hanno in comune non solo le decorazioni che possono essere attribuite con certezza al *magister Alexis*, ma anche lo stile⁹⁹. Si tratta di opere copiate e illustrate nello *scriptorium*, come le *Orationes* e *Meditationes* di Anselmo¹⁰⁰, ma non concepite per uso interno: il *Salterio di St Albans* per Cristina, i *Vangeli* per la biblioteca cattedrale di Hereford¹⁰¹.

Agli anni centrali della gestione dell'abbazia da parte di Goffredo si fa risalire la fondazione del convento di Markyate. Seguendo la narrazione del *Gesta abbatum*, si apprende dello sforzo economico sopportato dalla comunità di St Albans per l'erezione della Chiesa della Santa Trinità del Bosco¹⁰². Dopo avere annunciato la morte dell'abate, sopraggiunta dopo poco più di ventisei anni di ufficio pastorale, e prima di riprendere la narrazione delle gesta degli abati, il cronista, nella completa assenza di qualsiasi riferimento cronologico, dedica alcune pagine al racconto della vita degli eremiti Ruggero e Cristina¹⁰³. Tuttavia, è facilmente intuibile, dalla lettura del testo, il fatto che il racconto di Cristina – che fornisce comunque ulteriori informazioni su Goffredo – sia inserito in funzione di quello di Ruggero e non viceversa; la reclusa, infatti, appare per la prima volta nel paragrafo dal titolo *De sanctitate et actibus Rogeri heremitae*¹⁰⁴.

L'ammirazione del cronista nei riguardi di Ruggero – figura chiave nell'evoluzione spirituale di Cristina in quanto al periodo di reclusione trascorso nel

uso interno e recanti l'*ex libris* di St Albans, che costituiscono il *corpus* – il cosiddetto 'Group I' – dell'epoca di Goffredo.

⁹³ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 83: Cambridge, Corpus Christi College 290, saec. XII 1/4.

⁹⁴ *Ivi*, p. 84: ms Cambridge, Kings College 19, saec. XII 1/4.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 99-100: I-XIV, in ms London, British Library Royal 13 D. vi, saec. XII (c.1125); XV-XX, in ms London, British Library Royal 13 D. vii, saec. XII (c.1125).

⁹⁶ *Ivi*, p. 103: ms Oxford, Bodleian Library Bodl. 752, saec. XII 1/4.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 111-112: ms Oxford, Christ Church 115, saec. XII 1/4.

⁹⁸ *Ivi*, p. 116: ms Princeton, University Library Garret 73, saec. XII med.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 25 ss.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 124: ms Verdun, Bibliothèque Municipale 70. c. 1130-1140.

¹⁰¹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 124: ms Hereford, Cathedral Library O. I. 8. C. 1120-1130.

¹⁰² *Gesta Abbatum*, p. 95: «Totam decimam nostram de dominio de Cayso, et duas partes decimae garbarum de tota parochia de Watford, eidem ecclesiae, absque consensu Conventus, violenter concessit».

¹⁰³ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 95-105.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 98 ss.

cunicolo adiacente alla cella di Ruggero a Markyate è possibile fare risalire la sua *metánoia* e individuare l'incipit della stagione visionaria – è palese fin dalle prime battute¹⁰⁵. Il racconto dedicato all'eremita nella *cronicha* albaniese si intreccia con quello riportato nella *Vita*: condotto nella località di Markyate da tre angeli «niveis vestibus (...) singuli singulas cruces ferentes (...) cereos ardentis (...) visibiler ambulantis», al ritorno da Gerusalemme, stabilì il proprio eremitaggio alle dipendenze dell'abbazia di St Albans¹⁰⁶. La quasi totale specularità delle due fonti lascia intendere, con un certo grado di probabilità, che il cronista avesse attinto il racconto dalla *Vita*¹⁰⁷.

La *Beata Christina* – appellativo con il quale Tommaso Walsingham si riferisce alla reclusa, mentre il termine *sancta* è utilizzato esclusivamente in funzione aggettivale, generalmente come qualificativo rafforzativo del sostantivo *virgo*¹⁰⁸ – nasce il 6 novembre, tra il 1096 e il 1098¹⁰⁹, ad Huntingdon da una ricca famiglia sassone¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 97: «Monachus hujus ecclesiae, gradu Levita, devotione heremita, sanctitatis speculum, maturitatis exemplum, par habitus, antiquis patribus meruit comparari». Nella *Vita*, 27, p. 110, Ruggero è così descritto: «Estate senior. sensu maturior. diaconus ordine: monachus professione: meritis sanctitatis par habitus est antiquis patribus».

¹⁰⁶ *Gesta Abbatum*, p. 97: «Acceperat autem noster Rogerus hunc locum divino munere, angelico perductus illic tam ministerio quam revelatione. Nam cum rediret de Ierusalem, acceperunt eam apud Wyndeleshoram sancti tres angeli, niveis vestibis et stolis amicti; qui singuli singulas cruces ferebant in manibus, et desuper totidem, non solum ardentis cereos, sed fulgore mirabili coruscantes. Inde cum eo visibiliter ambulantis».

¹⁰⁷ Cfr. *Vita*, 27, p. 112; *Gesta Abbatum*, p. 97.

¹⁰⁸ Ad esempio, *ibid.*, p. 105: «Caetera qui videre desiderat de vita et meritis hujus sanctae virginis».

¹⁰⁹ L'anno di nascita è ignoto, così come quello della morte. Tuttavia, dalla *Vita* (2, p. 76), si apprende il giorno della nascita, nel quale ricorre la festa di San Leonardo, mentre dal necrologio inserito nel Calendario del *Salterio di St Albans* quello della morte, l'8 dicembre. Cfr. *St Albans Psalter*, p. 27 (p. 14 del manoscritto): «Concept[io] S[an]c[t]a[e] Mari[a]e. [Obiit] Cristina prima p[ri]orissa d[e] bosco». Cfr. *Appendice*, 1.

¹¹⁰ Cfr. *Life*, pp. VII ss.; *Vie*, pp. 76 ss., pp. 288 ss. Famiglia di ricchi mercanti alla ricerca di una stabilizzazione normanna della dinastia: il padre Auti era probabilmente di origini scandinave (nel secolo X, infatti, Huntingdon era stato un centro nevralgico dell'occupazione vichinga), la madre, invece, aveva un nome normanno, Beatrice; la zia, dal nome di origine anglosassone Ælfgifu, in normanno Alveva, era stata concubina del vescovo di Durham, già braccio destro di re Guglielmo il Rosso. L'incrocio tra dinastie, e nella fattispecie tra la regnante normanna e quella locale di origine anglosassone, era stato legittimato dallo stesso Enrico che, nel 1100, succedeva come re d'Inghilterra al fratello Guglielmo e sposava Eadgifu, discendente di Edoardo il Confessore – che aveva regnato in Inghilterra tra il 1042 e il 1066. In occasione del matrimonio, che sanciva il nuovo legame tra le due dinastie e dava un chiaro segno alla società – aspre, infatti, erano le tensioni sociali ed etniche dell'epoca –, la regina assumeva il nome normanno di Matilda. Cfr. R. BARLETT, *England under the norman and the angevin Kings, 1075-1225*, Oxford 2000; M. CLANCHY, *England and its rulers*, Oxford 1998²; M. H. THOMAS, *The English and the Normans: ethnic assimilation and identity, 1066-c.1220*, Oxford 2003. In merito alla famiglia, dalla *Vita* si apprende che Cristina aveva un fratello, Gregorio, e due sorelle, Margherita e Matilde. Gregorio e Margherita abbracciarono la vita monastica a St Albans (*Vita*, 68, pp. 176-178; 78, p. 196), al contrario di Matilde, *vivens seculo* (*Vita*, 82, p. 204). Di un altro fratello, Simone, si ha notizia nell'atto di fondazione del convento di Markyate del 1145, dove compare in qualità di testimone. Cfr. *Vie*, pp. 83, 288-289. Infine, per una calendarizzazione esatta della morte di alcuni membri della famiglia di Cristina, si veda *St Albans Psalter*, p. 27: «Jan. 11. Auti pater dominae Christinae. Feb. 12. Gregorius monachus frater dominae Christinae. June 7. Beatrix mater dominae Christinae. Nov. 2. Symon frater dominae Christinae».

Se si escludono dalla *Vita* i racconti delle visioni e degli eventi soprannaturali, i doni profetici e i *topoi* agiografici, restano pochissimi dati utili alla ricostruzione storica che, inevitabilmente, deve operare sulla scorta dell'incrocio tra le poche notizie fornite nel testo e le fonti storiche di supporto.

La cronologia, che sintetizzo nel seguente quadro sinottico, tiene conto delle diverse ipotesi formulate sino ad oggi¹¹¹:

- 1096/1098: Nascita di Teodora (poi Cristina)¹¹².
- 1106-1112¹¹³: Cristina visita l'abbazia di St Albans con la famiglia. In questa occasione pronuncia in segreto il voto di castità poi confermato dal canonico Sueno, suo primo padre spirituale e maestro¹¹⁴.
- 1114-1116: Tentativo fallito di sopraffazione da parte di Ranulfo Flambard, vescovo di Durham¹¹⁵. Imposizione del matrimonio con un giovane nobile

¹¹¹ I due studiosi che hanno prodotto un'edizione della *Vita* di Cristina, come ho già avuto modo di osservare, sono Charles Talbot e Paulette L'Hermite-Leclercq. L'apporto principale della storica francese è certamente inerente alla *vexata quaestio* sull'incontro tra Cristina e Goffredo, evento chiave dell'intera vita della benedettina. Per l'intera revisione della cronologia stabilita da Talbot, cfr. *Vie*, pp. 23-41, pp. 75-214 (per un'analisi dettagliata degli eventi scanditi nella *Vita*). Per la cronologia accettata tradizionalmente in Inghilterra, cfr. *Life*, pp. 14-15, e anche S. FANOUS – H. LEYSER, *The life of Christina of Markyate*, cit., p. XXXII.

¹¹² Cfr. *Vie*, p. 40, dove si conferma l'impossibilità, allo stato attuale delle ricerche, di risalire ad una data esatta; si tratta comunque di collocare la nascita non oltre il 1100, anno in cui Enrico I ascendeva al trono d'Inghilterra.

¹¹³ La datazione del voto pronunciato a St Albans è il primo punto di rottura tra l'impostazione cronologica di L'Hermite-Leclercq e quella di scuola inglese.

¹¹⁴ Il 6 novembre Cristina pronuncia il voto di castità. Cfr. *Vita*, 4-5, pp. 78-80: «Aucti ac Beatricem, sumpta secum sua karissima filia Christina, nostrum adire monasterium ac beati martiris Albani cujus inibi sacra venerantur ossa sibi sueque proli flagitare patrociniū. Perscrutans ergo puella sedulo visu locum et considerans reverendam maturitatem inhabitantium monachorum, pronunciauit felices et consortii eorum optavit fieri particeps. Denique, exeuntibus paren[fol. 145vb]tibus suis de [mo]nasterio postquam expleverant propter [q]ue venerunt, illa signum crucis uno u[ngu]iū suorum scripsit in porta scilicet in [ar]gumentum quod in illo specialiter m[on]asterio suum recondidisset affectum. Et notandum quod erat tunc natalicium sancti Leonardi – sicut quando prius edita fuit in lucem hujus seculi. Deinde venerunt ad villam que dicitur Scetlyndunum et pernoctaverunt ibi. (...) In crastina perrexit ad ecclesiam ubi, celebrante missam sacerdote, post evangelium accessit Christina ad altare et optulit unum denarium dicens in corde suo: “Domine Deus clemens et omnipotens suscipe tu per manum sacerdotis tui meam oblationem. Tibi namque in resignatione mei ipsius denarium istum offero. Dignare, queso, candorem et integritatem virginitatis conferre michi quo reformes in me ymaginem filii tui. (...) [P]ostquam autem venit Huntendoniam, Suenoni suo quid vovisset aperuit et ille, qui tanquam lucerna Dei in locis illis habebatur, votum virginis coram Deo confirmavit».

¹¹⁵ Ranulfo Flambardo è una figura oscura della storia inglese dell'epoca. Il 23 settembre 1093, giorno dell'intronizzazione di Anselmo a Canterbury, quando questi si rifiutò di cedere al re Guglielmo il Rosso le terre alienate all'arcivescovato alla morte di Lanfranco, Ranulfo si oppose ad Anselmo. Inoltre, nella lettera 214, *Ad Paschalem papam*, Anselmo, che era tornato in Inghilterra essendo sopraggiunta la morte di re Guglielmo, *cuius violentia per triennium exsulavi ab Anglia*, raccontava al papa di un prelado, sostenitore degli interessi della Corona, per l'esattezza agente fiscale del re, così efferato da essere chiamato Flambardo. Ranulfo, durante l'assenza di Anselmo e senza il consenso della Chiesa, era stato nominato vescovo di Durham dallo stesso re che aveva inteso così ricompensarlo, ma al suo ritorno era già stato imprigionato nella Torre di Londra per volontà regia e con il consenso del popolo. Fuggito in Normandia, guidò una banda di pirati ma, come si evince dalla lettera 223 del 1102 dell'epistolario anselmiano, fu poi reintegrato alla carica su suggerimento del papa. Pertanto, Anselmo chiese a papa

inglese, Burthredo¹¹⁶. Cristina rifiuta lo *status* che le è stato imposto e cambia il nome di battesimo Teodora con quello di Cristina¹¹⁷. Il matrimonio è confermato anche dal vescovo di Lincoln, Robert Bloët¹¹⁸. Fuga di Cristina, organizzata dall'eremita Edwino, che è stato incaricato da Sueno e ha precedentemente consultato l'arcivescovo di Canterbury, Radulfo d'Escures (1114-1122), che si è espresso in favore della fuga. Ha inizio la reclusione segreta presso l'eremitaggio di Flamstead, dove riceve ospitalità dall'anacoreta Alfwen per due anni¹¹⁹.

- 1118-1122: Trasferimento di Cristina alla cella di Markyate sotto la protezione dell'eremita Ruggero¹²⁰.

Pasquale di riesaminare il caso in un processo tenuto in presenza degli altri vescovi inglesi. Nella lettera 225, che il papa indirizza allo stesso Ranulfo, gli viene intimato di presentarsi al cospetto di Anselmo e degli altri vescovi per rispondere delle proprie azioni. Nella 442 del 1108, Anselmo gli si rivolge direttamente, proibendogli di procedere alla consacrazione del vescovo di St Andrew in presenza dell'appena eletto, ma non ancora ufficialmente consacrato, arcivescovo di York, Tommaso II. Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae* 2/1, cit., pp. 111-114 (ep. 214), 126-129 (ep. 223), 130-131 (ep. 225); ANSELMO d'AOSTA, *Epistolae*. 2/2, cit., p. 389 (ep. 442). Cfr. *Vie*, pp. 23 ss., il vescovo di Durham si trova a St Albans tra il 1115 e il 1119. Cfr. R. I. MOORE, *Ranulf Flambard and Christina of Markyate*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 138-142.

¹¹⁶ Per uno studio approfondito sul matrimonio di Cristina, si veda *Vie*, pp. 104-162; ma anche ID., *Enfance et mariage d'une jeune anglaise au début du XIIIe siècle: Christina de Markyate*, in *Les Âges de la vie au Moyen Âge: Actes du colloque du Département d'Études Médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne et de l'Université Friedrich-Wilhelm de Bonn, Provins, 16-17 mars 1990*, a cura di H. DUBOIS – M. ZINK, Parigi 1992, pp. 151-169. La sua ricerca, inserita nel contesto di un attento studio della specifica legislazione ecclesiastica inglese dell'epoca, verte sulla natura giuridica ambigua di questo matrimonio, che non sempre appare *de facto* come tale. Inoltre, T. HEAD, *The marriages of Christina of Markyate*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 116-137.

¹¹⁷ Cfr. *Vita*, 12, p. 92, dove si narra della presa d'atto del rifiuto e del disprezzo del mondo nei propri riguardi, essendo stata rinnegata anche dal maestro e padre spirituale Sueno: «Quanto namque despectior quis hom[ini]bus fuerit tanto tibi preciosior erit. Hec dicens, Spiritu sancto roborata, perrexit in tota fiducia. Nec dubium quin hoc in articulo meruerit illo nomine sui [crean]tis insigniri quo postea vocabatur [nempe] Christina cui nomen a baptisate fuerat T<heodora>. Nimirum sicut Christus prius a Judeis reprobatus, post ab ipso apostolorum principe Petro, qui eum ardentius ceteris amaverat, negatus, factus est obediens Patri us[que] ad mortem; sic et hec virgo, prius a pa[ren]tibus afflicta, post ab unico amico [suo] Suenone derelicta, Christum sequens, co[nten]debat ipsius solius infa[ti]gabiler im[ple]re voluntatem».

¹¹⁸ Cfr. *Vita*, 14-21, pp. 94-104.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, capp. 29-33.

¹²⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 98-99. Il racconto dei patimenti corporali e della purgazione, vissuti da Cristina nella cella di reclusione attigua a quella di Ruggero a Markyate, è speculare a quello della *Vita*, 37-38, pp. 128-132. Della durata della reclusione si ha notizia nella *Vita* stessa, 37, p. 130: «Ad obitum Rogeri, id est in quatuor annis et eo amplius». Del colloquio tra l'eremita e il vescovo Robert Bloët si ha notizia nella cronaca storica di Guglielmo di Malmesbury. Cfr. GUGLIELMO DI MALMESBURY, *Gesta pontificum Anglorum*, a cura di N. E. S. A. HAMILTON, Oxford-Cambridge 1870, p. 314: «Predixerat ei, sed ancipiti oraculo, genus mortis anachorita, quidam sanctus Rogerus nomine, qui in silva quae iuxta Sanctum Albanum est, rigidam vitam et nostro tempore parum auditam duxit. (...) Quem cum episcopus proterve admodum pro suo amore argueret cur virginem tueretur, quae, relicto proco, celibatus studio ad eum confugerat, illeque arguenti congrue responderet, tandem erupit episcopus: “Multum audaciter et contumaciter respondes! Quo fretus nisi cucullo quod geris?” Retulit anachorita par pari:

- 1119: Goffredo di Gorham è eletto abate di St Albans.
- 1122: Per volontà di Ruggero, Cristina incontra l'arcivescovo di York, Thurstano, a Redbourn. Ne ottiene la protezione e l'annullamento del matrimonio¹²¹. Ruggero riconosce Cristina quale sua erede a Markyate¹²². Alla

“Cucullum, ait, spernis sed illud maxime habere volueris veniet dies, deerunt tibi verba quibus illud depreceris”».

¹²¹ Lo storico incontro con l'arcivescovo Thurstano, caldeggiato da Ruggero per una risoluzione d'autorità in favore di Cristina, è riportato in modo quasi speculare sia nella *Vita*, 41, pp. 136-140, che in *Gesta Abbatum*, p. 100: «Eo tempore venit ad partes Thurstanus, Archiepiscopus Eboracensis, amator et fautor castorum studiorum, et Rogero, propter sanctitatem suam, fidus et devotus amicus. Huic Rogerus nunciavit Cristinae propositum, rogans ut illi impendere dignaretur adiutorium. Episcopus vero mandavit ut mitteret ad eum virginem; volens cum ea de suo proposito [se]cretum habere colloquium. Rogerus ergo ad eum fecit accersiri Godescallum de Cadundona, et uxorem ejus, homines sibi familiarissimos; et rogavit eos ut, revertentes in crastino, Cristina deducerent ad Redburnam, quia illuc Archiepiscopus fuerat accessurus. (...) Godescallus (...) Cristinam duxit ad Archiepiscopum, qui Redburnae hospitabatur». Il resoconto della *Vita* (41, p. 140), però, prosegue: «Qui seorsum diu locutus est cum illa et per ipsam discens quid de ipsa tunc oportuit [fol. 156va] {fieri} et ex illa hora accepit eam [in sua]. [P]romittensque illi quod post[modum] executus est, scilicet immuni[tatem con]jugii, confirmationem voti, [pro s]ponso suo licenciam ducendi a[liam] uxorem per apostolicum, remisit [ea]m». Evidentemente l'appello all'arcivescovo di York assume significati diversi nelle due opere: nella *Vita* è funzionale all'evoluzione del percorso travagliato che conduce Cristina a Markyate; in *Gesta Abbatum*, invece, il fatto che l'arcivescovo si muova da York a Redbourn, attraversando da nord a sud tutta l'Inghilterra (tenendo ben presenti le difficoltà che un tale viaggio poteva comportare), per rispondere all'accorata richiesta dell'eremita, potrebbe volere essere indicativo del potere di quest'ultimo. Questo evento, inoltre, potrebbe assumere un significato ulteriore, se letto all'interno dell'annosa rivalità tra i due potenti arcivescovati inglesi, Canterbury e York (cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere. I: Priore e abate del Bec*, cit., pp. 21 ss., tale rivalità sembra rimontare ai tempi della missione evangelizzatrice della fine del secolo VI di Gregorio Magno. Nonostante la preponderanza di Canterbury, in alcuni momenti critici della storia inglese, York, comunque, aveva preso il sopravvento: nel 1066, ad esempio, Guglielmo, come già Aroldo, si era fatto incoronare dall'arcivescovo di York, considerando quello di Canterbury, Stigando, un uomo indegno della propria carica. A ciò si deve l'urgenza avvertita da Lanfranco di riformare la comunità monastica della cattedrale, cominciando dalla riorganizzazione della disciplina monastica con i suoi *Decreta*). In tale contesto, e considerando la prossimità geografica e giurisdizionale di Canterbury (St Albans apparteneva alla diocesi di Lincoln, suffraganea di Canterbury), l'intervento dell'arcivescovo di York potrebbe configurarsi come un segno di ingerenza politica. Secondo Paulette L'Hermite-Leclercq (*Vie*, pp. 28-29), invece, il fatto che Goffredo appartenesse alla fazione di prelati che si faceva sostenitrice di Canterbury, a detrimento di York, e che il più acerrimo nemico di Thurstano di York fosse proprio il vescovo Alessandro di Lincoln (caldeggiato dall'arcivescovo di Canterbury, Guglielmo di Corbeil, dal 1123 al 1136, alla guida di Lincoln) – in primo piano negli eventi ufficiali di St Albans e Markyate almeno durante il periodo di Goffredo – suggerirebbe che l'intervento di Thurstano nella vita di Cristina fosse stato richiesto ed ottenuto da Ruggero a titolo meramente personale. L'incontro, infatti, aveva carattere rigorosamente ufficioso.

¹²² Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 99: «Rogerus igitur, collecta spe ex multitudine gratiarum quas probaverat inesse Christinae, illam sui haeredem heremi post se relinquere cogitabat. Illa vero, per visum monita, et a Beata Maria confortata, cognovit quod ad incolatum habitaculi Rogeri successura foret». Questa determinazione di Ruggero segue al racconto della visione della croce di Cristo; nella *Vita*, 40, invece, dopo la *visio* della croce il giorno della Resurrezione (27 marzo), Cristina viene dispensata dal vincolo matrimoniale, su esplicita richiesta di Burthredo a Ruggero, quindi: «Abhinc homo Dei factus securior, collecta spe ex multitudine gratiarum quas probaverat inesse Christine, cogitabat illam heremi sue post se heredem relinquere. Unde et sermonem habuit aliquando cum illa. Que, tametsi crederet hoc supra vires esse, non statim contradixit sed nec assensum prebuit; fecit autem sicut faciebat semper et hoc et totam sui curam jactavit in Domino». Da questo punto in poi segue la narrazione della visione di Maria e del cosmo, che in *Gesta Abbatum* è liquidata con l'espressione poco dettagliata *a Beata Maria confortata*.

morte di Ruggero, la cui tomba è collocata nell'abbazia di St Albans¹²³, Cristina viene temporaneamente condotta in un'altra cella poiché, essendo ancora in vita il vescovo di Lincoln, la vergine è ancora in pericolo¹²⁴.

- 1123: Morte del vescovo di Lincoln, Robert Bloët. Cristina torna a Markyate.
- 1130: L'arcivescovo Thurstan di York le propone la conduzione del convento di San Clemente. Le note comunità femminili d'oltremania, Marcigny e Fontevrault, offrono la direzione a Cristina che sceglie, però, di restare a Markyate¹²⁵.
- 1130-1131: Incontro tra Cristina e l'abate Goffredo e inizio del sodalizio¹²⁶.
- 1131: Cristina pronuncia ufficialmente la professione monastica. La cerimonia ha luogo a St Albans ed è celebrata dal nuovo vescovo di Lincoln,

¹²³ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 101: «Corpusque ejus delatum est ad Monasterium Sancti Albani, ubi honore condigno est humatum in arcuato locello qui fit in muro ecclesiae versus Austrum, prope chorum fratrum dicti loci»; *ivi*, pp. 105-106, anche l'eremita Sigaar della cella di Northawe fu sepolto, insieme a Ruggero nell'abbazia: «Hic sepultus in nostra ecclesia, jacet in eodem arcu quo Rogerus Heremita: quorum sepulcra non solum vulgares frequentare solebant, sed etiam ipsi reges Angliae; offerentes illic pretiosos baudekinos, quibus voluerunt cooperiri tumbas eorum». Cfr. MATTEO PARIS, *Chronica majora*, V, cit., pp. 608-609, 617: il cronista albaniese racconta della visita di Enrico III alla tomba di Ruggero. Inoltre, nel Calendario del *Salterio di St Albans*, il necrologio di Ruggero è inserito il 12 settembre. Cfr. *St Albans Psalter*, p. 29 (p. 11 del manoscritto): «[Obiit] Rogeri heremite monac/h\i s[an]c[t]i albani: ap[ud] que[m]c[um]q[ue] fuerit h[oc] psalt[er]iu[m]: fiat ei[us] memoria maxime hac die». In merito alla datazione della morte di Ruggero, si veda *Vie*, pp. 26-27.

¹²⁴ Cfr. *Vita*, 41, p. 140, alla morte di Ruggero si precisa: «Necesse fuit Christinam alio migrare ad declinandum furorem episcopi Lincolnie».

¹²⁵ *Vita*, 48, p. 150. In merito alla comunità femminile di San Clemente di York, cfr. *Vie*, p. 32: la fondazione del convento, promossa dall'arcivescovo Thurstan in persona, è compresa tra il 1125 e il 1133, mentre la dotazione delle terre avviene intorno al 1130. Su Fontevrault, cfr. B. M. KERR, *Religious life for women c. 1100–c. 1350: Fontevraud in England*, cit.; J. BURTON, *Monastic and religious orders in Britain, 1000-1300*, cit., pp. 96 ss; D. KNOWLES – C. A. BOUMAN, *La iglesia en la Edad Media*, cit., pp. 197 ss.

¹²⁶ Su questo evento, *Vita*, 53 ss., e *Gesta Abbatum*, pp. 102 ss., coincidono. La causa del loro incontro è di ordine soprannaturale: Alveredo di St Albans, *visibiliter apparens Christine*, le chiese di intimare all'abate di desistere da certi affari che lo avrebbero travolto. Cristina obbedì, ma non avendo sortito l'effetto desiderato, il monaco apparve anche a Goffredo. Da quel momento in poi «vir ille famulam Christi postea frequentare, exhortaciones audire, monita suscipere, de incertis consulere, prohibita refugere, increpaciones sustinere» (*Vita*, 55, p. 156). In merito alla datazione dell'incontro ritengo di accettare la validità delle ragioni addotte da L'Hermitte-Leclercq (*Vie*, pp. 27-33) a sostegno della propria ipotesi. Talbot, infatti, aveva proposto di fare risalire l'incontro al 1124, data non condivisibile per numerose incongruenze come la traslazione delle reliquie di San Albano celebrata il 2 agosto 1129. Se, infatti, l'amicizia tra Cristina e Goffredo fosse nata nel 1124, un evento di tale risonanza pubblica come la *traslatio*, che coinvolgeva in prima persona anche il vescovo di Lincoln Alessandro più volte ricordato nella *Vita*, sarebbe stato menzionato dall'anonimo autore. In merito alla relazione tra Cristina e Goffredo come di un rapporto di amicizia più che di dipendenza istituzionale si esprimeva anche S. THOMPSON, *Women religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, cit., p. 58, quando affrontava la questione della presenza femminile a St Albans alle pp. 56-61.

Alessandro¹²⁷. Con lo stesso vescovo si inaugura una stagione di buoni rapporti tra St Albans e Lincoln.

- 1135-1139: Ascesa al trono di re Stefano e scontri tra il clero e la Corona¹²⁸. In questi anni, in cui la guerra civile scuote il regno di Stefano, Goffredo riesce a evitare la distruzione dell'abbazia di St Albans.
- 1145¹²⁹: Goffredo raggiunge l'accordo con i canonici di St Paul che cedono la terra sulla quale viene costruito il convento di Markyate nonostante il dissenso dei monaci. Con una chiesa dedicata alla Trinità¹³⁰, consacrata dal vescovo Alessandro di Lincoln¹³¹, Goffredo fa costruire il convento di Markayate alla cui guida è Cristina. Da questo momento in poi, i diritti di giurisdizione di Markyate ricadono ufficialmente sulla diocesi di St Paul, sebbene, secondo quanto stipulato e registrato negli atti, a nessun monaco o prelado fosse riconosciuta l'autorità di apportare alcuna trasformazione in seno all'organizzazione del convento senza l'espreso consenso delle monache. Di contro, il convento si

¹²⁷ Cfr. *Vita*, cap. 60, la celebrazione avviene il 21 settembre, in occasione della festa di san Matteo. Si veda l'attento studio di P. L'Hermite-Leclercq, *Vie* pp. 34-39, sulle incongruenze della *Vita* in merito della consacrazione ufficiale di Cristina.

¹²⁸ Questo è anche l'unico momento della narrazione della *Vita* (71 ss.) in cui la relazione tra Cristina e Goffredo è inserita in una cornice storica. L'autore racconta degli scontri tra il clero inglese e re Stefano, promotore della cattura dei due vescovi, Ruggero di Salisbury e Alessandro di Lincoln, sospettati di avere accumulato potere e ricchezze in eccesso. Il re, richiamato dall'arcivescovo di Canterbury Teobaldo (1139-1161) a rispondere dell'abuso, comparve il 29 agosto 1139 a Winchester. Il sovrano, al cospetto dell'arcivescovo di Canterbury, di quasi tutti i vescovi e abati d'Inghilterra e del legato della Curia romana. Enrico, a quel tempo vescovo di Winchester, posto davanti al rischio della scomunica, fece appello a Roma. Tra i prelati scelti per rappresentare la Chiesa inglese sembra che fosse stato inserito anche Goffredo di Gorham che, poi, non vi prese parte. Goffredo fu anche scelto per far parte della delegazione inglese chiamata a partecipare al Concilio convocato da papa Innocenzo II. Gli eventi sono riportati dallo storico GUGLIELMO DI MALMESBURY, *Historia novella*, ed. e tr. ing. a cura di K. R. POTTER, London 1955, pp. 469-477. Un resoconto sintetico è anche raccolto in *Gesta abbatum*, p. 104. Tuttavia, L'Hermite-Leclercq (*Vie* pp. 30 ss.) suggerisce che tra il 1124 e il 1125 Goffredo, di ritorno in Inghilterra nel gennaio del 1126, si fosse recato a Roma al seguito di una delegazione guidata da entrambi gli arcivescovi – un evento che l'anonimo autore della *Vita* di Cristina e il cronista del *Gesta* tacciono.

¹²⁹ Gli eventi narrati da questa data fino al 1155 sono espunti solo dalle fonti storiche e storiografiche di supporto alla *Vita*. La *Vita*, infatti, si interrompe intorno al 1140, data largamente condivisa dagli storici.

¹³⁰ Cfr. S. HOLLIS – J. WOGAN-BROWNE, *St Albans and women's monasticism. Lives and their foundations in Christina's world*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 41-42; F. R. WILLIAMS, *History of the abbey of St Albans*, cit., p. 54; S. THOMPSON, *Women religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, cit., pp. 58-59. La cella di Markyate, in effetti, era ubicata in una porzione di territorio che St Albans aveva perduto da tempo e che era divenuta proprietà della cattedrale di St Paul di Londra. Gli studiosi avanzano dei sospetti in merito alla scelta di Goffredo il quale, piuttosto che costruire il convento di Cristina in qualche luogo appartenente alla giurisdizione di St Albans, come Sopwell, decise di collocarlo in una zona "critica". È possibile ascrivere effettivamente tale scelta del territorio, forse motivata dal dissenso dei monaci, a Cristina? Secondo quanto riportato nella *Vita*, la soluzione sarebbe da attribuire a Cristina, legittimata in tal senso da una visione.

¹³¹ Sui dettagli relativi all'atto di fondazione del 1145, *Vie*, p. 164, nota 296.

sarebbe impegnato a corrispondere un canone annuale ai canonici di St Paul¹³². Pochissimo tempo dopo, il convento sarebbe stato distrutto da un incendio e quindi nuovamente ricostruito su ordine dello stesso abate Goffredo¹³³.

- 1146: Il 25 febbraio muore Goffredo¹³⁴.
- 1154: L'abate Roberto di Gorham, nipote del defunto Goffredo, si reca a Roma per incontrare il papa inglese, Adriano IV, portando in omaggio le tre mitre e i sandali che la badessa di Markyate, Cristina, ha realizzato¹³⁵.
- 1155: Ultima notizia storica: donazione di cinquantacinque scellini da parte di re Enrico II come sostegno a Cristina per la comunità di Markyate¹³⁶.

Alla morte di Goffredo di Gorham, sotto la spinta di Lincoln, la scelta del nuovo abate di St Albans ricade su Radulfo Gubion, primo inglese dai tempi della conquista normanna¹³⁷. Radulfo, che era un monaco della comunità benedettina, si era già distinto nella gestione dello *scriptorium* rivelando tutto il suo amore per la cultura manoscritta. Negli anni trascorsi a Lincoln, Radulfo aveva avuto la possibilità di studiare le Sacre Scritture con il *magister* italiano Wodo, dando prova di sé come *amator librorum* e *adquisitor sedulus*, a tutto beneficio dell'abbazia che vedeva così incrementare il proprio patrimonio librario¹³⁸.

¹³² Cfr. *Early charters of the cathedral church of St Paul, London*, ed. M. GIBBS, Londra 1939, n° 154, p. 120: «Nulli autem ibi liceat mutare ordinem sanctimonialium quia super hac tenura nec clericis nec monachis aliquam facimus concessionem nisi sanctimonialibus tantum ibi commorantibus»; al n° 155, p. 121, è registrata la richiesta di consenso dei nuovi rappresentanti per l'elezione della priora all'interno del convento; il n° 156, p. 122, riporta la consacrazione ufficiale della chiesa di Markyate a Caddington per mano del vescovo di Lincoln Alessandro. Per la notizia del canone annuale, si veda l'indicazione fornita da R. KOOPMANS, *The Conclusion of Christina of Markyate's Vita*, in «Journal of ecclesiastical history», cit., p. 685: «The payment to St Paul's from Markyate later appears in the *Inquisitio maneriorum capituli ecclesiae S. Pauli Londin*, compiled in 1222: *The domesday of St Pauls of the year MCCXXII*, ed. William Hale (Camden o.s. lxi, 1857), 3».

¹³³ Il dissenso dei monaci era stato tale da portare il cronista del *Gesta* ad annoverare il doppio sforzo di costruzione e ricostruzione del convento tra le *negligentiae* dell'abate. Cfr. *Gesta abbatum*, p. 95. Inoltre, *ibid.*, p. 103: «Quamvis Conventus Sancti Albani pro talibus expensis et collationibus murmuraret. Et cum lapsu temporis eadem cella monialium de Markyate ignis sensisset extrema dispendia, Abbas nihilominus totam cellam, cum domibus necessariis, reparavit».

¹³⁴ Cfr. *St Albans Psalter*, p. 4: «[Obiit] Gaufridus abbas [a]eccl[es]i[a]e s[an]c[t]i Alban[i]».

¹³⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 127: «Obtulit igitur Abbas Domino Papae aurum et argentum non minimi ponderis, et alia munera pretiosa; mitras etiam tres, et sandalia operis mirifici, quae Domina Christiana, Priorissa de Markyate, diligentissime fecerat. Et cum omnia serenissimo vultu intuitus est Dominus Papa, omnia acceptavit, sed non accepit, praeter mitras et sandalia, quia admirabilis operis».

¹³⁶ Cfr. *The great rolls of the pipe*, 2-4 Henry II, ed. J. HUNTER, Londra 1844, p. 22: «Et in blado quod Rex dedit Dominae Christinae de Bosco».

¹³⁷ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 106-110.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 106: «Radulphus, cognomento "Gubiun", dum saecularis fuit, bajulus, scilicet, capellanus et custos thesauri, Episcopi Lincolnensis fuit. Procurante igitur Episcopo, factus est in Conventu Sancti Albani monachus; et post susceptionem habitus, jussu Abbatis, adhaesit per aliquod tempus eidem episcopo. Et promisit ei Episcopus, quod si superviveret, Abbatem eum loco ejus

In merito alla produzione dello *scriptorium*, tra la fine del mandato di Goffredo e gli anni legati alla gestione di Radulfo, si dà avvio a un'intensa produzione libraria che spazia dalla copiatura di opere prettamente liturgiche e patristiche a testi di cultura classica. Tra i volumi realizzati ad uso interno, che interessano strettamente il dibattito dell'epoca, si annoverano: i *Saturnalia* e il *Commentum super somnium Scipionis* di Macrobio, preceduto dal *Somnium Scipionis* estratto dal *De Republica* di Cicerone, e le seguenti opere di Apuleio: *De dogmate Platonis*, *De mundo* e *De deo Socratis*; il manoscritto si chiude con una lettera di Adelboldo di Utrecht a Gerberto su Macrobio e la risposta, sebbene incompleta, di Gerberto¹³⁹. A questi si aggiunge una copia del *De trinitate* di Ilario¹⁴⁰; una Bibbia¹⁴¹; un testo di Cassiodoro, *Super Psalmos*, 1-50, apparentemente più tardo in quanto dall'*ex libris* se ne evincerebbe la donazione da parte dell'abate Simone (1167-1183)¹⁴²; le *Etymologiae* di Rabano Mauro;¹⁴³ infine, le *Homiliae in Hiezechielem prophetam* di Gregorio Magno¹⁴⁴.

Tra i volumi di interesse liturgico: un graduale, un breviario che contiene gli uffici liturgici per le quattro feste principali in onore della Vergine Maria, un altro graduale che registra la festa della *Conceptio Mariae* e un sacramentario¹⁴⁵; e ancora, un salterio e un calendario¹⁴⁶. Tra le produzioni dello *scriptorium* di St Albans che erano, piuttosto, destinate ad altri centri, è bene fare menzione di un calendario che, unitamente a quello contenuto nel *Salterio di St Albans*, costituiscono gli unici esemplari in cui si riportano, tra i santi, i nomi di Alessio e Cristina di Markyate; in esso

substitueret. Episcopi enim pro voluntate omnia in Ecclesia Sancti Albani ordinabat: disponebant aliquando, contra honestatem, et ejus utilitatem. Hic, Anglica natione oriundus, primitus antiquariorum domum, Abbatis sui jussione, prudenter rexit, librorumque copiam huic ecclesiae contulit. Deinde post aliquot annos, praecepto Abbatis sui, Alexandro, Episcopo Lincolniensi, Adhaerens, bajulique officium exercens, Magistri Wodonis, Itali, in Scripturarum Sacrarum doctrina auditor extitit fructuosus. Extunc igitur amator librorum, et adquisitor sedulus, multis voluminibus abundavit. Elapso igitur aliquantuli temporis curriculo, defuncto praenominato Abbate Gaufrido, omnium hujus ecclesiae fratrum unanimi electione, tempore Regis Stephani, hanc ecclesiam suscepit gubernandam; atque a praefato Alexandro Episcopo benedictus, alacriterque in omni dilectione susceptus, et oppressionibus variis adjutus, hanc ecclesiam ab omnium inimicorum infestatione, qui jam in nequam saeculo diatim succrescebant, omni vitae suae tempore viriliter protegebat».

¹³⁹ Si tratta del ms Cambridge, Corpus Christi College 71. Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 83. Le lettere sono edite in PL 140, coll. 1103-1108 e PL 139, coll. 151-154.

¹⁴⁰ *Manuscripts St Albans*, p. 83 (ms Cambridge, Pembroke College 180).

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 86-87 [ms Cambridge, Trinity College B. 5. 1 (147)].

¹⁴² *Ibid.*, pp. 114-115 (ms Biblioteca Real del Escorial, El Escorial P. i. 5).

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 96-97 (ms London, British Library Royal 12 G. xiv).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 113 [ms Stonyhurst College 7 (10)].

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 94 (ms London, British Library Royal 2 B. iv), 95 (ms London, British Library Royal 2 A. x), 105 (ms Oxford, Bodleian Library Laud. misc. 358), 106 (ms Oxford, Bodleian Library Rawlinson liturg. C.1).

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 100 (ms London, Kew, Mr B. S. Cron.), 101 (ms Oxford, Bodleian Library Auct. D. 2. 6).

è, però, evidente un tentativo di cancellazione del nome di quest'ultima¹⁴⁷. Questi dati potrebbero suggerire che il calendario fosse stato concepito verosimilmente ad uso interno e che solo dopo fosse stato ripensato ad uso del convento di Wherwell nell'Hampshire¹⁴⁸. Risulta sempre più probabile l'ipotesi che il culto di Cristina fosse circoscritto a un livello strettamente locale e fosse legato nello specifico al suo tempo e al suo contesto, pertanto, al di là delle valide ipotesi lanciate dalla Koopmans, non sorprenderebbe se si fosse spento naturalmente, poco dopo la morte del suo promotore, Goffredo, e della stessa Cristina.

A mio avviso, però, è possibile avanzare un'ulteriore ipotesi che sarà corroborata più avanti dall'analisi tematica dei relati visionari. Forse il contenuto di orientamento concezionista della *Vita*, ad un certo punto dell'evoluzione del dibattito inglese e continentale, divenne un elemento a sfavore e quindi lo rese scomodo nel tentativo di mantenimento di un equilibrio per la comunità benedettina di St Albans nello scacchiere, visto che nel contempo il suo maggiore teologo, Nicola di St Albans, aveva rischiato di pregiudicarne la serenità con la sua opera in favore della festa e della dottrina concezionista che non si era risparmiata nei toni avversi alla posizione già sostenuta dal ben più potente abate di Chiaravalle, Bernardo.

Tornando, per il momento, alla biblioteca albaniese, vi è un ulteriore dato da enucleare: tra i volumi riconducibili agli ultimi anni di Goffredo, alcuni contribuivano forse strategicamente ad accrescere la capacità liturgica dell'abbazia, poiché rispondevano, infatti, alle specifiche esigenze sollevate da Goffredo¹⁴⁹. Mi riferisco alla promozione di sette festività rispondente ad un'esigenza di riforma del programma liturgico dell'abbazia¹⁵⁰; pertanto, nel commissionare i volumi sopra menzionati per gli uffici liturgici, l'abate intendeva agire, come già Paolo di Caen, operando una sostituzione dei volumi destinati all'uso quotidiano. L'impianto liturgico caldeggiato da Goffredo superava l'impostazione lanfranchiana¹⁵¹, mostrando anche una notevole apertura a istanze che avevano già animato i circuiti monastici dell'Italia meridionale.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 123 (ms Leningrado, Public Library Q. v. I, 62).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 37-43.

¹⁵⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 93: «Statuit quoque festivitatem Ascensionis Domini principalem fieri; et festivitatem Beati Matthaei, Apostoli et Evangeliste, et Beati Johannis ante Portam Latinam, et Beati Egidii, et Conceptionem Beatae Virginis, et festum Beatae Katerinae, ob reverentiam Dei et Sanctorum, in capis festive celebrari. Fecit etiam septem capas; quarum una auro et lapidibus obducta est tota: alia vero pretiosis tassellis, auro et margaritis, antierius et in circuitu, parabatur; aliae quatuor optimo aurifrigio; septima, purpurea, tassellis decenter adornatur».

¹⁵¹ Cfr. K. D. HARTZELL, *The musical repertoire at St Albans abbey, England, in the twelfth century*, 2 voll., New York 1971, I, pp. 68-108.

L'abate si era fatto promotore della festa della *Conceptio Mariae* insieme ad un gruppo di prelati inglesi guidati da Anselmo di Saba, nipote del più noto arcivescovo Anselmo (a Bury tra il 1121 e il 1148)¹⁵².

Inoltre, proprio in quegli anni, esattamente tra il 1100 e il 1130, a St Albans si ha notizia di alcune *Vitae* di santi italo-greci e della versione della *Vita* di Sant'Alessio realizzata a Montecassino, in qualche modo connessi alla presenza di motivi iconografici bizantini di provenienza italiana nei cicli miniaturiali del *Salterio di St Albans*¹⁵³. Il culto di Sant'Alessio, in particolare (originario della Siria e presente a Roma nella chiesa dei SS. Bonifacio e Alessio all'Aventino nel secolo X), si diffonde a St Albans prevedibilmente dopo la Conquista¹⁵⁴, giacché non vi sono testimonianze in epoca anteriore, sebbene sul Continente il santo fosse già noto sin dal secolo XI¹⁵⁵. Basti ricordare, a tal fine, l'omelia composta da Pier Damiani per la festa in onore del santo¹⁵⁶. Occorre, inoltre, tenere in debita considerazione un ulteriore elemento: il modello della *Vita* del santo, usato almeno dal 1130, corrisponde a quello originariamente composto a Montecassino¹⁵⁷; tuttavia, non è chiaro se tale influenza italiana sia stata diretta o mediata dai monasteri normanni¹⁵⁸.

Tra i manoscritti inglesi più antichi, la *Vita* di Sant'Alessio è presente in due esemplari ritrovati nelle celle albanensi di Wymondham e Tynemouth. Il secondo manoscritto fu certamente prodotto nello *scriptorium* di St Albans; entrambi, invece, rispondono al modello di Montecassino. A questi si sommano un ulteriore esemplare latino della *Vita Sancti Alexii* e una versione in francese antico che è proprio la *Vie de*

¹⁵² In merito all'influenza di Anselmo di San Saba o di Bury (San Saba era un monastero greco-romano ubicato non lontano da quello dei SS. Bonifacio e Alessio sull'Aventino, che era stato sotto la supervisione di Montecassino nei secoli X e XI) sul dibattito e sulla spiritualità inglese, si veda R. W. SOUTHERN, *The making of the Middle Ages*, Londra 1953, pp. 251 ss.

¹⁵³ Cfr. *St Albans Psalter*, *passim*.

¹⁵⁴ Inoltre, la consacrazione di una cappella costruita a St Albans, per volontà dell'abate Riccardo, in onore di Sant'Alessio può essere una prova ulteriore dell'attestazione della presenza di tale culto già tra il 1115 e il 1119. Cfr. *Gesta abbatum*, p. 148: «Ranulphus episcopus Dunelmensis dedicavit Capellam Ricardi Abbatis in honorem Sancti Alexii. Testibus Alexandro et Ricardo» e *St Albans Psalter*, p. 135.

¹⁵⁵ U. MÖLK, *La chanson de saint Alexis et le cult du saint en France aux XIe et XIIIe siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 21 (1978), pp. 339-355.

¹⁵⁶ Cfr. PIER DAMIANI, *Sermo Sancti Alexii confessoris*, in ID., *Sermones*, XXVIII, ed. G. LUCCHESI, Turnhout 1983 (CCCM, 57), pp. 161-170.

¹⁵⁷ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 116-117; *St Albans Psalter*, p. 134 e n. 4: la versione di Montecassino della *Vita S. Alexii* occupa i ff. 1v-4v del ms Cambridge, Pembroke College 82, compilato in perfetto stile albanense nel secondo quarto del secolo XII e custodito nella cella albanense di Tynemouth.

¹⁵⁸ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 19; U. MÖLK, *La chanson de saint Alexis et le cult du saint en France aux XIe et XIIIe siècles*, cit., p. 343.

Saint Alexis raccolta nel salterio di Cristina¹⁵⁹. In quest'ultimo caso, la presenza del racconto della vita del santo nel salterio, a prescindere dal culto vivo in Inghilterra, è verosimilmente ascrivibile al committente, Goffredo di Gorham, almeno per due ordini di motivi: l'*exemplum* agiografico perfettamente cogente, se si considerano l'identità e le esigenze spirituali della destinataria (Cristina), e la scelta letteraria e linguistica del testo in francese antico, derivato da un precedente francese di fine secolo XI¹⁶⁰.

Tornando alla produzione dello *scriptorium* negli ultimi anni di Goffredo, è necessario annoverarvi il seguente gruppo di opere: le *Epistolae Pauli glossae*; due volumi contenenti, nel primo, un Calendario albaniese e il I libro del *De doctrina christianorum*, nel secondo, un *extractum* dal *De trinitate* di Agostino; infine, una miscellanea di opere di Ugo di San Vittore: *De archa Noe*, *De pictura archae* (*De archae mysticae descriptione*), *Super Ecclesiasten* e ottantacinque estratti, introdotti come *sentencie (...) et sermones*, dei quali trentatré tratti dalle restanti opere del Vittorino, in primis il *Didascalicon*, e sette da Bernardo di Chiaravalle¹⁶¹.

Ciò che emerge con forza da questa descrizione dei contenuti della biblioteca di St Albans, tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo XII, è il parziale ampliamento di prospettiva rispetto alla pressoché esclusiva produzione di testi dell'asse teologico e speculativo Bec-Canterbury dei decenni precedenti. Infatti, oltre all'elaborazione di volumi appartenenti al repertorio classico (come i testi preziosamente decorati in stile albaniese di Terenzio o la *Psychomachia* di Prudenzio)¹⁶² e alle opere dei Padri, si possono individuare anche testi di alcuni teologi contemporanei. Al periodo compreso tra la gestione di Goffredo e di Radolfo risalgono il manoscritto contenente le opere del Vittorino prima menzionato e il prezioso manoscritto di Verdun, contenente le *Orationes e Meditationes* di Anselmo decorate dallo stesso maestro del *Salterio di St*

¹⁵⁹ Le tre *Vitae* citate sono oggi, rispettivamente, i seguenti mss: Oxford, Magdalen College, 53; Cambridge, Pembroke College, 82; New York, Pierpont Morgan Library, 926. Cfr. *St Albans Psalter*, pp. 126-146 e *Manuscripts St Albans*, pp. 18-19, 39, 115. Si vedano anche le interessanti considerazioni sulla presenza della *Vita* di Sant'Alessio a St Albans in K. E. HANEY, *The Saint Albans Psalter and the new spiritual ideals of the twelfth century*, in «Viator», 28 (1997), pp. 145-173, alla p. 149.

¹⁶⁰ Per questo dato specifico, si veda U. MÖLK, *La chanson de saint Alexis et le cult du saint en France aux XIe et XIIe siècles*, cit., p. 341.

¹⁶¹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 41, 85-86 [ms Cambridge, Trinity College B. 2. 19 (62)], 92 (ms London, British Library Egerton, 3721), 107-108 (ms Oxford, Bodleian Library Laud. misc. 370). In merito all'identità del copista delle opere del Vittorino, che pare essere il principale artista dell'ultimo periodo dello *scriptorium* di Goffredo, si vedano anche *St Albans Psalter*, p. 277; R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., p. 253 nota 10.

¹⁶² Le opere di Terenzio *Andria*, *Eunuch*, *Heauton Timorumenos*, *Adelphoe*, *Hecyra* e una versione incompleta del *Phormio*. Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 101-102 (Terenzio: ms Oxford, Bodleian Library Auct. F. 2. 13), 91 (Prudenzio: ms London, British Library Cotton Titus D. XVI).

*Albans*¹⁶³. A riprova di quanto finora indicato, infatti, la miscellanea delle opere del Vittorino (ms Bodl. Lib. Laud. misc. 370) doveva necessariamente essere stata composta, o ultimata, intorno al 1140, poiché contiene il *Super Ecclesiasten* di Ugo di San Vittore¹⁶⁴. Sorprendentemente tale caso non appare isolato. La produzione albaniese relativa alle opere dei Vittorini si distingue ancora con un ulteriore volume che contiene il *De Archa Noe* e *De archae mysticae descriptio* di Ugo e il *Beniamin minor* e il *De exterminatione mali* di Riccardo¹⁶⁵. Inoltre, i legami tra St Albans e San Vittore sono noti alla critica storiografica per le testimonianze, giunte sino a noi, della corrispondenza tra i due monasteri¹⁶⁶. L'abate Simone di St Albans (1167-1183) scriveva all'amico Riccardo di San Vittore (1162-1173), lamentando il fatto che alcuni dei trattati dell'abate Ugo non fossero reperibili in Inghilterra. Un inventario delle opere di Ugo, *Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de Sancto Victore*, che probabilmente faceva parte della lettera con cui l'abate Riccardo rispondeva a Simone di St Albans, è conservata in una copia unica¹⁶⁷.

Questi dati non suggeriscono semplicemente la sussistenza di rapporti di scambio tra St Albans e centri attivi sul Continente, quali Bec e San Vittore; il dato storiografico è determinate per articolare una riflessione più avanzata sui reali contenuti e orientamenti della spiritualità albaniese. Infatti, fermo restando l'impostazione teologico-speculativa originaria dell'asse Bec-Canterbury, e quindi di matrice anselmiana, ad essa occorre aggiungere un'ulteriore curvatura mistico-speculativa di derivazione vittorina. La ricostruzione di un'identità intellettuale su scala tripartita, che scandisce e restituisce i toni del dibattito di St Albans, è il terreno dal quale è necessario muovere per potere delineare e circoscrivere, come avverrà nei capitoli successivi del

¹⁶³ Cfr. *Manuscripts St Albans*, *passim*; J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina of Markyate*, cit., *passim*; O. PÄCHT, *The illustrations of St Anselm's Prayers and Meditations*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 19 (1956), pp. 68-83; J. BESTUL, *The Verdun Anselm, Ralph of Battle and the formation of the anselmian apocrypha*, in «Revue Benedictine», 87 (1977), pp. 383-389.

¹⁶⁴ Si giunge a tale datazione poiché l'opera era stata composta negli ultimi anni di vita dell'abate di San Vittore, che morì nel 1142.

¹⁶⁵ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 108 (ms Bodleian Libray, Laud. misc. 409).

¹⁶⁶ La corrispondenza con Riccardo di San Vittore, che consta di sei lettere probabilmente composte tra il 1167 e il 1173, coinvolge l'abate Simone e i priori Guarino e Matteo, e costituisce uno spaccato storico fondamentale per ricostruire la trama dei rapporti intercorsi tra St Albans e San Vittore. Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *Epistolae et miscellanea*, PL 196, coll. 1227D-1230C (*epp.* 6-11). Cfr. R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., pp. 252-254; J. HARRISON, *The english reception of Hugh of Saint Victor's Chronicle*, in «The electronic british library journal» (2002), consultabile su <http://www.bl.uk/eblj/2002articles/pdf/article1.pdf> (ultimo accesso: 10 novembre 2009), pp. 1-33, alla p. 28; *Manuscripts St Albans*, pp. 64-65.

¹⁶⁷ Si tratta del manoscritto oxoniense del Merton College, ms 49, ff. 81r-82v.

presente lavoro, la trama teologico-speculativa che informa le visioni di Cristina, in comparazione con quelle di Goderico di Finchale e Bartolomeo di Farne.

In un'atmosfera di scambio culturale così intensa, l'assenza di una produzione propria di opere, in questa prima metà del secolo XII, parrebbe discrepare con il grande interesse dimostrato nella vasta attività di reperimento e copiatura di opere che coinvolge la comunità di St Albans¹⁶⁸. Come accennato poco sopra, e come apparirà chiaro in seguito, all'influenza dell'atmosfera di Canterbury sul monastero, si sovrappone, per via degli interessi personali degli abati e più tardi dei *magistri* secolari, una rete di legami che St Albans intesse con altri centri del Continente, quali San Vittore in Francia e Salerno in Italia¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Contestualmente, però, anche il caso di Cluny sembra aver tradito lo stesso iato di fondo: cfr. J. LECLERCQ, *Spiritualité et culture à Cluny*, in *Spiritualità cluniacense*, Atti del II convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 12-15 ottobre 1958, Todi 1960, pp. 104-151.

¹⁶⁹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 44 ss.; R. W. HUNT, *English learning in the late twelfth century*, in *Essays in medieval history*, a cura di R.W. SOUTHERN, Londra 1968, pp. 106-128.

2.5. LA SVOLTA CONTINENTALE DI ST ALBANS: INDIRIZZI DI FILOSOFIA NATURALE

Nel 1151, alla guida di St Albans dopo Radulfo, è chiamato il normanno Roberto, nipote di Goffredo di Gorham, che avrebbe retto l'abbazia fino al 1166¹⁷⁰. Ricordato come *reformatum libertatum ecclesiae Sancti Albani* e per la sua personale devozione alla vergine e martire Margherita¹⁷¹, Roberto si distinse per la strenua lotta in vista dell'affermazione dei possedimenti del monastero e dell'esonazione papale di St Albans dalla giurisdizione linconiese¹⁷². Durante gli anni di Roberto, un giovane di nome Nicola Breakspeare, desideroso di intraprendere la professione di fede a St Albans, era stato respinto in quanto non sufficientemente istruito¹⁷³. Nonostante ciò, quel monaco, che nel 1154 fu eletto papa col nome di Adriano IV, restò molto legato alla comunità di St Albans di cui anche il padre aveva fatto parte, favorendone in tal modo il legame con la curia papale¹⁷⁴. Quando Roberto si recò a Roma, portò in omaggio al papa inglese le

¹⁷⁰ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 110-183.

¹⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 126, dove si legge che, durante il suo viaggio a Roma, fosse riuscito a scampare al naufragio «Specialiter invocans auxilium Beatae Margaretae, Virginis et Martyris, repentinum, et, contra omnium opinionem, sensit in naufragio suffragium. Unde vovit, quod in ecclesia nomen ejus in Letania poneretur, propensius honorandum».

¹⁷² Cfr. J. E. SAYERS, *Papal privileges for St. Albans and its dependencies*, in *The study of medieval records: essays in honour of Kathleen Major*, a cura di D. A. BOLLOUGH – R. L. STOREY, Oxford 1971, pp. 72-78.

¹⁷³ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 112-113: «Hujus quoque tempore, quidam clericus, nomine “Nicolaus”, de quodam viculo Abbatis, scilicet, Langele, oriundus, cognomento “Brakespere”, in arte clericali satis supinus, aetate adolescens, corpore elegans, venit ad Abbatem Robertum, postulans humiliter habitum sibi concedi religionis. Qui cum examinatus et insufficientis inveniretur, dixit ei Abbas satis civiliter; “Expecta, fili, et adhuc scholam exerce, ut aptior habearis”. Unde ipse clericus, verecundus, reputans talem dilationem repulsam, abiit, et Parisius adiens, ubi scholaris vigilantissimus (effectus), omnes socios discendo superavit. Tandem Canonicus factus, apud Sanctum Rufum, non procul a Valentia, Romam pro quibusdam agendis destinatus, strenue negotium consummavit, et iterum melius; et tertio missus, electus est in Cardinalem, et postea in Papam». Cfr. R. L. POOLE, *The early lives of Robert Pullen and Nicholas Brakespere*, in *ID.*, *Studies in chronology and history*, Oxford 1969, pp. 291-292.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 124-125: «Post paucos autem hos dies obiit Papa Anastasius, cui Nicolaus, tunc Episcopus Albanensis, successit, vocatus deinde “Adrianus Quartus”; vir quidem religiosus, et natione Anglicus, qui fuerat prius Abbas Canonicorum Sancti Ruphi in Provincia (...) Hic Nicolaus, de quo praelibavimus pauca, filius fuit cujusdam Roberti de Camera, qui honeste vivens in saeculo, litteratus aliquantulum, habitum religionis in Domo Sancti Albani suscepit, et filium suum, memoratum Nicolaum, clericum et scholarem in claustrum attrahere volens, interpellavit Abbatem pro ipso, ut eundem in monachum susciperet. Abbas autem concessit, si idoneus idem Nicolaus inveniretur. Sed examinatus, insufficientis est repertus. Recessit igitur confusus Nicolaus, et abiens in Provinciam, in Domo Sancti Rufi Canonicus effectus est; qui postea, meritis exigentibus, in eadem domo sortitus est Abbatis dignitatem. Et postea, cum bene per aliquot annos vixisset, et negotia domus prudenter pertractaret, Romam adiit, pro quibusdam arduis suae domus negotiis expediendis. Et cum ipsa in Curia Romana efficaciter et prudenter consummasset, famosus effectus est; et cum vacasset Sedes Albanensis, electus, ipsam sortitus est. Qui hic de magno major effectus, diatim felix in omni virtute suscipiens incrementum, demum Papali Sede vacante, Papa, post Anastasium, ut dictum est, feliciter est sublimatus. Hic in tantum Ecclesiam Beati Albani dilexit, ut quicquid ejusdem ecclesiae fratres ab eo petissent, sine difficultate consequerentur. Illius namque pater, ut praetactum est, monachus Sancti Albani quinquagintaannis, et amplius, vitam laudabiliter continuavit, et felici fine terminavit. Unde in Capitulo, tum propriis, tum filii sui, Domini

tre mitre e i sandali che la prioressa di Markyate, Cristina, aveva realizzato¹⁷⁵. Nel 1155 St Albans ottenne un privilegio papale, emanato dallo stesso Adriano IV, in virtù del quale la comunità veniva posta sotto la diretta protezione papale, esentata in tal modo dalla giurisdizione del vescovo di Lincoln¹⁷⁶. A questo privilegio, ne seguirono altri che confermarono ulteriormente la posizione di indipendenza di St Albans, causando non poche dispute con Lincoln.

In questi anni l'abbazia raggiunse il suo massimo splendore sul piano politico, tanto che Roberto poté celebrare la Messa *mitra, annulo et chirothecis adornatus*, e prese parte al Concilio Generale di Tours, tenuto da papa Alessandro III nel 1163, come primo tra gli abati inglesi¹⁷⁷. A riprova dell'accresciuto potere di St Albans, due dei suoi monaci, Germano e il *magister* Lorenzo, divennero rispettivamente abati di Selby e Westminster¹⁷⁸. Lorenzo, in particolare, aveva coltivato gli studi in Francia ed era stato caldeggiato a Durham da Bernardo e Guglielmo di Clairvaux, era stato anche redattore di una *Vita* di Edoardo il Confessore, su commissione di Aelredo di Rievaulx, e potrebbe essere stato un sostenitore a St Albans dei rapporti con San Vittore, avendo trascorso alcuni anni presso il monastero dell'abate Ugo¹⁷⁹.

Ancora agli anni del governo di Roberto (esattamente al 1155) si fa risalire l'ultima notizia storicamente documentata di Cristina, la donazione di cinquantacinque scellini da parte di re Enrico II come sostegno per la sua comunità di Markyate. Questo elemento è stato interpretato dagli storici come possibile segno della perdita del sostegno da parte di St Albans¹⁸⁰. Da un generale bilancio degli anni di Roberto, appare evidente il *leitmotiv* della sua gestione volta all'autonomia giurisdizionale e alla promozione politica dell'abbazia di St Albans. Roberto era stato innanzitutto un grande conoscitore del diritto; ma si era fatto anche promotore della copiatura di alcune opere,

Papae, meritis exigentibus, meruit sepeliri, non procul a tumulo Ricardi Abbatis, quae postea tegulis pavimentalibus est cooperta».

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 127.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 128.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 158, 177.

¹⁷⁸ Cfr. C. N. L. BROOKE – D. KNOWLES – V. LONDON, *Heads of religious houses: England and Wales 940-1216*, Cambridge 1972, pp. 69, 77.

¹⁷⁹ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 133-134; *Manuscripts St Albans*, pp. 45-46, 65-66; F. E. CROYDON, *Abbot Laurence of Westminster and Hugh of St Victor*, in «Medieval and renaissance studies», 2 (1950), pp. 169-171.

¹⁸⁰ Il dibattito tra gli storici nasce, come già accennato, dopo la pubblicazione dell'articolo di R. KOOPMANS, *The conclusion of Christina of Markyate's Vita*, cit.

delle quali però non è rimasta prova di certa attribuzione¹⁸¹. In quegli anni passarono da St Albans numerosi *magistri* provenienti dal Continente, dal sopra citato *magister* Lorenzo al *magister* di Montreuil¹⁸², ma è possibile che agli ultimi anni di Roberto sia databile il primo contatto con il gruppo dei cinque *magistri*, formati presso la Scuola di Salerno, che s'insediaron a St Albans durante gli anni di guida della comunità del successivo abate Simone¹⁸³. Del resto la notizia di tale contatto non sorprende, se si considera che nella seconda metà del secolo XII i contatti diplomatici fra Inghilterra e Italia meridionale conobbero un sostanziale incremento. Era un fatto noto, ad esempio, la grande rinomanza della scuola medica di Salerno nell'Inghilterra benedettina tanto che molti monaci inglesi, compresi gli albanensi, vi facevano frequenti soggiorni di studio¹⁸⁴.

Successore di Roberto fu designato l'inglese Simone (1167-1183)¹⁸⁵, erudito che attrasse uomini di cultura dal Continente, ma principalmente dall'Italia meridionale, dando così nuova linfa allo *scriptorium*¹⁸⁶. Nell'ultimo quarto di secolo, la biblioteca di St Albans continuò ad arricchirsi di preziosi volumi di matrice classica, patristica,

¹⁸¹ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 110-111, 177, 179: «Liberalium litterarum studiis animum propensius adhibuit (...) eloquentissimus humanis divinisque legibus eruditus (...) fecit etiam scribi libros plurimos, quod longus esset enarrare».

¹⁸² Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 180: «Scholaris, etate iuvenis, moribus autem et litteratura senex».

¹⁸³ In merito alla vitalità intellettuale, letteraria e artistica di St Albans nella seconda metà del secolo XII, cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., pp. 310 ss.

¹⁸⁴ Cfr. G. A. LOUD, *Il regno normanno-svevo visto dal regno d'Inghilterra*, in G. MUSCA (a cura di), *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve, Bari 21-24 ottobre 1997, Bari 1999, p. 190.

¹⁸⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 184, 192: «Symon. Iste vir litteratus et moralis omnem quam potuit diligentiam adhibuit Ordinem sustinere et adaugere, et ad habitum monasticae religionis viros honestos et litteratos attrahere et congregare; natione Anglus, a primis annis in claustro et rigore Ordinis educatus. Iste, postquam feliciter in curam pastoralem est assumptus, non desiit libros optimos, et volumina authentica et glossata, tam Novi quam Veteris Testamenti, quibus non vidimus nobiliora, scribere, et ad unguem irreprehensibiliter praeparare. Quorum numerum longum foret explicare. Sed qui eosdem libros videre desiderat, in almario picto, quod est in ecclesia contra tumbam Sancti Rogeri, Heremitaie, (quod et ipse praecepit ad hoc specialiter fieri), repositos poterit reperire; et qualis amator Scripturarum idem Abbas extiterit, per ipsos perpendere (...) Notandum quoque, quod iste immortalis memoriae Abbas Simon duos vel tres electissimos scriptores continue in camera sua honorificae sustinuit; unde librorum optimorum copiam impretiabilem ad unguem praeparavit, et, in speciali almario reposuit picturato. Scriptorium quoque, tunc temporis fere dissipatum et contemptum, reparavit, et quasdam laudabiles consuetudines in ipso innovavit; et ipsum ampliavit redditibus, ita ut omnibus sequentibus temporibus debeat Abbas, qui pro tempore fuerit, unum habere scriptorem specialem. Iste quidem, praeter libros pretiosissimos, quos longum esset enumerare, pelves argenteas, et alia multa vasa et ornamenta, Deo et ecclesiae, Sancto Martyri conferendo, praesentavit».

¹⁸⁶ Il maestro Guarino di Cambridge fu priore di St Albans e, tra il 1183 e il 1195, abate; il fratello Matteo studiò filosofia naturale presso la Scuola Medica di Salerno e si formò anche a San Vittore. Il nipote Guarino, esperto di Diritto, guidò la *schola* di St Albans, poi affidata al filosofo inglese Alessandro Nequam. Infine, i due discepoli Fabiano e Roberto di Salerno, il primo dei quali divenne più tardi sub-priore del monastero. Cfr. *Gesta Abbatum*, pp. 194-216; *Manuscripts St Albans*, pp. 46-47, 63-69. Del soggiorno di Matteo a San Vittore, si ha notizia nella già menzionata corrispondenza tra St Albans e San Vittore.

liturgica, e aggiornandosi anche sulla produzione teologica e filosofica coeva. Agli anni di Simone con certezza si attribuiscono numerosi volumi, tra questi: le opere di Giovanni di Salisbury¹⁸⁷; le opere logiche di Aristotele e Boezio¹⁸⁸; un *corpus* aristotelico, oggi oxoniense, che annovera una copia della *Metaphysica vetus* (libri I, IV.4) nella traduzione di Giacomo da Venezia, l'*editio brevior* dell'*Etica nicomachea* (libri II e III), il *De Generatione et corruptione* e *Meteora*, seguito da tre capitoli dell'omonima opera di Avicenna; infine, il *Liber celi et mundi* dello Pseudo-Avicenna e una copia del *Liber de causis*¹⁸⁹.

Il quadro culturale finora tracciato restituisce le informazioni necessarie, affinché si possa tentare una ricostruzione affidabile del dibattito culturale che costituisce la *welthanschaung* dell'esperienza mistico-visionaria degli anacoreti inglesi, tra i quali emerge la mistica di St Albans Cristina. Una volta stabilite le direttrici principali della produzione manoscritta albaniese e acclarati gli interessi che muovevano le scelte politico-culturali dei principali abati, restano da chiarire alcuni punti nodali. Da un lato, occorre ancora delineare i tratti specifici del concezionismo inglese e albaniese, la tematica di maggior interesse teologico-speculativo che scuoteva non solo l'Inghilterra, ma anche il resto del Continente, e che ha in St Albans uno dei suoi centri più attivi. Per altro verso, occorre intercettare i termini in cui il patrimonio manoscritto dell'abbazia si rendeva fruibile al di fuori delle sue mura e che ricadute avesse sulla formazione degli anacoreti. Quest'ultimo problema sembra mettere capo a due distinti piani di indagine: il primo comporta la raccolta e l'interrogazione delle informazioni storiche riguardanti gli eventuali *magistri* che si facevano mediatori del processo di formazione, portatori di una diffusione di testi e idee che potevano anche non essere direttamente fruibili. Il secondo piano, invece, illumina i contenuti di quello stesso dibattito *in facto esse*, ovvero investe direttamente l'elaborazione, e non la mera trasmissione, di quelle stesse idee.

¹⁸⁷ Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 97-98 (ms London, British Library Royal 13 D. iv): *Policraticus*, *Metalogicon* e *Entheticus*. Quest'ultima opera, aggiunta *a posteriori*, probabilmente è ad oggi la testimonianza manoscritta più antica del testo del Salisburiense.

¹⁸⁸ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 85, il *corpus* del ms Cambridge, St John's College 183 (G. 15); il manoscritto dal contenuto logico aristotelico-boeziano (ms Austria, Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 1089).

¹⁸⁹ Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 85, pp. 110-111 (ms Oxford, Bodleian Library Selden Supra 24); R. W. HUNT, *The library of the abbey of St Albans*, cit., p. 267, probabilmente il volume fu realizzato nel nord della Francia e solo successivamente portato a St Albans.

2.6. LA CELLA E IL SALMO: I MAESTRI DI CRISTINA E IL *DISCERE PER EXEMPLA*

L'indagine storica sulla funzione svolta dai maestri al di fuori delle *scholae*, come mediatori della formazione degli anacreti e latori delle idee che animavano il dibattito intellettuale all'interno delle comunità benedettine e che si concretizzavano nel patrimonio manoscritto di biblioteche e *scriptoria* monastici, è piuttosto difficile da ricostruire in presenza di così poche fonti come nel caso dell'Inghilterra del secolo XII. Tra le agiografie disponibili, la *Vita* di Cristina offre, comunque, uno sfondo utile a tale tentativo di ricostruzione proponendosi, inoltre, come testimone privilegiato del dibattito culturale di St Albans e delle idee che circolano nella comunità. Il primo fattore da tenere in considerazione è che, in assenza di un *iter* formativo attraverso le arti del Trivio e del Quadrivio, come quello riservato ai monaci¹⁹⁰, il percorso di formazione si svolgeva sotto l'egida di un maestro (generalmente il confessore o il padre spirituale) che guidava alla lettura e all'esegesi delle Sacre Scritture e dei testi patristici¹⁹¹. Nel caso di Cristina, trattandosi di una donna, anche le tematiche scritturali e patristiche scelte rivelano una preponderanza tematica dell'elemento femminile.

Il primo maestro di Cristina, frequentato negli anni precedenti la reclusione, è Sueno¹⁹². A lui spettò anche confermare il voto di castità pronunciato in segreto a St Albans e istruire Cristina, ancora giovanissima, sui pregi di quella virtù. Questi sono i pochissimi dati rintracciabili direttamente nel testo: «Multum proficiebat uterque ex alterna sermocinatione, per doctrinam et exhortacionem Suenonis profecit tantum quod umbram estimaret queque bonorum temporalium»¹⁹³. È lecito ritenere che Sueno, *amicus* e *consiliarius*¹⁹⁴, la istruisse sul valore della verginità facendo riferimento ad alcuni testi aventi a tema la virtù della castità così come era stata elaborata dalla riflessione dei Padri: Cipriano, Tertulliano, Ambrogio, Agostino, ma soprattutto Girolamo, avevano scritto lettere e regole di vita religiosa per le donne, fondati

¹⁹⁰ Sul genere di letture condotte dalle monache, nelle comunità femminili inglesi, si veda C. M. MEALE, *Women and literature in Britain: 1100-1500*, Cambridge 1993; A. BARRATT, *Small latin? The post-Conquest learning of english religious women*, in S. ECHARD – G. R. WIELAND, *Anglo-latin and its heritage: essays in honour of A. G. Rigg*, Turnhout 2000, pp. 51-65; J. WOGAN-BROWNE ET AL., *Medieval women: texts and contexts in late medieval Britain. Essays for Felicity Riddy*, Turnhout 2000; D. RENEVEY – C. WHITEHEAD, *Writing medieval women: female spiritual and textual practice in late medieval England*, Toronto 2000; L. OLSON – K. KERBY-FULTON, *Voices in dialogue. Reading women in the Middle Ages*, Notre Dame 2005; M. C. ERLER, *Women, reading and piety*, Cambridge 2002.

¹⁹¹ Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965, pp. 3 ss.

¹⁹² Cfr. *Vita*, 3, 76: «Canonicus Huntendonie, propectus etate, vita clarus et doctrina potens».

¹⁹³ Cfr. *ivi*.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 12, p. 90.

sull'ideale della verginità e sulla pratica della castità. Queste idee, rielaborate nel corso dei secoli, si caricano di quelle caratteristiche erotiche della relazione d'amore spirituale con Cristo, d'ispirazione scritturale – con riferimento a quella fonte inesauribile di simbologia erotica che è il *Cantico dei Cantici* –, che rivestono l'ideale della verginità come superiore forma di vita terrena¹⁹⁵. È inoltre verosimile che, data la giovane età di Cristina, Sueno le proponesse il racconto della vita di alcune sante vergini e martiri quali, ad esempio, Cecilia¹⁹⁶, modelli di donne sante ed eroiche che, ad esempio, anche Osberto di Clare utilizzava significativamente in una lettera indirizzata alla badessa di Burking, Adelide, tra il 1156 e il 1157¹⁹⁷. L'utilizzo che nella *Vita* di Cristina si fa dell'*exemplum* di Cecilia è finalizzato a fornire un modello fruibile in difesa della castità che poteva servire da supporto nei momenti di maggiore difficoltà; nel caso di Adelide, ad esempio, Osberto attribuisce a Santa Cecilia un'ulteriore funzione: la sua fermezza spirituale fungeva da modello alla badessa anche nello svolgimento quotidiano del proprio compito¹⁹⁸.

Tuttavia, il piano di normannizzazione della cultura anglosassone, messo in atto dai vincitori di Hastings, coinvolgeva anche le storie dei santi dell'isola Britannica che furono sovente rielaborate, se non direttamente soppiantate da storie di santi ben più noti sul Continente¹⁹⁹. Di certo, lungo la direttrice culturale che mostra un rinnovato interesse nei riguardi del genere agiografico registrato intorno alla seconda metà del secolo XI, e nel tentativo di contenimento di questo fenomeno di snaturalizzazione della memoria religiosa stretta attorno alla devozione popolare, si assiste alla concomitante produzione di *Vitae* di santi anglosassoni in lingua latina che, viceversa, avrebbero corso il rischio di essere dimenticate sotto il passaggio dei dominatori.

¹⁹⁵ Cfr. C. J. MEWS (a cura di), *Listen daughter: the Speculum Virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, New York 2001.

¹⁹⁶ Cfr. *Vita*, 10, p. 86.

¹⁹⁷ Cfr. E. W. WILLIAMSON (ed.), *The letters of Osbert of Clare*, Londra-New York 1998², pp. 153-179 (ep. 42).

¹⁹⁸ Per una lettura del caso della badessa di Barking, cfr. V. PETCH MORTON – J. WOGAN-BROWNE, *Guidance for women in twelfth-century convents*, Cambridge 2003, pp. 15-49. Osberto le offre anche l'esempio di santa Etheldreda di Ely, menzionata nell'opera storica di Beda e soggetto dell'opera agiografica di Goscelin. Cfr. R. C. LOVE, *Goscelin of saint Bertin: the hagiography of the female saints of Ely*, cit.

¹⁹⁹ Per un quadro ampio dei santi di tradizione anglosassone, si veda *Ælfric's lives of saints*, 2 voll., a cura di W. SKEAT, Whitefish (Mt) 2004. In Inghilterra la storiografia di settore è piuttosto ricca; si vedano: S. J. RIDYARD, *The royal saints of Anglo-saxon England: a study of west saxon and east anglian cults*, Cambridge 1988; P. E. SZARMACH (a cura di), *Holy men and holy women: old english prose saint's lives and their contexts*, Albany (NY) 1996; mentre per le sante di tradizione anglo-normanna si veda J. WOGAN-BROWNE, *Saints' lives and women's literary culture*, Oxford 2001.

La rilevanza dei modelli femminili di santità nella *Vita* di Cristina, rinomanza che fungeva da monito e da *exemplum* perché si perseverasse nell'*imitatio Christi* e nell'*imitatio Mariae*²⁰⁰, è supportata anche dall'insistenza sull'elemento femminile sia nella Litania, che nel calendario e nell'iconografia veicolati dal *Salterio di St Albans*²⁰¹.

Il secondo maestro spirituale di Cristina, l'eremita Ruggero, fu responsabile del suo più ampio percorso di crescita nella contemplazione²⁰². Dal periodo di reclusione in poi, nella *Vita* si fa sempre più spesso menzione delle costanti letture condotte sulle Sacre Scritture e, in particolare, sui Salmi²⁰³. Con Ruggero ha anche inizio un cammino di purificazione volto al raggiungimento di una meta contemplativa fondata sull'esercizio meditativo²⁰⁴. Nel racconto della *Vita* si nota come tale progresso interiore accomuni maestro e discepolo, tanto che Cristina e Ruggero vengono ricordati dalla storiografia inglese fra gli esempi più alti della spiritualità anacoretica del secolo XII e come modelli di santità tipici della tradizione anglosassone²⁰⁵.

La figura più rilevante nella *Vita* di Cristina è comunque l'abate e maestro Goffredo di St Albans. A lui, come già mostrato seguendo il dettato delle fonti storiche

²⁰⁰ S. HOLLIS – J. WOGAN-BROWNE, *St Albans and women's monasticism. Lives and their foundations in Christina's world*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., p. 28.

²⁰¹ J. GEDDES, *The St Albans Psalter: a book for Christina*, cit., pp. 89 ss.

²⁰² Il passo riportato in *Gesta Abbatum* è speculare a quello della *Vita*. Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 99; *Vita*, 38, pp. 130-132: «Amicus Dei, Rogerus, eam informabat nunc [doctri]na, nunc exemplo. Siquidem doce[bat] illam quedam pene incredibilia de [se]cretis celesti bus, et exhibebat se talem u[t] solo corpore videretur in terra, tota vero mente conversari in celo». Sulla formazione culturale e spirituale sotto l'egida di Ruggero, fondata sulla *doctrina* e sull'*exemplo*, si veda il modello elaborato in un vecchio studio da C. WALKER BYNUM, *Docere verbo et exemplo: an aspect of twelfth century spirituality*, Montana 1979; poi ripreso in ID., *Jesus as mother*, cit., pp. 22-81.

²⁰³ L'esempio più esplicito del valore attribuito alla salmodia è il racconto dell'attacco del demonio, nell'episodio dei rospi. Cfr. *Vita*, 36, pp. 124-126: «Interim latebre sue vita[que] tranquilla diabolum exacerbabant; [lec]tiones ac psalmodia die noctuque [cru]ciabant», i rospi invadono la cella di Cristina «Spalterio vendicante[s] medium locum in gremio virgini[s] quod propemodum omnibus horis jacebat expansum in usum spalle[ntis]. At cum illa nec se moveret nec p[sal]modiam dimitteret». I Salmi scandiscono anche i momenti di gioia e di speranza, come quando la fuga della vergine va a buon fine e Cristina è finalmente libera nella sua reclusione: cfr. *Vita*, 33, p. 120: «De tricesimo psalmo septimo lectionem quinque versus, quorum primus est: *Domine ante te omne desiderium meum*».

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 37, p. 128: «[P]orro convivendo sicut ex duabus facibus conjunctis fiamma consurgit amplior: sic illorum sese mutuo incitancium ad altiora cotidie sanctus excrevit amor. Ceterum quo fervencius ad contemplandam speciem conditoris anhelabant»; *ibid.*, 37, pp. 128-130: «Hic {igitur} ancilla Christi coarta[ta supra duram petram] sedit (...) quantas sustinuit illic incommoditates frigoris et estus, famis et sitis, cotidiani jejunii! Loci angustia non admittebat necessarium tegumentum argenti. Integerrima clausula null[u]m indulgebat refrigerium estuanti. L[ong]a inedia contracta sunt et aruerunt sibi intestina. Erat quando pre ardore sitis naribus ebullire<n>t frusta coagulati sanguinis. His omnibus illi erat intollerabilius quod exire foras non nisi sera liceba ad alia quedam necessaria que natura postulabat. Nimirum instante necessitate nequibat ipsa sibi aperire et Rogerus de more tardabat ad illam venire. Itaque necesse fuit immobiliter eam in loco sedere, torqueri et tacere»; *ivi*: «[T]alia et alia tanto tempore patientem, dira corripuit morborum varietas que de die in diem tantum invalescebat ut fieret etiam immedicabilis».

²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 39, p. 134: «Et ad virginem: "Le[t]are mecum, ait anglico sermone, [m]in sunendaege dohter – quod la[tine] dicitur 'mea dominice diei filia'».

prese in esame, si deve la nascita del convento di Markyate e la donazione, a Cristina, del prezioso *Salterio di St Albans*²⁰⁶. La condizione di *litterata* o *illitterata* di Cristina, che non è direttamente rilevabile in nessuna delle fonti disponibili, può essere ricostruita solo attraverso i pochi indizi forniti dalla *Vita* e dal *Salterio di St Albans*²⁰⁷. Dalla fonte agiografica si evince semplicemente che Cristina fosse in grado di leggere e che conoscesse la lingua anglosassone; dal *Salterio*, invece, che fosse in grado di leggere in latino. Nessuna notizia si ha, invece, in merito alla scrittura. Tuttavia, questi pochi dati non fanno di Cristina una *litterata* e, a riprova di ciò, come già rilevato, Goffredo fa inserire nel salterio, come prologo al ciclo miniaturiale sulla vita di Cristo, un estratto della lettera in cui papa Gregorio Magno difende l'uso delle immagini come supporto alla meditazione per le *illitteratae*.

In merito al ruolo svolto da Cristina all'interno del convento di Markyate, il cronista del *Gesta abbatum* è chiaro: il convento era stato fondato da Goffredo affinché Cristina, sua *dilectrix*, potesse guidare le sue discepole *sub regimine e doctrina*²⁰⁸. Questa affermazione lascerebbe supporre che Cristina avesse raggiunto un grado di maturità spirituale e culturale tale da spingere il potente abate a riconoscere nella stessa visionaria una guida per la comunità di Markyate.

Il ritratto del colto prelato di origini normanne che viene fornito dalle fonti è quello di uno strenuo difensore della spiritualità femminile inseritosi, con la fondazione di Markyate e Sopwell, lungo il solco della tradizione del monachesimo femminile di origine francese inaugurata a Fontevrault²⁰⁹. A fondamento di questa apertura nei riguardi della santità femminile possono anche essere considerati gli aspetti singolari della sua personale devozione: il culto di Santa Caterina e della Vergine Maria.

La devozione nei riguardi di santa Caterina si diffonde in Inghilterra dapprima sul piano liturgico, per affermarsi successivamente anche in seno alla tradizione agiografica, come già era accaduto per il culto della vergine martire greca Margherita di Antiochia, e per superare in notorietà i culti delle altre vergini martiri: Agnese, Agata e

²⁰⁶ Il salterio, come spiega L. GENICOT, *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in *L'Eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 4*, Milano 1965, pp. 45-72, alla p. 39, è il tipico strumento di preghiera di reclusi ed eremiti.

²⁰⁷ Secondo C. J. HOLDSWORTH, *Christina of Markyate*, in *Medieval Women*, a cura di D. BAKER, cit., il *Salterio di St Albans* è il reperto più prezioso che ci fornisca testimonianze rilevanti su Cristina.

²⁰⁸ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 103.

²⁰⁹ Cfr. B. M. KERR, *Religious life for women c. 1100–c. 1350: Fontevraud in England*, cit.

Cecilia²¹⁰. Tra i culti femminili locali primeggiavano, comunque, quelli legati alle stesse case reali di epoca anglosassone che, per tale ragione, erano caldeggiati dalla corte. L'esempio più illustre è quello di Etheldreda (*Æthelthryth*), discendente della casa regnante dell'East Anglia, la quale si servì delle proprie terre per fondare un doppio monastero che fu retto successivamente dalle sue sorelle. Altro esempio di santità di stirpe regia è quello di Eadburga di Winchester, figlia di Edoardo il Vecchio e monaca di Nunnaminster a Winchester²¹¹.

Il culto di santa Caterina si diffonde contemporaneamente in Normandia e in Inghilterra intorno al 1030; allo stato attuale degli studi risulta che i centri maggiormente interessati dal culto fossero Winchester, Canterbury e St Albans. Tuttavia, al di là del processo di anglicizzazione subito dalla figura della santa, che giunge a perdere quasi del tutto le sue caratteristiche greche, la peculiarità di tale culto consiste nell'essersi diffuso nonostante l'assenza di reliquie, un'assenza protrattasi almeno fino al 1100. Un *iter* atipico, se si considera il valore fondante delle reliquie per il culto dei santi²¹².

L'influenza normanna sulla promozione del culto è prevedibile, ma non è da ascrivere ai conquistatori un ruolo di guida nella sua promozione giacché i prelati normanni erano di origini italiane e potrebbero averne avuto notizia già in Italia. Inoltre, il primo riferimento a Santa Caterina è ascrivibile al Calendario di un Salterio di Winchester di data incerta, ma già esistente, secondo gli studiosi, nel 1060; un manoscritto che, come la *Vita* di Cristina, fu danneggiato nell'incendio del 1731 della Cotton Library. Al di fuori di Winchester, le prime indicazioni di promozione del culto sono rilevabili a Canterbury durante l'arcivescovato di Lanfranco, quando questi si era impegnato nella riforma-purgazione del Calendario e, per tale ragione, si era opposto a molti culti locali ritenuti infondati²¹³. Lanfranco era un rappresentante della causa normanna e quindi, nel tentativo di riforma della cultura anglosassone, non poteva che

²¹⁰ Cfr. M. CLAYTON – H. MAGENNIS, *The old English lives of St Margaret*, in «Cambridge studies in anglo-saxon England», 9 (1994), pp. 72-83; K. A. WINSTEAD, *Virgin martyrs: legends of sainthood in late medieval England*, Ithaca-Londra 1997.

²¹¹ Cfr. C. WALSH, *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, Aldershot 2007, p. 98. Questo volume rappresenta lo studio più aggiornato sulla diffusione del culto di Santa Caterina e in particolare sulla sua fortuna in Inghilterra.

²¹² Cfr. *ibid.*, pp. 7-21, in particolare alle pp. 10, 97 ss. Dal secolo XII in poi si hanno notizie di alcune reliquie della santa, ma solo informazioni di secondaria importanza, come nel caso dell'olio della stessa custodito nell'abbazia di Tynemouth. Cfr. *ibid.*, pp. 97 ss., alla p. 122.

²¹³ Cfr. R. W. SOUTHERN, *St Anselm: a portrait in a landscape*, cit., p. 313.

promuovere una revisione dei culti ufficiali e delle direttrici devozionali principali²¹⁴. Cambiare il volto dei santi era uno degli assi portanti della strategia di penetrazione nell'*humus* culturale da parte dei conquistatori. Sulla scorta dell'operato di Lanfranco, infatti, il nipote Paolo di Caen si era reso responsabile della rimozione delle reliquie degli abati anglosassoni di St Albans che lo avevano preceduto e del boicottaggio di quelle del venerato fondatore del monastero, il re Offa²¹⁵. Un'ulteriore fonte di fine secolo XI, che prova la presenza di Caterina tra gli *exempla* di santità femminile noti in Inghilterra, è il *Liber confortatorius*, che Goscelin di St Bertin aveva dedicato a Eva di Wilton e in cui ne incoraggiava la scelta di vita ascetica, offrendole alcuni esempi di donne sante e martiri, tra le quali Caterina²¹⁶.

Tuttavia, l'influenza che Canterbury esercitava sui monasteri del sud dell'Isola non poteva che condurre a una diffusione del Calendario di Lanfranco nel quale la data del 25 novembre era dedicata a Santa Caterina d'Alessandria²¹⁷. In prima linea nella riforma filonormanna si poneva certamente il monastero di St Albans, dove Paolo di Caen aveva accolto *in toto* il movimento di riforma dello zio, finendo con l'adottarne anche le *Constitutiones*. È lecito pensare che si possa attribuire allo stesso abate l'introduzione del culto della santa greca a St Albans, sebbene non vi siano prove a sostegno di tale ipotesi, poiché non sopravvive alcun calendario della sua epoca. I successivi calendari della prima metà del secolo XII ne registrano la presenza e, già nel 1109, a St Albans si celebrava una festa in onore di Santa Caterina. Infatti, Goffredo di Gorham, negli anni in cui era *magister* alla scuola di Dunstable, aveva scritto un *ludus* dedicato alla santa per una rappresentazione teatrale in occasione della sua festa. Allo

²¹⁴ Non tutti gli studiosi condividono la posizione appena esposta, secondo la quale i primi prelati normanni, e in particolare Lanfranco, nutrivano una certa avversione nei riguardi dei culti anglosassoni. Cfr. S. J. RIDYARD, *Condigna veneratio: post-conquest attitudes to the saints of the Anglo-Saxons*, Woodbridge 1987, pp. 179-206; J. RUBENSTEIN, *Liturgy against history: the competing visions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury*, in «Speculum», 74 (1999), pp. 279-309.

²¹⁵ Cfr. *Gesta Abbatum*, p. 92, il cronista ricorda con rammarico il vile trattamento riservato alle reliquie degli illustri predecessori dell'abate normanno, annoverando tale misura tra le nefandezze dell'abate: «Quod vero nullo modo potest excusari, tumbas venerabilium antecessorum suorum, Abbatum nobilium, – quos rudes et idiotas consuevit appellare –, delevit, vel contemnendo eos quia Anglicos, vel invidendo, quia feres omnes stirpe regali, vel magnatum praeclaro sanguine, fuerant procreati. Ipse vero Abbas Paulus, humili progenie oriundus, forte illam sibi praetendens qualemqualem excusationem, quia multa, quae inelytus Rex Offa huic ecclesiae contulerat, dissipando alienaverat, vel illud poeticum, – “Facilis jactura sepulcri est”, inexcusabiliter tamen redarguendus est, sicut et caeteri ejus praedecessores, eo quod tumbam et ossa, gloriosae memoriae, illustris regis Offae, fundatoris nostri, ut illius corpus venerabile in ecclesia quam Rex devote fundaverat, et affluenter dotaverat et ditaverat, ut decuit, non collocaret in ecclesia quam idem Abbas decenter renovarat, et sic duplici titulo coruscaret».

²¹⁶ Cfr. *The Liber Confortatorius of Goscelin of Saint Bertin*, ed. C. H. TALBOT, Roma 1955, p. 23.

²¹⁷ Cfr. C. WALSH, *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, cit., pp. 119-123, per il culto a St Albans.

stesso Goffredo si deve l'ufficializzazione della festività a St Albans (l'abate scelse anche di essere ordinato il giorno di santa Caterina), così come all'epoca del suo governo risalgono due calendari che la riportano con lettere di colore rosso e verde; l'uso doppio del colore ne rivelerebbe l'importanza²¹⁸. Uno di questi è contenuto nel *Salterio di St Albans*, in cui il 25 novembre si legge «S[an]c[ta]e Caterine virg[inis] [et] m[arty]r»²¹⁹. La devozione di Goffredo alla santa è innegabile ed è anche possibile che, ai suoi occhi, le tragiche vicende che avevano scandito la vita di Cristina apparissero come un martirio spirituale; verginità e martirio sono, infatti, i due assi portanti della *Passio* di santa Caterina. Le sue scelte, comunque, palesemente orientate verso una valorizzazione della santità femminile, non trovavano pieno consenso nella cerchia di St Albans. Secondo lo studio di Koopmans, le ragioni per le quali i monaci vedevano con sospetto la relazione tra Cristina e Goffredo, più che di ordine morale, erano di ordine politico ed economico: da un lato i costi per il supporto della comunità femminile, dall'altro il rischio di uno scontro in materia giurisdizionale con il vescovo di Lincoln²²⁰.

Infine, le fonti manoscritte offrono un ulteriore dato a supporto dell'ipotesi che Goffredo fosse stato il grande promotore del culto di santa Caterina d'Alessandria a St Albans²²¹: la *Vita* prodotta nello *scriptorium* albaniese dopo il 1140 e destinata a Canterbury²²². L'interesse di St Albans nei riguardi della santa, inoltre, potrebbe spiegare la diffusione del culto fin nella più remota cella albaniese di Tynemouth²²³. Tra le fonti che forniscono testimonianza del culto di Santa Caterina in numerose altre zone dell'Inghilterra vale la pena ricordare, infine, la prima vita di santa Caterina a noi giunta in vernacolo redatta sul finire del secolo XII da una monaca dell'abbazia di

²¹⁸ *Ivi*, p. 120. Per gli accadimenti relativi alla rappresentazione del *ludus*, cfr. *Gesta abbatum*, pp. 73-75.

²¹⁹ Cfr. *St Albans Psalter*, p. 13.

²²⁰ Cfr. R. KOOPMANS, *The conclusion of Christina of Markyate's Vita*, cit. St Albans, infatti, aveva lottato duramente per l'indipendenza da Lincoln e, assumendo la gestione di Markyate che si trovava nel territorio di St Paul, rischiava di accendere ulteriori focolai di scontro.

²²¹ Quale conferma della devozione di Goffredo alla santa, riporto un passo della cronaca in cui si racconta quanto stabilito dall'abate Guarino in merito alla celebrazione dell'anniversario dell'abate Goffredo nel giorno di santa Caterina. Cfr. *Gesta abbatum*, p. 207: «Statutum de Anniversario Galfridi Abbatis. Statutum est insuper ab Abbate Garino, et a toto conventu, ut omni anno a Secretario ecclesiae nostrae, in die Sanctae Katerinae, pro anima Galfridi Abbatis pauperes centum reficiantur pane et cervisia, et uno tantum ferculo».

²²² Si tratta del ms Cambridge, Corpus Christi College Ms 375, foll. 1-54v. Cfr. C. WALSH, *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, cit., p. 122; *Manuscripts St Albans*, p. 120.

²²³ Cfr. C. WALSH, *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, cit., p. 122, tra le reliquie catalogate in una lista del secolo XII di Tynemouth, è annoverato l'olio di santa Caterina.

Barking nel territorio di Londra²²⁴. In definitiva, la trasformazione di questo culto orientale in un culto locale conferma l'influenza di motivi devozionali orientali, come anche in ambito mariologico, approdati in Inghilterra e radicatisi, in prima istanza, nella struttura liturgica della Chiesa inglese. Il culto di Santa Caterina, la cui assonanza con Cristina nell'*humus* spirituale e nelle scelte politiche dell'abate Goffredo rappresenta un forte *trait d'union* anche nella fortuna agiografica delle due figure, era già così radicato a Canterbury sul finire del secolo XI che, già agli inizi del secolo successivo, era stato eretto un altare in onore della santa nella cattedrale di Christ Church, forse per volontà dello stesso arcivescovo Anselmo²²⁵.

La relazione che lega Cristina e i suoi maestri è quasi un omaggio, sotto certi aspetti, ad antichi modelli di discepolato, in cui la dinamica intersoggettiva si fondava su una netta distinzione dei ruoli riconosciuti ai due diversi generi. Tale rapporto giunge nella produzione letteraria del secolo XII anche a rappresentare la perfezione spirituale che si attua nell'amicizia mistica. Dall'esempio di Paolo e Tecla, che ricorda quello di Sueno e Cristina²²⁶, si passa al *topos* agiografico più ortodosso di intimità eterosessuale in una cornice di santità che è quello di Girolamo e Paola, usato dall'anonimo redattore come termine di paragone in riferimento a Cristina e Goffredo, per sottolinearne la purezza²²⁷. Tuttavia, se nel rapporto tra Ruggero e Cristina l'asse portante è il maestro, figura che guida la discepola nella preghiera e nella pratica meditativa, portandola alle prime esperienze di tipo mistico, solo con Goffredo la *Vita* offre un modello esperienziale di amicizia mistica; una tematica che, contestualmente, diventava anche oggetto di riflessione teologica²²⁸.

²²⁴ Cfr. CLEMENCE DI BARKING, *The life of saint Catherine by Clemence of Barking*, tr. ing. a cura di W. MacBain, Oxford 1964.

²²⁵ Cfr. C. WALSH, *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, cit., pp. 113-114.

²²⁶ Cfr. D. ELLIOTT, *Alternative intimacies: men, women and spiritual direction in the twelfth century*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 160-183, alla p. 162.

²²⁷ Cfr. *Vita*, 74, p. 190: «Illi que confinxerunt quodam veritatis velamento palliare nituntur, ita ut alium Jeronimum, aliam cerneret Paulam, si non ista virgo virginis illa mater fuisset».

²²⁸ La trattazione dell'amicizia spirituale, che aveva in Aelredo di Rievaulx la voce più autorevole del dibattito inglese, risentiva della diffidenza nutrita in ambito cistercense nei riguardi dei rapporti di collaborazione e cooperazione spirituale tra i diversi sessi.

2.7. *CONCEPTIO MARIAE*: INQUIETUDINI MARIANE NEL SECOLO XII INGLESE

La tematica concezionista, anche se ancora sul piano dell'analisi storiografica, merita uno spazio a sé nella presente trattazione, poiché si profila come l'asse portante dell'intero dibattito inglese e albaniese del secolo XII ed esercita notevoli ripercussioni sull'ordito simbolico delle visioni che restituiscono più significanze e sfaccettature problematiche nella *Vita* di Cristina. Basti fornire un primo dato relativo alle consacrazioni degli istituti monastici per descrivere già un quadro orientativo dell'atmosfera devozionale inglese nel primo cinquantennio del secolo XII: sembrerebbe che su 213 monasteri, fondati tra il 1101 e il 1150, 96 fossero dedicati alla Vergine Maria²²⁹. L'Inghilterra, in ritardo su numerosi temi del dibattito teologico del Continente, a causa di quella distanza geografica che ne faceva una remota terra di barbari, con altri usi, costumi e con una lingua del tutto ignota ai primi prelati normanni – noto è il rammarico di Anselmo –, si distingue, però, per l'attenzione posta sulla festa della *Conceptio Mariae* e sull'elaborazione della dottrina ad essa collegata.

È il mondo benedettino inglese a farsi promotore del culto della Vergine, insistendo sul valore della purezza della *Conceptio*, che presto divenne la più importante tra le feste celebrate in onore della Vergine²³⁰. Nella prima metà del secolo XII, l'Inghilterra produceva un numero di trattati che non conosceva pari sul Continente e si configurava in Europa come il centro propulsore della mariologia concezionista²³¹. L'interesse mariologico di Anselmo e dei discepoli è certamente determinante nella formazione di una tradizione concezionista in Inghilterra, come dimostra l'orientamento di parte delle opere dei teologi dell'asse Bec-Canterbury: dal *De conceptu virginali et originali peccato* di Anselmo, al *De perpetua virginitate sanctae Mariae* del discepolo Radolfo di Battle, per giungere alle riflessioni dichiaratamente concezioniste di Eadmero di Canterbury. Il nipote dell'arcivescovo, Anselmo il Giovane, abate dell'abbazia di Bury St Edmunds avrebbe composto dei *Miracula*; a quest'ultimo, in

²²⁹ Cfr. A. BINNS, *Dedications of monastic houses in England and Wales, 1066-1216*, Woodbridge 1989, pp. 26-27.

²³⁰ In favore dell'origine inglese della festa concezionista, i primi contributi sono stati: E. BISHOP, *On the origins of the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, in ID., *Liturgica Historica*, Oxford 1918, pp. 238-259; S. J. D. VAN DIJK, *The origin of the Latin Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, in «Dublin Review», 228 (1954), pp. 251-267; H. F. DAVIS, *Theologia Immaculatae Conceptionis apud primos defensores, scil. in Anglia, saec. XII*, in *Virgo Immaculata*, 5, cit., pp. 1-12

²³¹ Cfr. J. PELIKAN, *Mary through the centuries: her place in the history of culture*, Newhaven 1996.

particolare, è attribuita la narrazione, così determinante per la storia della tradizione concezionista inglese, della *visio Elsini*²³². Al segretario e biografo dell'arcivescovo di Canterbury, Eadmero, oltre ad opere di carattere devozionale dedicate alla Vergine, si deve il primo trattato organico di mariologia concezionista, giunto a noi, il *De conceptione Sanctae Mariae*²³³. Il circolo anselmiano non esaurisce la cornice mariologico-concezionista inglese, cui fa eco la contestuale ricorrenza tematica nelle agiografie visionarie inglesi del secolo XII; ad esso, infatti, si aggiungono le riflessioni dedicate da Osberto di Clare e l'opera apologetica del teologo Nicola di St Albans²³⁴, avviate in un generale clima di promozione liturgica del privilegio mariano senza precedenti nella storia della Cristianità occidentale.

Il dibattito concezionista inglese del secolo XII si fondava su un sostrato mariologico sedimentatosi su più contributi e su un'evoluzione devozionale e teologica che affondava le proprie radici nel passato, prendendo le mosse dagli scritti dei Padri che si erano concentrati sul ruolo di Maria come *theotokos*, quindi come tematica accessoria alla centralità della materia cristologica, per giungere sino al riconoscimento dell'importanza della persona di Maria. Tutto ciò, non esclusivamente a ragione delle ricadute sulla dottrina cristologica avvenuta nell'età carolingia, ma in coincidenza con

²³² Il *Miraculum de conceptione Sanctae Mariae*, noto anche come *visio Elsini*, è inserito tra gli incerti di Anselmo di Canterbury, al vol. 159 della *Patrologia latina* (coll. 323A-326A). L'edizione adottata nel mio lavoro è l'ultima edizione curata da H. THURSTON e T. SLATER, pubblicata come *Appendix F: Narratio auctore Anselmo Buriensi, Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, edd. H. THURSTON – T. SLATER, Friburgo 1904, pp. 93-95.

²³³ EADMERO DI CANTERBURY, *De conceptione Sanctae Mariae editum ab Eadmero monacho magno peccatore*, PL 159, coll. 301-318. Inizialmente ascritto ad Anselmo, gli studiosi Thurston e Slater, nella loro edizione del trattato pubblicata nel 1904, ne attribuirono definitivamente l'autorità ad Eadmero. Il testo è oggi edito come EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione Sanctae Mariae*, edd. H. THURSTON – T. SLATER, cit., ed è l'edizione di riferimento del mio lavoro. Altro dato controverso concerne la data di stesura dell'opera. La critica si è spaccata su due fronti: dall'ipotesi di un'eventuale morte di Eadmero nel 1124 si giunge a una datazione del trattato tra il 1120 e il 1124; nel caso in cui la morte fosse sopravvenuta nel 1141, allora la data si aggirerebbe intorno al 1139-1140. In tal caso sarebbe lecito riconoscere la possibilità di qualche riferimento indiretto alla lettera 174 di Bernardo pubblicata intorno al 1138-1139. Per un quadro sintetico delle diverse posizioni, rimando a G. GEENEN, *Eadmer, le premier theologien de l'Immaculee Conception*, in *Virgo Immaculata*, 5, *Acta Congressus Mariologici-Mariani*, Roma 1954, pp. 90-136, p. 91, nota 2.

²³⁴ Le riflessioni di Osberto di Clare non sono consegnate a un'elaborazione teorica sistematica, ma si servono del linguaggio consono al genere epistolare e devozionale. L'*Epistola ad Anselmum abbatem S. Edmundi* e l'*Epistola ad Warinum decanum vigornensem*, unitamente al *Sermo de conceptione Sanctae Mariae*, sono edite, a complemento dell'opera eadmeriana, in EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione Sanctae Mariae*, cit., rispettivamente alle pp. 53-59 (*Appendix A*), 60-64 (*Appendix B*), 65-83 (*Appendix C*). L'epistolario completo, invece, è edito in E. W. WILLIAMSON (ed.), *The letters of Osbert of Clare, prior of Westminster*, cit. In merito a Nicola di St Albans, si veda l'opera concezionista *De celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*, edita da Talbot: cfr. C. H. TALBOT, *Nicholas of St Albans and Saint Bernard*, in «Revue Bénédictine», 64 (1954), pp. 83-117, alle pp. 92-117 l'unica edizione attualmente disponibile del *liber* di Nicola di St Albans.

la diffusione dei Vangeli Apocrifi nell'Inghilterra anglosassone. Le narrazioni degli Apocrifi fornivano elementi preziosi a supporto di quelle fasi della vita di Maria – e in particolare la sua concezione, la nascita e l'infanzia – carenti nel racconto scritturale²³⁵. È noto, infatti, che Beda conoscesse molto bene il *Transitus B2*, il Vangelo dello Pseudo-Matteo che esisteva in una traduzione in *old english*, probabilmente realizzata intorno al secolo XI, così come anche il *Transitus C*. Una traduzione latina di parte del *Protevangelium* è contenuta nella collezione manoscritta della cattedrale di Bury St Edmunds; ancora, una copia manoscritta di Worcester del Vangelo dello Pseudo-Matteo fa parte della collezione delle vite dei santi del manoscritto Cotton Nero E. i. della British Library di Londra²³⁶.

Stando al dettato del Concilio di Canterbury del 1325, l'introduzione in Inghilterra della festa dedicata alla *Conceptio Mariae* era da attribuire all'arcivescovo di Canterbury Anselmo²³⁷. Tuttavia, la storiografia di settore ha avanzato elementi probanti che hanno gradualmente posto in ombra tale ipotesi, dacché né il fondamento teologico, né la promozione liturgica della *Conceptio Mariae* possono essere riconosciute ad Anselmo, bensì a uomini del suo circolo che operarono qualche decennio dopo la sua morte. Le prime attestazioni della festa in Inghilterra – la Chiesa inglese celebrava la *Conceptio Mariae* l'8 dicembre – risalgono ai primi decenni del secolo XI (sebbene già nel secolo X ve ne siano tracce), come si evince dai calendari di Old Mister e di Winchester, e dai Pontificali di Canterbury e di Exeter; proprio Winchester, dalle ricerche condotte sui manoscritti, appare come il teatro originario del fermento concezionista inglese in epoca ancora anglosassone²³⁸. Dai movimenti di

²³⁵ La punta più avanzata degli studi dedicati agli apocrifi mariani in Inghilterra è certamente Mary Clayton che ha fornito nuovi spunti interpretativi per una rilettura, storicamente fondata, sulle tematiche mariologiche nello specifico contesto oggetto d'interesse del mio lavoro. Si vedano come riferimenti imprescindibili: M. CLAYTON, *The apocryphal gospels of Mary in anglo-saxon England*, Cambridge 1998; ID., *Changing fortunes: the cult of virgin Mary in tenth-century England*, in C. M. PIASTRA (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale bilancio storiografico*, Firenze 2001, pp. 87-96; ID., *The cult of the Virgin Mary in anglo-saxon England*, Cambridge 2003.

²³⁶ Cfr. M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 23-24.

²³⁷ Cfr. F. G. HOLWECK, *The Immaculate Conception*, in *The catholic encyclopedia*, vol. 7, New York 1910, p. 667.

²³⁸ Cfr. G. GAGOV, *L'ambiente liturgico e culturale inglese a favore dell'Immacolata Concezione e Giovanni Duns Scoto*, in *Virgo Immaculata*, V, cit., pp. 74-89; M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 25 ss.; M. LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII-XV siècle)*, Parigi 2000, pp. 28 ss.; E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, Roma 2009, pp. 23 ss. La festa della *Conceptio Mariae* – connessa alle più antiche celebrazioni mariane romane della Purificazione, dell'Annunciazione, dell'Assunzione e della Natività – interessa, in una prima fase, le chiese italo-bizantine. Nell'Oriente bizantino si celebrava l'antica festa della *Conceptio sanctae Annae* che traeva spunto dal racconto riportato nel *Protovangelo di Giacomo* secondo il quale, dopo un lungo periodo di sterilità, Anna e Gioacchino avevano dato alla luce Maria. Tale festa della Concezione non corrisponde alla concezione

copiatura di calendari e manoscritti è possibile desumere il percorso di irradiazione delle posizioni concezioniste dal centro di Winchester fino a Canterbury, passando per Exeter. Nello specifico, nella prima metà del secolo XI, alcuni decenni prima degli eventi di Hastings, le feste della Presentazione e della Concezione di Maria, di evidente matrice orientale – stando alle attente ricerche storiche e filologiche condotte fino ad oggi – non erano celebrate in alcun luogo dell'Occidente europeo ad eccezione dei centri anglosassoni appena menzionati, dove una forte devozione locale di stampo mariano si era innestata su un'influenza diretta dei Bizantini, dando risultati devozionali, liturgici e dottrinari unici rispetto al resto dell'Europa.

Facendo un passo a ritroso nella storia anglosassone, storia non sempre facilmente accessibile e decifrabile, è possibile risalire, grazie ad alcune fonti inglesi, all'adozione non sistematica e spesso confusa, tra i secoli VII e VIII, delle feste mariane di origine romana (Purificazione, Annunciazione, Assunzione e Natività): tra le meno note, il terzo dei *Carmina Ecclesiastica* di Aldhelmo, dove si fa esplicito riferimento alla festa della *Nativitas* di agosto intesa come nascita alla vita eterna, quindi la morte di Maria; il *Martyrologium Hyeronimianum Epternacense* con la sua *Nativitas Sanctae Mariae* del 16 agosto; il Calendario di St Willibrord che contiene quattro festività: Assunzione, Purificazione, la probabile Deposizione e la Natività del 9 settembre (e non il giorno 8); infine la festività di agosto del Calendario Walderdof²³⁹. Più note sono l'omelia in onore della festa della purificazione e l'inno *In natali sanctae Dei genitricis* di Beda, alle quali va aggiunto il Martirologio, che non sempre riporta le quattro feste romane in ognuna delle copie manoscritte giunte a noi²⁴⁰.

Anche la letteratura anglosassone di fine secolo X dà contezza di un'attenzione dei compositori di omelie in *old english* al culto di Maria. Tra questi il più noto a St

sine macula di Maria poiché la concezione di Sant'Anna, che avveniva secondo le regole della natura, era celebrata il 9 dicembre; considerata una celebrazione secondaria, Leone VI il Filosofo, nel secolo X, la estese a tutto l'impero. La festa della *Conceptio Mariae* era, piuttosto, legata alla festa della Natività di Maria (8 settembre). Della celebrazione orientale di entrambe le feste (Natività e Concezione di Anna) si ha notizia nelle omelie di Andrea di Creta.

²³⁹ Cfr. M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 30 ss.

²⁴⁰ Cfr. BEDA, *Homelia 18 in Purificatione S. Mariae (Luc. ii, 22-35)*, in *Bedae Opera*, III/IV, *Opera homiletica-Opera rhythmica*, Turnhout 1955 (CCSL, 122), pp. 1-404, ed. D. HURST, alle pp. 128-133; ID., *Inno in natali Sanctae Dei genitricis*, *ibid.*, ed. J. FRAIPONT, pp. 405-470, alle pp. 433-434. I dettagli sul martirologio, in M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 36-37, dove, alla pp. 38 si legge anche delle quattro feste romane del Calendario metrico di York della seconda metà del secolo VIII, delle testimonianze di fonti in *old english* tra i secoli IX e X: dall'*Old english martyrology* al *Menologium*, alla presenza delle quattro feste in tutti i calendari inglesi anteriori al 1100, studiati ed elencati da F. WORMALD, *English kalendars before A.D. 1100*, Londra 1934.

Albans è certamente Aelfrico che, oltre alla sua più nota opera agiografica, compose verosimilmente un'omelia per la natività mariana²⁴¹.

Nel 1030 si hanno le prime testimonianze della festa della *Conceptio Mariae* – insieme alla nuova festa di Presentazione al Tempio del 21 novembre²⁴². Il primo dei calendari, Winchester, è anche l'unico che registra la festa di Giovanni Crisostomo (27 gennaio) e quella di santa Caterina (25 novembre), culto caro a Goffredo di St Albans e che si diffonde in Inghilterra solo un secolo più tardi. Dall'adozione di questi culti di matrice orientale, dalle influenze bizantine sull'assetto iconografico che scandisce i cicli miniaturiali del salterio di Cristina, così come dall'attenzione posta sui testi dei Padri greci a St Albans, traspare una vicinanza, sovente non facile da spiegare data l'esiguità delle fonti documentarie, alla cultura bizantina in Inghilterra e, in particolare, nell'ambiente di St Albans. Tali influssi potrebbero essere indirettamente il risultato dei movimenti che conducevano nell'isola britannica i monaci bizantini dell'Italia meridionale, ma anche dei flussi migratori anglosassoni a Bisanzio e dei pellegrinaggi inglesi a Roma.

Dopotutto, lo storico Guglielmo di Malmesbury registra, nella sua cronaca, la presenza del monaco greco Costantino a Malmesbury intorno al 1030²⁴³. Per di più, se si procede a ritroso nella storia inglese, non si può non rilevare che un'indiscutibile piattaforma d'influenza orientale viene già stabilita nel secolo VIII con l'ascesa al primazato di Canterbury di Teodoro di Tarso²⁴⁴. Tuttavia, una testimonianza diretta, e anche più vicina cronologicamente, è fornita da Anselmo di Bury che rappresenterebbe il *trait d'union* tra l'Inghilterra e la componente mariana di matrice bizantina proveniente verosimilmente dall'Italia meridionale²⁴⁵.

²⁴¹ M. CLAYTON, *Aelfric and the Nativity of the blessed Virgin Mary*, in «Anglia», 104 (1986), pp. 286-315; M. GRETSCH, *Aelfric and the cult of saints in late anglo-saxon England*, cit., p. 66, nota 6.

²⁴² Le testimonianze sono riportate nei calendari di Winchester e Worcester. I manoscritti di riferimento sono: ms London, BL, Cotton Vitellius E. xviii, ms Cotton Titus D. xxvii e Cambridge, Corpus Christi College 391. Cfr. N. KER, *Catalogue of manuscripts containing anglo-saxon*, Oxford 1957, pp. 298-301 (n. 224), 264-266 (n. 202), 113-115 (n. 67).

²⁴³ Cfr. M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., p. 44; GUGLIELMO DI MALMESBURY, *Gesta pontificum Anglorum*, cit., pp. 415-416.

²⁴⁴ Per un quadro storico dettagliato, si veda W. LEVISON, *England and the continent in the eighth century*, Oxford 1966²; per il tenore dell'influenza culturale, si vedano gli orientamenti di Teodoro di Tarso nello studio di B. BISCHOFF – M. LAPIDGE, *Biblical commentaries from the Canterbury school of Theodore and Hadrian*, Cambridge 1994.

²⁴⁵ Cfr. C. THURSTON, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate conception*, in «The Month», CIII (1904), pp. 561-573; A. W. BURRIDGE, *L'Immaculee Conception dans la theologie de l'Angleterre medievale*, in «Revue d'histoire ecclesiastique», 321 (1936), pp. 570-597, p. 570. Il legame culturale che unisce Anselmo di Bury alla comunità romana di San Saba era già stato evidenziato da J. S. BRUDER, *The mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Dayton/Ohio 1939, p. 46. Nuovi spunti per una riconsiderazione del ruolo guida svolto dalla figura di Anselmo di Bury nella nuova stagione

La presenza delle festività mariane nei calendari è supportata anche sul piano liturgico da alcune preghiere, riservate alla festa, presenti nei messali di Winchester e Exeter. La collezione della biblioteca di Exeter si era formata a partire dagli esemplari manoscritti di Winchester, la cui influenza era stata determinante in materia concezionista, tanto che anche Exeter aveva abbracciato, non lontano dagli anni di Hastings, la celebrazione della messa della Concezione. Ad Exeter appartengono tanto il messale del vescovo Leofric che, realizzato sul finire del secolo IX nel nord-est della Francia, era stato munito di testo per la celebrazione della Concezione in ambiente inglese, quanto il Pontificale con la *Benedictio in conceptione sanctae Mariae*²⁴⁶.

Stando agli studi mariologici realizzati ad oggi sull'Inghilterra del secolo XII, è possibile ritenere che Winchester fosse il principale centro di irradiazione della festa concezionista e della relativa liturgia. Da qui, poi, si sarebbe diffusa fino alla *Christ Church* di Canterbury che fornisce un'ulteriore fonte a testimonianza dell'interesse mariologico in area britannica: il Pontificale di Canterbury²⁴⁷. Ulteriore conferma della presenza della festa nei critici anni della transizione normanna, anni di offuscamento per la celebrazione mariana, è la leggenda di Elsin (Ælfsige o Æthelsige) che Anselmo di Bury, come già menzionato, riporterebbe nei *Miracula*²⁴⁸: all'epoca dell'invasione normanna, un monaco della cattedrale di Old Minster a Winchester – abate di Sant'Agostino a Canterbury, nel 1061 e anche di Ramsey (abbazia benedettina ubicata nella contea di Huntingdon) nel 1062 – sarebbe stato inviato in Danimarca da

concezionista inglese del secolo XII e del portato bizantino degli orientamenti liturgici e iconografici dallo stesso trāditi in Inghilterra, il nuovo e dettagliato studio di F. P. AMMIRATA, *Primordia conceptionis. La ricerca dell'initium fundamenti nell'Immacolismo inglese del secolo XII*, in «*Mediaeval Sophia*», 7 (gennaio-giugno 2010), in fase di pubblicazione. Monaco italiano, Anselmo trascorse alcuni anni a Canterbury su invito dell'arcivescovo di Canterbury, suo zio; dopo la sua morte, tornò in Italia e gli fu affidata la direzione, in qualità di abate, del monastero di San Saba a Roma, comunità di rito greco-latino. Tornato in Inghilterra su incarico papale, nel 1121 divenne abate dell'abbazia benedettina di Bury St Edmunds, segnando irrimediabilmente il corso del dibattito religioso, sul piano liturgico e teologico, dal momento in cui si fece promotore della celebrazione della Concezione immacolata di Maria. Ammirata, inoltre, nella ripresa dell'ipotesi dell'importazione della celebrazione del privilegio mariano di matrice orientale dall'Italia meridionale, ricorda che dei teologi concezionisti inglesi solo di Nicola di St Albans (diversamente da Osberto di Clare e Eadmero di Canterbury) non si hanno notizie di contatti diretti con l'Italia; i debiti teorici di Eadmero dalle elaborazioni orientali svolte tra i secoli VIII e X erano, infatti, già state paventate da D. KNOWLES, *The monastic order in England*, cit., pp. 511-512.

²⁴⁶ Cfr. *The Leofric missal*, ed. F. E. WARREN, Oxford 1883; M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 44 ss.; M. LAMY, *L'Immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII-XV siècle)*, cit., pp. 33 ss.

²⁴⁷ La festa si diffuse a Canterbury attraverso la *Christ Church* e non la *St Augustin* di Canterbury, cfr. M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 46-47, in discussione con S. J. D. VAN DIJK, *The origin of the latin feast of the Conception of the blessed Virgin Mary*, in «*Dublin Review*», 228 (1954), pp. 251-267, 428-442. Cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., p. 24.

²⁴⁸ R. W. SOUTHERN, *The english origins of the "Miracles of the Virgin"*, in «*Medieval and renaissance studies*», 4 (1958), pp. 176-216.

Guglielmo di Normandia, che era stato informato di un imminente intervento danese in favore dell'*Anglia*²⁴⁹. Durante il viaggio di ritorno, sarebbe riuscito a scampare a una violenta tempesta, che certamente ne avrebbe cagionato la morte, grazie ad un'apparizione della Vergine nella quale gli sarebbe stato comandato di celebrare solennemente il giorno della *Conceptionis matris Christi*. Dal racconto si evince che l'abate conoscesse la festa, un dettaglio che non sorprende, se si considera la sua provenienza, Winchester, e il suo legame con Canterbury, dove con ogni probabilità la festa mariana veniva regolarmente celebrata. Verosimilmente, però, la festa ufficiale non era mai stata istituita a Ramsey, dove Elsinio era stato abate per circa quattro anni durante la conquista normanna. Pertanto al suo ritorno, impose a Ramsey l'ufficializzazione della festa concezionista l'8 dicembre.

È evidente che i dati rilevanti forniti da questa leggenda, in merito alla diffusione della festa in Inghilterra, riguardano la conferma del ruolo guida di Westminster e le difficoltà legate all'instaurazione della festa durante la fase di transizione normanna. L'espedito dell'apparizione, infatti, potrebbe rappresentare la necessità di una legittimazione soprannaturale affinché l'abate potesse giustificare la volontà di istituzione del culto. La libertà con cui la cultura anglo-sassone continuava ad esprimersi, anche dopo la Conquista, nelle visioni e nelle arti visive non aveva un corrispettivo nella parola scritta, in cui da tempo ormai vigeva una sorta di "atrofia"²⁵⁰. In qualche modo, solo Anselmo era riuscito a intervenire in modo efficace, rendendo

²⁴⁹ La visione di Elsinio, *Appendix F: Narratio auctore Anselmo Buriensi*, in *Tractatus de conceptione sanctae Marie*, cit., pp. 93-95: «Tempore quo normanni anglia inuaserunt, erat quidam abbas Elsinus nomine constitutus, in ecclesia sancti augustini anglorum apostoli in qua ipse equiescit, ceterique successores sui. Angliam autem subiectam normannis audientes dani, arma preparant ut ad eiciendos eos ab anglia conuenirent. Cumque talia dux potentissimus normannorum guillelmus audisset, Elsinum supradictum abbatem accersitum in daciā destinauit, ut inquireret si huius rei fama uera esset an falsa. At ille concitus in daciā uenit, peracturus iussa regis atque se obtutibus presentauit regis, deferens ei munera missa a rege guillelmo, ibique detentus est tempore non paruo. Postquam ibi fecisset multum temporis, petitam a rege licentiam redeundi accepit, mareque ingrediens cum sociis, ueloci cursu peruolat equora ponti. Cumque sic eum quiete nauigareret, ecce subito tempestas ualida in mari exorta est et cum spes salutis siue abeundi uel euadendi abesset, conuersi ad dominum sic flagitabant auxilium: O deus potentissime miserere nostri in hoc examine, ne maris tempestate absorti, sociemur in penis eternis. Cumque talia et multa similia perorassent, ecce subito quendam conspiciunt, pontificatus infula decoratum proximum nauis. Qui conuocans ad se elsinum abbatem, his eum uerbis affatur: Si periculum maris uis euadere, si in patriam uis sanus redire, promitte mihi coram deo, quod conceptionis matris Christi diem sollempniter celebrabis ac observabis. Tunc ille: quomodo inquit faciam, uel in quo die? Nuntius inquit: In vi idus decembris die celebrabis, et predicabis ubicumque poteris, quatinus ab omnibus celebretur. Et quali inquit seruicio iubes uti in hoc festo? Cui ille: Omne seruicium quod dicitur inquit in eius natiuitate, dicitur et in conceptione. Sic ubi natalicium in natiuitate dicitur, conceptio in hac celebratione dicitur. Postquam autem abbas audisset, uento prospero flante anglicis littoribus adiungitur. Mox cuncta quae uiderat, uel audierat, quibuscumque potuit, innotuit. Statuitque in ramesiensi ecclesia cui ipse praeerat, ut hoc festum omni anno sollempniter vi idus decembris celebraretur».

²⁵⁰ Cfr. R. W. SOUTHERN, *St Anselm: a portrait in a landscape*, cit., 429.

fruibile la dottrina attraverso nuove forme discorsive, non necessariamente circoscritte alle rigide argomentazioni dei trattati speculativi, come le epistole e soprattutto attraverso il canale devozionale delle *orationes* e delle *meditationes*. La leggenda di Elsinò fornisce, inoltre, un dato interessante sulle possibili ricadute in ambito liturgico: «“Omne servicium quod dicitur”, inquit, “in eius nativitate, dicitur et in conceptione. Sic ubi *natalitium* in nativitate dicitur, *conceptio* in hac celebritate dicitur”»²⁵¹.

L'introduzione della festa concezionista, ma anche della Presentazione, aveva fornito nuova linfa agli Uffici liturgici che si arricchirono con alcune composizioni in onore della Vergine Maria, come testimoniano i messali di New Minster e di Leofrico del secolo XI. In entrambi vi sono tre preghiere perfettamente speculari, in cui la prima allude all'evento della profezia angelica, rivolta ai genitori di Maria, che ne annuncia la venuta, riportata nel Vangelo dello Pseudo-Matteo: «Deus, qui beate Mariae virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus predixisti»²⁵². Le due restanti preghiere fanno appello all'*interventio* salvifica di Maria, chiarendone il ruolo svolto sul piano divino di salvezza dell'uomo; un elemento che è possibile riscontrare anche nelle preghiere dedicate a Maria dell'*Exeter Benedictional* probabilmente composte a Winchester. Una di esse recita: «Sancta vero Dei genitrix Maria vobis a Deo pacis et gaudii optineat incrementum, ut quibus felix eiusdem beate virginis partus extitit salutis exordium»²⁵³. Il contributo più determinante che la liturgia mariana abbia offerto al successivo dibattito concezionista è, comunque, ascrivibile alla quarta preghiera del *Messale di New Minster*, della quale non si ha notizia in nessun altro documento e che recita: «Tue magnificentiae preconia non tacemus, quam ante ortum ita sanctificasti», non specificando, però, in quale momento “prima della nascita” fosse avvenuta la

²⁵¹ *Appendix F: Narratio auctore Anselmo Buriensi*, in *Tractatus de conceptione sanctae Marie*, cit., p. 95. Sulla leggenda di Elsinò, si veda anche M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 49 ss.; M. LAMY, *L'Immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII-XV siècle)*, cit., pp. 94 ss.; E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 26 ss.

²⁵² Il racconto apocrifo dell'annunciazione della miracolosa concezione ad Anna e Gioacchino è raccolto sia dal Vangelo dello Pseudo Matteo che dal Protovangelo di Giacomo. Sugli influssi di quest'ultimo nell'introduzione della festa liturgica in Oriente, si veda la sintesi storica in J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 2005, pp. 201-202. La posteriore tradizione inglese sembrerebbe puntare principalmente sul primo Vangelo. La citazione è da M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., p. 82, la prima, sopra menzionata, così prosegue: «Presta huic presenti familiae tuae eius presidiis muniri, cuius conceptionis sacra sollempnia congrua frequentatione veneratur»; ad essa ne segue una seconda: «Sanctifica, domine, muneris oblatis libamina, et beatae Dei genitricis saluberrima interuentione, nobis salutaria fore concede»; infine, la terza: «Repleti uitalibus alimoniis et diuinis reparati mysteriis, supplices rogamus, omnipotens Deus, beate Mariae semper uirginis cuius uenerandam colimus conceptionem pia interuentione, a squalorum erui inmanium dominatione».

²⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 84-85.

santificazione²⁵⁴. Questo tema era già stato avvicinato nel secolo IX da Pascasio Radberto che, nel *De partu virginis*, aveva adombrato l'idea che Maria fosse immune «ab omni originali peccato», non slegandosi comunque dalla tradizionale affermazione della purificazione di Maria da parte dello Spirito Santo al momento dell'Annunciazione²⁵⁵. Tuttavia, la riflessione di Pascasio Radberto, sebbene avanzata rispetto ai propri contemporanei, era finalizzata, per un verso, ad affermare la sua fede incrollabile nella purezza di Maria, ma soprattutto a dimostrare che l'assenza di peccato nella *caro* di Cristo fosse direttamente collegata all'assenza di peccato nella carne di Maria al momento della concezione divina²⁵⁶. I termini del posteriore scontro tra immacolisti e maculisti, vale a dire tra i sostenitori della Concezione esente dalla contrazione del peccato originale e i teorizzatori della santificazione *in utero*, non sorgono comunque in quest'epoca in cui le problematiche mariologiche non sussistono indipendentemente dal tema dell'Incarnazione²⁵⁷.

In Inghilterra si assiste a una progressiva emancipazione delle tematiche di matrice mariologica rispetto al più urgente dibattito cristologico, sebbene le prime manifestazioni fossero limitate al piano devozionale. In Beda, ad esempio, i riferimenti

²⁵⁴ Riporto il testo integrale della preghiera, *ibid.*, p. 83: «Per Christum dominum nostrum. Cuius uirginis matris conceptionis sollempnia deuotis mentibus recolentes, tue magnificentiae preconia non tacemus, quam ante ortum ita sanctificasti, ante conceptum sic sancti spiritus illustratione et uirtute altissimi obumbrasti, ut templum domini, sacrarium spiritus sancti, mundi domina, celi regina, sponsa Christi, et unici filii Dei foeta mater effici, et post partum uirginitatis insigniis perpetualiter meruisset, decorari. Et ideo».

²⁵⁵ PASCASIO RADBERTO, *De partu virginis*, I, 196-214, a cura di E. A. MATTER, Turnhout 1985 (CCCM, 56 C), pp. 53-54.

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, I, 163-177, p. 52, giunge alla seguente conclusione: «At uero beata Maria licet ipsa de carne peccati sint nata et procreata, ipsaque quamuis caro peccati fuerit, non tunc iam quando praeuente Spiritus Sancti gratia ab angelo prae omnibus *mulieribus benedicta* uocatur. *Spiritus sanctus*, inquit, *superueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit tibi*. Alioquin, si non eodem Spiritu sancto sanctificata est et emundata, quomodo caro eius non caro peccati fuit? Et si caro eius de massa primae praeuaricationis uenit, quomodo Christus *Verbum caro* sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia *Verbum* quod *caro factum est*, eam primum obumbravit, in quam Spiritus Sanctus superuenit et uirtus Altissimi totam eam possedit? Propterea uere caro eius iam non caro peccati fuit, in qua Deus se totum infudit et *Verbum*, quod *caro factum est*, sine peccato ad nos uenit». Nei manoscritti inglesi dell'epoca, giunti a noi, non vi è traccia del *De partu virginis*, mentre il *Cogitis me* è presente in due fonti manoscritte: ms Durham A. III. 29 e ms Cotton Nero E. i. A tal fine, si veda M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., p. 24.

²⁵⁷ Il tema della trasmissione del peccato all'atto del concepimento di Maria avrebbe, nel tempo, spaccato su due fronti le posizioni dei teologi: dal XIII secolo in poi, gli "immacolisti" avrebbero condiviso l'ipotesi dell'assenza della macchia *ab initio*; dall'altro, i maculisti avrebbero continuato ad affermare la condizione di santificazione *in utero*. La definizione dei termini rappresentativi di tale dicotomia immacolista-maccolista si deve a Bonaventura da Bagnoregio, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I-IV, III (*In tertium librum Sententiarum*), dist. 3, p. I, art. 1, q. 2, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, 10 voll., Quaracchi 1882-1902, III, pp. 66-68, in cui lo stesso, si esprime a favore della santificazione avvenuta solo dopo la contrazione del peccato originale – unico immune, infatti, sarebbe stato Gesù Cristo. L'idea della redenzione per preservazione dal peccato sarebbe stata inconcepibile ancora per tutto il XIII secolo in cui la redenzione è pensata nei termini della purificazione dalla macchia del peccato.

a Maria erano ancora profondamente cristocentrici anche nell'inno *In natali sanctae Dei genitricis*. Per giungere alla prima compiuta elaborazione della *Conceptio Mariae*, e quindi alla nascita di un interesse di tipo teologico-speculativo nei riguardi della dottrina, a sostegno però di un risveglio dell'interesse concezionista sul piano liturgico, bisogna attendere la prima trattazione organica in materia concezionista ad opera di Eadmero di Canterbury nella già citata *De conceptione sanctae Marie*, nonché le riflessioni di Osberto di Clare e Nicola di St Albans. L'urgenza di una trattazione sistematica della dottrina nasceva dal contesto in cui la speculazione eadmeriana era stata concepita; un ambito, quello inglese, in cui il culto mariano, che vantava solide radici, si affermava in tutta la sua unicità rispetto al resto dell'Occidente cristiano. Alla promozione di una festa dedicata alla singolare concezione di Maria, seguiva un'elaborazione liturgica specifica che trovava pieno riscontro sul piano liturgico-devozionale. In materia liturgica, un ulteriore e prezioso contributo delle fonti inglesi deriva dalle due *benedictiones* (in ms Harley 2892 di Canterbury) composte rispettivamente per le feste della Presentazione e della Concezione. Un possibile attingimento dai racconti degli Apocrifi, in particolare da un *liber de Nativitate Mariae*²⁵⁸, emerge dalla *Benedictio in die conceptionis sancte Dei genitricis Marie*, nella quale si potrebbe rilevare un riferimento alla preannunciazione del nome di Maria da parte dell'angelo: «Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate, quam edita gigneretur humana fragilitate, uso virtutum copiis audiuet pollere et in nominis sui veneranda confusione infatigabiliter perdurare. Amen»²⁵⁹.

Infine, non è da sottovalutare l'insieme delle *orationes* private a Maria che costituiscono un gruppo a sé rispetto al *corpus* che, fino all'inversione di rotta in materia di culto mariano imposta dai Normanni, era entrato a pieno titolo nella liturgia ufficiale delle festività celebrate in onore di Maria. Si tratta di un primo gruppo di preghiere composte tra i secoli VIII e IX nelle terre più a nord dell'Inghilterra e di una seconda e più ampia collezione del secolo XI, interamente prodotta nel raggio d'influenza di Winchester²⁶⁰. Non a caso le periodizzazioni corrispondono esattamente alle due epoche di maggiore rilevanza della devozione mariana fino alla rottura

²⁵⁸ In questo scritto apocrifo, che è un rifacimento post-carolingio del Vangelo dello Pseudo-Matteo, è narrata l'annunciazione del santo nome di Maria a Gioacchino e Anna da parte dell'angelo. Cfr. *De Nativitate Mariae*, in *Evangelia apocrypha*, ed. C. TISCHENDORF, Lipsia 1876², pp. 113-125.

²⁵⁹ Il testo è estratto da M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., p. 86.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 90-121. Il culto mariano nelle aree a sud dell'isola britannica è confermato dalla presenza delle reliquie a Winchester e Exeter, mentre nella fascia settentrionale solo a Bath. Cfr. *ivi*, pp. 138 ss.

provocata dai Normanni. Pertanto, quando Anselmo scrive le *orationes* a Maria²⁶¹, negli anni settanta del secolo XI, l'Inghilterra vanta già una forte tradizione di *orationes* mariane.

L'insediamento del clero normanno – di poco successivo agli accadimenti che produssero la visione di Elsinò sopra menzionata²⁶² – segnò irrimediabilmente l'abolizione delle feste mariane. Con la deposizione di Stitgando e la nomina di Lanfranco in qualità di primate della Chiesa inglese, il Calendario di Canterbury fu riformato e numerose feste di matrice anglosassone furono cancellate. Della festa della Concezione, infatti, non v'è alcuna menzione nei *Decreta*, così come si evince dalle fonti del tardo secolo XI che col tempo i Normanni l'avessero abolita anche nei centri di più fervente fede mariana quali Winchester, Exeter o Ramsey, dove certamente sopravvisse almeno fino alla morte di Elsinò avvenuta nel 1087²⁶³. Alla soppressione della festa e all'apparente oblio dell'interesse mariologico, fa seguito una vigorosa rinascita nel secolo XII che trae un primo spunto dalle circoscritte affermazioni esibite da Anselmo in particolare nel *De conceptu virginali*, mantenendo comunque salda la tradizionale priorità dello schema cristologico. Dalla speculazione anselmiana si trae un sostanziale guadagno in materia mariologica, poiché il problema della concezione veniva iscritto nella più ampia prospettiva dell'essenza del peccato originale che, per l'arcivescovo, non risiedeva nella concupiscenza, bensì nel *debitum iustitiae* di origine adamitica. Dalla riflessione anselmiana si comprende la portata della problematica messa in campo dalla festa della Concezione e, di conseguenza, l'avversione di molti teologi nei confronti della celebrazione: all'origine dello specifico problema della Concezione sta, infatti, quello dell'universalità del peccato originale. Da questo

²⁶¹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Orationes sive meditationes*, in AO III, pp. 1-91, in particolare pp. 13-14 (V. *Oratio ad sanctam Mariam cum mens gravatur torpore*); pp. 15-17 (VI. *Oratio ad sanctam Mariam cum mens est sollicita timore*); pp. 18-25 (VII. *Oratio ad sanctam Mariam pro impetrando eius et Christi amore*).

²⁶² Un dato notevole sul valore attribuibile alla visione di Elsinò nella crescita del concezionismo anglosassone ed europeo viene apportato dall'interessante saggio della Simi Varanelli, cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., p. 27. L'autrice fornisce un'interessante prova iconografica a sostegno della leggenda di Elsinò: un trittico del secolo XIV di un anonimo pittore veneto. Nell'opera, a sinistra rispetto alla posizione centrale della Vergine in umiltà tipicamente trecentesca, è raffigurato il ciclo della vita di Maria, mentre a destra la storia di Elsinò suddivisa in quattro scene. Nella prima è richiamato l'*incipit* della leggenda con l'evento ierofanico, nella seconda è rappresentata la celebrazione della festa da parte di Elsinò e in essa è coinvolto anche il popolo, quasi a volere rappresentare la sublimata congiunzione tra devozione popolare e ufficialità liturgica. Nelle due restanti scene il racconto di uno dei miracoli della Vergine riportati da Anselmo il Giovane. Dal trittico si evince come nel Trecento gli elementi iconografici delle rappresentazioni mariane, l'immagine della Madonna in umiltà arricchita dai simboli apocalittici, si fondano ai caratteri dell'iconografia immacolista del secolo XII, sottolineando la centralità dell'Inghilterra nella diffusione della dottrina.

²⁶³ Cfr. M. CLAYTON, *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., p. 50.

principio, nell'analisi della trasmissione del peccato, e quindi nell'elaborazione della dottrina dell'*infectio carnis*, la presa di posizione dei teologi in merito alla contrazione della *macula* comportava un'implicita attribuzione di valore al ruolo della Vergine Maria nello schema cristologico della salvezza; un ruolo che rischiava di adombrare la centralità del ruolo del Cristo. La *necessitas* che regolava, per Anselmo, l'Incarnazione non poteva comunque consentire che da quella catena necessitata fosse sottratta la Madre, pena il crollo dell'intero schema.

L'appassionato promotore della festività fu, come già accennato, Anselmo di Bury che, abate a Bury St Edmund dal 1121, si fece promotore della festa, coinvolgendo numerosi monasteri benedettini delle diverse diocesi inglesi, quali St Albans, Reading, Worcester, Cloucester e Winchcombe, che videro il coinvolgimento personale dei propri abati. Un'occasione particolarmente rilevante è il Concilio di Londra del 1129 indetto dopo la decisione ufficiale di Osberto di Clare di adottare la festa della Concezione di Maria²⁶⁴. La decisione si era scontrata con le avverse posizioni dei vescovi Ruggero di Salisbury e Bernardo di St Davids, i quali ritenevano che non fosse legittimata dall'*auctoritas* della Chiesa di Roma²⁶⁵. Inaspettatamente, il Concilio si pronunciò a favore della festa e anche il vescovo di Londra, Gilberto, ne istituì la celebrazione nella sua diocesi. L'importanza di tale evento non è circoscritto semplicemente al riconoscimento liturgico, ma si spinge oltre: Osberto, Eadmero e poi anche Nicola, infatti, ampliarono la prospettiva di predicazione della festa al di là della perpetuazione della memoria del mero fatto storico, fondando saldamente la scelta liturgica sulla celebrazione del privilegio concesso a Maria, un privilegio debitamente fondato su un'argomentazione razionale elaborata con risultati unici da Eadmero di Canterbury.

A St Albans, l'abate Goffredo di Gorham aveva istituito ufficialmente la festa della *Conceptio Mariae* l'8 dicembre²⁶⁶, come testimoniato anche dal Calendario del *Salterio di St Albans* (vale la pena ribadire che qui, insieme alla festa, è registrato il

²⁶⁴ Cfr. D. KNOWLES, *The monastic order in England. A history of its development from the times of St. Dunstan to the fourth Lateran Council, 940-1216*, Cambridge 2004, p. 512.

²⁶⁵ Sullo scontro precedente al Concilio, si veda la lettera in cui Osberto di Clare reclama il sostegno dell'abate Anselmo di Bury, noto per la sua specifica devozione nei riguardi della festa della *Conceptio*, chiedendogli espressamente di consultare il dotto vescovo di Londra Gilberto e l'abate Ugo di Reading che, invece, già celebrava la festa su istanza di re Enrico. Cfr. E. W. WILLIAMSON (ed.), *The letters of Osbert of Clare*, cit., pp. 65-68 (ep. 7).

²⁶⁶ Sulla specifica influenza di Anselmo di Bury nella scelta concezionista di Goffredo di Gorham e, quindi, del conseguente orientamento di St Albans, cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 38 ss.; K. D. HARTZELL, *The musical repertoire at St Albans abbey, England, in the twelfth century*, cit., I, pp. 68-73.

necrologio di Cristina di Markyate)²⁶⁷. In Inghilterra – dove il tema era rimasto latente e né il dibattito né la devozione popolare si erano mai spenti – intorno agli anni venti del secolo XII, a sostegno della ripresa e di una risoluzione definitiva dei dubbi sulla validità della tematica concezionista, caldeggiata in campo devozionale e liturgico in maniera preponderante da Anselmo il Giovane a Bury con il ripristino della festa dell'8 dicembre, si offre la riflessione di Eadmero. Così, in quella cultura profondamente impregnata di istanze concezioniste si può rintracciare la causa fondante della profonda pietà mariana e dello schema prioritariamente mariologico e velatamente concezionista dell'ordito visionario della *Vita* di Cristina, che pare, invece, appena aleggiare nei testi agiografici dei visionari coevi. Dall'*ordo* che scandisce il ritmo cadenzato delle *visiones* e dell'immaginario simbolico di Cristina, emerge, come mostrerò più avanti nel mio lavoro, che a Cristo la visionaria giunge solo attraverso la *Dei genitrix e imperatrix*, nell'impronta tutta femminile della sua divinità, materna e creatrice.

Frattanto, il dibattito acceso in terra britannica non poteva non approdare in Francia, giungendo fino alle zone dell'Italia meridionale di stretta influenza francese (dove, secondo le fonti, nelle comunità monastiche bizantine la celebrazione dell'8 dicembre era già viva nel secolo IX), per trasformarsi in una controversia dai toni piuttosto accesi, come si evince dall'epistola 174 (1138-1139) con cui Bernardo di Chiaravalle si opponeva all'introduzione della festa della Concezione di Maria a Lione²⁶⁸. Su posizioni contrarie a quelle di Bernardo, si assestano i monaci e teologi inglesi concezionisti, tra questi emerge Osberto di Clare che, nelle sue lettere ad Anselmo di Bury e Guerino di Worcester, già da qualche anno si era pronunciato in favore della concezione *sine contagione peccati* e – come già menzionato – aveva denunciato le difficoltà incontrate nella celebrazione della festa in onore della Concezione della Madre di Dio che avevano spinto fino al Concilio di Londra²⁶⁹. A

²⁶⁷ Cfr. *St Albans Psalter*, p. 44.

²⁶⁸ Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola 174*, in SBO VII, pp. 388-392. L'edizione italiana di riferimento è ID., *Littera 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione Sanctae Mariae*, in *Opere di San Bernardo*, VI/1: *Lettere 1-210*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1986, pp. 725-735. In merito all'origine inglese della promozione della festa concezionista, non condivisa da Lamy, che caldeggia ancora una possibile origine normanna, si vedano le sintesi di S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003; E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit.

²⁶⁹ E. W. WILLIAMSON (ed.), *Letters of Osbert of Clare*, cit., pp. 65-68 (ep. 7, ad Anselmo di Bury); pp. 79-80 (ep. 13, a Guerino di Worcester). Dalla prima si evincono con esattezza i nomi dei suoi oppositori, Ruggero di Salisbury e Bernardo di St Davids, i termini dello scontro e la richiesta di supporto all'abate di Bury St Edmunds. Nella seconda, che accompagnava una copia del suo sermone sulla Concezione, Osberto fa riferimento anche a una precedente composizione liturgica, diffusa in più

Bernardo si oppose, invece, apertamente il *magister* Nicola di St Albans, il teologo più raffinato che la comunità benedettina potesse annoverare tra i suoi monaci. Il suo trattato *De celebranda Conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum* consta di una prima *pars destruens* in cui confuta le posizioni anti-concezioniste di Bernardo, e una seconda in cui, sulla scorta delle posizioni condivise con Osberto di Clare, compone un'apologia della festa concezionista²⁷⁰.

Sulla spinosa questione della trasmissione del peccato nella concezione di Maria, nodo fondamentale del dissenso con Bernardo, Nicola si esprime nella corrispondenza epistolare con Pietro di Celle, già priore di Wallingford, strenuo sostenitore della posizione di Bernardo²⁷¹. Inoltre, ancora una volta, a riconferma del valore rivelativo e del potenziale di autorevolezza generalmente attribuiti alla *visio*, può essere utile notare che anche Nicola di St Albans, quasi a volere suggellare la legittimità del personale e manifesto dissenso nei riguardi delle obiezioni di Bernardo alla concezione immacolata di Maria, evoca il racconto di una visione notturna in cui l'abate di Chiaravalle apparve con una macchia nera che lo stesso attribuì all'errore commesso in materia concezionista²⁷². La svolta determinante nell'evoluzione del dibattito inglese

comunità e apprezzata dallo stesso Guerino, per la festa di Sant'Anna. Si legge (*ivi*, pp. 14-15) che tale evento liturgico fosse celebrato con particolare devozione proprio a Worcester.

²⁷⁰ Il trattato sopravvive in una copia manoscritta del tardo XII secolo dell'abbazia di Ramsey (ms Oxford, Bodleian Library Auct. D. 4. 18), cfr. C. H. TALBOT, *Nicholas of St Albans and Saint Bernard*, cit., p. 91.

²⁷¹ La corrispondenza tra Nicola di St Albans e Pietro di Celle è verosimilmente posteriore al 1170, poiché nella prima lettera Pietro fa menzione del martirio di Tommaso di Canterbury. Delle tre lettere, due rappresenterebbero le risposte di Pietro, mentre una è attribuibile a Nicola di St Albans. Cfr. PIETRO DI CELLE, *Epistolae* 171-173, PL 202, coll. 613D-622B, 622C-628A, 628B-632B. Per uno studio approfondito delle obiezioni di Pietro, sollevate in due delle tre lettere, in funzione di una possibile ricostruzione della posizione espressa dal *magister* albaniese, si veda L. MODRIC', *Gli scritti di Nicola di S. Albano sulla Concezione della B. V. Maria*, cit., pp. 56-82, alle pp. 68-75. Tuttavia, in merito all'identità del Nicola della lettera 172, la critica si è divisa: a favore del Nicola di St Albans autore del *Liber contra Bernardum* si è pronunciato C. H. TALBOT, *Nicholas of St Albans and Saint Bernard*, cit., pp. 83-91; mentre non concorda L. MODRIC', *Gli scritti di Nicola di S. Albano sulla Concezione della B. V. Maria*, cit., pp. 56-82, che avanza l'ipotesi di un altro *magister* Nicola dello stesso monastero benedettino di St Albans.

²⁷² Come fa notare Ammirata (cfr. F. P. AMMIRATA, *Primordia conceptionis. La ricerca dell'inizio dei fondamenti nell'Immacolismo inglese del XII secolo*, cit.), all'epoca della stesura della lettera a Pietro di Celle, l'autorevolezza di Nicola di St Albans e la *vis* argomentativa delle sue posizioni dovevano essere percepiti come talmente condivisi da dare luogo a un'ulteriore manifestazione di dissenso rispetto alla riflessione di Bernardo di Chiaravalle. È in tale occasione che, in prima battuta, il *magister* albaniese riconosce la gloria celeste in cui era stato accolto l'abate di Chiaravalle dal momento della canonizzazione, privilegio che, però, non lo esimeva dal confronto ragionevole e argomentato in materia di dottrina, per fornire, in un secondo momento, il relato visionario sopra menzionato. Cfr. *Epistola CLXXII Nicolai monachi S. Albani ad Petrum*, cit., col. 623B-D: «Sanctus ille Bernardus, quem dicis me debita exere veneratione, et post eum verborum iacula emittere, quondam sanctorum Catalogo ascriptus, nuper est in Ecclesia canonizatus, et ab humano iudicio exeptus. Exemptus, inquam, est, ne de gloria eius dubitemus; sed non ut minus de eius dictis disputemus. De gloria beati martyris Cypriani beatus Augustinus non dubitat, tamen in Spiritus sancti datione eum errasse verissime comprobatur.

era stata, tuttavia, impressa dalla sistematica elaborazione teorica del *privilegium* mariano ad opera di Eadmero. La sua riflessione è fondata su salde argomentazioni volte a risolvere le obiezioni avanzate da coloro che si opponevano alla festa della Concezione, a supportare le tesi a favore e a chiarire il nodo teorico fondamentale relativo all'*initium* della santificazione²⁷³.

La festa della *Conceptio Mariae*, dal forte impulso ricevuto in Inghilterra, si sarebbe in seguito, nonostante le reticenze, diffusa a tal punto in Francia da guadagnarsi l'epiteto di "festa dei Normanni"²⁷⁴ sebbene, all'origine del dibattito, Bernardo ne avesse manifestamente motivato il rifiuto adducendo una presunta inconciliabilità del concezionismo con la tradizione dei Padri che lo rendeva pericoloso per l'incolumità della Chiesa dalle spinte dell'eresia. L'intransigenza di Bernardo si doveva, principalmente, alla sua posizione in favore della concezione attiva di matrice agostiniana che non ammetteva la concezione al di fuori della concupiscenza e che, di conseguenza, gli rendeva impossibile ammettere tali posizioni in materia di concezionismo.

All'interno del dibattito inglese, come sopra accennato, fonte d'informazione privilegiata per ogni riflessione sulla vita di Maria erano stati i Vangeli apocrifi, mentre sulla maternità divina e sulla perpetua verginità certamente i Padri²⁷⁵. L'attenzione posta sul corpo illeso della Vergine nel concepimento del divino, si trasforma nell'iconografia mariana di tutto il Medioevo nella potenza simbolica di quel corpo²⁷⁶, e con l'evolversi del dibattito teologico e degli eventi che lo caratterizzano, anche la

Errorem martyrio delectum scribit, et sci docuit Ecclesiam venerari martyris gloriam, ut tamen non imitaretur errorem. Ego atuem, etsi dissimili scientia, simili tamen conscientia, sic veneror beatum confessorem Bernardum, ut laudem et amem eius sanctitatem, qui nec amem, nec laudem eius praesumptionem in matris Domini conceptionem. Et ne putes me magis pertinaci quam bona conscientia dicere quae dico; audi quid ab ipsis Cistercensibus vera religione praeditis, et Virginem in veritate diligentibus, acceperim de sancto bernardo, quorum nomina abscondo sub modio, ne odiosos faciam fratrum suorum collegio. In Clarevallensi collegio quidam conversus bene religiosus in visu noctis vidit abbatem Bernardum niveis indutum vestibus, quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam. Quem ex admiratione tristior alloquens. Quid est, inquit, Pater, quod nigram in te maculam video? Et ille: Quia de Dominicae nostrae conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meae maculam in pectore porto. Frater visa conventui innotuit, et aliquis fratrum in scriptum rededit».

²⁷³ G. GREEN, *Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception*, cit., pp. 102-117.

²⁷⁴ Cfr. F. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 4 voll., Roma 1998², II, p. 383.

²⁷⁵ Occorre ricordare che nel 431, infatti, in occasione del Concilio di Efeso, insieme alla divinità del Cristo, era stata proclamata la concezione verginale di Maria, riconosciuta *theotokos* (madre di Dio); mentre, nel 649, il Concilio Lateranense ne aveva proclamato il dogma della perpetua verginità *ante partum, in partu et post partum*. Cfr. L. GAMBERO, s.v. *Concili ecumenici*, in *Mariologia*, cit., pp. 297-308.

²⁷⁶ Cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., p. 8. I nomi mistici di Maria, infatti, riflettono quella stessa potenza simbolica. Cfr. *ibid.*, pp. 12 ss.: 'vello ardente di Gedeone', 'arca di Noè che sfida i flutti', 'arca dell'alleanza' o dal *Cantico dei Cantici* 'giglio tra le spine', 'giardino chiuso' e 'fonte sigillata'

rappresentazione simbolica di Maria cambia: tra i secoli XI e XII – epoca ancora lontana dai toni patetici dell’iconografia duo-trecentesca – l’attenzione è posta sulla gloriosità della sua figura e sul trionfo della sua maternità, sull’incoronazione per mano del Figlio e sul tema della *sponsa Christi*, a sua volta fondato sul trionfo del *Cantico dei Cantici*. Un trionfo che è salvezza per l’umanità e vittoria sul peccato, un’atmosfera che emerge non solo dall’assetto iconografico delle arti visive, ma anche dalle tele simboliche dei visionari²⁷⁷.

Contestualmente all’acceso dibattito teologico e speculativo, la dottrina mariana è accolta spontaneamente dal popolo così come nell’arte e nell’iconografia che riflettono, nei diversi archetipi figurali, i contenuti di verità di cui le immagini mariane sono portatrici nella complessa evoluzione della dottrina²⁷⁸. La regina e l’imperatrice, intrecciandosi con ulteriori motivi che ne simbolizzano la Concezione *sine macula*, sono gli snodi iconografici rappresentativi della Vergine, *Dei genitrix*, nelle icone non solo artistiche²⁷⁹, ma anche visionarie dell’Inghilterra nel secolo XII, come si evince dalle *Vitae* degli anacoreti visionari inglesi e tra questi, in particolare, la *Vita* di Cristina di Markyate. In Inghilterra, luogo della genesi della festa concezionista in Occidente, l’immaginario simbolico dell’iconografia locale non può che rispecchiare l’evoluzione del complesso dibattito teologico, come emerge anche dalla peculiare declinazione della figura della Vergine Maria in contesti figurali atipici nei cicli miniaturali del *Salterio di St Albans*. Tuttavia, come già testimoniato dall’esempio fondante di un’intera tradizione, quale quello della *visio Elsini* per la festa della Concezione di Maria, è la visione, appunto, a farsi veicolo privilegiato del dibattito concezionista.

²⁷⁷ La rappresentazione iconografica varia nella successiva stagione dell’età scolastica: il Duecento, con la sua nuova devozione incentrata sull’umanità e sulle piaghe del Cristo, di cui promotore illustre, nonostante le prime spinte di Bernardo di Chiaravalle, è certamente Bonaventura, propone tutto il portato dell’umanità della Vergine come *mater omnium*.

²⁷⁸ Tra gli archetipi fondanti dell’iconografia mariologica, che scandisce la simbolica del tessuto narrativo dei visionari lungo tutto l’arco del Medioevo, le tre rappresentazioni iconiche principali sono: la *mulier partorientis* dell’Apocalisse prima, la *sponsa* del trionfo regale del *Cantico dei Cantici* ed infine la *Madonna in umiltà*. Cfr. LASSE HODNE, *Sponsus amat sponsam. L’unione mistica delle sante vergini con Dio nell’arte del Medioevo*, Roma 2007; E. SIMI VARANELLI, *Maria l’Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit.

²⁷⁹ Cfr. M. LEPICIER, *L’Immaculée conception dans l’art et l’iconographie*, Lovanio 1956; M. LEVI D’ANCONA, *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Age and Early Renaissance*, New York 1957; E. SIMI VARANELLI, *Maria l’Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit.

CAPITOLO 3

VISIONES: IL LUOGO INABITATO DELLA CONOSCENZA

3.1 NORMATIVITÀ E STATUTO EPISTEMOLOGICO DEL *VIDERE*

Nell'Inghilterra del secolo XII la letteratura filosofica e teologica che i manoscritti oggi superstiti sembrano testimoniare esibisce chiaramente un rilevante interesse per le tematiche di ordine gnoseologico che il dibattito benedettino sullo statuto di sogni e visioni ha saputo veicolare¹. La presenza di evidenti richiami alle fonti scritturali, vetero e neotestamentarie, come il peso esercitato dall'influente tradizione speculativa di derivazione agostiniano-gregoriana, scorgono proprio nella trattazione dei *Commentari* di Macrobio e Calcidio un ulteriore orizzonte noetico per la definizione di tassonomie, strumenti e ipotesi interpretative coerenti con una sistematizzazione del fenomeno rappresentativo e visionario all'interno di una più complessa teoria della conoscenza. Occorre precisare che, se per un verso, dell'opera di Calcidio non si ha alcuna testimonianza all'interno dei cataloghi disponibili nello *scriptorium* di St Albans – segnale in netta controtendenza rispetto alla reale diffusione del *Commentario* calcidiano nel monachesimo inglese dello stesso periodo – di contro, le opere di Macrobio e di Cicerone paiono acquisire un'indubbia rilevanza critica².

La trattazione macrobiana e calcidiana ha rappresentato, per molti secoli, un punto di riferimento imprescindibile per la circolazione e diffusione delle dottrine platoniche e neoplatoniche. L'opera di Macrobio conosce una progressiva attenzione nella storia della trasmissione manoscritta degli *scriptoria* inglesi già dai secoli X-XI³; il *Commentario al Timeo* di Calcidio, come indiscusso manuale per l'accostamento alle dottrine platoniche⁴, aveva detenuto non minore importanza grazie anche ad una *Versio Timaei Platonis*, di incerta provenienza, che attesta nel secolo X la presenza di teorie

¹ Per una riflessione sul sogno nel Medioevo, si vedano rispettivamente il quadro storico di F. S. KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996 (tit. or. *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992), e lo studio specifico di T. RICKLIN, *Der traum der philosophie im 12. jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden 1998.

² È utile ribadire che, tra i manoscritti realizzati a St Albans ad uso interno, si annoverano i *Saturnalia* e il *Commentum super somnium Scipionis* di Macrobio, preceduto dal *Somnium Scipionis* estratto dal *De Republica* di Cicerone. Cfr. *Manuscripts St Albans*, p. 83.

³ Cfr. J. D. A. OGILVY, *Books known to the English 596-1066*, Cambridge (Mass.) 1967, p. 196.

⁴ Cfr. S. GERSH, *Platonism-neoplatonism-aristotelianism: a twelfth-century metaphysical system and its sources*, in *Renaissance and renewal in the twelfth century*, a cura di R. L. BENSON – G. CONSTABLE, Cambridge (Mass.) 1982, pp. 512-534.

calcidiane nelle isole britanniche⁵. Il ricorso alle riflessioni elaborate da Macrobio e Calcidio da parte del monachesimo benedettino resterebbe un elemento di non facile contestualizzazione se non fosse correttamente inquadrato all'interno di una parallela tradizione speculativa, questa volta di matrice cristiana, in tema di sogni e visioni che in Agostino e Gregorio individua i suoi più alti rappresentanti. Che la tradizione esegetica dei testi agostiniani, nella fattispecie quella sulle visioni rappresentata dal *De Genesi ad litteram*, abbia giocato un ruolo di primaria importanza nella storia del monachesimo anglosassone, risulta ampiamente dimostrata da un'estesa e fitta rete di occorrenze, rimandi teorici e citazioni⁶.

Anche i *Dialogi*, i *Moralia in Job* e le *Homiliae in Hiezechielem prophetam* di Gregorio, spesso non trasmessi in redazioni complete, conoscono una diffusione di straordinaria rilevanza: soprattutto il IV libro dei *Dialogi* che ospita, al proprio interno, la classificazione gregoriana di sogni e *visiones nocturnae*⁷. Gli stessi *Dialogi*, in quell'epoca, potevano contare su un circuito di trasmissione e circolazione che non raccoglieva esclusivamente manoscritti redatti in lingua latina, ma anche una considerevole presenza di versioni tradotte in *old english*⁸. A motivo di ciò, non meraviglia il fatto che la classificazione dei sogni di Gregorio si fosse imposta su tutte le altre e che lo stesso Gregorio fosse diventato la maggiore autorità per sceverare dubbi e contraddizioni teoriche nella lunga stagione del dibattito in materia di onirocritica, mentre la famosa tripartizione agostiniana delle visioni rappresentasse il principale modello con il quale confrontarsi in vista di un'eventuale rielaborazione delle partizioni tassonomiche per interpretare fenomeni o vissuti mistico-visionari.

⁵ Cfr. J. D. A. OGILVY, *Books known to the English 596-1066*, cit., p. 109.

⁶ L'opera di riferimento è AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1894 (CSEL, 28/1), pp. 379-435.

⁷ La classificazione dei sogni elaborata da Gregorio è abbastanza nota: cfr. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, 3 tomi (t. II: libri I-III; t. III: libro IV), ed. A. DE VOGÜE, tr. fr. a cura di P. Antin, Parigi 1978-1979-1980 (SC, 251-260-265), t. III, l. IV, 50, pp. 172-177. *Ibid.*, IV, 50, 2, p. 172: «Sex modis tangunt animam imagines somniorum. Aliquando namque somnia uentris plenitude uel inanitate, aliquando uero inlusione, aliquando cogitatione simul et inlusione, aliquando reuelatione, aliquando autem cogitatione simul et reuelatione generantur». *Ibid.*, IV, 50, 3-5, pp. 172-174: Gregorio opera una distinzione tra *inlusio*, causata da un'azione demonica (*ab occulto hoste*), e *reuelatio*, che deriva *ex mysterio reuelationis*. Se riteniamo moralmente neutri i sogni dello stomaco, si nota come Gregorio stabilisca una gerarchia di sogni basata sulla relativa bontà o malignità dei motivi da essi sottesi: benigni (in *reuelatione* o *cogitatione simul et reuelatione*); neutri (in *uentris plenitudine* o *uentris inanitate*); maligni (in *cogitatione simul et inlusione* o *inlusione*). Poche persone, per Gregorio, hanno una dote particolare che permette loro di distinguere facilmente le visioni angeliche da quelle demoniche: i santi sono in grado di distinguere le rivelazioni vere dalle voci e dalle immagini illusorie attraverso una particolare sensibilità interiore (*ibid.*, IV, 50, 6, pp. 174-177).

⁸ Cfr. G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors des grossen im wandel der zeiten und sprachen*, Padova 1968, pp. 38-45, 50-189.

Le occasioni per una revisione speculativa di questi testi non mancarono affatto: nelle opere di Giovanni di Salisbury e di Aelredo di Rievaulx, ad esempio, sono rintracciabili tentativi sistematici di rielaborazione della tradizione in direzione di un ancoraggio del dibattito su sogni e visioni che fosse fondato sulla tradizione radicata in Inghilterra⁹.

Se con la partizione di stampo gregoriano questi specifici temi della riflessione occidentale si aprono progressivamente a uno slittamento di interessi in chiave morale, è proprio il richiamo all'impostazione macrobiana¹⁰ e calcidiana¹¹, nel secolo XII inglese, che, sebbene in modo e con sfumature talora non preponderanti, sembra riaprire la questione epistemologica sull'effettivo statuto conoscitivo delle *visiones*, giungendo ad elaborazioni teoriche spesso complesse o incompiute e all'affinamento embrionale di modelli interpretativi, nell'insieme poco sistematici, che tradiscono comunque ipotesi di spiegazione filosoficamente rilevanti.

Il testo della *Vita* di Cristina di Markyate risulta particolarmente interessante proprio per l'orientamento agostiniano di fondo, contaminato da quegli elementi teorici che risentono di una conoscenza latente dei testi macrobiani, che l'anonimo redattore

⁹ Giovanni di Salisbury e Aelredo di Rievaulx condividono una collocazione mediana del *somnium* tra falsità e verità. Il primo mette in risalto esplicitamente il carattere intermedio del *somnium* nel *Policraticus*. Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 15, ed. K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout 1993 (CCCM, 118), pp. 94-99, alla p. 94: «Sunt autem multae species somniorum et multiplices causae et uariae figurae et significationes. Aut enim insomnium aut phantasma aut somnium aut oraculum aut uisio est». Aelredo di Rievaulx, invece, sottolinea lo status immaginativo del sogno nella sua posizione intermedia tra corpo e mente, tra verità e falsità, nel *De anima*, III, ed. C. H. TALBOT, in *Aelredi Rievallensis Opera Omnia*, 1, *Opera ascetica*, edd. A. HOSTE – C. H. TALBOT, cit., pp. 684-754, alle pp. 732-754, lasciando ai *Sermoni* la riflessione sul tema più ampio della visione.

¹⁰ L'interesse prioritariamente gnoseologico della trattazione macrobiana del sogno emerge chiaramente prima che lo stesso proceda all'analisi specifica del sogno. Macrobio intende infatti, attraverso la nota classificazione, inventire regole e metodi per una corretta interpretazione del materiale onirico. Cfr. AMBROGIO TEODOSIO MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. I. WILLIS, Stoccarda-Lipsia 1994², I, 3, 1-2, p. 8: «His praelibatis antequam ipsa somnii verba tractemus, prius quot somnandi modos observatio deprehenderit, cum licentiam figurarum quae passim quiescentibus ingeruntur sub definitionem ac regulam vetustas mitteret, edisseramus, ut cui eorum generi somnium quo de agimus adplicandum sit innotescat. omnium quae videre sibi dormientes videntur quinque sunt principales et diversitates et nomina. aut enim est *óneiros* secundum Graecos quod Latini somnium vocant, aut est *órama* quod visio recte appellatur, aut est *chremastimós* quod *oraculum* nuncupatur, aut est *enúpnion* quod *insomnium* dicitur, aut est *phántasma* quod Cicero quotiens opus hoc nomine fuit visum vocavit».

¹¹ La pentapartizione calcidiana si articola in *somnium* (origine psichico-fisica), *visum* (per virtù divina), *admonitio* (per bontà delle potenze divine verso l'uomo), *spectaculum* (che appare anche durante la veglia e offre all'uomo la visione del futuro per volontà celeste), *revelatio* (il sogno generico che può rivelare il futuro). Cfr. CALCIDIO, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, CCLVI, ed. J. H. WASZINK, Londra 1975², p. 265: «Somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae diximus oboriri, uisum uero, quod ex diuina uirtute legatur, admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum uigilantibus offert se uidendam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et uoce mirabili, reuelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram imminentis exitus secreta panduntur».

suggerisce velatamente nella sua tripartizione, implicita ma ricorrente, dei relati visionari. Secondo una struttura e uno sviluppo ascendente e tripartito, quindi, l'esperienza della visionaria risulta articolata in funzione di uno specifico schema che tiene conto, almeno in una fase iniziale, del grado inferiore legato alla visione corporale e all'apprensione sensibile dei fenomeni di origine divina, così come Agostino ha avuto ampiamente modo di stabilire nella trattazione del *De Genesi ad litteram*. In una seconda fase, proprio all'interno dell'esperienza mistica della visionaria, sembra invece acquistare particolare rilievo la medietà posizionale del percorso conoscitivo garantito dal *somnium*. In questo caso risulta evidente il peso teorico esercitato sull'anonimo redattore della *Vita* di Cristina, e sul monachesimo benedettino in generale, dalle trattazioni onirocritiche di Agostino e Gregorio. Infine, il graduale accesso alla funzione intellettuale del discernimento e l'esperienza estatico-unitiva conquistano, emblematicamente, il percorso di formazione e la crescita spirituale di Cristina e vengono, con insistenza, attestate nelle sezioni finali del testo agiografico.

L'anonimo redattore della *Vita* sembra comprendere pienamente la posizione agostiniana in merito allo statuto di sogni e visioni. Agostino, infatti, ha il merito di aver posto esplicitamente interrogativi sul reale posto da assegnare all'esperienza onirica nella percezione umana e di avanzare una serie di confronti serrati con fenomeni fisiologici e psicologici simili. La sua posizione teorica è chiara: qualunque possa essere la causa d'ispirazione dei sogni, sia essa divina o somatica, sono tutti frutto dell'immaginazione in sonno perché, operando attraverso immagini intese come apparenze incorporee degli enti, non portano a manifestazione né corpi né idee astratte¹².

Nel *De cura pro mortuis gerenda*, Agostino annovera tra i sogni anche le apparizioni dei defunti: ritenute miracolose da molti, potrebbero sembrare portatrici di contenuto oracolare, in realtà, però, non sarebbero altro che fenomeni spirituali non dissimili dai sogni più comuni¹³. La collocazione intermedia nella quale vengono

¹² Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 2, 19-26, cit., p. 380: «Cum enim uel in somnis uel in exstasi corporum exprimuntur imagines, non discernuntur omnino a corporibus, nisi cum homo redditus sensibus corporis recognoscit se in illis fuisse imaginibus, quas non per sensus corporis hauriebat. quis, enim, cum a somno euigilauerit, non continuo sentiat imaginaria fuisse, quae uidebat, quamuis, cum ea uideret dormiens, a uigilantium corporalibus uisis discernere non ualebat?».

¹³ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De cura pro mortuis gerenda*, X, 12, 1-15, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1900 (CSEL, 41), p. 640: «Sed respondendum est non ideo putandum esse mortuos ista sentire, quia haec dicere uel indicare uel petere uidentur in somnis. nam et uiuentes adparent saepe uiuentibus dormientibus, dum se ipsi nesciant adparere, et ab eis haec quae somniauerint audiunt dicentibus, quod eos in somnis uiderint agentes aliquid uel loquentes. si ergo me potest aliquis in somnis uidere sibi aliquid quod factum est indicantem uel etiam quod futurum est praenuntiantem, cum id ego

circoscritti i sogni, tra visioni corporali e visioni intellettuali, fa sì che il materiale onirico si collochi in uno spazio compreso tra gli *obiecta* appartenenti al mondo reale raccolti dalla percezione sensoriale e gli *intelligibilia* trascendenti e accessibili al solo pensiero astratto¹⁴. Agostino radicalizza definitivamente quella natura intermedia del *somnium* che le classificazioni di Macrobio e Calcidio sembrano adombrare. Ne risulta, quindi, uno spazio che acquista il ruolo di strumento per la conoscenza, più che di conoscenza in senso stretto: i sogni, come del resto tutte le visioni spirituali, possono aiutare a orientare la conoscenza in alcune circostanze¹⁵, ma con una certa inevitabile ambiguità che non contribuisce alla chiarificazione di un accesso conoscitivo sicuro. Non a caso, Agostino ribadisce il ruolo indiscusso della visione intellettuale come unica via di conoscenza affidabile e unico metro di interpretazione per offrire un certo grado di attendibilità ai contenuti mediati dai sogni¹⁶.

L'anonimo autore della *Vita* registra, all'interno del testo agiografico, una lunga serie di visioni spirituali che Cristina avrebbe ricevuto in sogno e restituisce i termini, a volte aspri e conflittuali, di un dibattito in materia di legittimità dei sogni che agitava le posizioni dottrinarie dell'universo culturale inglese e di quello strettamente gravitante attorno all'abbazia di St Albans. Più netta sembra, invece, la distinzione delle visioni ricevute in stato di veglia. Per il redattore si tratterebbe di rivelazioni che la visionaria avrebbe colto (*cernere*) attraverso la facoltà dell'*intuitus*. Con visione d'intuito si intenderebbe, in prima battuta, la totalità delle visioni spirituali e intellettuali declinate

prorsus ignorem et omnino non curem, non solum quid ille somniet, sed utrum dormiente me uigilet, an uigilante me dormiat, an uno eodemque tempore uigilemus ambo siue dormiamus, quando ille somnium uidet, in quo me uidet: quid mirum, si nescientes mortui nec ista sentientes tamen a uiuentibus uidentur in somnis et aliquid dicunt, quod euigilantes uerum esse cognoscant?».

¹⁴ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 23, 1-14, cit., pp. 414-415: «Certum est esse spiritalem quandam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines (...) siue cum a dormientibus somnia uidentur uel nihil uel aliquid significantia» (i sogni come visioni spirituali); *ibid.*, XII, 24, pp. 416-417: «Praestantior est enim uisio spiritalis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis (...) puto enim non incongruenter medium dici, quod corpus quidem non est, sed simile est corporis, inter illud, quod uere corpus est, et illud, quod nec corpus est nec simile corporis» (posizione intermedia della visione spirituale).

¹⁵ Sull'ambiguità della distinzione tra sogno e visione in Agostino, cfr. M. DULAEY, *Le reve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Parigi 1973.

¹⁶ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 14, cit., pp. 398-399: «Tamen et per corporalem uisionem, et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt. intellectualis autem uisio non fallitur; aut enim non intellegit, qui aliud opinatur quam est, aut, si intellegit, continuo uerum est. quid enim faciant oculi non habent, cum simile corpus uiderint, quod ab alio discernere non possint, aut quid faciat animi intentio, cum in spiritu facta fuerit corporis similitudo, quam non ualeat distinguere a corpore. sed adhibetur intellectus quaerens, quid illa significant uel utile doceant, et aut inueniens ad fructum suum peruenit aut non inueniens in disceptatione se tenet, ne aliqua pernicioosa temeritate prolabatur in exitiabilem errorem».

nei diversi gradi di possibilità di attingimento della rivelazione divina¹⁷. Per rendere più esplicita la distinzione tra sogno e visione, nel corso del testo viene affermato in modo inequivocabile che Cristina «vidit manifeste, neque enim somnium erat»¹⁸, dove l'avverbio *manifeste* qualificherebbe il modo in cui la coscienza della visionaria avrebbe colto, durante la visione, la manifestazione fenomenica del divino nell'immagine che si sarebbe rappresentata. Questo tipo di visione richiama il dibattito più generale sulla natura e sulla dinamica funzionale della visione teofanica, che innerva l'asse portante della speculazione medievale in materia e che interessò numerosi autori impegnati nella riflessione critica inaugurata da Agostino¹⁹.

¹⁷ *Vita*, 73, p. 188: «Neque enim phantastice erant visiones iste sive per somnium, sed vero intuitu cernebantur ab ea, illo scilicet quo spirituales frui merentur oculi».

¹⁸ *Vita*, 65, p. 172.

¹⁹ La tripartizione delle *visiones*, a partire dalla fonte scritturale, è riportata da Agostino, esplicitamente e in maniera strutturata, in *Contra Adimantum*, 28, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1891 (CSEL, 25), pp. 188-189: «Multa genera visionis in scripturis sanctis inveniuntur: unum, secundum oculos corporis; sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre, et Moyses ignem in rubo, et discipuli transfiguratum Dominum in monte inter Moysen et Eliam: et cetera huiusmodi. alterum, secundum spiritum, quo imaginamur ea, quae per corpus sentimus; nam et ipsa pars nostra cum diuinitus adsumitur, multa ei reuelantur non per oculos corporis aut aures aliumue sensum carnalem. sed tamen his similia: sicut vidit Petrus discum illum submitti e caelo cum variis animalibus. ex hoc genere est etiam istud Esaiiae. quod inperitissime inpii reprehendunt. non enim Deum forma corporea circumterminat, sed quemadmodum figurate, non proprie multa dicuntur, ita etiam figurate multa monstrantur. tertium autem genus visionis est secundum mentis intuitum. quo intellecta conspiciuntur ueritas atque sapientia: sine quo genere illa duo, quae prius posui, uel infructuosa sunt, uel etiam in errorem mittunt. cum enim ea, quae siue corporeis sensibus, siue illi parti animae. quae corporalium rerum imagines capit, diuinitus demonstrantur, non solum sentiuntur his modis sed etiam mente intelleguntur, tunc est perfecta reuelatio. ex hoc tertio genere est uisio illa quam commemorauimus, dicente apostolo: *inuisibilia enim dei, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. hac visione ut videatur deus per pietatem fidei et per agnitionem dei morum optimorum corda mundantur». La tripartizione agostiniana è, in questi termini, riproposta da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, VII, 8, 37-40, ed. W. M. LINDSAY, Oxford 1911, che ne assicura la trasmissione ai successivi secoli del Medioevo: «Alii tria genera visionum [esse] dixerunt. Vnum secundum oculos corporis; sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre, et Moyses ignem in rubo, et discipuli transfiguratum Dominum in monte inter Moysen et Heliam, et cetera huiusmodi. Alterum secundum spiritum, quo imaginamur ea quae per corpus sentimus; sicut vidit Petrus discum illum submitti de caelo cum variis animalibus, et sicut Esaias Deum in sede altissima non corporaliter, sed spiritualiter vidit. Non enim Deum forma corporea circumterminat, sed quemadmodum figurate, non proprie multa dicuntur, ita etiam figurate multa monstrantur. Tertium autem genus visionis est, quod neque corporeis sensibus, neque illa parte animae qua corporalium [rerum] imagines capiuntur, sed per intuitum mentis quo intellecta conspiciuntur ueritas sicut Daniel praeditus mente vidit quod Balthasar viderat corpore, sine quo genere illa duo vel infructuosa sunt, vel etiam in errorem mittunt». Tale tripartizione era preceduta da una tassonomia più ampia concernente i *prophetiae genera septem*, *ibid.*, VII, 8, 33-36: «Primum genus ecstasis, quod est mentis excessus; (...) Secundum genus visio; (...) Tertium genus somnium; (...) Quartum genus per nubem; (...) Quintum genus vox de caelo; (...) Sextum genus accepta parabola; (...) Septimum genus repletio sancti Spiritus». La tassonomia agostiniana in materia di visioni sarebbe stata riportata, in più parti, anche da Alcuino di York; una sintesi chiara emerge, in particolare, nella lettera 204. Cfr. ALCUINO DI YORK, *Epistola CXXXV ad Fridugisum*, in *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4, *Karolini aevi*, 2, Berlino 1895, pp. 203-204, alla p. 204: «Tria sunt genera visionum: unum corporale, aliud spirituale, tertium intellectuale. Corporale est quod corporeis oculis videtur. Spiritale est quod, remota corporali visione, in spiritu solo per imaginationem quandam cernimus, sicut forte dum quilibet ignoti oculis perspicimus, statim eius rei imago formatur in spiritu, sed prius non apparet illa spiritalis imago, quam corporalis adlata sit intuitu. Intellectuale est quod sola mentis vivacitate consideramus. (...) quid sit

L'approccio agostiniano sembra suscitare la curiosità dei teologi del secolo XII, nonostante la tripartizione tra corporale, spirituale e intellettuale non fosse stata concepita in vista di uno studio mirato sulle visioni mistiche, ma all'interno di una ben più specifica teoria della conoscenza, analizzata nei suoi diversi gradi di organizzazione dal sensibile all'intelligibile. In tal senso, non è di secondaria rilevanza poter asserire che Agostino riconobbe alcuni aspetti del fenomeno sotto una curvatura interpretativa prettamente gnoseologica, finendo così col fornire una cornice speculativa e un'insostituibile serie di strumenti e soluzioni filosofiche opportunamente riprese dalla riflessione dei teologi successivi.

Gregorio, invece, sembra non attardarsi su un'elaborazione teorica strutturata delle visioni nella sua produzione letteraria, mostrando particolare interesse per il carattere nuziale della mistica nel suo *Commentario al Cantico dei Cantici*, per la dimensione escatologica delle visioni e per il messaggio profetico di matrice scritturale. Tutti temi, questi, che l'anonimo redattore della *Vita* sembra non toccare nell'intero corpo della narrazione, se si fa eccezione per l'interesse mostrato per il linguaggio mistico-erotico espresso dal *Cantico dei Cantici* che già Gregorio e Beda, nei rispettivi *Commentari*, avevano mutuato e per la ben nota distinzione, formulata da Gregorio, tra vita attiva e vita contemplativa, secondo la quale fine e realizzazione per il contemplativo è l'aspirazione alla visione del principio di tutte le cose, Dio²⁰.

La riflessione messa a punto dai teologi del secolo XII, nella fattispecie Aelredo di Rievaulx e Riccardo di San Vittore, pienamente integrata nella matrice speculativa agostiniana, avrebbe potuto esercitare, di contro, un peso teorico non irrilevante sulla formazione e le soluzioni filosofiche e teologiche approntate dall'anonimo nella stesura della *Vita*.

spiritale, quid intellectuale? Haec quoque duo genera visionum in Pharaone et Joseph mirabiliter distinguuntur. Illi enim in spiritu futura ostendebantur; isti in mente horum revelatio facta. Illius spiritus informatus est, ut videret; istius mens inluminata est, ut intelligeret. Similiter et Danihelis excellentia temptata est et probata, qui et somnium futurorum, quod rex videbat spiritu, intellexit, eiusque interpretationem regi ostendit. Ideo magis ille fuit propheta, qui mente intellexit, quam rex, qui spiritu cernebat».

²⁰ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, II, 2, 11-12, cit., p. 232: «Sed sciendum est quia sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur. Debet ergo nos activa ad contemplativam transmittere, et aliquando tamen ex eo quod introrsus mente conspeximus contemplativa melius ad activam revocare. Unde et idem Iacob post Rachelis amplexus ad Liae rediit, quia et post visum principium laboriosa vita boni operis non est funditus deserenda. Est autem in contemplativa vita magna mentis contentio, cum sese ad caelestia erigit, cum in rebus spiritalibus animum tendit, cum transgredi nititur omne quod corporaliter videtur, cum sese angustat ut dilatet».

Aelredo distingue, infatti, sei tipi di visioni che corrisponderebbero ad altrettanti modi della conoscenza umana: con le visioni sensibili si distinguono le cose corporee; con le visioni immaginarie si immaginano; con le visioni fantastiche si è soggetti a fantasmi o immagini illusorie; con la visione spirituale lo *spiritus* vede per mezzo di similitudini visibili; con la visione razionale si distingue il vero dal falso; infine, con la visione intellettuale si giungerebbe alla verità, poiché essa permetterebbe all'anima di elevarsi al di sopra della realtà corporea, delle immagini sensibili e delle similitudini per attingere alla luce della verità²¹.

Riccardo, invece, ricava una tassonomia fondata su quattro categorie, due di natura corporea e due di natura spirituale²². La visione corporea del primo tipo corrisponderebbe al mero esercizio del senso della vista che vede gli oggetti nel mondo sensibile; al secondo tipo, invece, vengono ascritte le visioni che dipendono dall'esperienza di eventi miracolosi. La visione spirituale, invece, coinvolge gli occhi interiori dell'uomo. L'anima, illuminata dallo Spirito Santo, è condotta così alla conoscenza di cose invisibili tramite il ricorso a similitudini, immagini o figure di cose invisibili. Infine, nel grado più alto e ultimo della manifestazione fenomenica, lo *spiritus* è elevato alla contemplazione delle cose celesti senza la mediazione di figure e immagini.

Al di là della ricchezza tematica ravvisabile nei diversi approcci e della complessità dei sistemi di classificazione elaborati per offrire modelli euristici più o meno agili per la comprensione del fattore mistico-visionario, è interessante notare

²¹ Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *Homilia II*, 2, in ID., *Opera Omnia*, 5, *Homiliae de oneribus propheticis Isaiae*, ed. G. RACITI, Turnhout 2005 (CCCM, 2D), p. 31: «Est quippe uisio sensualis, uisio imaginaria, uisio phantastica, uisio spiritalis, uisio rationalis, uisio intellectualis. Visio sensualis est qua corporeis sensibus corporalia sentiuntur. Visio imaginaria, qua earum rerum quae per corpus sentiuntur intus cernuntur imagines, uel ex eis quae percepta sunt alia quae non sunt sensa finguntur. Visio uera phantastica est qua corporalium rerum phantasmata uel oculis uel animo obiciuntur. Porro spiritalis uisio est qua uisibilium rerum imagines aliquid significantes in ipso hominis spiritu formantur. At uisio rationalis est qua uera a falsis uel uirtutes a uitiis discernuntur. Intellectualis autem uisio est qua non dico uera a falsis discernuntur, sed qua in ipsis ueris Veritas ipsa conspicitur».

²² Cfr. RICCARDO di SAN VITTORE, *In Apocalypsim Joannis libri septem* I, 1, PL 196, coll. 683B-888B, in particolare 686B-687B: «Quatuor sunt visionum modi, ex quibus duo sunt intra, et duo foris. Duo sunt corporales, duo sunt spirituales. Visio namque prima corporalis est, quando oculos ad exteriora et uisibilia aperimus (...) figuras et colores rerum uisibilium uidemus. Sed haec visio infima et infirma est (...). Quae nihil denique mysticae significationis continet, sed tantummodo corporei sensum motum et actionem habet. Alia quoque visio corporalis est, quando species, uel actio sensui visus foris ostenditur, et intus magna mysticae significationis uirtus continetur, qualis fuit visio quae Moysi in rubo quidem extrinsecus uisibiliter apparuit, sed typica significatione plena fuit. (...) Longe igitur sublimior et excellentior est iste visionis modus (...). Tertius visionis modus non fit oculis carnis, sed oculis cordis: quando uidelicet animus per Spiritum sanctum illuminatus formalibus rerum uisibilium similitudinibus, et imaginibus praesentatis quasi quibusdam figuris et signis invisibilium ducitur cognitionem. Quartus (...) cum spiritus humanus per internam aspirationem subtiliter ac suaviter tactus nullis mediantibus rerum uisibilium figuris sive qualitatibus spiritualiter erigitur ad coelestium contemplationem».

come, fra possibili linee di continuità e punti di rottura, nel contesto inglese del secolo XII permangono due fonti principali di confronto: l'approccio speculativo agostiniano e l'impianto teologico-spirituale gregoriano. Non è insolito notare, infatti, che lo schema proposto da Agostino per spiegare tutti i gradi della percezione umana, dal processo sensoriale dell'esperienza quotidiana alla visione trascendente dell'*excedere* alla sfera del terzo cielo, continui a persistere come il modello di riferimento per ogni successivo tentativo di possibile rivisitazione. Il forte legame d'interdipendenza tra le tre tipologie di visioni che Agostino mette in luce non passa certo in second'ordine nella riflessione del monachesimo benedettino inglese²³. La visione corporale, la più bassa delle tre, non può non dipendere da una visione spirituale in forza della quale vengono rappresentate le sembianze di cose materiali. Un oggetto esterno, quando colpisce un organo sensoriale, non potrebbe essere visto senza l'apporto di una facoltà immaginativa (nel caso di specie lo *spiritus*) che ne restituisce un'immagine immateriale tale da poter essere resa conoscibile all'anima, immateriale anch'essa²⁴.

Per tale ordine di fattori, Agostino pensa di chiarire in questi termini la possibilità che un'immagine avrebbe di essere richiamata alla memoria e di combinarsi e organizzarsi, unitamente ad altre immagini, in rappresentazioni complesse di due tipi: immagini vere (capaci di rappresentare realtà materiali assenti alle quali abbiamo avuto accesso mediante gli organi sensori e che ancora tratteniamo all'interno della memoria)

²³ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 6, pp. 386-387: «Ecce in hoc uno praecepto cum legitur: *diliges proximum tuum tamquam teipsum*, tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae uidentur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. in his tribus generibus, illud primum manifestum est omnibus; in hoc enim uidetur coelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. nec illud alterum quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsum quippe coelum et terram et ea, quae in eis uidere possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil uidentes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu ueras, sicut ipsa corpora uidimus, et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. aliter enim cogitamus Carthaginem, quam nouimus, aliter Alexandriam, quam non nouimus. tertium uero illud, quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. nam homo uel arbor uel sol, et quaecumque alia corpora, siue coelestia siue terrestria, et praesentia uidentur in suis formis, et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis et faciunt duo genera uisorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. dilectio autem numquid aliter uidetur praesens in specie, qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? non utique. sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur: si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur».

²⁴ Cfr. *ibid.* XII, 24, cit., pp. 416-417: «Corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. non potest itaque fieri corporealis, nisi etiam spiritalis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati a corpore, ut id, quod per corpus uidebatur, inueniatur in spiritu. at uero spiritalis uisio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, uel praeter arbitrium demonstrantur».

e immagini fittizie (formate dall'immaginazione su realtà che il soggetto non conosce o alle quali non ha avuto accesso).

Risulta evidente come tale doppia distinzione, tutta interna alla facoltà rappresentativa, non potesse essere affatto trascurata dalla riflessione del secolo XII sul fenomeno visionario di alcuni stati mistici. La trama intessuta nel grado particolare della visione spirituale è quella più complessa e, per certi versi, più affascinante: se tra il primo e il terzo ordine di visioni, infatti, si può assistere a una sostanziale convergenza fra asserti teorici e posizioni dottrinali pur distanti tra loro, sul secondo grado della conoscenza spirituale il ricorso massivo a tipologie di classificazione e, inevitabilmente, l'attribuzione statutaria di funzionalità o meno sul piano gnoseologico, si fanno più evidenti. Il *vulnus* del dibattito in questione risiede proprio nella possibilità garantita all'anima di ricevere immagini spirituali direttamente da esseri spirituali: le creature angeliche ad esempio, come sostiene Agostino²⁵, potrebbero inviare delle immagini, facendo leva su quella comunanza che sussiste fra la loro natura e lo spazio spirituale destinato alla conoscenza umana.

Se la vista dello *spiritus* può funzionare indipendentemente dai processi sensoriali sottostanti, l'organizzazione interna che la irreggimenta palesa, però, un rapporto di dipendenza dalla visione intellettuale²⁶. La possibilità che alcune immagini pregne di significazione possano essere comprese non può fare a meno della facoltà dell'intelletto, in grado di prescindere dalle cose sensibili e dall'orizzonte fenomenico (*mundus*) in cui le cose sensibili pervengono a manifestazione. La vera conoscenza nella mente, dunque, non può prescindere dal concorso dell'intuizione per il discernimento di quelle immagini ricevute attraverso il canale della rivelazione²⁷.

²⁵ Cfr. *ibid.*, XII, 22, 3-14, cit., p. 414: «Quonam modo haec uisa in spiritum hominis ueniant, utrum ibi primitus formentur, an formata ingerantur et quadam coniunctione cernantur, ut sic hominibus angeli ostendant cogitationes suas et corporalium rerum similitudines, quas in suo spiritu futurorum cognitione praeformant, quemadmodum et ipsi nostras cogitationes non utique oculis, quia non corpore, sed spiritu uident, uerum hoc intersit, quod illi nostras, etiam si nolimus, nouerunt, nos autem ipsorum, nisi ostendantur, nosse non possumus – quia sic eas, ut opinor, habent in potestate occultare spiritalibus modis, quemadmodum nos quibusdam interiectis obstaculis nostra corpora, ne aliorum oculis uideantur, abscondimus».

²⁶ Cfr. *ibid.*, XII, 24, cit., pp. 416-417: «Haec igitur natura spiritalis in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur, inferioris generis uisiones habet quam illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur et ea cernuntur, quae neque sunt corpora neque ullas gerunt formas similes corporum, uelut ipsa mens et omnis animae affectio bona, cui contraria sunt eius uitia, quae recte culpantur atque damnantur in hominibus. quo enim alio modo ipse intellectus nisi intellegendo conspicitur? (...) item spiritalis uisio indiget intellectuali, ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget. ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est».

²⁷ Cfr. *ibid.*, XII, 9, 5-22, cit., p. 391: «Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intellegerentur, nondum erat prophetia; magisque propheta erat qui interpretabatur, quod alius uidisset, quam ipse qui uidisset».

Il passaggio fra il piano umano e quello divino scorge il suo più intimo fondamento in questa stretta corrispondenza fra l'*ordo animae*, l'*ordo visionum* e l'organizzazione gerarchica dell'universo che rende possibile la via delle visioni come via percorribile tra le vie della conoscenza. Ancora, l'argomentazione svolta da Agostino si presta a chiarire gli ordini di realtà che sono accessibili attraverso il ricorso ai *tria genera visionum* gerarchicamente ordinate. La posizione intermedia dello *spiritus* si situa inequivocabilmente al di sopra della realtà di ordine fisico, essendo lo *spiritus* superiore ad ogni corpo, ma resta pur sempre subordinata alla pura astrazione dell'intelletto, perché il genere di visioni che le competono è chiaramente inferiore alla vista che la mente o l'intelligenza esercita, con la sua luce, nella contemplazione. Per tale motivo, la visione spirituale non potrà mai interpellare la trama delle immagini che forma o che riceve per rivelazione, e neppure operare una selezione, facendo esclusivo affidamento sulla funzione rappresentativa che le compete, tra immagini portatrici di significato che meritano di essere interpretate.

L'insistenza di Agostino nel precisare che un'illuminazione puramente intellettuale delle visioni spirituali e corporali si dà soltanto nella vita delle creature angeliche (e per gli uomini solo dopo la morte), dimostra quanto sia imperfetta tanto la natura delle visioni umane quanto la relazione nella quale esse si troverebbero ad esercitare contemporaneamente la loro funzione conoscitiva²⁸. Nel *De Genesi ad litteram* viene, dunque, sgomberato il campo di analisi da vuote o false presupposizioni in materia di visioni, finendo così col legittimare la possibilità di una visione intellettuale solo in via del tutto eccezionale – seppur non piena per l'uomo come,

unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio uocatur spiritus, uis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. itaque magis Ioseph propheta qui intellexit, quid significarent septem spicae et septem boues, quam Pharaon, qui eas uidit in somnis; illius enim spiritus informatus est, ut uideret, huius mens inluminata, ut intellegeret. ac per hoc in illo erat lingua, in isto prophetia, quia in illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed et maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et uideat in spiritu corporalium rerum significantias similitudines et eas uiuacitate mentis intellegat».

²⁸ Cfr. *ibid.*, XII, 36, cit., p. 433-434: «Sancti uero angeli et his corporalibus iudicandis atque administrandis praesunt nec eis tamquam praesentioribus familiaribus inclinantur et eorum significantias similitudines in spiritu ita discernunt et tanta potentia quodammodo tractant, ut eas possint etiam hominum spiritibus reuelando miscere, et illam incommutabilem substantiam creatoris ita conspiciunt, ut uisione atque amore et eam praeponant omnibus et secundum eam iudicent de omnibus et in eam dirigantur, ut agantur, et ex ea dirigant quidquid agunt, denique quamuis abrepto apostolo a carnis sensibus in tertium caelum et paradysum hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae angelis inest, quod, siue in corpore siue extra corpus esset, nesciebat. hoc utique non deerit, cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induetur incorruptione et mortale hoc induetur immortalitate. omnia enim euidentia erunt sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia suis ordinibus distributa, et corporalia et spiritualia et intellectualia, in natura integra et beatitate perfecta».

invece, per le creature angeliche – nel corso dello sviluppo esperienziale della vita terrena: i casi di Mosè e di Paolo di Tarso sono, per l'Ipponate, un'ulteriore conferma di quanto sostenuto²⁹.

La possibilità che Dio, inteso come Sapienza, sia conoscibile dagli esseri umani solo attraverso immagini è, invece, un caposaldo della riflessione di Gregorio Magno in merito alle visioni che risente, tuttavia, di una mancata elaborazione sotto il profilo strettamente argomentativo. È bene fare menzione del fatto che i libri dei *Dialogi* rappresentassero, soprattutto per la cultura del monachesimo benedettino anglosassone di epoca romanica, il fondamento teologico e una delle principali autorità patristiche in tema di esperienze ascetiche e mistiche, quali sogni, visioni e miracoli.

Gregorio, soprattutto nella trasmissione bediana della sua opera, è l'impronta più rilevante di quella spiritualità cristiana che attraversa il complesso sistema dei monasteri benedettini e, in particolare, la frangia anacoretica che non sempre è in grado di accedere alla profondità speculativa della riflessione agostiniana. Il Gregorio dei

²⁹ Cfr. *ibid.*, XII, 27, cit., pp. 420-422: «Concupiuerat enim, sicut in Exodo legimus, uidere deum, non utique sicut uiderat in monte nec sicut uidebat in tabernaculo, sed in ea substantia, qua deus est, nulla adsumpta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur, neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum, sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest seuocata ab omni corporis sensu, et ab omni significatio aenigmate spiritus. sic enim scriptum est: si ergo inueni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi temet ipsum, manifeste uideam te (...) et tunc quidem responsum accepit a domino figuratum, de quo nunc longum est disputare, quando ei dixit: non poteris uidere faciem meam, et uiuere. non enim uidebit homo faciem meam, et uiuet (...) nisi tamen concupitam et desideratam dei claritatem Moyses uidere meruisset, non in libro Numerorum diceret deus ad Aaron et Mariam fratres eius: audite uerborum meorum: si fuerit propheta uester, in uisione illi dominus cognoscat et in somno loquar illi! non ita, quomodo famulus meus Moyses in tota domo mea fidelis est; os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata, et claritatem domini uidit. neque enim hoc secundum substantiam corporis, quae carnis sensibus praesentatur, intellegendum est; nam utique sic loquebatur ad Moysen facie ad faciem, contra in contra, quando tamen dixit ei: ostende mihi temet ipsum, et nunc etiam ad ipsos, quos obiurgabat et quibus Moysi meritum ita praefererat, sic loquebatur per creaturam corporalem praesentatam sensibus carnis. illo ergo modo in illa specie, qua deus est, longe ineffabiliter secretius et praesentius loquitur locutione ineffabili, ubi eum nemo uiuens uidet uita ista, qua mortaliter uiuitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac uita quisque quodammodo moriatur siue omnino exiens de corpore siue ita auersus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subuehitur uisionem»; cfr. *ibid.*, XII, 28, 12-24, cit., p. 422: «Quapropter si hoc tertium uisionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, uerum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellauit apostolus, in hoc uidetur claritas dei, cui uidendae corda mundantur. unde dictum est: beati mundicordes, quia ipsi deum uidebunt, non per aliquam corporaliter uel spiritaliter figuratam significationem tamquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moysen dictum est, "os ad os", per speciem scilicet, qua deus est quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest»; cfr. *ibid.*, XII, 34, 5-12, cit., p. 432: «Tertium uero quod mente conspicitur ita secreta et remota et omnino abrepta a sensibus carnis atque mundata, ut ea, quae in illo caelo sunt, et ipsam dei substantiam uerbumque deum, per quod facta sunt omnia, per caritatem spiritus sancti ineffabiliter ualeat uidere et audire: non incongruenter arbitramur et illuc esse apostolum raptum, et ibi fortassis esse paradysum omnibus meliorem et, si dici oportet, paradysum paradysorum».

Dialogi è, a buon diritto, l'autorità che legittima i fenomeni emergenti della spiritualità ascetica, visionaria e miracolistica di quanti, fra monaci ed eremiti, vivono sulla soglia dell'impegno dottrinale formulato dalla Chiesa. Ciò non significa, tuttavia, che l'impronta devozionale e spirituale del pensiero di Gregorio non abbia il suo fondamento teologico e, in qualche caso, anche filosofico. Ad esempio, quando sembra accennare a una teoria della mediazione dell'immagine del Figlio nella conoscenza umana di Dio, se conferma l'impossibilità della visione di Dio, espressa in più parti nelle sue opere, per altro verso suggerisce il ruolo che l'immagine può assolvere per il procedere della conoscenza umana³⁰. Se Dio, infatti, non può essere conosciuto nella sostanza (*species*), almeno Gregorio sembra ammetterne una conoscibilità mediata dalle immagini infuse nell'uomo³¹. Il passaggio tra il piano dei fenomeni naturali e quello dei fenomeni sovrannaturali non è inteso secondo una rigida tassonomia né un ordine ferreamente suddiviso; il carattere figurativo e simbolico dei sogni e delle visioni supporta l'evento miracolistico che detiene un fine didascalico e morale.

All'impostazione intellettualistica di Agostino, dalla quale il sentire spirituale di Gregorio si distanzia, sembra non attingere l'anonimo redattore della *Vita*. L'impianto mistico-affettivo delle esperienze visionarie di Cristina non tradisce, nella maggior parte dei casi, un approccio critico di tipo intellettualistico che muove dall'elemento particolare delle sue singole esperienze per innalzarsi a una visione universale e generale dell'essenza divina. Tale tipicità del testo, lungi però dal mettere in secondo piano le esperienze mistiche, suggerisce ulteriori possibilità interpretative. I visionari dei testi agiografici inglesi del secolo XII, infatti, non sembrano volersi fare interpreti (almeno intenzionalmente) di un messaggio universale per l'ecumene cristiana in qualità di latori di una rivelazione pubblica o di un messaggio profetico, ma il portato del vissuto mistico stesso che li caratterizza assorbe la totalità di quel messaggio

³⁰ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job: Libri I-X*, cit., V, 64, 7-14, cit., pp. 263-264: «Cum ergo aeternitas cernitur, prout infirmitatis nostrae possibilitas admittit, imago eius mentis nostrae oculis antefertur; quia cum vere in Patrem tendimur, hunc quantum accipimus per suam imaginem, id est per Filium videmus. Et per eam speciem quae de ipso sine initio nata est, eum aliquo modo cernere, qui nec coepit nec desinit conamur. Unde et haec eadem Veritas in evangelio dicit: “nemo veni ad Patrem nisi per me”».

³¹ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job: Libri XI-XXII*, cit., XVIII, 88, 31-41, cit., p. 951: «De hac sapientia quae Deus est, dicitur: “Abscondita est ab oculis omnium viventium”; et Ioannes ait: “Deum nemo vidit umquam, nisi hoc quod patenter datur intellegi, quia quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest; ut anima, gratia spiritus afflata, per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim eius essentiae non pertingat? Hinc est quod enim quod Iacob, qui Deum se vidisse testatur, hunc non nisi in angelo vidit. Hinc est quod Moyses qui cum Deo facie ad faciem loquitur».

privato³². Qualora, in merito ai relati visionari, si parli di interpretazione, e si voglia intendere, con tale espressione, quella particolare operazione intellettuale di progressiva astrazione in direzione del coglimento dell'essenza che si configuri come procedimento induttivo, dietro i vissuti di questo versante della mistica inglese non si potrà riscontrare che una parziale attivazione di quella funzione esercitata dall'*intelligere* che risiede primariamente nell'intuizione.

L'analisi interpretativa svolta dall'anonimo redattore, infine, risente delle istanze teoriche che la profonda influenza dell'opera dei Vittorini, nella fattispecie Ugo, ha saputo esercitare sullo *scriptorium* di St Albans nel corso del secolo XII. La corrispondenza intrattenuta dall'abate Simone di St Albans con Riccardo di San Vittore, per il recupero spasmodico di manoscritti³³, accerta la presenza materiale e spirituale di un interesse particolarmente vivo per le riflessioni dell'abate Ugo. Non è un caso, infatti, che il *De sacramentis* e il *De contemplatione et eius speciebus* siano stati catalogati con una certa sollecitudine insieme a molti altri frammenti che ospitano riflessioni speculative attribuibili al Vittorino³⁴.

L'eredità teorica ugoniana traspare, in parte, dalla trama narrativa della *Vita* di Cristina. La riflessione del Vittorino sull'esperienza umana del divino si svela fin dall'adombramento della dialettica visibilità-invisibilità nel *symbolum*³⁵, che declina l'invisibilità divina nella visibilità creaturale, cui ricorre con frequenza. A causa della rottura dell'ordine edenico dissolto dalla colpa adamitica, la *visio beatifica*³⁶ e l'*unio*

³² Il valore profetico e la funzione predittiva della visione assumono una specificità a se stante rispetto al precipuo valore fenomenico dell'esperienza percettiva del divino come rappresentato nelle agiografie inglesi scelte; qui le visioni possono essere considerate, piuttosto, come "rivelazioni private". L'assenza di un interesse profetico che è, invece, preponderante nei casi coevi di Ildegarda di Bingen e Gioacchino da Fiore, le colloca in una prospettiva interpretativa distinta. Inoltre, trattandosi di testi agiografici, non emerge alcuna inquietudine diretta del visionario rispetto ad un'eventuale necessità di comunicazione o resa pubblica della rivelazione. Per una definizione generale, si veda P. ADNÈS, s.v. *Visions*, DS XVI, pp. 949-1002; J. FORGET, s.v. *Apparitions*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Parigi 1903-1972, 15 tt. in 27 voll., I/2, pp. 1687-1692. Si veda anche K. RAHNER, *Visioni e profezie: mistica ed esperienza della trascendenza*, Milano 1995. In particolare, sul legame tra visione e rappresentazione iconografica, si veda C. HAHN, *Vision*, in *A companion to medieval art: romanesque and gothic in Northern Europe*, a cura di C. RUDOLPH, cit., pp. 44-64.

³³ Cfr. *supra*, cap. 2, pag. 33.

³⁴ Cfr K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 1, cit., p. 429; *Manuscripts St Albans*, pp. 107-108.

³⁵ UGO DI SAN VITTORE, *Commentaria in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175, coll. 923B-1154C, col. 960D: «Symbolum, collatio videlicet, id est, coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum».

³⁶ Sulla diversità delle posizioni filosofico-teologiche in merito alla *visio beatifica*, cfr. C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995.

mystica con l'essenza divina non possono essere realizzate pienamente dall'uomo³⁷. Dalle *Vitae* di Cristina e dei visionari della diocesi di Durham si evince che l'essenza divina è destinata a restare celata alla conoscenza umana, sebbene la relazione di somiglianza con il Creatore garantisca un piano di comunicazione *per e nella* rivelazione. Il testo della mistica di Markyate – come sarà esplicitato più avanti – contiene un accenno, non poco controverso, alla possibilità della visione intellettuale³⁸, ma a tale riferimento non sembra corrispondere una destinazione costante nel modello teorico tradito dall'anonimo redattore stesso quando, sul limitare della narrazione, fa appello ad un acceso al divino per la conoscenza umana esclusivamente mediato dallo *speculum*³⁹.

L'incapacità umana dell'accesso diretto al *quid* di Dio è conseguente alla caduta adamitica⁴⁰, origine di quell'ottundimento dello sguardo che avrebbe privato l'uomo dello stato di *unio* creaturale e consegnato la natura degli enti creati all'incolmabile distanza della temporalità. Pertanto, se l'occhio del corpo è capace di vedere gli enti e il mondo che li contiene, l'occhio dello spirito è capace di disporre l'anima alla visione interiore di se stessa, infine, l'occhio della contemplazione, la cui vista sarebbe riacutizzata per mezzo della *restauratio*, è capace di vedere Dio.

Il debito più rilevante dall'impostazione dottrinarie di Ugo resta comunque, per i relati visionari dei tre anacoreti, il ruolo accordato all'immagine come supporto nel percorso volto alla contemplazione. L'architettura gnoseologica di Ugo aleggia, in qualche modo, sulla costruzione narrativa della *Vita* di Cristina: dal ruolo svolto dall'esperienza visionaria nel percorso di ascesa nella contemplazione, si può inferire che, quando la visionaria si innalza all'*imaginatio* con il concorso dell'apparato

³⁷ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis fidei christianae*, I, 10, 2, 19-24, ed. R. BERNDT, Münster 2008, p. 225: «Homo ergo quia oculum carnis habet mundum videre potest. et ea quae in mundo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet. deum et que in Deo sunt videre non valet. Fides ergo necessaria est. quia creduntur. que non videntur et subsistant in nobis per fidem. que nondum praesentia nobis sunt per speciem».

³⁸ Cfr. *Vita*, 66, p. 176.

³⁹ Cfr. *Vita*, 78, p. 200.

⁴⁰ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis fidei christianae*, I, 10, 2, 11-16, cit., p. 225: «Postquam autem tenebrae peccati in illam intrauerunt. oculus quidem contemplationis extinctus est. Ut nichil uideret. oculus vero rationis lippus effectus est ut dubie uideret. Solus ille oculus qui extinctus non fuit. in sua claritate permansit. qui quandiu lumen clarum habet. iudicium dubium non habet. Oculus uero rationis quandiu lumen ejus nubilum est. iudicium certum habere non potest. quia quod clare non uidet discernit ambigue».

sensoriale e lo *spiritus* muove alla contemplazione, il Principio si offre nell'orizzonte di manifestazione della rivelazione⁴¹.

La possibilità di una conoscenza intuitiva, benché offuscata dalla corporeità, è fatta salva dentro il disegno escatologico tracciato dal mistero dell'Incarnazione e la *visio*, epifenomeno sul versante contemplativo della facoltà mediana dell'*imaginatio*, ne rappresenta il luogo d'elezione.

La tipologia di rivelazione riportata dai testi agiografici di Cristina, Goderico e Bartolomeo, a partire dalla classificazione generalmente condivisa di “rivelazione privata” e “rivelazione pubblica”, è definibile con assoluta certezza come afferente al primo tipo, sia sul piano dei contenuti che su quello delle operazioni condotte dalla coscienza visionaria sugli stessi contenuti. Nelle visioni documentate da queste fonti il modo di essere di Dio viene a datità nel modo specifico del darsi della persona divina all'uomo nella mediazione della rappresentazione. La visione si presenta, dunque, come un modo di invenire la verità su due piani distinti della conoscenza.

La conoscenza si costituisce, per un verso, come atto della coscienza (soggetto conoscente) che riconosce la presenza dell'oggetto nella sua alterità rispetto a sé. Il soggetto intenzionale mira a un'oggettività distinta da sé che, però, è in relazione a sé e si manifesta. Nella visione mistica, però, la manifestazione dell'oggetto al soggetto conoscente presuppone la pre-esistenza dell'oggetto conosciuto che si dà a conoscere al soggetto, e che è già prima del riempimento di senso da parte del soggetto conoscente. Infatti, quando l'oggetto è Dio, o il mediatore celeste, il movimento dell'oggetto ha un effetto trasformante sul soggetto e comunque lo precede; così, il soggetto visionario si lascia costituire dall'oggetto in quanto soggetto conoscente nell'atto stesso della manifestazione. Tale forma di conoscenza si realizza per mezzo della specifica e unica funzionalità conoscitiva che consente l'inverarsi di un dialogo tra divino e umano, scandaloso per i sensi e per la ragione, vale a dire l'intuizione.

⁴¹ UGO DI SAN VITTORE, *De unione corporis et spiritus*, ed. A. M. PIAZZONI, Il “De unione spiritus et corporis” di Ugo di San Vittore, in «Studi medievali», 21 (1980), pp. 861-888, l'edizione critica del *De unione spiritus et corporis* è alle pp. 883-888. *Ibid.*, 19-36, pp. 883-884: «Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit. Item spiritus ascendit contemplatione, deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis et origo imaginationis. Vide scalam Jacob: in terra stabat et summitas eius coelos tangebatur. Terra corpus, coelum deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa, a corpore ad spiritum, mediante sensu et sensualitate, a spiritu ad deum, mediante contemplatione et revelatione. Dominus autem scalae innititur, ut ad infirma suprema inclinetur. (...) Si non sumus angeli volantes, tamen sumus homines ambulantes. Angeli scala non indigent, qui volant divina contemplatione. Sed homines qui repunt vel si amplius ambulant humana ratione. Ego non puto angelos scalam quaevisisse propter se, sed ut homines docerent quid facere debeant ipsi. Ascensus est ab infimis ad suprema. Pone ergo primum quae infima sunt ut ab illis incipiens ordine ad superiore conscenda».

Per altro verso, l'attingimento della verità nel moto estatico e nella sospensione del sé trascina il visionario in una sorta di *transitus* verso un "altrove" che non è solo un *altrove da-* (come può intendersi rispetto al mondo dei fenomeni), ma è anche e soprattutto un *altrove per-*, ponendo così l'uomo in una dimensione di infusione e diffusione nel divino. In questa comunione tra umano e divino, la luce della conoscenza umana – rappresentata dall'occhio spirituale – non si spegne definitivamente in Dio, perché il trapasso ultimo della creatura nel Creatore, dell'io nell'essenza di Dio⁴², non è ancora avvenuto compiutamente. Per quanto l'uomo, la figura del contemplativo raccontato da queste agiografie, possa protendersi (*intendere*) nell'*amor supernorum* e per quanto Dio lo tenga presso di sé, l'essenza umana risulta irrimediabilmente altra.

L'impossibilità dell'unione indifferenziata, come apice dell'esperire del mistico che verrà caldeggiata, più tardi, dalle meditazioni di Meister Eckhart o dalle unioni estatiche di Teresa d'Avila⁴³, emerge in maniera preponderante dalla dettagliata gradualità di *exempla* offerti dal testo della *Vita* che culminano, infine, nella dichiarazione paradigmatica dell'anonimo redattore, quando torna a sottolineare i limiti della conoscenza umana del divino *per speculum*⁴⁴. È importante, allora, tenere presente che un tentativo di stornamento critico-interpretativo di queste opere, e della *Vita* di Cristina nello specifico, nell'alveo dell'ambiente mistico renano-fiammingo, rischierebbe di sottrarli dal loro vero contesto di riferimento e di far perdere quei tratti peculiari di una mistica visionaria tipica del XII secolo inglese e sinora poco segnalati. In tal senso, la visione non è meramente motivo di *consilium* e *refrigerium* ma, in qualità di portatrice di rivelazioni private, fornisce risposte a domande che i visionari sottopongono a Dio in un rapporto personale. Le risposte che vengono offerte dalla rivelazione divina, nella forma specifica del costrutto visionario, sono sempre interrelate al piano d'esperienza del mistico.

Il caso probabilmente più esemplificativo è la domanda sulla natura e sugli effetti dell'amore che Cristina si pone nel corso delle sue orazioni. Immersa nella riflessione (*cumque in id studii versaretur*), pregando intensamente (*protelantus in*

⁴² G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., capp. 18-19.

⁴³ Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, tr. it. a cura di M. Vannini, Milano 1985. Su Meister Eckhart, cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., pp. 188-202; B. MCGINN, *The mystical thought of Meister Eckhart*, New York 2001; A. VEGA, *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Pamplona 2005. Cfr. SANTA TERESA DI GESÙ, *Las moradas*, ed. A. COMAS, Barcelona 1974. Si veda, inoltre, *Teresa di Gesù: personalità-opere-dottrina*, a cura di E. ANCILLI, Roma 1981.

⁴⁴ *Vita*, 78, p. 200.

monasterio suo orante), Cristina viene rapita in estasi e, attraverso un colloquio interiore (*mente non verbis*) e la concessione di una visione, riesce a cogliere infine il significato (*intellexit protinus*) di quanto rivelatole sulla gradualità dell'amore nei confronti del prossimo e di Dio⁴⁵.

⁴⁵ *Vita*, 77, pp. 194-196: «Hiis animata responsis simulque familiaris sui hilarata salute in cordis sui secreta scrutinio frequencius studiosiusque cepit discutere: utrumnam quis alium quam se in hiis dumtaxat que ad Dei pertinent amorem plus diligat. Cumque in id studii versaretur die quodam ipsa protelatus in monasterio suo orante tanto tamque repentino suffusa est gaudio ut nec comprehendere necdum illud cuiquam valeret edicere. Quo diutius exhilarata, inter cetera que cum Deo familiare mente non verbis miscebat colloquia in sacrario pectoris, hujusmodi vocem percepit: “Quem pro me tantopere diligis, pro cuius salute me sollicitare non desinis, velles ut pro me mortis subiret angustias?” Clamore illa sed interiori affectu ingente non voce constanter respondit: “Illud quidem, Domine, gratanter sed et si vestra pateret voluntas, propriis manibus gratantius complerem. Nam si Abraham in unici pignoris nece tibi devotus extitit, cur et hunc non ego pro te, si juberis, occiderem? Maxime cum illum in filio carnalis quoquomodo licet tuo non resistens amor afficeret, me autem in isto tu solus nosti quis a[mor] afficiat. Que mors enim gloriosior q[uam] pro sui conditoris amore suscepta? Que vita jocundior quam per gratiam ex m[e]rito vivere?” Hiis alternis, sed secretis, sed dulcibus, sed indicibilibus cum Domino colloquiis perstans, fortiter in dextro latere non ledentis sed admoventis modo se sensit impulsam. tanquam si quis diceret. “Respice!” Cumque respiceret ad altare, vidit».

3.2. PERCHÉ UNA MISTICA VISIONARIA? PARADIGMA TRADIZIONALE E ANACORETISMO INGLESE A CONFRONTO

L'interesse della storiografia nei confronti della letteratura mistica fiorita intorno ai secoli XIII e XIV ha prodotto, come conseguenza fondamentale della propria sistematizzazione categoriale, un disinteresse generale nei confronti delle precedenti manifestazioni di tale fenomeno ascrivibili alla storia della spiritualità occidentale. Il silenzio storico-storiografico che ha imperversato, dunque, sulla discreta casistica di fonti afferenti al genere agiografico e sulle testimonianze documentarie di vissuti mistici e contemplativi che non fossero sistematici, ha interessato, per buona parte, la storia dell'anacoretismo inglese del secolo XII. La generale tendenza a considerare i carismatici e le loro esperienze spirituali come *topoi* o espressioni metaforiche di spessore teologico irrilevante, proprio perché estranei a un impianto teorico che facesse leva su una ricerca e una esposizione di tipo argomentativo, ha relegato, *de facto*, molte opere fuori dall'orizzonte speculativo della storia della mistica. Il paradigma così elaborato, a partire dall'analisi dei testi mistici della tarda età scolastica, ha finito per imporsi come modello interpretativo e metro di valutazione anche in relazione a testi che, in virtù di un contesto storico e di istanze teoriche profondamente differenti, sono stati esclusi dall'appartenenza statutaria alla categoria di mistica⁴⁶.

L'Inghilterra del secolo XII, di certo, non corrisponde alla classificazione storiografica di mistica tardo-scolastica; ad eccezione della specificità del modello cistercense, mediata dall'interesse teologico-spirituale propugnato da Aelredo di Rievaulx nelle sue opere, le fonti superstiti si dirigono soprattutto sul versante agiografico e sulla letteratura spirituale-miracolistica⁴⁷. Come ho avuto modo di esporre nel primo capitolo del presente lavoro, stimo la proposta di riconsiderazione del concetto di *Erlebnismystik* che Peter Dinzelbacher ha avanzato nei suoi studi sul contesto inglese, l'ipotesi ermeneutica più valida per sottoporre ad interrogazione e interpretare fonti molto lontane dall'ambiente renano-fiammingo dei secoli XIII-XIV⁴⁸.

⁴⁶ In tal senso, una lettura diacronica sulla produzione dei mistici contemplativi è offerta da Olphe-Gaillard quando ribadisce che sarebbe impossibile analizzare le testimonianze di molti testi mistici e coglierne le loro peculiari sfumature se non fosse tenuto in debito conto l'ambiente naturale e culturale nei quali si sono nutrite le loro acquisizioni sensoriali. Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, *Le sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu*, Parigi 1954, p. 181.

⁴⁷ S. YARROW, *Saints and their communities. Miracle stories in twelfth-century England*, cit.

⁴⁸ All'interno della letteratura scientifica sul problema medievale delle rivelazioni, la riflessione di Dinzelbacher ha circoscritto due gruppi principali: le visioni dell'aldilà e le visioni mistiche. Le prime

Restringere, infatti, il senso dell'esperienza mistica al solo momento dell'*unio*, come apice della relazione tra umano e divino (la *cognitio Dei experimentalis*), è un'operazione teorica alquanto riduttiva per questi testi, operazione che rischia di escludere una serie di vissuti e di percorsi conoscitivi fuori dall'esperire mistico e da una sua interrogazione filosofica, prestando il fianco ad un riduzionismo fisikista che ricomprenderebbe questi momenti della spiritualità occidentale, e tutto il portato teorico che li alimenta, sotto il giudizio inappellabile di fenomeni parapsicologici di interesse più clinico che speculativo.

Dal racconto dei contemplativi emerge, infatti, un insieme di fenomeni propedeutici al momento unitivo, momento che nella terminologia posta in essere dai testi inglesi è definibile con maggiore esattezza con "estasi", quali apparizioni, sogni, audizioni, visioni e rapimenti che accompagnano una trasformazione e sublimazione delle ricezioni sensoriali imprescindibili nell'accesso alla contemplazione e rispondenti ad una fenomenologia rigorosa. In tali fenomeni, infatti, giunge a manifestazione un orizzonte di relazioni col divino che risponde a un *ordo* e a un *modus* ben circoscritto: l'*ordo* delle relazioni è impresso dall'alto; il *modus*, invece, corrisponde al piano delle operazioni dell'uomo che annoverano, oltre la facoltà dell'intelletto, anche il concorso dei sensi corporali e spirituali.

Tra i fenomeni divini sopra riportati, l'esperienza visionaria di matrice teofanica⁴⁹, nella propria capacità intrinseca di rendere visibile l'invisibile, è quella che offre maggiori tracce ed elementi d'indagine per l'identificazione di tale contesto sotto

risalgono già ai primi secoli del Medioevo e sono databili fino al Duecento. Le visioni mistiche iniziano a profilarsi sullo scorcio del secolo XII, per diventare, infine, dominanti nella letteratura religiosa successiva. Cfr. P. DINZELBACHER, *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, Stoccarda 1981; ID., *Revelationes*, Turnhout 1991; P. DINZELBACHER – D. R. BAUER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Weingarten 1984; IDD., *Religiöse Frauenbewegungen und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia 1988.

⁴⁹ Da tale indagine ritengo necessario escludere una specifica tipologia visionaria che ha ancora qualche strascico in Inghilterra, nel secolo XII, sebbene sia rappresentativa della letteratura precedente. Mi riferisco alle visioni dell'aldilà, cosmologico-escatologiche e anche apocalittiche che, a partire dal contributo preponderante di GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, cit., *passim*, e BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cit., *passim*, hanno reso conto dell'esperienza del lungo rapimento dell'anima in cielo o all'inferno, per procedere con il viaggio di Brentano, la *visio Tungdali*, Leofrico di Mercia (sec. XI), Rahere, Orm, William, Owen, Gunthelm, Edmundo di Eynsham (sec. XII), fino alla più tarda *visio Thurkilli*. Gli studi di settore, che individuano in Dante il più alto rappresentante del genere, vantano una lunga tradizione, pertanto mi limito solo ad alcuni rimandi: P. DINZELBACHER, *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, cit.; J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine médiévale*, Parigi 1985; E. GARDINER, *Visions of heaven and hell before Dante*, New York 1989; R. EASTING, *Visions of the other world in Middle English*, Cambridge 1997; B. MCGINN, *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York 1998; AA.VV., *Cieli e terre nei secoli XI e XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della tredicesima settimana internazionale di studi, Mendola 22-26 agosto 1995, Milano 1998; M. P. CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi*, Bologna 2003.

la categoria di mistica erotico-affettiva⁵⁰. Le coordinate spirituali di tali esperienze possono essere ricondotte ai seguenti fattori⁵¹:

- La conversione interiore del soggetto visionario che ha già portato a compimento la *metánoia*. Questo movimento d'introflessione costituisce il presupposto ascetico perché si possa pervenire all'attingimento del vero piano della conoscenza, l'inizio di un percorso di radicale conversione che conduca il visionario alla contemplazione dell'interiorità della propria anima.
- La relazione amorosa con Cristo che rivela un rapporto col divino non più fondato su una prospettiva di tipo escatologico, ma sullo spazio della relazione personale con il Figlio di Dio incarnato⁵². La relazione con Dio esperita nella trama delle esperienze visionarie è una relazione d'amore attinta nel rapporto intimo con quel Dio incarnato che apre il dono del "sentire" fenomenico attraverso la carne, una carne che è consegnata allo spirito.
- L'esaltazione dei sensi spirituali che il visionario sperimenta quando, attraverso l'occhio dello *spiritus-mens*, coglie il divino nella sua manifestazione fenomenica. In questo tipo di esperienze esaminate, il contatto di grado spirituale col divino non ottunde i sensi (come nella lettura della mistica successiva), ma li sublima al punto tale da assistere ad una vera e propria traduzione, sul piano dello spirito, di sensazioni come *dulcedo, gaudium, soavitas, refrigerium*.
- Il fenomeno estatico inteso non solo come fase ultima della conoscenza visionaria o della locuzione, ma anche come momento unitivo in cui il visionario sperimenta una relazione immediata con Dio. Come si evince dai testi selezionati, è proprio nella sospensione e uscita dell'anima dal corpo, nella contemplazione infusa, che si possono rintracciare i passaggi chiave perché si dia la possibilità dell'*unio-communio*.

⁵⁰ In generale, sulla visione come fenomeno mistico, il riferimento principale è certamente la sistematizzazione operata da Tanqueray, cfr. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 2 voll., Roma 1928, tr. it. a cura di F. Trucco e L. Giunta. Inoltre, si vedano: G. DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, *Visions et vie mystique*, Parigi 1955; E. ANCILLI, *Le visioni e le rivelazioni*, in *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, cit., II, pp. 473-481; A. M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, cit.

⁵¹ Cfr. P. DINZELBACHER, *The beginnings of mysticism experienced in twelfth-century England*, in *The medieval mystical tradition in England*, a cura di M. GLASSCOE, cit., pp. 111-131.

⁵² Questa caratteristica affonda le sue ragioni nel dibattito inglese del secolo XII sull'Incarnazione che, a partire dal *Cur Deus homo* di Anselmo (cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, in AO II, pp. 37-134), stimola nel gruppo di Canterbury riflessioni e composizioni che permeano la devozione del tempo. Soltanto più tardi la riflessione speculativa si concentrerà sulla passione del Cristo provocando una variazione sostanziale nella sensibilità visionaria e mistica anche nei parametri iconografici gotici, rispetto a quelli tipici del Romanico.

Le esperienze riportate dai visionari, nei testi presi in esame, confermano il primato della vista nella conoscenza del divino e l'acquisizione della consapevolezza della preminenza di tale via d'accesso al Principio, causa stessa dell'accadere della visione, esperita durante i vissuti mistici accordati al momento emergente della rivelazione. Quando il visionario comprende la causa che muove e articola il processo intenzionale dello sguardo, perviene ad una forma seppure imperfetta del divino, valicando la trama dell'immagine sensibile organizzata dalla facoltà rappresentativa e aprendo l'accesso al piano della visione intellettuale. Ciò che, alla fine della *Vita* di Cristina, emerge con particolare chiarezza, dopo una lunga serie di visioni esperite nei tre gradi della conoscenza, è il guadagno sul piano dell'apprensione del Principio che la sua crescita spirituale le consegna: Dio è amore e, in quanto tale, si lascia conoscere non in ciò che è, ovvero nella sua essenza, ma in ciò che si rende manifesto nella relazione con l'uomo.

Dalla riflessione dell'anonimo redattore si apprende che la *veritas* amata da Dio, per gli esseri umani, non può altrimenti darsi se non come misteri (*incerta et occulta*) che Dio manifesta solo a pochi; per tale ordine di considerazioni, si comprende bene che a Cristina viene offerta la possibilità di penetrare in modo più chiaro e più manifesto i segni occulti della sapienza divina, poiché la contemplativa si rivolge a Dio nell'amore e con amore, che altro non è se non amore per la verità stessa.

«Ecce enim Domine veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientie tu manifestasti eis. Inter quos enituit insignis ancilla tua Christina, que quanto veriore tibi appropinquavit amore, tanto manifestius mundo corde penetrare meruit occulta sapientie tue»⁵³.

In questo quadro emerge con forza l'eredità spirituale di Gregorio Magno. Se la Sapienza si presta al piano della conoscibilità attraverso immagini determinate «in hac mortali carne»⁵⁴, allora il mistico che ha percorso un cammino di purificazione (*mundo corde*⁵⁵), potrà penetrare gli *occulta* della Sapienza divina che è in sé inattingibile. Ad un'analisi strettamente linguistica è da rilevare l'opposizione tra la diade aggettivale *occulta et incerta* e il verbo *manifestare*, e poco dopo l'avverbio *manifestius* e l'accusativo *occulta*, due evidenti paralleli ossimorici che esprimono la dialettica tra

⁵³ *Vita*, 79, p. 202.

⁵⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job: Libri XI-XXII*, cit., XVIII, 88, 54-58, p. 952: «Sapientia, quae Deus est, abscondita est ab oculis omnium viventium, quia in hac mortali carne consistentibus, et videri potuit per quasdam circumscriptas imagines, et videri non potest per incircumscriptum lumen aeternitatis».

⁵⁵ *Vita*, 79, p. 202.

visibilità e non-visibilità divina che sta a fondamento della fenomenologia della visione sin qui descritta. La non-visibilità del divino nella sua essenza, come condizione di svantaggio ontologico per l'essere umano, e l'incapacità ontologica dell'uomo di vedere Dio giustificano anche l'ambiguità, in più parti, ravvisabile nella trattazione agostiniana in materia di visioni. Il grado più alto della visione intellettuale non è dell'uomo. Non si tratta di una negazione assoluta della visibilità, ma di una negazione sul piano dell'essenza; nei termini della metafora biblica, consisterebbe nella visibilità delle spalle, ma non del volto di Es 33, 20⁵⁶. La visibilità si assesta, invece, sulla dimensione fenomenica. Il limite dello spazio fenomenico intermedio in cui carità divina e desiderio umano si incontrano potrebbe essere disegnato, mutuando le stesse metafore elaborate dall'anonimo redattore della *Vita*, in quel luogo – la *caligo* – apparentemente inabitato dall'essenza divina, non perché Dio abbia abbandonato il piano della conoscenza, ma perché l'imperfetta conoscenza umana non è in grado di reggere l'estremo fulgore divino che ottunde la vista umana:

«Unde caliginem Deus inhabitare dicitur, non quod caliginem inhabitet, sed quia lux sua pre immensitate nos corporis graves pondere hebetare videtur»⁵⁷.

La metafora della caligine divina, secondo l'interpretazione che di essa ne dà lo Pseudo-Dionigi Areopagita, nella sua opera *De mystica theologia*, indica l'assoluta trascendenza e inconoscibilità di Dio che segna il limite dell'intelligenza umana nel tentativo di penetrarne la luce insondabile e invisibile all'occhio della sapienza umana⁵⁸. Tale impostazione si rivela con forza quando, ormai sul finire del racconto della *Vita* di Cristina, dopo la terza apparizione di Cristo *peregrinus*, viene sottolineata la difettività della conoscenza umana che, *in presenti*, può attingere alla verità dell'essenza divina soltanto «quoquo modo innotuit», ovvero nel modo in cui il Principio vuole rendersi manifesto (*videri voluit*). Dio (*illa gloria*) non è pertanto conoscibile nella sua essenza

⁵⁶ Es 33, 20-23: «Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”. Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere”».

⁵⁷ *Vita*, 78, pp. 200-202. Tra le numerose occorrenze nelle Sacre Scritture, cfr. 1 Tm 6, 16: «Lucem habitans inaccessibilem»; ma anche Es 19, 9; 20, 21. Il concetto è ripreso in più parti da Gregorio: *Moralia in Job: Libri I-X*, cit., V, 52, 26-30, p. 253: «Nos igitur quousque carnis corruptione premimur, nullo modo claritatem divinae potentiae, sicut in se incommutabilis manet, videmus, quia acies infirmitatis nostrae non sustinet hoc quod de eius aeternitatis radio super nos intolerabiliter fulget»; e ancora *ibid.*, V, 66; *ibid.*, VIII, 50, e *passim*.

⁵⁸ Cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia*, in ID., *Corpus dionysiacum*, II, *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, edd. G. HEIL – A. M. RITTER, Berlin-New York 1991 (Patristische texte und studien, 36), ai seguenti passi: I, 1, 997 B, p. 142; I, 3, 1000C, p. 143; I, 3, 1001A, p. 144; II, 1025B, p. 145; III, 1033B, p. 147. Inoltre, ID., *Ep.* V, 1073 A, pp. 162-163, alla p. 162.

(*lux sua*), almeno in questa vita terrena e sul piano di comunicabilità del linguaggio umano, poiché la sua natura incommensurabile ed imperscrutabile (*immensitas*) rende inadatte le capacità intellettive degli uomini schiacciati dal peso della propria corporeità⁵⁹.

Nel momento di massimo abbandono in Dio da parte del contemplativo (*mente excedere Deo*⁶⁰), infatti, all'anonimo redattore non resta che tacere. Lo stesso Gregorio, commentando la visione del profeta Ezechiele, finirà con l'affermare l'impossibilità di una visione diretta della gloria di Dio "quale è" perché, nonostante il massimo livello di astrazione che all'uomo sia consentito raggiungere, per mezzo delle sue facoltà intellettuali, quando allontana «dai propri pensieri ogni fantasma di immagine corporea e ad allontanare dagli occhi del cuore ogni spirito finito», l'anima umana è ancora «trattenuta nella sua carne mortale»⁶¹.

Al profilarsi di una cornice teorica di questo ordine, credo che alcune considerazioni di carattere probatorio possano essere svolte. Non deve sorprendere, in primo luogo, il ruolo di preminenza che questo tipo di esperienze conoscitive giocano nel tessuto sociale e nella speculazione monastica della spiritualità inglese del secolo

⁵⁹ *Vita*, 78, pp. 200-202: «Qui enim in nocte cum tanto scemate apparuit qualis videndus est in gloria quoquomodo innotuit. Hec namque in presenti nobis est illa gloria qui de illa non nisi *per speculum videmus*. Unde caliginem Deus inhabitare dicitur, non quod caliginem inhabitet, sed quia lux sua pre immensitate nos corporis graves ponderare hebetare videtur. In die vero sub peregrini sed maturioris viri specie videri voluit». La conoscenza *per speculum* e non *per speciem*, che ha la sua fonte principale in I Cor 13, 12: «Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem», è l'impostazione di fondo della riflessione teologica di Gregorio. Cfr. uno tra i suoi passi più espliciti: GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job: Libri XXII-XXXV*, cit., XXXI, 101, cit., pp. 1619-1620: «Oculi eius de longe prospiciunt. Quantumlibet enim in hac vita positus quisque profecerit, necdum Deum per speciem, sed per aenigma et speculum videt. E vicino autem cum respicimus, verius cernimus; cum vero longius aciem tendimus, sub incerto visu caligamus. Quia igitur sancti viri in alta contemplatione se erigunt, et tamen Deum, sicut est, videre non possunt, bene de hac aquila dicitur: "Oculi eius de longe prospiciunt". Ac si diceret: Intentionis aciem fortiter tendunt, sed necdum propinquum aspiciunt, cuius claritatis magnitudinem penetrare nequaquam possunt. A luce enim incorruptibili caligo nos nostrae corruptionis obscurat, cumque et videri aliquatenus potest; et tamen videri lux ipsa, sicut est, non potest, quam longe sit indicat. Quam si mens utcumque, non cerneret, nec quia longe, esset videret. Si autem perfecte iam cerneret, profecto hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rursus omnino non cernitur, recte dictum est, quia a longe Deus videtur».

⁶⁰ *Vita*, 66, p. 176. La formula riprende II Cor. 5, 12-13: «Et non in corde sive enim mente excedimus Deo».

⁶¹ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homelie in Hiezechielem*, I, VIII, 29-30, cit., pp. 119-120: «Expleta vero omni mystica visione subiungit: "Hic erat aspectus splendoris per gyrum, et haec visio similitudinis gloriae Domini". Quid enim in universo mundo sancti Spiritus gratia agat aspiciens, ait: "Hic erat aspectus splendori per gyrum. Quae vero interius eiusdem sancti Spiritus gloria maneat, considerare volens, sed sicut erat non valens, subiungit: "Et haec visio similitudinis gloriae Domini". Non enim ait: Visio gloriae, sed similitudinis gloria, ut videlicet ostendatur quia quantumlibet se intentione mens humana tetenderit, etiamsi iam phantasias imaginum corporalium a cogitatione compescat, si iam omnes circumscriptos spiritus ab oculis cordis amoveat, adhuc tamen in carna mortali posita videre gloriam Dei non valet sicut est. Ses quidquid de illa est quod in mente resplendet, similitudo, et non ipsa est. Unde et ille praedicator qui raptus ad tertium caelum dicebat: "Videmus nunc per speculum in aenigmate"». La traduzione italiana è mia.

XII⁶². Il grado di realtà comunemente attribuito ai fenomeni soprannaturali, quali apparizioni, rivelazioni estatiche, esperienze oniriche e visioni è altissimo⁶³. Il piano della rivelazione divina rappresenta un contenuto di verità che muove l'individuo all'azione, dalla conversione alla conduzione di uno stile di vita improntato alle ferree regole dell'ascetismo, sino alla fondazione di comunità e monasteri⁶⁴.

Nelle agiografie inglesi del secolo XII la relazione tra l'accadimento della visione e la motivazione all'azione è strettissima. La *Vita* di Cristina, ad esempio, ospita al proprio interno narrazioni di eventi che, almeno sotto il profilo marcatamente decisionale, muovono dalle rivelazioni consegnate nei relati visionari. Non è un caso che la liberazione dell'anacoreta dal vincolo nuziale sia causato dalla visione terrificante di Maria in *visu noctis* esperita dal marito Burtredo e che la scelta definitiva di Markyate, come sede di professione dei voti, avvenga dopo la visione estatica di Maria depositaria della conoscenza universale⁶⁵. Nelle *Vitae* di Bartolomeo di Farne e Goderico di Finchale tale relazione si struttura come elemento portante della componente visionaria: come già notato, Goderico sceglie Finchale in forza di una visione⁶⁶, come anche Bartolomeo sceglie Farne⁶⁷.

⁶² Nello stesso periodo, le complesse esperienze visionarie di Ildegarda di Bingen e Elisabetta di Schönau testimoniano questo fenomeno su più ampia scala.

⁶³ Cfr. P. DINZELBACHER – M. P. CICCARESE – Y. CHRISTE – W. BERSCHIN, *Le "visiones" nella cultura medievale*, Palermo 1990; M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du IVe au XIe siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 23 (1980), pp. 109-130; S. PARMAN, *Dream and culture: an anthropological study of the western intellectual tradition*, New York-Connecticut-Londra 1991; F. KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, cit.

⁶⁴ P. DINZELBACHER, *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, cit., pp. 199 ss.

⁶⁵ *Vita*, 40-41, pp. 134-136.

⁶⁶ *Vita Godrici*, XIII, 38, pp. 52-53: «Reversus de loco sepulturae praedicti fratris et per deserta gradiens solus, elevatis in coelum manibus, Dominum postulabat ut actus ejus praeveniendo disponeret. Cui vox de coelo lapsa talibus monitis intulit, "Expedit tibi prius adire Ierosolimam, et iterum reverti ad agonis futuri aream". Quibus auditis, illacrimans et plurimum prae gaudio admirans, iterum respirans Sancto Cuthberto, quem semper mira pietate excoluit, preces ex cordis devotione profudit, "O", inquires, "Sancte confessor Cuthberte, nunc adesto petitioni meae, et quid mihi sit futurum pro tua solita pietate clementer ostende, et quo in loco tibi mei agonis complacuerit decertatio, vel quo pergens tuae securus efficiar de protectione miserationis". Nec mora; vox alia iterum facta, "Vade", inquires, "sicut nunc prius audisti, iterum Ierosolimam cum Domino crucifigi; deinde inde reversus quaere locum in silvis circa Dunelmum prope positum, Finchalech nominatum. Hoc enim est velle Beati Cuthberti, quem invocasti; quia non vult te longius a se segregare". Cui voci dum inhianter intendit, conversus ad dexteram statim virum quendam venerabilem pontificalibus infulatum conspexit. Cui heros intulit, "Ergo", inquit, "sum Cuthbertus episcopus, nunc in omnibus necessitatem angustiis tibi patronus futurus. Quapropter, expletis laboribus praedicti itineris, sub mea defensione, in loco Finchale dicto, Domino militabis". At famulus Domini mox ejus vestigia nisus comprehendere, subito quam viderat formam sibisubductam sensit disparere. Regradiens vero ad civitatem, Crucem Domini in humeris assumpsit, quam sacerdotali consecratam benedictione suscepit».

⁶⁷ *Vita Bartholomaei*, 7, pp. 299-300: «Beatus enim pater Cuthbertus ei per visum apparuit, et ad insulam Farnensem perducens, situm loci, decorem oratorii, qualiter singula quaeque se haberet ostendit, dixitque, "Ecce locum istum a Deo tibi praeparatum, scias, siquidem in eo usque in finem conversari te spondeas"».

In seconda battuta, mi sembra opportuno rilevare che l'enorme diffusione del fenomeno visionario, storicamente confermato dalla cospicua messe di documenti che ne attestano una presenza rilevante in Inghilterra, mostri una chiara predilezione per alcuni specifici generi letterari, come agiografie, epistolari e cronache, giungendo a costituire, in senso lato, un fattore culturale emergente per nulla minoritario che avrebbe portato alla stabilizzazione di un genere letterario specifico come quello delle rivelazioni⁶⁸. Riconosciuta, infatti, come un'appendice fondamentale già nella tradizione veterotestamentaria, la comunicazione *per visionem* scopre nel profeta il suo interlocutore privilegiato. Il dettato peculiare del genere agiografico rivela, pertanto, la sua intima aderenza a queste manifestazioni interne alla storia della spiritualità, essendo capace di accogliere e organizzare la trama dei relati visionari secondo una logica temporale interna che offra attenzione allo sviluppo della "sacralità" del protagonista e manifesti, al contempo, la faticosa crescita spirituale che la penetrazione nell'essenza del divino inevitabilmente richiede.

In ultima istanza, mi sembra necessario evidenziare quanto, nella specificità dell'economia teorica di questi testi agiografici, un ampio spettro di fenomeni ed esperienze spirituali trovi una propria collocazione all'interno di vissuti di ordine chiaramente mistico-visionario: le frequenti esperienze di rivelazione e di contemplazione del divino accordano un ruolo preferenziale al canale visivo, una via di accesso alla conoscenza che offre numerosi spunti di riflessione per la comprensione di nuovi elementi, soprattutto, in termini di teoria dell'immagine e della percezione. Non è difficile notare come sull'organizzazione del piano fenomenico di manifestazione degli enti naturali e delle comunicazioni divine, descritto da mistici e redattori di agiografie, filtrino numerose istanze o punti di interrogazione aperte a un accoglimento, e a una conseguente riformulazione prospettica, delle argomentazioni razionali che la teologia del secolo XII è venuta gradualmente affinando sui misteri fondamentali della dottrina cristiana.

⁶⁸ Cfr. P. DINZELBACHER, *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, cit.; ID., *La littérature des révélations au Moyen Âge: un document historique*, in «Revue historique», 275 (1986), pp. 289-305; ID., *Revelationes*, cit.

3.3. IL FENOMENO MISTICO: PER UN'INTERPRETAZIONE DEI RELATI VISIONARI

Lo stretto legame analogico che accosta lo strumento della visione al processo conoscitivo rappresenta, probabilmente, uno dei fattori dominanti e determinanti della cultura occidentale sin dalle sue primissime origini greche. Nonostante la diversità degli approcci teorici nella storia del pensiero filosofico abbia formulato una serie di punti di vista spesso non convergenti su natura e problematicità di questo legame⁶⁹, è indubbio che il processo di “assimilazione”⁷⁰ della conoscenza alla visione conservi degli aspetti di indubbia rilevanza sia sotto il profilo linguistico-metaforico che sotto il profilo gnoseologico-funzionale. In un tentativo di ricostruzione del fondamento iniziale della pretesa conoscitiva posta in essere dall'uomo, l'architettura funzionale della visione sensibile e il suo portato teorico si pongono come momento genetico e inaugurale della *zetesis* filosofica⁷¹, dell'atto del vedere organizzato dalla vista come osservazione organica del cosmo e come organo dell'*episteme*, propriamente aristotelico, per la possibilità insita nell'atto stesso del vedere di fornire molteplici differenze (*diaphorai*) tra le cose⁷². L'affinità, dunque, tra procedimenti conoscitivi visivi e procedimenti conoscitivi intellettuali scorge una derivazione dell'aspetto intuitivo dalla capacità di osservare e cogliere simultaneamente, in modo immediato, le differenze molteplici che costituiscono l'ordine cosmico.

Questa sottile convergenza tra le due funzioni conoscitive è stata spesso posta in ombra da un certo sequenzialismo gnoseologico che ha distinto, con estremo rigore metodologico, il piano dell'esperienza sensibile da quello dell'apprensione intellettuale. Il risultato di questa dicotomia sistematica, tutta interna ad alcuni indirizzi di pensiero

⁶⁹ La diversità dei punti di vista espressi da molte scuole di pensiero come quella platonica, aristotelica, plotiniana, stoica e galenica, esibisce comunque un'attenzione comune e particolare per la polisemia delle nozioni di *visio* e di *visus* nell'interazione tra funzioni linguistiche e funzioni gnoseologiche nell'analogia visione sensibile/visione intellettuale.

⁷⁰ Sul concetto di assimilazione tra visione sensibile e visione intellettuale, ovvero tra piano esperienziale restituito dalla conoscenza sensibile e orizzonte intuitivo-speculativo aperto dall'intelletto, trovo particolarmente centrata la definizione offerta da G. SPINOSA, *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, 2 voll., a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, Turnhout 1997-1998 (Micrologus, 5-6), I, pp. 119-134.

⁷¹ PLATONE, *Timeo*, 47 A: «La vista, a mio giudizio, è divenuta per noi causa della più grande utilità, in quanto dei ragionamenti che ora vengono fatti intorno all'universo, nessuno sarebbe mai stato fatto, se noi non avessimo visto né gli astri, né il sole, né il cielo (...). Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia (...). E dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande (...). Dio (...) ha donato a noi la vista, affinché, osservando nel cielo i movimenti ciclici dell'intelligenza, ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero».

⁷² ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 980a.

nella teoria della conoscenza, ha introdotto un inevitabile iato nella presupposta discontinuità tra le due facoltà che terrebbe, così, in scarsa considerazione il ricorso fatto da una parte della mistica ad un tipo di conoscenza del divino come livello superiore della sensibilità spirituale e, di conseguenza, una conoscenza ripensata attraverso i termini linguistici polisemici tratti dalla percezione sensibile⁷³. In questo senso, proprio in quegli ambienti della spiritualità cristiana che hanno visto uno sviluppo e un'apertura all'esperire mistico, la dottrina – sarebbe più corretto di parlare di dottrine – dei sensi spirituali ha detenuto il merito di circoscrivere il senso e la specificità di un'esperienza spirituale che, per *excessus* e per grado di astrazione, sarebbe inconsistente alla lente della processualità razionale.

Occorre, pertanto, partire proprio dalla realtà ossimorica del sintagma “senso spirituale” per individuare la valenza e le implicazioni epistemologiche che un'ottica apparentemente rovesciata è in grado di restituire: il primato originario della corporeità quando «è il corpo a prestare parole alla teoria»⁷⁴ e non viceversa. In ultima analisi, si tratta allora di avanzare una possibile ricollocazione del *sensus* e del sentire come modulo gnoseologico primigenio per l'apertura di tutti i successivi livelli di apprensione; la strana «omonimia»⁷⁵ tra i sensi spirituali e i sensi corporei farebbe sì che il rapporto chiastico di interazione e scambio tra visione e conoscenza intellettuale, tradito da uno «sintomo linguistico»⁷⁶, apra la dimensione propriamente speculativa della conoscenza razionale. In questo percorso di assimilazione della conoscenza alla

⁷³ Questo aspetto è posto bene in luce da M. C. TULLI, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry*, in «Doctor virtualis», 1 (2002), pp. 31-40, quando afferma: «Senza dubbio di nodo semantico si tratta nel caso dell'espressione sensi spirituali che, come denuncia il linguaggio comune, accosta termini afferenti ad aree semantiche opposte: da un lato la sensazione e, dall'altro, la dimensione non materiale. Uno scavo dell'etimologia di *sensus* mostrerebbe come la parola latina in realtà traduca le due parole greche *aisthêsis* (sensazione) e *nous* (intelletto); è pure facile notare come anche in italiano senso erediti l'ambiguità del latino».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 32: «Ai sensi spirituali interiori, infatti, fanno cenno teologi della tradizione orientale, come Gregorio di Nissa, e maestri del pensiero latino, come Gregorio Magno che dedica grande spazio alla capacità della scrittura di illuminare lo sguardo dell'anima e di essere masticata e trasmessa al ventre della memoria. I sensi divini si presentano generalmente come simmetrici e alternativi rispetto all'esperienza corporea, sulla base di una più o meno dichiarata legge di omonimia, che permette di rappresentare l'esperienza dell'avvicinamento a Dio nelle fasi meno facilmente descrivibili».

⁷⁶ Sulla lettura dell'assimilazione tra visione corporea e visione intellettuale come «sintomo linguistico», ancora Giacinta Spinosa offre un'interpretazione particolarmente lucida. Cfr. G. SPINOSA, *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, cit., p. 134: «La conoscenza intellettuale deriva molti dei suoi caratteri descrittivi e definitivi dall'area linguistica della visione, a partire dalla denominazione stessa di “visione” intellettuale, alle denominazioni di “intuitivo” e “evidente” e di “teoretico” e “speculativo”; dove propriamente intuitivo si distingue da discorsivo e teoretico si distingue da pratico. Denotando così attraverso un sintomo linguistico, l'imprescindibilità dell'apporto sensibile alla conoscenza e insieme il ruolo costitutivo della visione nel processo conoscitivo».

visione, naturalmente trova spazio l'analisi che Agostino conduce nel *De Genesi ad litteram* intersecando una lettura dei piani gnoseologico, metafisico e linguistico, e formulando la sua teoria della visione che intravede nella complessità del rapporto tra sensi, immaginazione e intelletto l'organizzazione stessa della conoscenza. In realtà, in Agostino non vige una rigida tripartizione delle tre facoltà, ma la particolare natura della visione corporea tende a sovrapporsi a quella spirituale e viceversa, denotando in ambito fisio-psicologico la possibilità per il corpo di patire e per l'anima di agire percependo le immagini degli oggetti presenti nella sensazione.

Ad un'analisi approfondita del testo agiografico di Cristina, l'esperienza visionaria emerge nella sua complessità declinandosi in sogni, visioni ed estasi. Questi tre fenomeni mistici presentano indubbiamente un carattere soprannaturale⁷⁷, la fonte e il soggetto relazionale, infatti, stando alla capacità di discernimento della contemplativa, è Dio: pertanto, sono di matrice mistica⁷⁸. Fondate sul rapporto dialettico tra le due parti coinvolte nell'esperienza, divino e umano, le tre tipologie fenomeniche in oggetto – e ribadisco: sogni, visioni ed estasi – si distinguono, innanzitutto, in base al grado di attivazione delle facoltà, rispettivamente: facoltà assenti, coinvolte e sublimite nel superamento.

Il primo caso si profila come l'esperienza di un'assenza sul piano ontologico. Nell'esperienza teofanica del sogno, in cui l'agente causativo è Dio⁷⁹, infatti, l'assenza del divino si traduce in una presenza infusa nell'uomo in quel particolare stato in cui la coscienza versa in un'irrimediabile condizione di passività. La visionaria riceve il divino nello *spiritus*, ma non lo "apprende", come avviene, per converso, nelle visioni esperite in stato di veglia. Le visioni oniriche, pertanto, sono esperienze che

⁷⁷ Nella stabilizzazione di questa tassonomia tripartita nel testo della *Vita* di Cristina ho cercato di tenere in considerazione la ripercussione, simultanea o successiva, che questi fenomeni esercitano sulla facoltà intellettiva della visionaria nell'esperienza con l'azione divina. Mi sembra di potere compiutamente inserire tale tripartizione dei relati visionari presi in esame nella più estesa macrocategoria suggerita da Borriello quando si attarda sulla classificazione dei fenomeni mistici di ordine conoscitivo prodotti dal Cristianesimo, includendo visioni, apparizioni, locuzioni e discernimento degli spiriti. Cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, cit., p. 254.

⁷⁸ Fenomeni come preveggenza o premonizioni esulano dalle finalità della presente analisi. Sui fenomeni autenticamente mistici, cioè le grazie *gratis datae*, come tematica di interesse prettamente teologico, rimando a L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, cit., pp. 247 ss., che dà anche coordinate e riferimenti bibliografici esaustivi.

⁷⁹ Secondo il dettato gregoriano, al santo è riconosciuta la capacità di discernimento dell'agente causativo. Non è l'esito di un'operazione di tipo intellettuale, ma è il guadagno di un'operazione dello spirito: un *sapor* che è "intimo", un gusto dell'anima, la capacità di riconoscere una bontà che passa attraverso l'apprensione del senso interno ed è espressa attraverso la metafora del gusto. Cfr. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 50, 6, cit., pp. 174-177: «Sancti autem uiri inter inlusiones atque reuelationes ipsas uisionum uoces aut imagines quodam intimo sapore discernunt, ut sciant uel quid a bono spiritu percipiant uel quid ab inlusone patiantur».

coinvolgono lo spirito, e non la percezione sensibile, sono infusioni divine o rivelazioni ricevute in sogno o nel sonno, in uno stato psico-fisico, cioè, in cui le facoltà intellettuali – intuito e intelletto – sono inattive. Per rendere più esplicita la distinzione tra visione spirituale e visione spirituale onirica, l'anonimo redattore afferma in un momento del testo, Cristina «vidit manifeste, neque enim somnium erat»⁸⁰. L'avverbio *manifeste* qualifica il modo in cui la coscienza visionaria coglie, nella visione e non nel sogno, la manifestazione fenomenica del divino nelle immagini che la stessa si rappresenta.

Le visioni in stato di veglia, vale a dire quelle esperienze del divino che coinvolgono le facoltà umane, si costituiscono come una macrocategoria che sottende al proprio interno tutto il complesso delle teofanie mistiche, cioè delle visioni in cui il divino si manifesta all'uomo, nell'ampio spettro della gradualità triadica della visione come conoscenza suggerita, sebbene in un contesto più specificatamente gnoseologico, nel XII libro del *De Genesi ad litteram* da Agostino. A partire dalle sollecitazioni del testo agiografico in cui l'esperienza visiva si declina in una molteplicità di visioni scandite da un esercizio del discernimento, si rende necessaria la costruzione di un'architettura visionaria dello stesso che renda ragione della complessità dell'esperienza. In considerazione di quanto enucleato, intendo pertanto rintracciare le coordinate necessarie alla definizione di una tassonomia delle visioni mistiche della *Vita* di Cristina. Successivamente, attraverso la comparazione con alcune visioni selezionate nelle *Vitae* dei due visionari contemporanei, Goderico e Bartolomeo, sarà possibile rintracciare quegli aspetti comuni alla specificità dell'esperienza mistica che, nelle fonti dell'Inghilterra del secolo XII, sembra essere principalmente di matrice visionaria.

La via mistica che emerge dalla pluralità di vissuti esperiti da Cristina e riportati nella *Vita* è caratterizzata dalla costante presenza di fenomeni straordinari che si concretizzano in rivelazioni private il cui agente causativo è Dio. La visione è proprio questa manifestazione soprannaturale, ad opera di Dio, di una verità nascosta per l'utilità particolare del visionario⁸¹. Questo fenomeno presenta al suo interno una gradualità manifestativa che dipende dal livello di conoscenza del fenomeno divino che in essa si attualizza: visione corporale o sensibile, spirituale o immaginativa e

⁸⁰ *Vita*, 65, p. 172.

⁸¹ Cfr. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, cit., t. 2, l. 3, cap. 3, lemmi 1491-1516.

intellettuale. Si tratta di una gradualità strutturale della visione che, se colta nella sua continuità percettiva, all'interno del processo visionario, ne può restituire la complessità al di là di rigide classificazioni ricavate da eventuali paradigmi posteriori che, come in più momenti ribadito, non renderebbero conto delle peculiarità dei vissuti mistici in oggetto. I tre gradi della processualità fenomenologica della visione in atto, quindi, scandiscono i modi di manifestazione del divino nei modi della conoscenza umana in atto nella metafora conoscitiva.

La visione corporale o sensibile qualifica l'apparizione fenomenica del divino, vale a dire la percezione sensibile – prioritariamente la vista – di un oggetto naturalmente invisibile all'uomo. L'oggetto percepito è un corpo in carne ed ossa nella disposizione teomorfica della visione (la visione corporale della figura antropomorfa del Cristo), ma può anche essere una forma sensibile o luminosa (la croce o la corona)⁸².

La visione spirituale o immaginativa, invece, è una sollecitazione non più della percezione sensibile, ma della facoltà rappresentativa da parte dell'agente causativo divino nella veglia. In questa categoria si annoverano anche le visioni oniriche⁸³.

La visione intellettuale, infine, può essere di due tipi. Per un versante, una visione intellettuale che accompagna quella spirituale, vale a dire una vera e propria intellesione del contenuto rivelativo rappresentato dalla facoltà immaginativa; in ultima analisi, l'operazione intellettuale che rende manifesto il significato. Un secondo tipo, invece, potrebbe essere quello suggerito, nella teoria della visione di Agostino, come il grado massimo della conoscenza umana: la visione intellettuale come coglimento di una verità senza la mediazione di forme sensibili o immagini, quindi senza il concorso della percezione e della rappresentazione⁸⁴. Si tratterebbe della cognizione di oggetti puramente intellettuali, gli *intelligibilia*.

⁸² *Vita*, 43 (pp. 142-144), 39 (p. 132), 50 (p. 152).

⁸³ Le apparizioni del demonio sono visioni corporali e spirituali il cui agente causativo non è Dio, ma il demonio. La rappresentazione si dà in forme tratte quasi esclusivamente dal regno animale, secondo l'immaginario dell'epoca, come nel caso dei rospi e dell'orso. Cfr. *Vita*, 36, p. 126; 42, p. 142. Nella *Vita*, almeno in un'occasione, vale a dire nella visione dei tori (*Vita*, 36, p. 124), la visione demonica avviene *per somnium*.

⁸⁴ AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 26, cit., pp. 419-420: «Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu uidentur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium uel intelligibilium subuehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua ueritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur, ibi uirtutes animae non sunt operosae ac laboriosae; neque enim opere temperantiae libido frenatur aut opere fortitudinis tolerantur aduersa aut opere iustitiae iniqua puniuntur aut opere prudentiae mala deuitantur. una ibi et tota uirtus est amare quod uideas et summa felicitas habere quod amas. ibi enim beata uita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae uitae, ut in temptationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque uiuatur. propter illud quippe adipiscendum, ubi securae quies erit et ineffabilis uisio ueritatis, labor suscipitur et continendi a uoluptate et sustinendi aduersitates

La gradualità, tuttavia non lineare, della visione è esattamente il concorso di più piani della conoscenza all'interno di una stessa visione. In alcuni casi, come si può agevolmente constatare dalla tassonomia delle visioni della *Vita* di Cristina proposta di seguito, è possibile registrare la compresenza di più caratteri, di modo che una visione può essere insieme corporale, spirituale e intellettuale.

<i>Visio Mariae I</i>	Visione spirituale in sogno
<i>Visio Mariae II</i>	Visione corporale e spirituale
<i>Visio Christi I</i>	Visione corporale e spirituale
<i>Visio Mariae III</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Christi II</i>	Visione corporale e spirituale
<i>Visio Angelorum</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Trinitatis I</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Christi III</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Trinitatis II</i>	Visione intellettuale
<i>Visio Christi IV</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Christi peregrini I-II-III</i>	Visione corporale, spirituale e intellettuale
<i>Visio Christi V</i>	Visione corporale e spirituale

La fenomenologia dell'esperienza della visione sensibile e spirituale si fonda su una dinamica di presentificazione del divino che, sul piano spaziale, si traduce in una metaforica discesa nella creaturalità. Nella manifestazione del divino sul piano del fenomeno, filtrata dalla mediazione della rappresentazione – che si concretizza principalmente nell'immagine antropomorfa assunta dal divino –, il destinatario riceve l'evento mantenendosi, a sua volta, nello spazio fenomenico della percezione che attiva la sfera delle affezioni dell'uomo. Nello spazio teofanico l'oggetto è *ob-jectum*, è ciò

et subueniendi indigentibus et resistendi decipientibus. ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina, siue spiritalem, sicut uidit Esaias uel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere mens humana potest, secundum adsumptis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis».

che davanti allo sguardo del soggetto costituisce la manifestazione della visibilità⁸⁵. La dimensione spaziale che fonda l'atto del *videre*, costituendone la condizione di possibilità, è la distanza che intercorre tra il soggetto e l'oggetto⁸⁶. Tale distanza si riduce, ma non può mai annullarsi⁸⁷ neanche nell'estasi che si costituisce quale movimento di contrazione del sé e uscita da sé che la visionaria sperimenta in alcune occasioni. Nelle visioni che coinvolgono i sensi e lo spirito, l'uomo resta in sé e cosciente di sé facendo esperienza del divino nell'immediata disponibilità delle proprie facoltà.

Il riconoscimento del venire a manifestazione del divino, nell'immagine percepita al momento dell'apparizione, passa inizialmente attraverso dei *signa* che coinvolgono direttamente i sensi corporei – ad esempio il *decor vultus*⁸⁸ – e di affezioni dell'animo, come il fervore divino⁸⁹, che suggeriscono il carattere soprannaturale dell'apparizione. Diversamente dalla dimensione spaziale, non è altrettanto chiara la funzione della temporalità così come l'anonimo redattore descrive all'interno dello spazio fenomenico della visione. Poiché il ricorso alla scansione temporale risulta esplicitato all'interno dei cicli visionari soltanto in taluni casi – non preponderanti –, non sembra possibile evidenziare elementi specifici comuni che siano in grado di restituire una teoria del tempo compiuta e omogenea.

Per converso, emerge con grande chiarezza che proprio le categorie di spazio e tempo sono rivelative della distinzione fondamentale tra visione ed estasi. Delle tre tipologie di fenomeni mistici straordinari, l'estasi è il momento di massima esaltazione delle facoltà umane che culmina nell'oltrepassamento di quella corporeità che ne ottunderebbe il dispiegamento. Nello specifico, l'estasi può essere un rapimento (il divino si impossessa dell'anima che non si può resistere) e un volo dello spirito⁹⁰.

⁸⁵ M. HENRY, *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandiskij*, Milano 1996 (tit. or. *Voir l'invisible sur Kandiskij*, Parigi 1988), p. 14.

⁸⁶ J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, tr. it. a cura di A. Dell'Asta (tit. or. *L'idole et la distance: cinq etudes*, Paris 1977), Milano 1979, p. 205.

⁸⁷ Da questo annullamento si profilerebbe il rischio dell'idolatria, cfr. J. L. MARION, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, cit., pp. 19 ss.

⁸⁸ *Vita*, 25, pp. 108-110, *visio Mariae II*.

⁸⁹ *Vita*, 78, p. 196: «Interque loquendum fervorem illa sciens divinum aut homines aut hominum commune meritum ipsum sentit excedere, unde plurimum delectata».

⁹⁰ *Vita*, 73, p. 188: «Sepius inter colloquendum rapiebatur in extasim videbatque que sibi videnda Sanctus monstrabat Spiritus, nichil sentiens, nichil sciens (...) Cum vero mens ejus liberius evolaret».

I momenti in cui ricorre il rapimento estatico, secondo la narrazione dell'anonimo, sono la preghiera⁹¹ e l'eucarestia⁹². Nel primo – l'*oratio* – l'*intentio cordis*⁹³ è totalmente rivolta a Dio, a volte accompagnata anche dalle superiori lacrime di compunzione che secondo Gregorio si manifestano nella contemplazione⁹⁴: il soggetto orante giunge a infiammarsi *pre desiderio celestium*⁹⁵. Dall'utilizzo del termine *intentio*⁹⁶ si evince chiaramente che non si tratta solo di “desiderio”⁹⁷, ma di una volontaria e intenzionale tensione verso Dio.

La paura o una visione, ma anche l'attenzione esclusivamente rivolta dall'anima alle cose celesti, cioè l'*intentio* della mente (*mens*), sono concause, secondo Agostino, dell'estasi⁹⁸. L'Ipponate afferma, infatti, che l'estasi è un rapimento (*excessus*) della mente (*mens o animus*) che si scioglie dai sensi corporei, mentre suggerisce che possa essere magari l'anima (*anima*) a restarvi legata⁹⁹, come indicherebbero le parole di

⁹¹ *Vita*, 40, p. 136: «Nam cum aliquando lacrimis in oracione maderet pre desiderio celestium»; *ibid.*, 52, p. 154: «Et ecce, dum protensius orationi insisteret, dum cordis [inten]tioni nullus obsisteret pulvis, d[um] terram ipsam transcensa tota transferretur [in celum]»; 71, p. 186: «Dum orationis fieret protensio sicut solebat, in extasi rapta».

⁹² *Vita*, 66, pp. 174-176: «Post perceptam enim eucharistiam (...) sic mente excedebat Deo».

⁹³ *Vita*, 52, p. 154: «Protensius orationi insisteret, dum cordis [inten]tioni nullus obsisteret pulvis».

⁹⁴ Sul ruolo della *compunctio cordis* nel cammino volto alla contemplazione, si vedano: P. NAGY, *Le don de larmes aux Moyen Âge*, Parigi 2000; A. GOMEZ, *Compunctio lacrymarum. Doctrina de la compuncion en el monacato latino de los siglos IV-VI*, in «Collectanea Cistercensia», 23 (1961), pp. 232-253; P. R. RÉGAMEY, *La componction du coeur*, in *Portrait spirituel du chrétien*, Parigi 1963, pp. 67-110; S. MCENTIRE, *The doctrine of Compunction from Bede to Margery Kempe*, in *The medieval mystical tradition in England*, a cura di M. GLASSCOE, cit., pp. 77-90; S. MCENTIRE, *The doctrine of compunction in medieval England: holy tears*, Lewiston 1991.

⁹⁵ *Vita*, 40, p. 136: «Nam cum aliquando lacrimis in oracione maderet pre desiderio celestium».

⁹⁶ *Vita*, 38, p. 132, quando si accenna al caso delle visioni estatiche di Ruggero: «Ille tanta intentione solebat orando suspendi».

⁹⁷ P. L'Hermite-Leclercq traduce con *désir*, mentre Talbot con *attention o concentration*.

⁹⁸ AURELIO AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, LXVII, 36, edd. D. E. DEKKERS – I. FRAIPONT, 3 voll., Turnhout 1990 (CCSL, 38, 39, 40), II, p. 894: «Ecstasis namque est mentis excessus, quod aliquando pauore contigit; nonnunquam uero per aliquam reuelationem alienatione mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstratur»; *ibid.*, XXX, 1, cit., I, p. 186: «Nam et ecstasis (...) excessum mentis significat, quae fit uel pauore, uel aliqua reuelatione»; *ibid.*, XXX, 2, cit., I, p. 191: «Excessus autem mentis proprie solet ecstasis dici. In excessu uero mentis duo intelleguntur: aut pauor aut intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna. In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana Dei mundum istum excedentia reuelata sunt».

⁹⁹ AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 5, 4-21, cit., p. 386: «Restat ergo fortasse, ut, quoniam mentiri non posset apostolus, qui tanta cura egit, ut discerneret quid sciret et quid nesciret, hoc ipsum eum intellegamus ignorasse. utrum quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cum corpus uiuere dicitur, siue uigilantis siue dormientis siue in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione membrum mortuis anima redderetur et non quasi dormiens euigilaret aut extasi alienatus denuo rediret in sensus, sed mortuus omnino reuiuisceret. proinde, quod uidit raptus usque in tertium caelum quod etiam se scire confirmat – proprie uidit, non imaginaliter. sed quia ipsa a corpore alienatio, utrum omnino mortuum corpus reliquerit an secundum modum quemdam uiuentis corporis ibi anima fuerit, sed mens eius ad uidenda uel audienda ineffabilia illius uisionis arrepta sit, hoc incertum erat, ideo forsitan dixit: siue in corpore siue extra corpus nescio, Deus scit».

Paolo che anche l'anonimo redattore ripropone, «se nel corpo o fuori del corpo, io non lo so» (II Cor 12, 2).

Nella *Vita*, il rapimento estatico presenta alcune differenze, nella scansione spazio-temporale, rispetto alla visione. Sul piano della dimensione spaziale, l'esperienza visionaria è resa attraverso una dinamica di presentificazione del divino che si fonda su una discesa nella creaturalità, intendendo con essa la capacità percettiva della visionaria che riceve l'evento mantenendosi nello spazio fenomenico della percezione capace di attivare anche la sfera delle affezioni. Nella visione, l'uomo resta presso di sé, ma ripiegato all'interno della propria coscienza – *in cordis scrutinio*¹⁰⁰ –, facendo esperienza del divino nell'immediata fruibilità delle proprie facoltà. L'estasi invece presuppone, dopo una conversione all'interno di sé che è ormai guadagno del cammino volto alla contemplazione, un'uscita, un movimento verticale e ascendente repentino, che è sopraffazione di ogni intenzionalità, e s'invera in una “sospensione” di tutte le facoltà (*suspensio mentis*¹⁰¹). Dalla comparazione dei casi di estasi attribuiti a Cristina e riportati nel testo¹⁰², si può tentare di enucleare la morfologia.

L'estasi, ricorrente nella fase di maturità della vita spirituale di Cristina, è l'uscita da sé, che è abbandono dei sensi corporei¹⁰³ attraverso un eccesso della mente. In particolare, vi è un passo del testo in cui l'anonimo redattore si riferisce verosimilmente a un'esperienza mistica come *visione d'essenza* non, però, di tipo unitivo; una visione intellettuale di Dio espressa nei termini dell'estasi contemplativa. Il passo recita: «sic mente excedebat Deo ut terrena nesciens solius faciem creatoris intenderet contemplari»¹⁰⁴. Cristina sarebbe totalmente sottratta ai gradi della conoscenza terrena (*terrena nesciens*), ad un grado tale di allontanamento dal rapporto con la contingenza da essere assimilata al livello superiore della contemplazione esclusiva (*solius*) del volto (*faciem*) divino. L'uso del verbo *excedere* suggerisce il movimento estatico (sebbene in tale occasione, come invece altrove nel testo, non

¹⁰⁰ *Vita*, 77, p. 192.

¹⁰¹ Così la definisce Goderico di Finchale. Cfr. *Vita Godrici*, CLI, 271, p. 257.

¹⁰² In verità, la prima proposizione visionaria di tipo estatico è ascrivibile al suo maestro spirituale Ruggero, che la istruisce non solo sul piano della dottrina, ma le offre la sua esperienza come esempio di vita mistica. Cfr. *Vita*, 38, p. 130: «Doce[bat] illam quedam pene incredibilia de [se]cretis celestibus, et exhibebat se talem u[t] solo corpore videretur in terra, tota vero mente conversari in celo».

¹⁰³ AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 12, 5-12, cit., p. 396: «Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis extasis dici solet. tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae uoces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem uisionem».

¹⁰⁴ *Vita*, 66, p. 174, introdotto da: «Post perceptam enim eucharistiam vel in ipsa misse celebratione». Il richiamo scritturale sarebbe: II Cor 5,12-13: «Sive enim mente excedimus Deo»

compaia il verbo *rapere* o il sostantivo *raptus*), un movimento che non è solo un'uscita dalla corporeità, ma anche un superamento della *mens* che avviene per mezzo di Dio (*mente excedebat Deo*). La causa dell'*excessus* è altra dal sé; dall'*alto*, o comunque da *altrove*, tale agente causativo imprime questo movimento. Si tratta dell'intervento della grazia senza la quale l'uomo non potrebbe mai elevarsi al di là di se stesso e del creato per comunicare con Dio. Nel soggetto dell'esperire estatico-visionario (Cristina) si presuppone certamente una disposizione in direzione del divino – come lo stesso anonimo autore riporta: «ferventius ad contemplandam speciem conditoris anhelabant»¹⁰⁵ –, ma quel “volgersi alla contemplazione del volto divino” non dipende dal soggetto intenzionale. La volontà del contemplativo è condizione necessaria per il raggiungimento del massimo livello di allontanamento dal mondo che gli consente di disporsi in una posizione di apertura verso lo spazio fenomenico in cui Dio si porge per propria esclusiva iniziativa.

Quale ruolo gioca il verbo *intendere* nell'espressione sopra riportata? Tale sintagma verbale, infatti, è indicatore di un movimento intenzionale: il prestare attenzione – volgere l'attenzione comporta un “da”-“a”, quindi un movimento di conversione dello sguardo interiore. Si tratta della convergenza dell'intenzionalità in un movimento di curvatura del sé che, però, è impresso dal di fuori, del concorso del soggetto visionario, almeno sul piano dell'intenzionalità e quindi della volontà, al movimento di *ek-stasis*. Cristina è rapita in estasi (*excessus mentis*¹⁰⁶) per un atto libero e gratuito che Dio esercita su di lei mediante la grazia e, contestualmente, perché ha raggiunto un livello di ascesi tale da poter entrare in comunione mistica col divino. Il desiderio di contemplare il volto di Dio riguarda, quindi, il piano dell'intenzionalità che spinge il mistico al massimo livello di astrazione da sé, ma l'inverarsi della relazione nell'estasi mistica è opera esclusiva di Dio. Tale relazione, inoltre, non sembra darsi nell'unione indifferenziata, bensì in una comunione di divino e umano (la *relatio similitudinis* tra le persone, umana e divina, infatti, non è una *relatio identitatis*), in cui il contemplativo, in quanto essere umano, – in consonanza con il dettato scritturale¹⁰⁷ – non può partecipare in maniera compiuta dell'essenza di Dio¹⁰⁸ e quindi vedere Dio

¹⁰⁵ *Vita*, 37, p. 128.

¹⁰⁶ Cfr. anche *Vita Godrici*, CLI, 271, p. 256: «In excessu mentis exstitit».

¹⁰⁷ Es 33, 20-23: «Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet».

¹⁰⁸ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., p. 278: «È come se la candela con la sua fiammella, che un tempo è stata accesa dal sole, si immergesse ora nel mare incandescente del sole, così che il suo corpo di candela si scioglie completamente e la sua piccola fiammella si confonde completamente con quel mare di luce», prosegue la Walther, attraverso la metafora, suggerendo come

nella sua essenza, ma in via del tutto eccezionale – considerando come paradigma di riferimento l’esperienza più alta trädita dalle Scritture, vale a dire il rapimento al Terzo Cielo di Paolo¹⁰⁹ – contemplare *raptim* il volto di Dio.

Infine, un’ulteriore tipologia di fenomeno mistico divino raccolto dalla *Vita* di Cristina, parallelo a quello visionario, è la locuzione divina, una manifestazione del pensiero divino intesa dai sensi esterni o interni o direttamente dall’intelletto, la cui fenomenologia è identica a quella visionaria sebbene, piuttosto che alla metafora dello sguardo, si faccia riferimento a quella dell’udito. La verticalità ascendiva dello spazio estatico e l’assenza della temporalità caratterizzano anche la comunicazione divina, esperienza estatica della parola: la visionaria riceve in ascolto la parola divina («*audivit – vox auditur divina – sed quibus auribus nescio*»¹¹⁰). In questa esperienza dello spirito e non del corpo Cristina, che si trova in preghiera, – «*corpore protrato, erecta mente*»¹¹¹ –, viene condotta in cielo: «*terram ipsa trascensa, tota transferretur in celum*»¹¹². Diversamente, in altre occasioni, sembra avere ascoltato la parola divina discendere dal cielo: «*vocem sentiret delapsam*» o «*auditquem vocem delapsam*»¹¹³. Il verbo *delabor*, in sintesi, indica con esattezza il movimento discensivo, suggerendo la dimensione spirituale dell’ascolto.

l’unione di uomo e Dio non sia indifferenziata, poiché si tratterebbe di un’unione di sostanze che è solo del Figlio. *Ibid*, pp. 279-280: «Infatti, l’uomo può unire sempre soltanto i raggi d’amore provenienti dalla sua particolare essenza creata con i *raggi d’amore provenienti* dall’essenza divina, non però con la divina *sorgente* d’amore, l’essenza fondamentale stessa dell’essere divino. Nella comunione tra Dio Padre e Dio Figlio i raggi d’amore, dalla divina essenza fondamentale comune a entrambi, attraversano i due io-centro distinti di Dio Padre e Dio Figlio, e di qui le onde d’amore si riversano dal Padre divino al Figlio divino, e dal Figlio nel Padre; dunque entrambi sono uniti *sia nella loro essenza fondamentale che nelle loro irradiazioni*; le *essenze fondamentali* di entrambi sono *identiche*, già *prima dell’unione* nelle irradiazioni della loro comune essenza».

¹⁰⁹ II Cor. 12, 2-4: «Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim – sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit – raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem – sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit – quoniam raptus est in paradysum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui».

¹¹⁰ *Vita*, 52, p. 154.

¹¹¹ *Ivi*.

¹¹² *Ivi*. P. L’Hermite-Leclercq suggerisce l’ispirazione paolina di II Cor. 12, 2.

¹¹³ *Vita*, capp. 68, p. 178, 69, p. 180.

3.4. ANALISI STRUTTURALE E FORMALE DELLE *VISIONES* DI CRISTINA¹¹⁴

Un'analisi strutturale e formale dei numerosi relati visionari che il testo della *Vita* di Cristina offre non può prescindere da un esercizio interpretativo di approfondimento della graduale percezione in atto che la visionaria sembra esplorare durante il contatto col divino e della possibilità di determinare, sotto una curvatura chiaramente fenomenologica, l'eventuale presenza o assenza della visibilità divina nelle tre fasi che strutturano un evento visionario: l'inizio del processo percettivo proprio; lo svolgimento, nell'intensità della durata dell'esperienza in atto; la conclusione della comunicazione visiva col divino e gli eventuali approfondimenti intellettivi che aiutano la mistica ad un allargamento ulteriore dell'orizzonte visivo di conoscenza dei fenomeni esperiti¹¹⁵.

Evidenziare e discernere il rapporto dinamico che soggiace, dunque, ad ogni esperienza visionaria di Cristina comporta, in prima istanza, l'avanzamento di un'indagine che sappia rintracciare le precondizioni sulla scorta delle quali si sviluppa e matura il processo visivo di accostamento al divino, ovvero, se il *casus* che determina l'apertura di uno spazio fenomenico particolare dipenda da una limitata e unilaterale ricerca umana o se l'iniziativa divina esuli da fatti meramente circostanziali per fondarsi, infine, come *conditio sine qua non* per l'avvio di ogni esperienza mistica. In seconda battuta, un'analisi che pretenda spiegare il processo formale che sottostà alla definizione di un compiuto relato visionario comporta l'obbligo di individuare la

¹¹⁴ Per l'analisi formale delle visioni ho tenuto conto degli spunti teorici offerti in primo luogo da R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, cit. Cfr., inoltre, G. SPINOSA, *Visione sensibile e intellettuale: semantica della visione medievale*, e G. STABILE, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, cit., I, pp. 119-134, 225-246. Una piattaforma interpretativa molto interessante in materia visionaria, sebbene il contesto sia profondamente diverso, è fornita da Corbin. Tra i suoi testi, rimando in particolare a H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Roma-Bari 2005 (tit. or. *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Parigi 1958); ID., *Herméneutique spirituelle comparée*, in «Eranos Jahrbuch», 33 (1964), pp. 71-176. Al di là del Medioevo, cfr. M. MERLEAU PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Milano 2003 (tit. or. *Le visible et l'invisible*, Parigi 1964); P. SPINICCI, *La visione e il linguaggio*, 1992 Milano; G. BERKELEY, *Spiegazione e apologia della teoria della visione*, *ibidem*.

¹¹⁵ Per un'applicazione del metodo fenomenologico alla dialettica visibilità e non-visibilità divina nelle visioni, particolarmente utile mi sembra il saggio, unico negli studi di settore, di R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, cit. Nella fattispecie i capitoli 5 e 6 (*ibid.*, pp. 197-251, 253-303), dedicati all'analisi della percezione in atto all'interno del processo conoscitivo della visione e delle strategie narrative e simboliche al servizio della dialettica, offrono elementi di analisi dinamica nella dialettica tra "vedere" ed "essere visto" che forniscono utili strumenti per l'indagine sinestetica sulla funzione del campo visivo nell'esperienza mistica.

peculiare natura spaziale e temporale di questi fenomeni, operando – laddove sia necessario – distinzioni e confronti tra fatti caratterizzati dall'immediatezza ed esperienze, di contro, legate ad una crescita del fattore percettivo che per chiarezza, durata e ambientazione ne fanno un processo graduale. Evidenziare tali aspetti intrinseci ai relati visionari è di fondamentale importanza per chiarire, di conseguenza, il senso e la portata di alcuni fenomeni percettivi soprattutto nelle conseguenze che essi producono. Infine, non meno rilevante è l'individuazione delle fasi di chiusura del processo percettivo al fine di rintracciare quella particolare zona interstiziale della dialettica tra visibilità e non-visibilità divina e dell'ampliamento spirituale della capacità d'imparare a vedere anche a seguito della visione divina *strictu sensu*.

Nel tentativo di fornire un modello esemplificativo di funzionamento della percezione del senso spirituale legato al vedere, così come definito nella narrazione della *Vita* di Cristina – seppure in modo poco organico da parte dall'anonimo redattore –, cercherò di suffragare alcune linee interpretative essenziali per l'orientamento delle analisi successive. Occorre precisare che, per l'estrema complessità e varietà dei fenomeni percettivi narrati – nonostante siano tutti ascrivibili a un preciso contesto culturale, simbolico e letterario –, ogni tentativo di fornire un'agile schematizzazione porta con sé il rischio di ridurre drasticamente il senso di esperienze visive tese a rappresentare l'irrappresentabile o, ancor peggio, di banalizzarle indebitamente sotto l'aspetto emotivo, l'incontro tra un soggetto conoscente e oggetto conosciuto nella percezione visiva di quel contatto personale. Nella maggior parte delle esperienze visive, in effetti, domina l'elemento dialogico che determina tanto il ruolo della parola umana proferita dal soggetto conoscente quanto il carattere personale della risposta avanzata dall'interlocutore divino. Non cogliere questa tipizzazione in chiave personalistica dell'incontro con il trascendente da parte di Cristina, rischierebbe di far saltare la gradualità di un processo conoscitivo¹¹⁶ che dal “vedere senza riconoscere” passa a una comprensione meditata e compiuta dell’“aver visto”, poiché nessuna immagine sembra offrirsi ed esaurirsi nella sua integrità al primo sguardo.

Per questo motivo, la ricerca di Dio avviata dall'esperienza mistica di Cristina precorre e conclude, in un certo senso, il rapporto col divino avanzato nella preghiera personale e nella sua faticosa attività di meditazione e riflessione senza per questo farsi mai sostitutivo della volontà divina. Nella *ruminatio* rituale della parola divina e

¹¹⁶ E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Milano 2001, pp. 1-3; A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma 1996, pp. 27-42.

nell'irrefrenabile desiderio di vedere Dio, la visionaria tesse un piano di accostamento alle realtà superiori nel quale la ritualità della meditazione è parte costitutiva del darsi del divino, ma non necessariamente collante causativo, vista la gratuità e l'autonomia dell'intervento non-umano. Non è un caso, infatti, che proprio nelle situazioni di crisi, in cui la possibilità di accedere al divino sembra più offuscata, l'eventuale venuta a manifestazione del trascendente si leghi con una certa insistenza al livello di pura e libera iniziativa assunta dalla volontà divina. L'irruzione inattesa del divino porta con sé un'antecedente chiamata all'esposizione da parte del soggetto conoscente, esposizione che caratterizza l'impegno ad un maggior sforzo e ad una maggiore comprensione da parte del visionario per sopperire all'insufficienza e alla parzialità dell'esperienza visionaria avvolta da una coltre di enigmaticità nei simboli appresi. Il tentativo mai concluso di cogliere il messaggio visivo accordato costituisce, pertanto, una sorta di contenuto simbolico costantemente sottratto alla totale e definitiva apprensione razionale e l'avvio per una rivisitazione costante dei significati che allarga la sfera del "già visto" ad un supplemento di visibilità nel vedere, tanto nel narrare a se stessi e quanto nel rendere partecipe la comprensione degli altri.

La *Vita* di Cristina offre una pluralità di visioni di matrice mariologica, cristologica e trinitaria, che spaziano dal sogno all'estasi mistica¹¹⁷.

Tra le visioni in sogno si annovera la *visio Mariae I*, che si svolge in due fasi successive all'interno di un unico sogno¹¹⁸. «Nocte quadam cum dormiret videbatur sibi

¹¹⁷ Nelle pagine successive tenterò di avanzare un'analisi della struttura formale dei principali relati visionari che organizzano il testo della *Vita*, mettendo in luce alcune coordinate di fondo che tipicizzano questo fenomeno interno ai vissuti mistici e che ne rivelano alcune implicazioni gnoseologiche fondamentali in termini di teoria della conoscenza.

¹¹⁸ *Vita*, 23-24, pp. 106-108 (*visio Mariae I*): «Nocte quadam cum dormiret, videbatur sibi quod in quoddam pulcherrimum templum cum aliis mulieribus introducta fuisset. Et ecce stabat ad altare quidam indutus vestimentis sacerdotalibus, quasi ad solemnia missarum celebranda paratus. Qui respiciens innuit Christine quatinus ad se veniret. Et accedenti cum tremore, porrigebat ramum frondium speciosarum et florum inestimabilium, dicens: "Accipe, cara, et offer illi domine". Pariterque monstrabat ei quandam similem imperatrici non longe ab altari sedentem in tribunali. Cui genu flexo acceptum ramum offerebat. Suscipiens autem illa domina de manu Christine, ramum de ipso sumens, redonabat offerenti ramusculum et dicebat: "Custodi michi hoc diligenter adiciensque interrogat eam: Quomodo tecum est? – Aiebat: Male domina! *Omnes subsannant me* et coangustant undique. Non est similis mei in sorte dolentium. Unde nec die nec nocte a fletu et singultu meo temperare possum. Ne timeas, inquit, vade modo quoniam ego de manibus eorum eripiam te et educam clara luce diei". (...) [I]nterea virgo prope prospiciebat et videbat quasi solarium unum, altum et quietum, ad quod ascendere volenti per interpositos gradus, arduus et gravis patebat ascensus. Huc etiam Christine habenti magnam ascendendi voluntatem sed hesitanti propter ascensus difficultatem, subito regine quam paulo ante viderat ministrabatur adiutorium et sic ascendebat in solarium. Cumque resideret ibidem delectata loco ecce predicta regina veniebat. Et instar quiescere volentis, caput suum reclinabat in gremio sedentis sed aversa facie, cujus adversionis Christinam non mediocriter tedeat et non ausa loqui, tantum in corde suo dicebat: "O si licuisset michi vultum tuum contemplari!" Et continuo convertit vultum suum imperatrix

(...) in templum (...) introducta fuisset»: la visione è dinamica, Cristina si muove in uno spazio interno al luogo della visione. L'uso di verbi come *venire*, *accedere*, *recedere* si oppone alla staticità delle figure che Cristina ha davanti a sé: lo *stare* del sacerdote e il *sedere in tribunali* della Vergine Maria. All'interno dello spazio fenomenico, la comunicazione tra soggetto e oggetto della visione è orizzontale, un'orizzontalità prodotta, però, da una verticalità precedentemente superata. Infatti, dopo pochi scambi narrativi, Cristina è rappresentata nell'atto di *discendere* da quel luogo, lasciando così supporre che l'orizzontalità della conversazione sia stata preceduta da un movimento ascensivo e seguita da uno discensivo, in una verticalità che potrebbe suggerire così lo scarto ontologico tra il divino e l'umano.

Tra la prima e la seconda fase della visione, il passaggio è segnato dal ritorno discensivo alla dimensione mondana che Cristina, non per costrizione, ma per transizione, è spinta ad attraversare (*pertransire*). Dopo una nuova risalita – metafora del superamento della dimensione umana e dello iato fra i due piani ontologici –, la visionaria si ritrova nuovamente in presenza del divino: prima scorge da lontano (*prospicere*), poi vede (*videre*). Entrambi i verbi utilizzati qualificano l'azione del vedere che, in un primo momento, è rappresentata dal *prospicere*, quindi uno scorgere dinanzi a sé in lontananza, in un secondo momento, invece, è definita dal *videre*, indicante il cogliimento di un'immagine distinta da tutto il resto, ma non per questo immediatamente comprensibile. Questa dinamica dello sguardo si svolge nello spazio della visione in sogno che è metaforicamente rappresentato da un *solarium* elevato e quieto al quale Cristina “vuole” accedere (*ascendere volens*); non si tratta di un'ascensione *ex abrupto*, come accade sovente nei rapimenti estatici. In questa prima fase del vissuto di Cristina, il contatto con Dio avviene per intercessione della “Vergine delle vergini”.

La difficoltà dell'ascesa al luogo della rivelazione – espressa attraverso la formula «per interpositos gradus arduus et gravis patebat ascensus» – è superata grazie all'ausilio prestato dalla Regina; solo così, infatti, Cristina può riuscire nell'ascesa (*ascendere in solarium*)¹¹⁹. Raggiunto il *locus*, la dialettica dei ruoli subisce un capovolgimento: la Regina, infatti, si costituisce soggetto attivo della visione, si muove

illa dixitque blan[da] affabilitate: “Et licet et contemplare [con]templativa postmodum ad satietatem quando introduxero te in thalamum meum te et Judith una tecum!”».

¹¹⁹ Non si può non cogliere l'evidente richiamo a Is 6, 1: «Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum», sebbene la differenza fondamentale sia costituita dal fatto che la figura che Cristina riesce a scorgere è la regina (Maria).

verso (*venire*) la figura della visionaria, seduta e compiaciuta (*delectata loco*), e reclina il capo sul suo grembo, dove Maria, l'imperatrice che inizialmente non si lascia guardare in volto (*aversa facie*), solo per un istante (*breviter*) le concede la visione del suo viso (*convertit vultum suum*). Cristina, come si apprende dalla narrazione del relato visionario, potrà godere della contemplazione eterna (*contemplare contemplativa postmodum ad satietatem*) solo quando sarà stata introdotta (*introducere*) nel *thalamum* della Regina.

Il contenuto della rivelazione in sogno – vale a dire il rimando tematico alla possibilità umana della contemplazione divina – è palese, così come altrettanto chiara è la posizione espressa. Da questa visione in sogno («que per somnium viderat»), dalla quale la visionaria si ridesta (*evigilare*¹²⁰), sembra emergere in modo dirompente la dialettica di soggetto e oggetto all'interno di una complessa ridefinizione della categoria spaziale. Il doppio movimento ascensivo e discensivo, dall'umano al divino e dal divino all'umano, fa leva, infatti, su un'inversione dei ruoli nello spazio: il ruolo attivo del soggetto visionario viene esautorato nel momento stesso in cui accede al *locus* divino; contestualmente, l'oggetto della visione – il divino che si manifesta nella regalità dell'immagine femminile della Regina – si costituisce soggetto attivo della rivelazione stessa.

La *Visio Mariae II*¹²¹ fornisce spunti interessanti in merito alla qualificazione dell'azione del “vedere” espressa attraverso il ricorso a quattro diversi sintagmi verbali: *intueri*, *videre*, *mirare* e *intendere*. Maria appare (*apparere*) a Cristina per lasciarsi, prima, ammirare nel decoro del suo volto e rivelarle, in un secondo momento, la sua identità¹²². La visione è statica, il soggetto percipiente, Cristina, vede se stessa (*videbat*

¹²⁰ Per una conferma dell'utilizzo dei due predicati verbali *evigilare* (come ritorno dalla *visio per somnium*) e *interpretare* (operazione intellettuale condotta a posteriori sul contenuto della visione dalla visionaria), offro un ulteriore esempio, sebbene si tratti di una visione poco significativa sul piano dei contenuti. *Vita*, 36, p. 124: «[N]ichilominus et alia confortata fuit ibidem visione que facta est. Videbat se super solidam [sta]re terram et ante se campum patere, latum et lutosum, plenum tauris cornibus ac vultu minacibus. Qui cum niterentur pedes suos eruere de luto quatinus illam impeterent totamque minutatim discerperent, in eisdem semper locis ipsos pedes sine in[ter]missione} insistebant unde levaver[unt]; ob[st]upefacta est} admiratione pariter et terr[ori] ac inquie}ti, audita est vox huiusmo[di] {ad eam dicens}: "Si in loco tuo solide steteris, om[nim]o} istarum beluarum feritatem frustra ti[me]bis. Sin autem abieris retrors[um], eadem hora cades in potestatem ea[rum]!" Evigilavit et interpretata est locum per significationem esse virginitatis propositum; tauros, demones et homines impios. Conceptaque grande fiduci[a], magis sese in amore sanctitatis accen[di], minas vero querentium se modera [tius] timuit».

¹²¹ *Vita*, 25, pp. 108-110 (*visio Mariae II*): «Videbat se ancilla Christi quie[te] stare et reginam celi ex insperato stante[m] ante se, cujus decorem vultus cum [mi]raretur et cum magno intendere[t] aff]ectu, dicebat illa sibi: "Quid me t[an]topere miraris? Ego sum maxima f[e]minarum. Vis scire quanta? Hic michi stanti facile est manu contingere cu[l]men celi».

¹²² *Ivi*: «"Quid me t[an]topere miraris? Ego sum maxima f[e]minarum. Vis scire quanta? Hic michi stanti facile est manu contingere cu[l]men celi».

se quiete stare) mentre la *regina celi*, che qui è anche *virgo virginum* e *maxima feminarum*, le sta di fronte. La visione del volto divino non è indicata solo dal verbo *mirari*, implicante ammirazione per qualcosa che è implicitamente ritenuto di una qualità superiore, ma l'espressione successiva «cum magno intederet affectu» suggerisce un'ulteriore sfumatura di senso appena adombrata. Il verbo *intendere*, infatti, non qualifica solo l'atto del vedere – Cristina vede se stessa –, cioè l'esclusiva percezione visiva di un'immagine che coinvolge il senso della vista, bensì un “rivolgersi a” o un “andare verso” con lo sguardo che vuole significare come all'oggetto del desiderio non ci si rivolga solo con i sensi, ma con lo spirito. Pertanto, se l'atto dell'*intendere* è guidato dall'*affectus*, l'*intendere* non si ferma ad indicare la rivoluzione dello sguardo da un punto a un altro dell'orizzonte della percezione, ma qualifica una tensione del soggetto verso l'oggetto del desiderio nello spazio fenomenico dell'apparizione, il cui motore è la volontà che si radicalizza nel desiderio. L'esperienza visionaria, nella specifica tendenza che emerge in ambito benedettino inglese nel secolo XII, infatti, si articola precipuamente nella messa in atto di una dialettica erotica soggetto-oggetto.

Nella *Visio Christi I*¹²³, l'apparizione antropomorfa del Figlio si offre su un doppio grado di apprensione: sensibile e immaginativa. La visione è esperita durante la veglia all'interno della cella di Markyate; tuttavia Cristina, che è ancora in una fase embrionale del suo cammino contemplativo, non è in grado di coglierne il significato. Decide allora di ricorrere al padre spirituale, il visionario e mistico Ruggero. Mentre Cristina è seduta e riflette, Cristo (*speciosus forma pre filiis hominum*) si presentifica ai suoi occhi (*intrare*) e al suo spirito, provocando in lei una reazione di terrore (*expavit virgo*). Dopo un breve colloquio, le consegna la croce: del contenuto rivelativo¹²⁴, come appena accennato, non vi è cognizione. Gli elementi di ordine formale che emergono da questa visione sono i seguenti: l'uso del verbo *evanescere* (e non più di *evigilare*), conferma l'attività dei sensi della visionaria e il carattere marcatamente fenomenico

¹²³ *Vita*, 39, p. 132 (*visio Christi I*): «Quippe dominice Annunciationis die, Christina supra petram suam sedente et de insania queren[tium] se sollerter cogitante, intravit [ad e]am *speciosus forma pre filiis [ho]minum*, obserato aditu, crucem ferens [aur]eam in dextera manu. Ad cuius [int]roitum, expavit virgo quam ille [bl]ande confortavit tali alloquio: “Ne timeas, inquit, non enim veni quo tibi metum augerem sed ut securitatem ingererem. Tolle igitur crucem istam, ac tenens firmiter, non inclines eam ad dexteram neque ad sinistram. Tene semper recta linea sursum versus et memento quoniam ego ipse tuli eandem primitus. Necnon omnes qui volunt ire Jerusalem, necesse est hanc [p]ortare crucem”. Hiis dictis, crucem [e]i bajulavit promittensque quod post modicum ab ea resumeret, ab [ocu]lis ejus evanuit».

¹²⁴ *Ivi*: «Nec non omnes qui volunt ire Ierusalem, necesse est hanc portare crucem. Hiis dictis crucem ei baiulavit promittensque quod post modicum ab ea resumeret».

della visione. Non trattandosi infatti di una visione estatica, il soggetto è presente a se stesso, i sensi corporei e spirituali sono attivi, così come le facoltà intellettuali, ma l'apparizione ha luogo e si svolge, anche sul piano verbale, in una dimensione totalmente orizzontale, per concludersi con la dissoluzione della figura apparsa.

*Visio Mariae III*¹²⁵ è una delle esperienze visionarie più rilevanti dell'intero testo. Si tratta di una riproposizione, in chiave femminile, della ben più nota visione cosmologica che Gregorio attribuisce a Benedetto¹²⁶. Il rapimento improvviso (*subito rapitur*), il movimento ascensivo e l'indicazione del luogo, *ultra nubes ad celum*, in cui la visionaria è repentinamente *rapta*, suggeriscono che la visione sia preceduta da un ratto estatico. Dalla processualità della visione, poi, emerge chiaramente l'attività dei sensi spirituali e soprattutto il coinvolgimento della facoltà rappresentativa. Il "rapimento" in un luogo che è altrove rispetto al mondo suggerisce che non si tratta soltanto di un'apparizione; la gradualità interna alla visione si muove tra il piano della rappresentazione e quello dell'intellezione del contenuto rivelativo. Resa la verticalità spaziale della visione attraverso il ratto estatico, soggetto e oggetto entrano in relazione su un piano orizzontale. La metafora dinamica dello sguardo si sviluppa, allora, nel passaggio dall'azione passiva della vista interiore (*conspicere* e *videre*), che coglie le figure che occupano lo spazio circoscritto entro l'orizzonte visivo, al farsi sguardo della vista nel momento stesso in cui si rivolge intenzionalmente (*intendere*) a quelle stesse figure divine mediatrici (gli angeli e Maria) che si manifestano come avvolte in una luce intensa.

Tra le immagini luminose lo sguardo riesce a penetrare con maggiore agilità la luce più accecante della Vergine, piuttosto che quella degli angeli, nonostante all'uomo

¹²⁵ *Vita*, 40-41, p. 136 (*visio Mariae III*): «Quocirca res quedam mirabilis et mirabilibus mirabilior accidit. Nam cum aliquando lacrimis in oratione maderet pre desiderio celestium, subito rapitur ultra nubes usque ad celum, ubi conspicata reginam celorum in trono sedere vidit et angelos illi gloriosos assistere. Quorum splendor solare jubar tantum superabat quantum splendor solis quicquid in astris rutilat. Nec tamen lumini quo circumdabatur illa que genuit altissimum potuit comparari lumen angelorum. (Domanda retorica al lettore) Quantum igitur credas extitit ipsius facies clara que longe choruscabat super ista omnia? Cum tamen vicissim intenderet nunc in angelos, nunc in dominam angelorum, miro modo facilius penetrabat intendentis obtutus splendorem circumfusum domine quam qui circumfulgebat angelos, cum infirmitas humane visionis habeat egrius inspicere clariora. Certius igitur vidit vultum illius quam angelicum. Cujus pulchritudinem cum avidius intueretur [et i]ntuendo jocunditate delectaretur, con[v]ertit se regina illa ad unum astantium [o]mnium et dixit ad eum: "Interroga Christinam [qui]d querit, quia dabo illi quod petierit". Porro Christina ante reginam prope stetit, et loquentem ad angelum manifeste audivit. {Pros}picuensque ad terram deorsum uno {intu}itu vidit immensum mundum. At {superantia} omnia cellam Rogeri oratoriumque [eius] respiciebat, quod nimis can{didissimum} [a]tque nitidum sub se positum appa[rebat]. {Et dixi}t: "Utinam detur michi locus [...]" – Respondit imperatrix: {libentissim}e dabitur et si plus vellet {ei} [nichil]ominus daretur!" Ex hoc itaque {intelle}git quod ad incolatum habi[tac]uli Rogero successura sit».

¹²⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, 35, cit., pp. 236-243.

risulti più arduo fissare lo sguardo (*inspicere*) sulle cose più luminose a causa dell'*infirmetas* alla quale l'organo della vista è consegnato dopo la caduta adamitica¹²⁷. Tale paradosso si spiega solo attraverso l'emancipazione dalla sfera umana dei sensi della vista che, in questo caso, si fa sguardo. Dalla visione del volto della Vergine (*videre*) si passa, infatti, al coglimento e alla fruizione della bellezza e della gentilezza di quel volto, un'operazione cioè di attingimento degli attributi del mediatore divino per la quale l'anonimo redattore si serve del verbo *intueri*¹²⁸. Dal piano spirituale della visione si accede gradualmente a quello intellettuale. Cristina coglie l'immagine unitaria del cosmo, *uno intuitu*. In essa Cristina vede (*respicere* e non *intendere*) la cella di Markyate che «sub se positum apparebat». L'immagine “candida” e “nitida” appare, infatti, come il risultato di un'operazione estranea al soggetto visionario e alla sua capacità rappresentativa (*posita*). Da questa visione emerge per la prima volta il ruolo dell'intuizione sia nell'azione espressa dal verbo *intueri*, che nell'applicazione della facoltà dell'*intuitus*, come la facoltà intellettuale che opera nel meccanismo visionario.

L'utilizzo che l'anonimo redattore della *Vita* sembra fare dell'*intuitus* aspirerebbe alla resa narrativa di una conoscenza simultanea, sensibile e intellettuale, che richiamerebbe la riflessione agostiniana sul tema, e l'accezione tecnica dell'*intuitus* che Boezio enuclea in *Philosophiae consolatio*. In questo senso, gli elementi di formalizzazione teorica che Boezio intravede nella nozione di *divinus intuitus* e di *mentis intuitus* forniscono elementi utili per comprendere l'operazione narrativa, posta in essere dall'anonimo redattore, che muove dall'intenzione di descrivere al lettore un'esperienza mistica nella quale la mente divina, della quale il mistico partecipa per intervento del mediatore divino, coglie, in un eterno presente, tutti quegli eventi che i flussi di coscienza creaturali, di contro, esperiscono come esclusivamente presenti, passati e futuri. È chiara l'analogia che mirerebbe ad accostare l'*intuitus* all'intelligenza divina, attraverso la particolare caratterizzazione dell'immediatezza e della simultaneità articolata sul *simul* che fa dello sguardo totale sul cosmo un'eternità di un presente fuori dal tempo¹²⁹. Attraverso l'intuizione visionaria è dato cogliere il visibile rivelato, ma

¹²⁷ *Vita*, 40, p. 136: «Cum infirmitas humane visionis habeat egrius inspicere clariora».

¹²⁸ *Ivi*: «Cujus pulchritudinem c[u]m avidius intueretur [et i]ntuendo joc[un]ditate delectaretur».

¹²⁹ Cfr. SEVERINO BOEZIO, *Philosophiae consolatio*, V, 6, 3-4, ed. L. BIELER, Turnhout 1967 (CCSL 94), p. 101: «Quid sit igitur aeternitas consideremus; haec enim nobis naturam pariter diuinam scientiamque pate facit. Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet»; *ibid.*, V, 6, 15, p. 102: «Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus hac praesentarius status, scientia quoque eius omne temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti hac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione

l'*intuitus* si profila come una particolare forma di conoscenza intuitiva che sembra escludere la mediazione gnoseologica come mediazione razionale; come appare chiaro nelle visioni esposte di seguito, l'*intuizione* del divino è una visione *oscura e confusa*, differendo in tal modo dalla *visio* beatifica¹³⁰.

Nella *visio Christi II* emerge chiaramente la processualità triadica della visione¹³¹. Questa visione si rivela particolarmente significativa, poiché chiarisce alcuni aspetti formali della funzionalità gnoseologica intrinseca alla visione. Con l'espressione *in forma parvuli venit* l'anonimo traduce il transito del divino nell'orizzonte fenomenico della visionaria, il suo rendersi disponibile come oggetto della visione, e quindi come oggetto di conoscenza secondo gli strumenti di cui è dotato il soggetto. I verbi *manere, astringere, accipere e tenere* sono usati per definire l'apparizione sul piano della sensibilità: il Cristo bambino, venuto tra le braccia della visionaria, si lascia stringere al petto e resta con lei per un intero giorno. Il seno verginale, quindi l'abbraccio carnale, è lo spazio dell'apparizione, un'apparizione che avviene «non modo sensibilis, sed etiam visibilis», quindi lasciandosi non solo sentire, ma anche vedere. La doppia locuzione avverbiale suggerisce il superamento del primo modo nel secondo, cioè del sensibile nel visibile inteso come *videre* spirituale. La conoscenza del divino sul piano sensibile, espressa dall'immagine del bambino stretto al seno verginale, ha come effetto un incommensurabile diletto (*delectatio*) mentre, sul piano dello spirito, localizzato metaforicamente all'interno del torace (*crata pectoris*), Cristina conosce attraverso l'intuizione (*apprehendere intuitu*).

La *visio Angelorum*¹³² si svolge sull'asse orizzontale della spazialità: Cristina è circondata (*circumstare*) da alcune figure – giovani dall'aspetto venerando (*iuvenes*

considerat»; *ibid.*, V, 6, 22-23, p. 103: «Nec rerum iudicia confundit [deus] unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie uentura dinoscit, sicuti uos cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc uoluntarium, illud esse necessarium iudicatis. Ita igitur cuncta despiciens diuinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium, ad condicionem uero temporis futurarum».

¹³⁰ Cfr. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, II, 3, iv, 1554.

¹³¹ *Vita*, 43, pp. 142-144 (*visio Christi II*): «Tunc benignus filius Virginis respexit humilitatem ancille suae et contulit ei refrigerium inaudite gratiae. Ipse namque in forma parvuli venit inter brachia probate sibi sponse et per integrum diem mansit cum illa, non modo sensibilis sed etiam visibilis. Accipiens itaque uirgo puerum in manibus, gratias agens, astrinxit sibi ad pectus. Et inestimabili delectatione {nunc} in suo] tenebat sinu, nunc intra se immo per ipsam cratam pectoris co[m]prehen]debat intuitu».

¹³² *Vita*, 50, p. 152 (*visio angelorum*): «Dum uirgo staret et obstupesceret – o ineffabilis pietas diuine dignationis! – ecce circumsteterunt illam iuvenes eximii decoris. Plures quidem aderant sed illa tres tantum discernere poterat. Hii salutantes eam: “Ave, inquit, uirgo Christi! Ipse dominus omnium, Ihesus Christus, mandat salutes tibi”. Hoc dicto propius accesserunt et, hinc et hinc stantes, coronam quam secum attulerant, posuerunt super caput ejus, dicentes: “Hanc tibimittit unicus filius altissimi Regis et scito quod una es de suis propriis. Speciem miraris et opus que nequaquam mirareris si nossetis artem

eximii decoris) – fra le quali la mistica ne distingue (*discernere*) tre. Le figure angeliche, che le sono state inviate (*ad se missos*), si avvicinano (*propius accedere*), le pongono una corona sul capo e così tra loro, per un tempo determinato, staziona (*stare*) la visionaria. L’orizzontalità della prospettiva relazionale è superata dalla verticale risalita degli angeli (*recipere in celum*). A questo movimento si contrappone l’immagine statica di Cristina: «*secum remansit*», mentre il prodotto della riflessione sull’esperienza visionaria è l’interpretazione (*indubitanter agnoscere*) del rimando simbolico alla corona.

La *visio Trinitatis I* occupa una delle pagine più affascinanti, ma al contempo più complesse sul piano dei rimandi al dibattito speculativo dell’epoca, dell’agiografia mistica di Cristina¹³³. Dall’analisi di questa visione si evince con chiarezza quale sia, secondo l’anonimo redattore, il modo in cui Dio si lascia conoscere dalla visionaria attraverso una visione spirituale che si fa intellettuale nel momento stesso in cui la stessa coglie il portato simbolico delle immagini rappresentate e comprende il significato della rivelazione (*manifestius intelligere*). La formula *ad se autem reversa* potrebbe suggerire un movimento di allontanamento dai sensi corporei inteso come introversione, una visione dello spazio dell’interiorità in cui le figure divine sono immagini spirituali, prodotte dalla facoltà rappresentativa. Infine, è utile sottolineare come la facoltà attiva nella visione sia l’intuizione (*intuitus*) e come il canale di comunicazione tra l’uomo e il divino sia, appunto, quello dello sguardo interiore (*intuitus*): «*conspicatur columbam alarum applausu cameram pervolitare ac intuentis*

opificis!”. Erat quippe sicut ipsa asseruit cujus species candore nivem, splendore solem transcenderet cujus forma describi cujus materia sciri nequiret. A parte posteriori pendebat albe due, tanquam vitte instar episcopalis mitre, descendentes usque ad renes ejus. Stetit itaque Christina inter angelos ad se missos coronata, a gallicinio noctis quousque dies incaluit post ortum solis. Tunc enim, angelis sese recipientibus in celum, illa secum remansit, indubitanter agnoscens per celestem coronam quod Christus eam mente et corpore virginem usque servaverat».

¹³³ *Vita*, 67, p. 176 (*visio Trinitatis I*): «Vidit siquidem Christina se in camera quadam materia, arte et odore gratifica, duabus reverendis et admodum speciosis albisque indutis assistere personis. Que collateraliter stantes nulla stature vel decoris diferencia discrepabant. In quorum humeris columba sed et ipsa speciem excedens aliarum columbarum quiescere videbatur. Vidit et exterius abbatem volentem ad se sed non valentem ingredi. Innuens autem illi oculis et capite postulabat suppliciter ut in divina presencia sese studiosius astantibus commendaret personis. Nec distulit virgo consuetis amico succurrere precibus. Annuens enim quo prevalebat, affectu quo profundebar, devotione quam novit ut dilecti miseretur, Dominum interpellabat. Nec mora conspicatur columbam, alarum applausu, cameram pervolitare ac intuentis oculos dulci pascere intuitu. Quo viso cultrix Dei roborata non destitit a precibus donec m[emo]ratum virum vel possidere columbam vel possessum cerneret a columba. Ad se a[utem] reversa, manifestius intellexit columbam Sancti Spiritus gratiam designare qua perf[us]us abbas non nisi ad superna [pos]set amplius respirare. Unde nimio [exul]tans gaudio iam illum non ut v[ilio]rem sed ut celestis glorie concivem et consortem excolebat et venerabatur et artiori sancte dilectionis amplectebatur sinu. Quos enim singultu, que suspir[ia], quos fletus. consistentes et de supernis tractantes effuderunt, quis edisseret? Quantum quod transit vilipenderent, quantum quod permanet appeterent, quis edicet? Aliorum ista sint, meum est simplicem virginis vitam simpliciter describere».

oculos dulci pascere intuitu». Lo “sguardo” della colomba (*intuitus*), che saldamente legata alla Trinità si lancia in volo, diletta gli occhi di colui che osserva (*intuentis oculos*), un diletto che è per gli occhi, cioè l’occhio dell’anima come senso spirituale, nutrimento.

La *visio Christi III*¹³⁴ è l’esperienza visionaria in cui Cristo cinge l’abbraccio tra Cristina e Goffredo dopo un rapimento estatico (*in exstasi rapta*). Il riferimento alla percezione è costante, da ciò la gradualità dell’esperienza visionaria che si sviluppa fin dal grado della percezione sensibile per giungere a quella spirituale. Scandita da due forme verbali principali come *sentire* e *percipere*, la visione è condotta sull’esperienza percettiva del tatto. La vista, invece, come senso spirituale che accede al piano fenomenico della comunicazione col divino, costituisce l’*incipit*: Cristina ha l’immagine di sé (*videre*) in presenza del Salvatore. La visione si svolge sul piano della percezione sensibile per coinvolgere, contestualmente, l’anima in un’esaltazione dei sensi spirituali (*gaudium*) e culminare nella cognizione della presenza di Cristo e del senso della rivelazione¹³⁵.

La visione in cui Cristina riceve una rivelazione privata in merito alla priorità dell’amore divino, *visio Christi IV*¹³⁶, è introdotta da una comunicazione o locuzione

¹³⁴ *Vita*, 71 p. 186 (*visio Christi III*): «Interea dum orationis fieret protensio sicut solebat, in extasi rapta, vidit se Salvatoris assistere presencie illumque suum pre cunctis familiarissimum intra brachiorum suorum girum pectori suo constrictum inclusisse. Sed dum timeret ne forte, sicut vir muliere robustior, et de se quoquomodo posset excutere, videt salvandorum subventorem Jhesum, manu pia, suas manus, non consentis digitis sed aliis aliis superpositis, junctas constringere ne minus in manuum junctione quam in lacertorum fortitudine ad retinendum dilectum ribur sentiretur. Hiis ita perceptis non modico gestiens gaudio».

¹³⁵ *Vita*, 73, p. 188: «Hiis ita perceptis non modico gestiens gaudio uberes reddit gracias, et quod amici curam noverit exemptam, maxime tamen quod et sponsi dominique sui viderit presenciam».

¹³⁶ *Vita*, 77, pp. 194-196 (*visio Christi IV*): «Cumque in id studii versaretur die quodam ipsa protelatus in monasterio suo orante tanto tamque repentino suffusa est gaudio ut nec comprehendere necdum illud cuiquam valeret edicere. Quo diutius exhilarata, inter cetera que cum Deo familiare mente non verbis miscebat colloquia in sacrario pectoris, hujusmodi vocem percepit: “Quem pro me tantopere diligis, pro cuius salute me sollicitare non desinis, velles ut pro me mortis subiret angustias?” Clamore illa sed interiori affectu ingente non voce constanter respondit: “Illud quidem, Domine, gratanter sed et si vestra pateret voluntas, propriis manibus gratantius complerem. Nam si Abraham in unici pignoris nece tibi devotus extitit, cur et hunc non ego pro te, si juberis, occiderem? Maxime cum illum in filio carnalis quoquomodo licet tuo non resistens amor afficeret, me autem in isto tu solus nosti quis a[mor] afficiat. Que mors enim gloriosior q[uam] pro sui conditoris amore suscepta? Que vita jocundior quam per gratiam ex m[e]rito vivere?” Hiis alternis, sed secretis, sed dulcibus, sed indicibilibus cum Domino colloquiis perstans, fortiter in dextro latere non ledentis sed admoventis modo se sensit impulsam tanquam si quis diceret: “Respice!” Cumque respiceret ad altare, vidit benignum Jhesum cum habitu et vultu quo propiciatur peccatoribus altario assistere. Giransque oculos vidit illum pro quo laborabat, familiarem suum, ad dexteram suam que sinistra erat Domini consistere. Cumque ad orandum decumberent quoniam sinistra virginis ad dexteram erat Domini utpote versis vultibus, timens ne ad sinistram esset divinam, estuare cepit: quomodo ad dexteram transferr[i] valeret, intollerabile ferens e[liminat]um dilectum suum Dei dextere se esse conjunctiorem. Dexteram enim Dei digniorem ipsius cernebat partem, nec tamen dilecto suo in oratione decumbenti, superferri volebat sed quovis alio modo transferri. Hoc ita permota desiderio intellexit protinus illam se comprehendisse dexteram quam in

divina. La presenza divina non è colta immediatamente nell'immagine: inizialmente Cristina sente diffondersi dentro (*suffundere*) una sensazione (il *gaudium*) che non le permette (*valere*) né di comprendere (*comprehendere*), né di descrivere (*edicere*) ciò che sta accadendo. In una chiara progressione dei sensi spirituali, Cristina si sente riempita di gioia (*exhilarata*); è impegnata in un'ineffabile conversazione interiore con Dio («cum Deo familiaria, mente non verbis, miscebat colloquia in sacrario pectoris»). E alla domanda che le viene rivolta, una domanda che non si serve del linguaggio né fa leva sulla mediazione della parola (*non voce*), Cristina risponde *interiori affectu*. Così si intrattiene (*perstare*) in una conversazione col divino che non solo è dolce e segreta, ma è “indicibile”¹³⁷, finché non si sente chiamata a volgere lo sguardo (*respicere*) alla sua destra, dove vede (*videre*) dapprima Gesù e poi Goffredo. Ha così inizio la visione introdotta dal colloquio spirituale col divino, una visione in cui l'accento non viene posto sull'intuizione della visionaria, ma sulla comprensione di quanto percepisce spiritualmente. Dal racconto dell'anonimo redattore si evince, infatti, come Cristina non si limiti a descrivere gli eventi nel loro ordine ma, attraverso l'utilizzo dei verbi *cernere*, prima, e *intelligere*, dopo, emergerebbe il grado di discernimento dei contenuti della rivelazione e la comprensione senza il ricorso, *a posteriori*, del momento interpretativo.

La triade visionaria del Cristo *peregrinus*¹³⁸ si distingue dalle altre visioni poiché la gradualità non scandisce la processualità interna alla visione; i tre gradi del sensibile, spirituale e intellettuale si sviluppano, invece, singolarmente in tre visioni distinte e interrelate. Nei tre passaggi visionari si snoda il progressivo riconoscimento e apprendimento del contenuto di verità dell'apparizione, cioè di ciò che si rende manifesto non nella sua essenza, ma attraverso la mediazione di un'immagine antropomorfa – il pellegrino – che si rende fruibile all'uomo sul piano della percezione. Sul piano del linguaggio è possibile isolare i termini che esplicitano i passaggi. Nella prima apparizione fugace il pellegrino giunge (*venire*) alla cella di Markyate e resta uno sconosciuto sebbene dall'aspetto venerando¹³⁹. Nella seconda visione, sensibile e spirituale, il verbo *revertere* indica il movimento sul piano spaziale

cunctis et pre cunctis sibi querebat clementem; unde, inter cetera que sepius conferebant edificantia colloquio, illi suo familiari replicare solebat, solam esse Dei dilectionem in qua nullus alium sibimet preferre juste liceat».

¹³⁷ *Vita*, 77, p. 196: «In hiis alternis, sed secretis, sed dulcibus, sed indicibilibus cum Domino colloquiis».

¹³⁸ *Vita*, 78, pp. 196-202.

¹³⁹ *Vita*, 78, p. 196 (*visio Christi peregrini I*): «Contigit aliquando peregrinum quemdam ignotum quidem sed reverendi admodum vultus venisse ad cellam virginis Cristine. Quem illa sicut omnes dulce suscipiens nec percunctata est, nec illi tunc quis esset innotuit».

mentre *sentire* esprime le sensazioni che accompagnano l'apparizione, ovvero, dal *fervor divinus*, alla gioia spirituale, alla dolcezza infusa e all'orma indelebile nella memoria, causate principalmente dagli stimoli dei *signa* che ne suggeriscono l'identità – grazia e bellezza, maturità del volto, della barba e del portamento¹⁴⁰.

La terza e ultima visione è un'apparizione, cioè una visione corporea, per coloro che a Markyate vedono il pellegrino. Cristina, per converso, non gode di quell'apparizione, la sua è una visione spirituale e intellettuale; la visionaria, infatti, conosce l'identità della figura agli altri ignota¹⁴¹. Ultimata la narrazione, l'anonimo non tarda a riflettere sull'accaduto, spiegando come quell'immagine fosse solo il modo in cui il divino aveva scelto (*volere*) di manifestarsi o rendersi noto (*innotere*) sul piano umano. L'anonimo accenna, inoltre, alla difettività della conoscenza umana, all'impossibilità di conoscere Dio nella sua essenza, ribadendo che l'uomo può attingere la verità solo *per speculum*¹⁴².

La visione del Cristo in gloria, *visio Christi V*¹⁴³, offre l'occasione di una visione spirituale che nella gradualità dell'esperire, piuttosto che culminare nella comprensione,

¹⁴⁰ *Vita*, 78, pp. 196-198 (*visio Christi peregrini II*): «Post tempus secundo revertitur, primum Domino precum fundit libamina, Cristine de hinc grato fruitur colloquio. Interque loquendum, fervorem illa sentiens divinum aut homines aut hominum commune meritum ipsum sentit excedere, unde plurimum delectata, humanitatis officio cibum etiam illum cogit sumere. Discumbit ipse illa cum sorore Margareta dulce parat edulium. Cristina tamen attentius assidet viro, Margareta laboriosius circa necessaria discurreta ut aliam Mariam, aliam videres et Martham si Jhesum discumbentem daretur conspiceret. Itaque mensa parata ori panis apponitur et quasi cibum sumere videbatur. Sed si adesse plus gustantem eum adverteres quam edentem. Cumque moneretur ut de apposito pisce vel modicum gustaret, non esse opus respondit misero corpori nisi de quo tantum sustentetur. Inter que soror utraque vultus venustatem, decorem barbe, maturitatem habitus nec sine pondere verba mirantes, tanto spirituali affecte sunt gaudio ut angelum, non hominem, se pre se sentirent habere commorandique, si virginalis pernisisset pudor, expetivissent assensum. Ille vero cum benedictione; suscepta licencia, sororibus non nisi facie notus discessit. Tantam autem in earum cordibus sui moris impressit memoriarn tantam infudit dulcedinem».

¹⁴¹ *Vita*, 78, p. 200 (*visio Christi peregrini III*): «Denunciatur sibi de[side]ratum suum adventasse peregrinum. [Quo] concepto gaudia gaudiis accumulans [et] accensi desiderii scintillas inflam<m>ans, fructum percipere non modicum sperabat si illum in suo peregrino pasceret de gujus pastu presencie se refocillata<m> tam dulce sentiebat (...) Igitur prof[icis]centium {processi}onem sequitur peregrin[us] (...). Processione facta misse cum reliquis interest peregrinus. Qua completa, ceteros preveniens, Christi virgo neque peregrini sui ex<s>aturari poterat desiderio ecclesiam exit ut egrentiam prima suscipiat (...). Egredientibusque ceteris ubi sit peregrinus inquit (...) Sed nec erat aliquis qui vel de ecclesia eum exire vidisset. Quem illum nisi Dominum Jhesum aut ejus, dicemus, angelum? Qui enim in nocte cum tanto scemate apparuit qualis videndus est in gloria quoquomodo innotuit. Hec namque in presenti nobis est illa gloria qui de illa non nisi *per speculum videmus*».

¹⁴² *Vita*, 78, p. 200: «Sed nec erat aliquis qui vel de ecclesia eum exire vidisset. Quem illum nisi Dominum Jhesum aut ejus, dicemus, angelum? Qui enim in nocte cum tanto scemate apparuit qualis videndus est in gloria quoquomodo innotuit. Hec namque in presenti nobis est illa gloria qui de illa non nisi *per speculum videmus*».

¹⁴³ *Vita*, 78, pp. 198-200 (*visio Christi V*): «Cumque cetera ymnum *Te Deum laudamus psallerent*, intendens in superna, sensit se in ecclesia Sancti Albani translata[m] super gradus pulpiti quo matutinarum leguntur lectio[n]es consistere. Respiciensque in chorum, {vidi}t circa medium chori personam de{core}m psallentium applaudere, cujus {mir}am formam describere vires {et posse}transcendit humanum. Au{ream super} capite deferebat corona[m] {gemmi}s interlucentibus et

conduce a un rapimento estatico. L'anonimo redattore stesso – con un intenzionale richiamo a II Cor. 12, 3 – tiene a specificare che Cristina non era stata in grado di comprendere se quell'esperienza fosse stata vissuta al di fuori del suo corpo. Tale visione ha inizio da un intenzionale rivolgersi alle cose celesti (*intendere in superna*): Cristina si sente trasportata nella chiesa di St Albans (*sentire se translata*), dove vede (*videre*) una persona di una bellezza tale da non potere essere descritta. Sotto quella forma, sostiene l'anonimo, si rivelerebbe il Cristo, tuttavia nel testo non vi è traccia del fatto che Cristina ne avesse compreso l'identità. Quando vede (non a caso il sintagma verbale cui l'autore ricorre è *conspicere* e non *intueri*), o meglio “può cogliere” la bellezza di quel volto in cui si manifesta il Cristo, non ha luogo alcuna operazione intellettuale, bensì la descrizione della sensazione improvvisa di un rapimento potrebbe suggerire il ratto estatico. Tuttavia, non vi sono elementi nel testo che possano consentire ulteriori considerazioni al riguardo.

Il passo più significativo del testo in merito al fenomeno estatico è la riflessione che conduce al racconto della *visio trinitatis II*¹⁴⁴. L'anonimo redattore qualifica i rapimenti estatici di Cristina come qualcosa di straordinario e degno di venerazione:

«Erat enim mirum de illa sed venerandum, quia sepius inter colloquendum rapiebatur in exstasim, videbatque que sibi videnda sanctus monstrabat spiritus, nichil sciens, nichil sciens eorum que circa se vel fiebant vel dicebantur»¹⁴⁵.

In questa descrizione sono esplicitate le caratteristiche essenziali dell'estasi mistica: la frequenza dell'evento soprannaturale (*sepius*) e l'immediatezza del rapimento che non è ricercato perché non è più occasionale. La *metánoia* si è compiuta; pertanto, come accade per la quasi totalità dei mistici, il fenomeno estatico si ripete.

Ciò che accade durante il rapimento mistico non è più comunicabile per mezzo di immagini¹⁴⁶. Cristina entra in comunicazione con lo Spirito Santo, vede ciò che le

eisdem [...] ac insertis, quicquid homin[is] {ingenio} confingitur precellere {ei videbatur}. In summitate autem {erat crux} [mi]rifici operis et ipsa aurea mi{nus manu d}ucta quam divina. Dependebant su]per faciem hinc inde due vitt[e] [...] [cor]one adherentes exiles et perluci{darum gem}marum capitibus deorsum cerne{bantur} quasi roris guttule. Hac specie re{splendu}erat persona illa cujus species {incompara}bilis est enim *speciosus pre filiis [hominum]*. Cujus speciei decore conspe[cto] {se ipsa} quodammodo sensit in ali{um celum rapi}. Ista tamen sive in corpo[re sive extr]a corpus viderit, Deo teste se {fatebatur} nescire».

¹⁴⁴ *Vita*, 73, p. 188.

¹⁴⁵ *Ivi*.

¹⁴⁶ Come bene sintetizza B. FAES DE MOTTONI, *Aspetti della dottrina del raptus nel secolo XII: Bernardo di Chiaravalle e Roberto di Melun*, in M. CÂNDIDA PACHECO – F. MEIRINHOS (edd.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 agosto 2002, Turnhout 2006, III, pp. 1863-1873, alla p. 1863: «Nel *raptus* il soggetto ha rarefazione o

viene mostrato: la metafora visiva resta pur sempre il mezzo per indicare il portato conoscitivo di un'esperienza comunicabile nei termini in cui essa si svolge. La sospensione dei sensi corporei e spirituali rende Cristina ignara di ciò che accade attorno a lei. Il suo stato di *extasis* la conduce a un grado di conoscenza e attingimento diretto della verità la cui fonte è Dio, per mezzo dello Spirito Santo, e un superamento della conoscenza del divino mediata da immagini pur sempre decodificabili dalle facoltà intellettuali¹⁴⁷. Proprio questo è uno dei passi del testo che fornisce conferma della chiave interpretativa del carattere mistico dell'esperienza visionaria presa in esame. Una lettura approssimativa della fonte potrebbe essere causa di fraintendimento del portato specifico di un'esperienza mistica anteriore alle grandi correnti, ma rivelatrice della specificità di un contesto¹⁴⁸. Dai contenuti delle visioni, l'anonimo differenzia i *signa*¹⁴⁹ che Cristina riceve quando le sue richieste vengono esaudite:

«Cum vero mens eius liberius evolaret: aliquando unum tria sepius videbat lumina equo splendore luceque radiancia, ita ut crederet se alicui de dilectis suis si presentem haberet eadem lumina posse monstrare»¹⁵⁰.

Con queste parole, prive di una riflessione sul fenomeno narrato, l'anonimo fornisce testimonianza di quella che ho classificato come *visio trinitatis II*¹⁵¹. La visione delle tre luci (*lumina*), colte così nitidamente da poterle quasi mostrare a chi si fosse trovato accanto a Cristina, fornisce dati utili al chiarimento della struttura formale della visione. Il verbo *evolare*, che determina un'azione il cui soggetto è la *mens*, traduce il liberarsi dell'anima dal corpo, un sollevarsi liberamente (*liberius*), senza gli impedimenti della corporeità. Cristina è così condotta alla visione chiara, nitida e non offuscata di un *lumen*, e con maggiore frequenza (*sepius*), di *tre luci* che si lasciano cogliere identiche nello splendore (*splendor*) e nella luminosità (*radiancia*), un'identità, cioè, della sostanza e dell'irraggiamento. Con ogni probabilità si tratta della Trinità che

addirittura perdita della sensibilità corporea, in taluni casi anche della percezione immaginativa, fino ad arrivare alla perdita della ragione e ciò per aprirsi a forme di conoscenza superiori a quelle discorsivo-razionali, forme che globalmente si possono designare come illuminativo-rivelative».

¹⁴⁷ L'uomo è capace di *intueri* il divino, per poi, *cernere*, *interpretare* e *intelligere* i contenuti della rivelazione, traducendoli sul piano umano della conoscenza.

¹⁴⁸ La valutazione delle visioni di Cristina, proposta da Kurt Ruh nel suo ricco volume sulla mistica occidentale, come già accennato, non restituisce la ricchezza di questa esperienza visionaria, sebbene lo stesso Ruh suggerisca un'approssimazione al discorso mistico nella visione estatica delle tre luci. Cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2, cit., p. 120. Occorre, ancora una volta, ribadire che nei restanti studi della letteratura di settore una riflessione approfondita sul portato mistico dell'esperienza visionaria di Cristina, ad eccezione dell'interesse di Dinzelsbacher, è del tutto assente.

¹⁴⁹ *Vita*, 73, p. 188: «Videbat enim aliquando Evisandum, sed non mortalem, cum levi attactu duorum digitorum, indicis scilicet et medii, per faciem ejus ad os usque descendere: aviculam aliquando infra cratam pectoris cum levi alarum appalau su volitantem cernebat».

¹⁵⁰ *Ivi* (*visio Trinitatis II*).

¹⁵¹ *Ivi*.

comunica col mistico nella contemplazione infusa. Nonostante la carenza della resa narrativa, credo che sia possibile considerare questa visione come l'unico caso esplicito di contemplazione estatica, ovvero di estasi mistica, direttamente riportato da Cristina al redattore della sua agiografia¹⁵².

¹⁵² In merito alla visione intellettuale del *lumen*, ancora una volta, la posizione di Agostino è illuminante. Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XII, 31, cit., pp. 425-426: «Sic etiam in illo genere intellectualium uisorum alia sunt, quae in ipsa anima uidentur, uelut uirtutes quibus uitia sunt contraria, (...). Aliud autem est ipsum lumen, quo inlustratur anima, ut omnia uel in se uel in illo ueraciter intellecta conspiciat. nam illud iam ipse deus est, haec autem creatura, quamuis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri palpitat infirmitate, et minus ualet. inde est tamen quidquid intellegit sicut ualet. cum ergo illuc rapitur et a carnalibus subtracta sensibus illi expressius uisioni praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se uidet, quo adiuta uidet quidquid etiam in se intellegendo uidet».

3.5. DUE CASI DI AGIOGRAFIA VISIONARIA INGLESE NEL SECOLO DI CRISTINA

Per intendere la specificità della mistica visionaria inglese del secolo XII oltre alle nozioni fornite dal testo della *Vita* di Cristina ritengo necessario condurre un'analisi formale anche delle visioni più significative dei due anacoreti inglesi coevi alla reclusa di Markyate: Goderico di Finchale e Bartolomeo di Farne. Da una comparazione degli strumenti categoriali e concettuali che emergono dall'analisi dei tre testi agiografici, infatti, è possibile enucleare linee di continuità e di rottura nella rappresentazione testuale dell'esperienza visionaria.

Dalla *Vita* di Goderico di Finchale emerge, in primo luogo, una presenza nutrita di visioni demoniche, apparizioni che rimandano ai tratti specifici della coscienza religiosa e morale dell'anacoreta, come se la presentificazione delle tentazioni demoniache non si limitasse semplicemente alle sollecitazioni della carne – in questo speculare alla *Vita* di Cristina – ma alla più vasta gamma dei peccati capitali¹⁵³. Ad esse si sommano, poi, visioni oniriche di varia ispirazione, visioni delle anime nell'aldilà¹⁵⁴, comunicazioni spirituali intersoggettive, premonizioni e fenomeni di preveggenza che si collocano all'interno della macro categoria degli eventi soprannaturali e che non presentano particolare interesse speculativo, né sul piano formale, né su quello dei contenuti.

Tra le visioni teofaniche – nelle quali i verbi *apparere* ed *evanere* qualificano i movimenti di presentificazione e dissolvimento dell'immagine divina – si distinguono almeno due visioni mistiche. La prima visione, un'esperienza spirituale e marcatamente intellettuale, si articola in una visione della Vergine Maria e della Maddalena¹⁵⁵.

¹⁵³ *Vita Godrici*, XXVIII, pp. 77-78; XXXIV, pp. 87-88XXXVI, pp. 89-90; XLIV, p. 104; XLVI, pp. 107-109; LXXII, pp. 162-166; XC, pp. 196-198; XCI, pp. 199-200; CXIV, pp. 234-235; CXIX, p. 242; CXXV, pp. 249-250; CXXVI, pp. 250-251; CXXVIII, p. 252; CXXXV, pp. 261-262; CXLIV, pp. 275-276; CXLV, p. 276; CXLVI, p. 277.

¹⁵⁴ *Vita Godrici*, LXII, pp. 141-142; LXIII, pp.143-145; LXVI, pp. 150-151; LXXV, pp. 171-173; LXXVI, pp. 173-175. Questa tipologia di visioni si inserisce nel solco della tradizione visionaria inglese altomedievale.

¹⁵⁵ *Vita Godrici*, L, pp. 117-121, alle pp. 117-119: «Unde aliquo tempore vir Dei in orationibus persistens, et diutissime ad spiritualia animum suspendens, contemplationi invigilabat, et piis precibus aures Domini pulsare non desinebat. Cum igitur dies solari lampade clarissime coruscaret, et ille ab orationibus coram altari Sanctae Mariae Matris Domini, unicum Filium ejus Dominum Jesum interpellaret, respiciens sursum ad altare, ecce, vidit quasi duas virgine juxta utraque altaris cornua stantes, et sese diutissime ad invicem respicientes, Quibus ille obstupefactus intremuit, et vehementer amirans, tanto spiritus gaudii coepit per horarum incrementa repleri, quod pene videretur sibi animam a terrenis exuviis velle dissolvi. Unde mox cognovit talis visionis spectaculum non nisi a Domino fieri, cum gaudii tanti resolutio nunquam nisi Spiritus Sancti possit aut soleat consolatione praestari. Resedit tamen omnino tacitus, nusquam se movere vel erigere ausus; saepius etiam in eas oculorum suorum aciem

Concentrato in preghiera e meditazione (*ad spiritualia animum suspendere*) – dalle parole dello stesso Reginaldo, Goderico «non smetteva di sollecitare gli orecchi del Signore con pie preghiere» –, trascorre molte notti in contemplazione (*contemplationi invigilare*). L'uso del verbo *invigilare* risulta piuttosto interessante, poiché suggerisce la dinamica contraria a quella suggerita dal verbo *evigilare* che, nella *Vita* di Cristina¹⁵⁶, definisce il ridestarsi dalla *visio per somnium*.

In stato contemplativo si trova Goderico quando, volgendosi (*respicere*) in alto verso l'altare, vede (*videre*) due figure di donna che si guardano (*respicere*) vicendevolmente. Dinanzi a quell'immagine che lo fa tremare, l'anacoreta è, come Cristina¹⁵⁷, *obstupefactus*. Dallo stupore che ottunde (*obstupescere*¹⁵⁸), Goderico passa ad ammirare l'immagine che ha davanti a sé, fino sentire quasi la sua anima “volersi” sciogliere dal corpo¹⁵⁹. Immerso in tale visione, Goderico sa (*cognoscere*) che Dio ne è la causa. Resta (*residere*) silenzioso e fermo, ma all'immagine statica del corpo, non ne corrisponde una altrettanto statica dell'anima che si volge intenzionalmente alle figure non ancora decifrate. Goderico, infatti, dirige loro lo sguardo (*oculorum suorum aciem dirigere*) e rivolge loro le sue preghiere *vultu cernuo*, alternando al movimento dell'*acies oculorum* – che è sguardo interiore, “attenzione” e “acutezza” (*acies*) dell'occhio dell'anima – quello della preghiera in cui lo sguardo, per converso, è rivolto in basso. Al ritmo lento e alla dimensione statica dello spazio nella visione, si

direxit, et quandoque vultu cernuo exoravit. Erant nimirum specie pulcherrima splendentes, et albeis vestibus supra omnem candoris claritudinem rutilantes. Nec tamen forma earum staturae procerae existit, set instar potius puellarum aetatis adhuc tenerae, vultus earum admiranda specie reluxit. Sedebat itaque sic vir ille elevans se supra se, et orationibus crebris contemplationibus melliflue intermixtis, cupiens tam evidentis miraculi exitum, indaginem, aut certe proventum certius intelligere. (...) Stante hinc altera, substitit et alia ex parte altera; progrediente una, tantumdem gradiebatur et illa. Elevantes denique per parietes oratorii oculos, ad virum illum, qui coram altari jacuit, accedunt; stantesque super eum utraeque aliquandiu conticuerunt. Denique, una earum, quae ei a dextris adstitit, taliter eum alloquens, ait, “Nunquid Godrice, me cognosceris!” Cui ille, “Domina, haec nemo hominum poterit aliquatenus investigare, nisi cui id dignata fueris pro tua clementia revelare.” Tum illa, “Bene”, inquit, “dixisti; quia, me impetrante, a Domino clementiam obtinuisti. Nam et ego Mater clementiae sum, quae et Christi Genitrix Maria Virgo vocata sum. Illa vero, quae tibi astat in sinistro latere, est Apostolorum Christi Apostola, Maria Magdalene; nosque in his regionibus venientes, te videre et alloqui volumus, et tibi usque in finem seculi patrocinabimur, et in omni tribulationum pressura misericorditer conabimur tueri, fovere et consolari”. (...) Tunc utraque illarum super caput illius manus composuit (...) mellifluis odoribus nectare domum totam inexplicabilis dulcedo replevit. Deinde canticum quoddam novum illi edocuit, quod et ipsa Misericordiae Mater coram eo, quasi coram puero discente, praecinebat, et harmonico cantu illud cum musico modulamine cantare docebat (...) verbis Anglicae linguae (...). Post haec omnia igitur illi benedicientes, illo aspiciente, in superiora conscendunt, quousque in altis receptae ab oculis humanis ulterius videri non potuerunt; tantamque miri odoris fragrantiam post se reliquere, quantam olfactus hominis nequaquam poterat sustinere, vel aliquo verborum subsidio explicare».

¹⁵⁶ *Vita*, 24, p. 108.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 44 (p. 144), 50 (p. 152), 75 (p. 192).

¹⁵⁸ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job: Libri XI-XXII*, cit., XII, 35, 2-4, cit., p. 649: «Saepe iustorum mens ita ad altiora contemplanda suspenditur, ut exterius eorum facies obstupuisse videatur».

¹⁵⁹ *Vita Godrici*, L, p. 118: «Quod pene videretur sibi animam a terrenis exuviis velle dissolvi».

contrappone ancora il movimento interiore di Goderico¹⁶⁰ e la laboriosità delle sue preghiere¹⁶¹. Tale dinamica dell'interiorità, in cui l'anima si eleva al di sopra di sé, ma non è rapita altrove, fa capo al desiderio intellettuale¹⁶² di comprendere l'*exitum*, l'*indaginem* e il *proventum evidentis miraculi*, cioè di capire la finalità, lo scopo della visione. Nella seconda fase, quella della manifestazione del contenuto della rivelazione, la visione si fa dinamica sul piano spaziale, le due figure si avvicinano al visionario; ha inizio il dialogo in cui gli è svelata l'identità delle due donne – la *Christi genitrix* e la *apostola apostolorum* – che gli insegnano (*edocere*) il canto in vernacolo. Infine, Maria e Maddalena tornano (*conscendere*) *in superiora*, in un luogo che occhio umano non può vedere, mentre ciò che resta è una fragranza che l'olfatto non può sostenere, né la parola descrivere.

In secondo luogo, la visione corporea e spirituale dello Spirito Santo¹⁶³ si fa intellettuale in forza dell'interpretazione del portato simbolico della colomba. Così si manifesta lo Spirito Santo che si mostra *sub velamine*. Anche in questa visione, alla stasi di Goderico (*residere*), si contrappone il movimento (*progredire, descendere*) della colomba. La forma verbale utilizzata per la metafora visiva – *conspicere* – esprime un modo di “osservare” che non suggerisce un anteriore e concorrente movimento erotico dell'intenzionalità dell'anima che la fa tendere verso, alla ricerca di, per poi tornare alla condizione che la definisce per natura.

Nel vissuto mistico di Goderico, anche le visioni e le comunicazioni con gli angeli avvengono con una certa insistenza¹⁶⁴. Alle domande che gli vengono rivolte sulla *forma vel species* delle figure angeliche – per le quali l'esperienza visionaria è scandita dal verbo *videre*, mentre non ricorre mai *apparere*, giacché si tratta di immagini prodotte dalla facoltà rappresentativa, mai di figure corporee –, l'anacoreta nega che possano essere comprese *ab humana scientiae intelligentia*, confermando la specificità del valore conoscitivo dell'esperienza visionaria.

¹⁶⁰ *Ivi*: «Sedebat itaque sic vir ille elevans se supra».

¹⁶¹ *Ivi*: «Et orationibus crebris contemplationibus melliflue intermixtis».

¹⁶² *Ivi*: «Cupiens certius intelligere».

¹⁶³ *Vita Godrici*, CXLIII, p. 274: «Attollensque oculos erga Crucifixi imaginem, iterum dixit, “Felix est qui hujus crucis vultum digne honorificat et adorat, nam re vera Spiritus Sanctus in illo habitat. Nam die praeterita, dum hic resedi, columbam candidam et viventem de eo progredientem conspexi, quae a summo capitis ejus vertice descendit, et dulci alarum applausu ac remigio super lignum in quo stat, exinde vero super Altare resedit; post omnia vero, iterum unde venerat rediit, ac in vultus hujus gloriosi Crucifixi se recepit” (...) Quae nos, et quamplures alii, quam saepe de ore ejus audivimus, et ejus testimonium verum fuisse cognovimus; nec aliud id quam Spiritus Sancti effectiva potentia existit, quae non aliter in hac carne homini quam adumbrato sub velamine se ostendit».

¹⁶⁴ *Ibid.*, CLX, p. 305.

Dal testo si evincono anche elementi che suggeriscono la frequenza di fenomeni estatici che confermerebbero il tratto mistico della figura di Goderico. In una visione spirituale della Vergine Maria¹⁶⁵, alternatasi a un *excessus contemplationis*, sono presenti elementi formali di grande importanza per l'elaborazione di una teoria della visione: l'uso del verbo *revertere* – nella formula *ad se reversus* parallela all'uso che dello stesso sintagma fa l'anonimo redattore di St Albans¹⁶⁶ – per indicare il ritorno in sé, cioè la ricaduta nella corporeità; e anche l'indicazione dello stato di “sospensione” (*suspensio*) in cui la *mens*, altrove nel testo anche *animus*, si trova *in spiritualibus visionum jocunditatibus*.

Tuttavia, la visione più affascinante dell'intera agiografia è quella del *Christus parvulus* che si dipana nella triplice gradualità di corporea, spirituale e intellettuale¹⁶⁷. La visione, molto complessa sul piano dei contenuti, coinvolge anche la Vergine Maria,

¹⁶⁵ *Ibid.*, CLI, pp. 256-257: «Tactus iterum die altera vehementi Spiritus Sancti gratia, a prima diei usque ad horam nonam tanta animi serenitate in excessu mentis exstitit, quod palmas in coelum erectas sub jugi tenore non demiserit, Lacrimis igitur ubertim fluentibus, proclamare non desiit, et Sanctam Mariam Virginem Dei piissimam Genitricem, quasi praesentialiter assistentem sine intercessione alloqui coepit. (...) Multaque his consimilia dixit; ac demum quasi cum considente locutus, verba diutius secretiore profudit; post excessum denique morosae contemplationis ad se reversus, paululum conticuit; ac deinde nos convocans, de spiritualibus secretis quibusdam nos consolans, dixit, “Gravis est vere hujus corporalis pugna militiae, unde et mihi multo melius ex die isto dissolvi a corpore, et cum Christo Filio Sanctae Mariae Virginis esse. Nam longitudo dierum me compellit ad senium, ac senectutis miseranda canities virtutis corporeae exstat edacissime labes. Nec solitas orationes queo persolvere, nec in spiritualibus visionum jocunditatibus mentem diutius suspensam retinere».

¹⁶⁶ *Vita*, 67, p. 176.

¹⁶⁷ *Vita Godrici*, XLI, pp. 99-101: «Libro Psalterii sic in gremio genuum expanso, sed tamenquando alternis vicibus amico oculorum radio ad Crucifixi imaginem reflexo, subito vidit imaginem simul cum Cruce totam fieri mobilem, ac motu nutante saepius recurvari ac inclinari, velut flexuose sensibilem. Qui statim, omnibus ceteris meditationibus intromissis, coepit hujus visionis dulcedini totus intendere, oculosque cum manibus simul ad altare dirigere (...) ex ore Crucifixi quidam Puerulus sensim membra singula proferendo progreditur, ac gradiendo quasi in aeris tenuis superficie, ad imaginem Sanctae Mariae deferebatur; quae Sanctae Mariae imago lignea quidem exstitit, sed a parte Altaris aquilonali, in eadem trabe tamen qua ipsum Crucifixi constitit, paulo longius a dextro Altaris latere resedit Quo dum Puerulus advenit, in gremio Virginis aliquandiu residendo quievit; quae, utpote vivens in corpore, manus prolatas contra advenientem videbatur oppandere, ac illum brachiis circumamplectentibus vultu cum hilariori satis blando solamine gremio tenus confovere. (...) Puer etiam, ut ipse nobis retulit, quam diu in gremio Virginis residerat, ut vivens in corpore se membrorum motibus concitanter agebat; at quando Puer ad Sacrae Virginis imaginem venerat, sive quando de ejus gremio procedebat, nec Altaris limbum seu lignae trabis fulcimentum petiit, sed potius quasi remigio et nullo calcantis vestigio, per aeris spatium inane processit. Ad cujus adventum simul et reditum tota Sacrae Virginis imago ita contremuit, quod vir iste Israelita de trabe in qua substitit, eam in terram labendam sive prosiliendam credidit. Puer etiam ipse qui mihi sic comparuit, nullus pro certo alius quam Jesus Nazarenus, Filius Sanctae Mariae unicus, exstitit. At Puer ille in egrediendo et regrediendo voce altiori et super mel et favum dulciori, et supra omne quod explicari possit suaviori, cecinit. Cujus vocis sonus plenus suavitate melliflua et incomparabili omnimodae dulcedinis et jocundae jubilationis, eo tempore serenitate insonuit. Cujus vocis et cantus modulorum genus vel seriem describere crediderim etiam naturae Angelicae fore impossibile explicare”. Unde vir Dei dum vocem ejusmodi audivit, supra hominem raptus pene Angelicae dignitati, ut mihi videtur, quodammodo confoederari, licet non coaequari, promeruit. Igitur vir iste verus Israelita fuisse dinoscitur, qui Dominum, cujus vultum desiderant Angeli conspiceri, in forma humana palam videre promeruit».

ponendo in primo piano, tra il Figlio e la Madre, la mediazione simbolica del grembo in funzione, però, della maternità divina. Sul piano dell'analisi formale, il relato visionario offre alcuni dettagli interessanti. In primo luogo, soggetto attivo nella dinamica del desiderio celeste è la *mens* che sospira, nella fase della ricerca, ed è infiammata – il verbo *accendere* suggerisce due sfumature interessanti quali “illuminare” e “accrescere” – quando accede all'esperienza visionaria e contemplativa del divino.

Il coinvolgimento dei sensi corporei e spirituali, attraverso immagini e voci, è preponderante, mentre sul piano dell'intellezione più che porre l'accento sul contenuto della rivelazione, l'autore sottolinea la capacità dell'anacoreta di discernere (*dinoscere*) l'*Israelita* dietro l'immagine del bambino, quell'immagine (*forma humana*) attraverso la quale Dio¹⁶⁸ si rende manifesto all'uomo. Goderico, infatti, ha meritato (*promerere*) di vedere manifestamente (*palam videre*) Dio *in forma humana*. In questa frase del redattore della *Vita* di Goderico: «Igitur vir iste verus Israelita fuisse dinoscitur, Dominum (...) in forma humana palam videre promeruit» è riassunta la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina che fa della visione mistica una forma di attingimento della verità.

Sul piano formale anche le visioni di Bartolomeo forniscono qualche dettaglio interessante, sebbene si tratti di visioni meno articolate anche nei rimandi di significato alle tematiche teologiche vive del dibattito del periodo. Il relato della prima visione offre un ampio margine interpretativo della metafora visiva nel ricorso a forme verbali diversificate in accordo ai diversi oggetti della percezione¹⁶⁹. I sintagmi utilizzati spaziano dal verbo *intueri*, che coglie il *lumen* che illumina il luogo (ma anche la bellezza del volto della Vergine), alla formula *intendere aciem*, che esprime l'intenzionalità del volgere lo sguardo verso un'immagine slegata dalla corporeità: la *claritas supernae*. Infine, il verbo *videre* ha per oggetto la rappresentazione antropomorfa delle figure di Gesù, Maria e Pietro. Inoltre, l'autore specifica che

¹⁶⁸ *Ibid.*, XLI, p. 101: «Cujus vultum desiderant Angeli conspicere».

¹⁶⁹ *Vita Bartholomaei*, 3, pp. 296-298, alla p. 297: «Putabat se in loco admirandae viriditatis et amoenitatis constitui, lumenque in eo quasi nubis candidae vel aurorae surgentis *intueri*. Cumque supernae claritati *aciem intenderet*, vidit Dominum Jesum eminus stantem, sanctamque matrem ejus, Petrum quoque apostolum, et Johannem evangelistam. Quem beata Virgo pulcherrimo vultu intuita, apostolos advocat, “Ite”, inquires, “et astantem Filio meo et mihi assistite.” Protensaque manu ostendens ipsum quoque nutu vovare visa est. Accedentes unus a dextris et alii a sinistris reverenter in medio deduxerunt. Eisque passu tardiore moram protrahentibus, hortatur illa maturius procedere, et adolescentem adhibere. Adductus vero stabat, stupens et tremens, claritate magis perterritus quam tremore. Ad quem misericordiae misericors mater, “Accede”, ait, “et Filii mei vestigia amplectere, et, ut tui miseretur, ejus pietatis bonitatem humiliter deprecere”. Statimque eo in faciem prostrato, et clamante jam tertio “Miserere mei, Domine Jesu”, elevans ille misericordiae manum benedixit eum, dulcem satis ac suavem adjiciens vocem, “Et ego tui misereor, et in aeternum miserebor”». Il corsivo è mio.

Bartolomeo riceve, o meglio, merita di ricevere (*promerere*) tale visione per due volte in sogno, sottolineando che non si tratta di una *fantastica illusio*¹⁷⁰. Una terza volta, infine, la visione si ripete, ma in stato di veglia (*vigilare*) e con gli “occhi della carne” (*carnalibus oculis*): in essa Bartolomeo vede (*conspicere*) *manifeste*¹⁷¹. Anche Simone di Durham, redattore della *Vita Bartholomaei*, come l’anonimo redattore della *Vita* di Cristina¹⁷², sottolinea quindi la differenza tra la visione onirica e la visione spirituale in stato di veglia attraverso l’uso dell’avverbio *manifeste*, suggerendo altresì di essere a conoscenza delle tematiche relative al sogno e alla visione che animavano il dibattito del tempo. Le *visiones caelestes*, infine, che suscitano (*succendere*) nell’anacoreta piacere e dolcezza (*deliciosa jocunditas et suavitas*), lo muovono alla ricerca delle cose celesti (*ad ea quae sursum sunt quaerenda et contemplanda*), una ricerca da condurre nella stasi e nel silenzio e che lo porta all’abbandono di sé nel fenomeno estatico (*elevare se super se*)¹⁷³.

¹⁷⁰ *Vita Bartholomaei*, 3, p. 297: «Hoc quoque secundo in somnis videre promeruit, et ne fantasticae illusioni id quisquam incredulus deputaret». È verosimile che, nel ricorso alla tipologia onirico-visionaria della *fantastica illusio*, l’agiografo abbia presente la classificazione gregoriana dei sogni.

¹⁷¹ *Ivi*: «Tertio vigilans et carnalibus oculis manifeste conspexit».

¹⁷² *Vita*, 67, p. 176.

¹⁷³ *Vita Bartholomaei*, 26, pp. 316-318, alla p. 316: «Veniam quoque ad visiones caelestes, quarum ipse deliciosa jocunditate et suavitate succensus, ad ea quae sursum sunt quaerenda et contemplanda solitariae quietis dulcedine coepit ardentius inhaerere, sedere scilicet, tacere et elevare se super se».

CAPITOLO 4

DALLE VISIONI MARIANE ALLA METAFORA CONCEZIONISTA

4.1. LA TRINITÀ DI CRISTINA

L'esperienza visionaria di Cristina, come è emerso nell'analisi formale dei relati visionari avanzata nel capitolo precedente, sembra scandita da un ampio ciclo di visioni a sfondo cristologico, previamente introdotto dal ricorrere problematico di tre visioni mariane. L'esperienza mistica, seguendo il corso naturale della narrazione offerta dal manoscritto, ha il suo compimento ultimo ed esaustivo nella visione estatica delle tre luci di chiara matrice trinitaria.

Tuttavia, il contributo teorico più significativo che la testimonianza mistico-visionaria di Cristina propone, come avrò modo di esplicitare in questa fase della mia trattazione, risiede nella tipicizzazione del suo cammino di graduale ascesi mistica con la centralità teorica che le visioni mariane esperite consegnano ad una possibile interrogazione del testo agiografico. In virtù di tale preminenza sul piano dei contenuti, intendo concentrare la mia riflessione proprio sulle visioni di Maria così da esplicitare il contributo di un percorso mistico-visionario individuale all'interno della ben più ampia stagione concezionista che attraversa il monachesimo benedettino inglese del secolo XII. Sebbene le visioni cristologiche siano evidentemente più numerose e posseggano uno spessore intenso sul piano prettamente formale dell'analisi iconografica, tuttavia, sul piano dottrinale del dibattito teologico-speculativo, non sembrano fornire elementi per la definizione di un contributo rilevante.

Una relazione personale con il Cristo emerge dalle visioni cristologiche e, come ho già avuto modo di evidenziare, proprio la centralità di tale relazione ha condotto Dinzelbacher a una riconsiderazione in chiave mistica delle visioni riportate nella *Vita* di Cristina. I toni della relazione d'amore non sono ancora erotici nel senso che tale termine riveste negli scritti mistici tra Duecento e Trecento. Dall'abbraccio materno della visione del Cristo bambino si passa a una rappresentazione antropomorfica del Cristo adulto e maturo, che appare in veste di pellegrino o amico, guardiano dell'integrità della reclusa e signore degli angeli, per giungere alla rappresentazione del Cristo in gloria caratteristica anche dell'iconografia dell'epoca.

Per altro verso, la rappresentazione della Vergine Maria si presenta, attraverso le tappe progressive di un'esperienza onirico-visionaria non sempre facilmente decodificabile, come fondamento iniziale dell'esperienza mistica stessa e come spazio germinale per l'attingimento ulteriore delle realtà contemplative. Particolare attenzione merita anche la *visio Trinitatis I* che, se interrelata al contesto storico-filosofico di appartenenza, si rivela ad una lettura e ad una sollecitazione ermeneutica più incisiva, come compimento della metafora concezionista sottesa allo stesso ciclo visionario mariano proposto dall'anonimo redattore della *Vita*.

La letteratura di settore non si è attardata, con particolare attenzione e rigore critico, sulle visioni mistiche di matrice trinitaria che alimentano le rare testimonianze delle fonti occidentali. Con buona probabilità, è proprio la precaria attestazione di questi relati visionari, sino alla fine del secolo XII, che ha motivato la ricerca storiografica a non fissare le direttive paradigmatiche di un genere specifico come avvenuto, di contro, per la storia delle visioni mariane e di estrazione cosmologico-escatologica¹. Le testimonianze di visioni trinitarie anteriori alla stesura della *Vita* di Cristina sono, infatti, esigue².

Nel secolo XII, la più nota è certamente quella di Ruperto di Deutz, il quale vede, in tre occasioni differenti, le tre Persone apparire separatamente e, infine, una visione ben più complessa dell'intera Trinità³ che lo avrebbe portato a sostenere: «Tres

¹ Cfr. F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, cit., II, pp. 95-118, offre uno studio specifico e circoscrive il campo delle visioni trinitarie a quelle di matrice mistica, lasciando da parte le comparazioni o gli schemi triadici a scopo didattico. Per il secolo XII, Boespflug (*ibid.*, p. 97) distingue due assi principali: quello inglese, rappresentato da Cristina di Markyate e Ruggero di St Albans, e quello franco-tedesco, con Elisabetta di Schönau, Ruperto di Deutz, Norberto di Xanten ed Ermanno l'Ebreo. Sul ruolo storico preponderante di Cristina e Ruperto in materia di visioni trinitarie, cfr. anche ID., *La trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*, Strasburgo 2000, p. 21. In merito alla rarità di tale contenuto visionario, cfr. M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des Visiones en Occident du VIe au Xie siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale (Xe-XIIe siècle)», XIII-2 (1980), pp. 109-130, alle pp. 118-119. Dalle fonti si registra un aumento sostanziale delle ricorrenze delle visioni trinitarie in epoca successiva. A tal proposito, cfr. J.-F. POIGNET, *Visions médiévales de la Trinité: vers la vision béatifique*, in «Sources, travaux historiques», 8 (1987), pp. 11-25; F. BOESPFLUG, *La Trinité au Moyen Age: visions et images (XIIe-XIVe siècle)*, in *Expériences religieuses et expérience esthétique. Rituel, art et sacré dans les religions*, a cura di J. RIES, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 121-153.

² Ad esempio le visioni simboliche dell'irlandese santa Ita nel secolo VI, cfr. C. PLUMMER (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 voll., Oxford 1910², II, pp. 116-130, cap. 3, p. 117 e cap. 23, p. 124. Contemporanee sono le visioni di Elisabetta di Schönau e Ildegarda di Bingen. Cfr. *Elisabeth of Schönau: the complete works*, a cura di A. CLARK, New York 2000, II, 4, pp. 98-99; III, 1-2, pp. 117-120 (l'edizione di riferimento usata da Clark è *Die visionen der hl. Elisabeth und die schriften der aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, a cura di F. W. E. ROTH, Brünn 1884). Cfr. ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias*, cit., p. III, c. 7, visione 7, pp. 462-476.

³ Cfr. F. BOESPFLUG, *La Vision de la Trinité de Norbert of Xanta et de Roupert de Deutz*, in «Revue des Sciences Religieuses», 71 (1997), pp. 205-229; ID., *La vision-en-rêve de la Trinité de Rupert*

personae stantes habitus ualde reverendi et dignitatis, quantam nulla potest lingua uerbis consequi». In questa descrizione, di seguito, Ruperto ammette la presenza di un Cristo giovane che si distingue nettamente dalle altre figure: «Duae personae multum antiquam, id est ualde cani errant capitis, persona tertia ut speciosus astabat iuuenis, regia dignitate, ut ex uestitu eius poterat agnosci»⁴. Questo tipo di manifestazione è distinta dall'architettura simbolica e dalle ricadute teologiche delle esperienze mistico-visionarie di Cristina: il progressivo spostamento verso una compiuta rappresentazione dinamica dello Spirito Santo in forma di colomba perviene definitivamente a compimento. Non è un caso che la resa iconografica della *visio Trinitatis I* nel *Salterio di St Albans*⁵, e la sua articolazione interna, esibisca, più o meno intenzionalmente, caratteri e suggestioni mutuati dalle posizioni latine sul *Filioque*, così come attestate alla fine del secolo XI⁶.

Le visioni trinitarie⁷ che impegnano l'anonimo redattore nella stesura del testo della *Vita* s'iscrivono, quindi, all'interno di una cornice ben più ampia che vede, in prima istanza, l'impulso teologico dato dall'ordine benedettino al dibattito sul trinitarismo nella cultura anglosassone⁸ e, in seconda battuta, il debito speculativo lasciato dalla curvatura prettamente cristologica che la lettura di Anselmo ha saputo offrire in materia trinitaria.

All'interno dell'agiografia può essere chiaramente individuata, dunque, la trascrizione di almeno tre esperienze visionarie fondamentali: il racconto della visione

de Deutz (v. 1100): liturgie, spiritualité et histoire de l'art, in «Revue des sciences religieuses», 71/2 (1997), pp. 205-229.

⁴ RUPERTO DI DEUTZ, *De gloria et honore Filli hominis super Mattheum*, XII, 336-340, ed. H. HAACKE, Turnhout 1976 (CCCM, 29), p. 371.

⁵ Cfr. *Appendice*, 9.

⁶ All'epoca, la biblioteca di St Albans non era particolarmente ricca di testi dedicati alle tematiche trinitarie; con ogni certezza disponeva non solo di una copia del *De Trinitate* di Agostino, ma anche del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers. Cfr. *Manuscripts St Albans*, pp. 84, 92. Inoltre, la generale devozione alla Trinità della comunità monastica di St Albans era già stata rivelata dalle dediche delle nuove chiese nei dintorni, compresa quella di Markyate, per la quale viceversa parrebbe difficile spiegare il fatto che non fosse stata dedicata alla Vergine. Sulle dediche, cfr. A. BINNS, *Dedications of monastic houses in England and Wales 1066-1216*, cit., pp. 66-128, alla p. 141.

⁷ Nella letteratura di settore non si fa menzione solitamente di una visione della Trinità nella *Vita* di Cristina di Markyate. Cfr. E. BENZ, *Die vision. Erfahrungsformen und bildwelt*, cit., pp. 493-502, in cui si ricorda il caso di Elisabetta di Schönau; P. DINZELBACHER, *Vision und visionsliteratur im Mittelalter*, cit., in cui si ricordano gli episodi di Elisabetta di Schönau, Adeline Langman, Beatrice di Nazareth e Beli di Liebenberg.

⁸ Cfr. B. C. RAW, *Trinity and incarnation in anglo-saxon art and thought*, Cambridge 1997. Sulla preponderanza delle dediche trinitarie delle chiese che sorgevano nei decenni centrali del secolo XII si veda A. BINNS, *Dedications of monastic houses in England and Wales 1066-1216*, cit., pp. 18-27. Preziosi indizi sul piano della ricostruzione storica e iconografica della devozione trinitaria inglese sono forniti da F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., pp. 108-111.

dell'eremita Ruggero, cronologicamente anteriore alle visioni di Cristina, e le *visiones Trinitatis I e II* attribuibili direttamente a quest'ultima⁹. Mentre la visione di Ruggero risponde prettamente ai canoni del culto trinitario che ricalca i moduli espressivi tipici del periodo e si costituisce, al contempo, come espediente retorico per accrescere la fama di santità alla quale lo stesso eremita è consegnato, le visioni di Cristina oltrepassano il semplice dettato devozionale per esibire alcuni spunti teorici con evidenti ricadute sul dibattito trinitario dell'epoca. I tre angeli che indicano a Ruggero il luogo di fondazione del proprio romitorio, prefigurazione della Trinità di chiara rievocazione abramitica, intercettano i parametri stilistici tipici dell'iconografia anglosassone¹⁰. Ad essa è riconducibile la metafora teofanica delle tre luci divine presentata nella *visio Trinitatis II*:

«Quando, in verità, la sua mente si librava in volo liberamente, vedeva talvolta una luce, più spesso, ne vedeva tre, identiche nello splendore e nella luminosità, così da credere che se uno dei suoi amici fosse stato presente, avrebbe potuto mostrargli quelle luci»¹¹.

La *visio Trinitatis I* invece, pur trovando uno straordinario corrispettivo nel folio miniato del *Salterio di St Albans* che introduce la Litania dopo l'esposizione del *Credo pseudoatanasiano*¹², non sembra dipendere semplicemente da un canone artistico nella resa rappresentativa. Questo relato visionario, come la gran parte delle esperienze

⁹ Cfr. *Vita*, rispettivamente: 27 (p. 112), 67 (p. 176), 73 (p. 188).

¹⁰ Cfr. B. C. RAW, *Trinity and incarnation in anglo-saxon art and thought*, cit., pp. 78-80.

¹¹ *Vita*, 73, p. 188: «Cum vero mens eius liberius evolaret: aliquando unum tria sepius videbat lumina equo splendore luceque radiancia, ita ut crederet se alicui de dilectis suis si presentem haberet eadem lumina posse monstrare». La traduzione è mia così come le successive traduzioni delle seguenti visioni di Cristina: *visio Mariae I*, *visio Mariae II*, *visio Mariae III*, *visio Trinitatis I* e *visio Trinitatis II*.

¹² *Salterio di St Albans*, p. 403. La composizione richiama, seppur con le dovute distinzioni, la miniatura dell'*Officium Trinitatis* contenuta nel manoscritto degli *Officia* di New Minster, capolavoro dello *scriptorium* della scuola di Winchester realizzato tra il 1012 e il 1020. La miniatura non ospita solo le due figure maschili e la colomba, all'interno della regale stirpe, infatti, è compresa la Vergine. Tale particolarità è stata interpretata dalla critica in funzione della temperie concezionista che ebbe in Winchester un centro propulsore. Per un'interessante analisi iconografica, si veda E. KANTOROWICZ, *The quinity of Winchester*, in «The Art Bulletin», 29 (1949), pp. 73-85. Due ulteriori precedenti della miniatura albaniese, databili intorno alla prima metà del secolo XI, potrebbero essere il sigillo di *Godwin* e la miniatura del salmo 109 del *Salterio di Bury*. Il primo è ascrivibile all'area di Newminster e il secondo alla Christ Church di Canterbury. Cfr. B. RAW, *Trinity and incarnation in anglo-saxon art and thought*, cit., p. 161, fig. Xib, e E. KANTOROWICZ, *The quinity of Winchester*, cit., p. 74, n. 6. Nonostante gli studi di Boespflug e Zaluska, secondo i quali nelle illustrazioni dei salteri inglesi la rappresentazione delle due figure maschili in trono costituisca quasi una tendenza [cfr. F. BOESPFLUG – Y. ZALUSKA, *Le dogma trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IVe Concile du Latran (1215)*, in «Cahier de Civilisation Médiévale», 37 (1994), pp. 181-248, alle pp. 216, 227], sembra che l'unica Trinità miniata comparabile a quella del *Salterio di St Albans* sia quella realizzata intorno alla tarda seconda metà del secolo XII del *Sacramentaire de saint-Martin de Tours*. Cfr. *Sacramentaire de Saint-Martin de Tours*, Tours, BM, MS 0193, fol. 059, 193, disponibile su <http://www.moyenageenlumiere.com/image/index.cfm?id=20> (ultimo accesso: 16 novembre 2009).

mistiche di Cristina, attinge direttamente alle istanze teologico-speculative dell'epoca e finisce col fornire delle risposte veicolate da un linguaggio la cui autorevolezza discende precipuamente dalla comunicazione col divino, a garanzia della legittimità delle argomentazioni razionali poste in essere dal dibattito terreno.

Per comprendere appieno la funzione del trinitarismo nell'esperienza visionaria di Cristina, intendo avviare una lettura specifica soltanto della *visio Trinitatis I*, e ciò a motivo dell'ampio e complesso resoconto agiografico, della chiara struttura narrativa e delle implicazioni teologiche che sembra sollevare. Se non è affatto trascurabile l'intenzione espressa dall'anonimo redattore di documentare e segnalare la *visio Trinitatis II* come il luogo infuso della contemplazione estatica di Cristina ed il momento della più completa *unio mistica* con il divino, tuttavia la trama della visione è fortemente carente e non lascia alcun margine per un possibile esercizio di interrogazione e di interpretazione ermeneutica.

Nell'accostamento critico e interpretativo alla *visio Trinitatis I*, occorre non perdere di vista un fondamentale passaggio tematico: la presenza del Cristo nelle altre esperienze visionarie contenute nella *Vita* di Cristina non reclama una funzione originaria di apertura al divino sul piano strettamente teofanico, ruolo che, come si chiarirà più avanti, è riservato, invece, alla Madre di Dio. Nonostante l'indirizzo prioritariamente cristocentrico della pedagogia e della spiritualità monastica anglosassone, rinvenibile nello stesso cambiamento di nome da Teodora in Cristina che l'anonimo redattore ribadisce¹³, ciò che è singolare nell'iperbole complessiva descritta dai vissuti mistici di Cristina è il ruolo prioritario assegnato alla concezione e alla maternità divina della Vergine Maria. Il *templum* della Vergine è, infatti, il luogo privilegiato prescelto dalla Sapienza divina per la sua inabitazione, un luogo al quale ascendere per poter accedere al graduale disvelamento di Dio come Principio del creato.

Questa precisazione non è semplicemente il prodotto di una considerazione svolta a posteriori sui contenuti accolti dal testo agiografico, ma risponde alla dialettica interna che scandisce il percorso mistico della visionaria di Markyate e il cominciamento della *vis narrandi* che riposa alla base dell'architettura narrativa del testo. Intorno alla metà degli anni '30 del secolo XII, qualche anno prima dalla fondazione del convento di Markyate e dopo il breve riferimento al susseguirsi periodico di cicli estatici che traggono in rapimento la mistica, l'anonimo redattore

¹³ *Vita*, 12, p. 92.

riferisce dettagliatamente gli elementi di una visione dal forte impatto teorico e speculativo:

«Cristina vide se stessa all'interno di una camera gratificante per la sua costituzione, per il suo disegno e per il suo odore. In essa si trovavano due persone vestite di bianco dall'aspetto venerabile e particolarmente bello. Stavano l'una accanto all'altra e non differivano affatto, né nell'altezza, né nella bellezza. Sulle loro spalle si vedeva riposare una colomba la cui bellezza superava quella delle altre colombe. Al di fuori della stanza vide l'abate che desiderava raggiungerla, ma non vi riusciva. Facendole, poi, cenno con gli occhi e con il capo, le chiedeva supplichevole di affidarlo alle persone che si trovavano con lei in divina presenza. La vergine non tardò ad accorrere in favore dell'amico con le sue consuete preghiere. Dunque si rivolse a Dio con tutta la forza di cui era capace, con tutto l'amore che poteva donare e con tutta la devozione che aveva appreso. E subito vide la colomba percorrere in volo la stanza con un battito d'ali e dilettere gli occhi dello spettatore con il suo dolce sguardo»¹⁴.

La visione rimanda a contenuti teologici precisi ed esprime una posizione in materia di dottrina mediata da un linguaggio alternativo, un canale di comunicazione distinto da quello istituzionale, il canale della rivelazione che detiene un'origine superiore: le metafore esperite, infatti, sono un effetto della comunione col divino e procedono indiscutibilmente da una causa trascendente. Il primo elemento che emerge dal brano preso in esame è il luogo in cui dimora e si manifesta, alla comprensione umana, la Trinità: la *camera* che accoglie Cristina, le due *personae* dall'aspetto identico e la *columba*. A una prima lettura del passo, si potrebbe intendere quel luogo secondo il comune modo di intendere il termine *camera* come metafora dell'anima¹⁵.

Tuttavia, se questa rivelazione è pensata all'interno della più ampia parabola visionaria della *Vita*, come risulterà evidente nell'ultima sezione di questo capitolo, una

¹⁴ *Vita*, 67, p. 176: «Vidit siquidem Christina se in camera quadam materia, arte et odore gratifica, duabus reverendis et admodum speciosis albisque indutis assistere personis. Que collateraliter stantes nulla stature vel decoris differentia discrepabant. In quorum humeris columba sed et ipsa speciem excedens aliarum columbarum quiescere videbatur. Vidit et exterius abbatem volentem ad se sed non valentem ingredi. Innuens autem illi oculis et capite postulabat suppliciter ut in divina presencia sese studiosius astantibus commendaret personis. Nec distulit virgo consuetis amico succurrere precibus. Annisu enim quo prevalebat, affectu quo profundebatur, devotione quam novit ut dilecti miseretur, Dominum interpellabat. Nec mora conspicatur columbam, alarum applausu, cameram pervolitare ac intuentis oculos dulci pascere intuitu».

¹⁵ Lo stesso F. BOESPFLUG, *La vision de la trinité de Christine de Markyate*, cit, p. 102, si inserisce in questo orizzonte interpretativo necessario ai fini di una riflessione incentrata sul problema, d'interesse principalmente iconografico, della percezione visiva della Trinità. L'inabitazione dell'anima da parte della Trinità trova la propria origine nelle Scritture: Gv 14, 23. Tuttavia, lo stesso autore, sebbene in modo generico, sente di dovere avvertire il lettore (*ivi*, nota 3) dell'ulteriore rimando metaforico della *camera* in relazione alla figura di Maria, chiarendo che la Vergine è sovente indicata come *domus* o *camera Trinitatis*. Tale chiarimento non ha seguito, però, nella riflessione dell'autore sulla visione trinitaria di Cristina.

lettura dedicata della *visio Trinitatis I* restituirà un nuovo nucleo teorico sotteso alla metafora visiva irriducibile alla tradizione teologica, come irriducibile al tradizionale linguaggio della teologia è il canale rivelativo della visione.

Per il momento è opportuno posticipare l'indagine sulla metafora architettonica, poiché gli elementi per condurre tale analisi non sono ancora sufficienti. Inoltre, è necessario riflettere da subito sul contenuto rivelativo specifico della visione, poiché il rimando teorico che lascia intravedere risulta particolarmente interessante in relazione al dibattito trinitario ancora vivo in quel contesto.

All'interno di questo particolare spazio ierofantico costituito dalla *camera*, Cristina vede (*vidit siquidem*) due *personae* dall'aspetto venerabile e bello, che indossano vesti bianche, in piedi, fianco a fianco, identiche nella statura e nella bellezza¹⁶. Sulle loro spalle riposa una colomba dalla bellezza superiore a tutte le altre colombe che appartengono all'ordine naturale del creato. L'attenzione mostrata per il colore bianco delle vesti – allusione alla sacralità e purezza della natura divina –, per l'identico *decor* e la medesima altezza, e per la posizione eretta assunta dalle due figure perfettamente speculari, sembra indicare un'assoluta e perfetta identità di sostanza che non discrepa in alcun elemento rappresentativo¹⁷. Il fattore dinamico interno alla visione è rappresentato, senza dubbio, dalla colomba: inizialmente poggia in posizione statica su entrambe le *personae*, quasi a volere partecipare della loro stessa sostanza in una struttura perfettamente intratrinitaria e ad alludere, quindi, allo Spirito Santo.

In un secondo momento, con l'ingresso sulla scena dell'abate di St Albans Goffredo, la direzione dello sguardo della *mens* di Cristina verso Dio, determina lo spostamento in volo della colomba attraverso la camera per dilettere (*pascere*) l'*intuitus* del nuovo ospite che partecipa della *divina presentia*. È evidente che la relazione di contatto con le creature – Cristina e Goffredo – nell'azione di discesa dello Spirito Santo non può essere diretta come, invece, con le due *personae* della Trinità. Lo Spirito Santo nutre, rallegrando con il suo *dulcis intuitus*, gli occhi spirituali della *mens* umana. La stessa interpretazione è offerta dall'anonimo redattore della *Vita* che, subito dopo la

¹⁶ In merito alla descrizione fornita nel relato visionario, Boespflug fa notare che la posizione eretta e fianco a fianco delle due figure antropomorfe è atipica nell'iconografia dell'epoca, cfr. F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., p. 102 e n. 4; F. BOESPFLUG – Y. ZALUSKA, *Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IVe Concile du Latran (1215)*, cit., pp. 181-240; per una rappresentazione posteriore, si veda J. F. HAMBURGER, *The Rotschild Canticles*, New Haven 1990, fig. 202.

¹⁷ F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., p. 103 e n. 1, si sofferma sulla rappresentazione cristomorfa di Dio quale elemento della strategia iconografica dell'epoca.

narrazione del vissuto visionario, introduce un'attenta disamina dell'operazione intellettuale (*manifestius intellexit*) avviata da Cristina (*cultrix Dei*) per cogliere il senso della visione ricevuta (*columba Sancti Spiritus gratia designare*); l'abate è finalmente colmato (*perfusus*) dalla grazia dello Spirito Santo; da questo preciso momento in poi, in virtù dell'opera di mediazione svolta da Cristina, potrà aspirare (*respirare amplius*) al coglimento della verità trascendente (*ad superna*)¹⁸.

Il rimando di questa visione in particolare alla miniatura¹⁹ del *Salterio di St Albans* è sorprendente²⁰. La scena miniata è suddivisa in due sezioni principali fortemente dipendenti tra loro, seppure articolate su piani rappresentativi distinti: da una parte si distingue nettamente il piano del reale, dall'altro il piano del trascendente di cui si compone l'immaginario cristiano. Nella sezione sinistra della miniatura è raffigurata in tono enfatico e predominante l'immagine della Trinità che non presenta particolari difformità²¹ dalla narrazione della *Vita*, giacché il nodo teorico centrale sotteso alla visione è espresso intenzionalmente anche nel salterio: due figure antropomorfe, perfettamente identiche e speculari sia nell'aspetto che nella statura e nella dimensione, sono spazialmente contigue e sulle loro spalle è posta una colomba rappresentata nell'atto di spiccare il volo. Nella sezione destra, un gruppo di monache issano dei testi sacri dai quali si evincono le parole iniziali della Litanìa in onore della Trinità e la figura di un monaco primeggia sulla sequenza miniata, probabilmente in riconoscimento alla funzione di guida svolta da Ruggero, prima della morte, nella

¹⁸ *Vita*, 67, p. 176: «Quo viso cultrix Dei roborata non destitit a precibus donec m[emo]ratum virum vel possidere columbam vel possessum cerneret a columba. Ad se a[utem] reversa, manifestius intellexit columbam Sancti Spiritus gratiam designare qua perf[u]sus abbas non nisi ad superna [pos]set amplius respirare. Unde nimio [exul]tans gaudio iam illum non ut v[er]ilo rem sed ut celestis glorie concivem et consortem excolebat et venerabatur et artiori sancte dilectionis amplectabatur sinu. Quos enim singultu, que suspir[ia], quos fletus. considentes et de supernis tractantes effuderunt, quis edisseret? Quantum quod transit vilipenderent, quantum quod permanet appetere, quis edicet? Aliorum ista sint, meum est simplicem virginis vitam simpliciter describere».

¹⁹ Cfr. *Salterio di St Albans*, 403.

²⁰ Secondo una delle più note studiose del *Salterio*, è lecito ritenere che proprio questa visione abbia spinto Goffredo ad indirizzare l'opera a Cristina. Cfr. J. GEDDES, *St Albans psalter: a book for Christina of Markyate*, cit., pp. 122-123. Da ciò si dedurrebbe che la miniatura sia stata realizzata sul racconto della visione di Cristina e non viceversa. Tale ipotesi è condivisa anche da U. NILGEN, *Psalter der Christina von Markyate (sogenannter Albani-Psalter) in Diözesan-Museum Hildesheim*, in *Der Schatz von St Godehard*, [exhibition catalogue Hildesheim Diözesan-Museum], 69 (1988), pp. 152-165; F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., p. 103 n. 3.

²¹ Tali dettagli sono elencati nell'analisi iconografica di F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., pp. 106-107. Tra questi, l'unico che vale la pena ricordare, sebbene risponda evidentemente ad un'esigenza meramente rappresentativa dell'immagine, ma non suppone alcuna deviazione rispetto al suo portato dottrinale, è relativo alla posizione della colomba che il miniaturista realizza in modo da non riposare sulle spalle, ma da procedere dal capo.

crescita spirituale di Cristina e nella sua iniziazione al culto e, dopo la morte, alla sua fama di santità²².

Questa trasposizione iconografica del vissuto visionario di Cristina nel *Salterio di St Albans*, se interrelata a una seconda miniatura trinitaria presente nello stesso²³, è determinante per la corretta interpretazione e contestualizzazione teologica dell'esperienza mistica. Inserita come introduzione di *Oratio Dominica* e *Symbolum Apostolorum*, la seconda miniatura riproduce un monaco che indica con la mano sinistra una rappresentazione antropomorfa di Dio attorniato dagli angeli nell'emisfero celeste, mentre con la mano destra segnala una singolare esecuzione artistica della Trinità costituita dalla Vergine Maria, dal Cristo adulto e dalla colomba dello Spirito Santo che poggia sulle spalle di entrambi, proponendo una Trinità molto singolare²⁴. Lo sguardo delle due figure è però indirizzato in alto, verso il Padre indicato dal monaco. Questa raffigurazione richiama, almeno sul piano strettamente contenutistico, una serie di immagini che alimentano una comune matrice artistica e culturale nelle rappresentazioni di Trinità mariane in alcuni salteri dell'epoca. In un ms. redatto a Winchester intorno al 1020 come nel *Benedizionale di Etvoldo*, per esempio, la Vergine incoronata e trionfante risulta inserita nella pagina dell'*Officium Trinitatis*, a raffigurare una Trinità composta da ben cinque elementi: Maria, sul cui capo risiede la colomba dello Spirito Santo, tiene in braccio un Cristo infante e, al suo fianco, il Padre e il Figlio l'uno accanto all'altro, due figure perfettamente speculari²⁵.

Anche il *Salterio di Utrecht* e il più tardo *Salterio di Canterbury* illustrano il Credo attraverso l'ampio ricorso alla rappresentazione di Trinità mariane²⁶. Alla rappresentazione di Maria col bambino e la colomba sul capo accompagnata dal Padre e dal Figlio, il Credo del *Salterio di St Albans* mostra un Cristo adulto al cui fianco è la madre; a unire le due figure una colomba, immagine speculare alla Trinità della Litanìa. Lo sguardo dei due è però rivolto in alto, dove è collocato il Padre, a propria volta indicato dal monaco²⁷. Ciò che certamente accomuna tutti gli esempi citati è la totale

²² Cfr. F. BOESPFLUG, *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., pp. 105-106. Ruggero esperisce personalmente una visione paradigmatica della Trinità, cfr. *Vita*, cap. 28.

²³ Cfr. *Salterio di St Albans*, p. 396, in *Appendice*, 8.

²⁴ Sull'identità delle due figure rappresentate nella miniatura quali rappresentazioni di Cristo e della Vergine, cfr. *Salterio di St Albans*, p. 270.

²⁵ Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *The quinity of Winchester*, in «Art Bulletin», 29 (1947), pp. 73-75.

²⁶ Per l'immagine al fol. 90 del *Salterio di Utrecht* e al fol. 278v del *Salterio di Canterbury*, si consulti E. KANTOROWICZ, *The quinity of Winchester*, cit., pp. 78-79.

²⁷ Cfr. *Salterio di St Albans*, p. 396.

assenza di *pathos*²⁸, spia di una cristologia ancora fondata sul trionfo dell'Incarnazione, sebbene l'elemento principale da considerare, in funzione della riflessione proposta in questo capitolo, sia il ruolo giocato da Cristo e Maria quale accesso alla Trinità, vale a dire nella loro funzione mediatrice all'interno della possibilità di esperire il divino di cui l'uomo è depositario.

La visione *per speculum*, infatti, sebbene neghi la possibilità di una visione diretta di Dio, a causa della perdita della vista attribuibile alla caduta adamitica, comporta una rifrazione dell'immagine divina nel mediatore, che costituisce la sola possibilità di accesso ai *contemplativa*, in un graduale cammino di educazione al vedere in cui il visionario, come si evince dal relato agiografico stesso, è impegnato nell'intero arco della propria vita. La possibilità che l'invisibilità divina si renda visibile, attraverso la percezione visiva del mediatore, fa del contenuto rivelativo dell'esperienza visionaria già in sé una forma dell'esperire mistico. La presenza di Maria, inoltre, nella rappresentazione iconografica della Trinità interna al *Salterio di St Albans*, e comune alle fonti coeve sopra citate, fornisce un nuovo elemento a sostegno di un'ulteriore possibilità di interpretazione in chiave mariana della visione trinitaria di Cristina.

La particolare insistenza sulla rappresentazione speculare delle due *personae* tenute insieme dalla colomba dello Spirito Santo nella visione di Cristina, come nel *Salterio di St Albans*, deve essere inquadrata all'interno della controversia più ampia sul *Filioque*²⁹ che, alcuni decenni prima, aveva monopolizzato l'asse fondamentale del dialogo interreligioso tra Chiesa occidentale e Chiesa orientale. Il dibattito sorto attorno alla corretta interpretazione che avrebbe dovuto essere attribuita alla processione dello

²⁸ Cfr. F. BOESPFLUG, *La Vision de la Trinité de Christine de Markyate*, cit., p. 107.

²⁹ Boespflug, di contro, escluderebbe questa prospettiva interpretativa in virtù del fatto che le successive rappresentazioni iconografiche della processione dello Spirito Santo sono raffigurate dalla colomba nell'atto di congiunzione della bocca delle altre due persone o che procede da una mandorla. In merito alle diverse rese iconografiche, cfr. F. BOESPFLUG – Y. ZALUSKA, *Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e Concile du Latran (1215)*, cit., pp. 202, 207, 234-235, 229. L'ipotesi di Boespflug (ID., *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, cit., p. 103 n. 2), il quale riconosce l'unicità di questa immagine che, ad eccezione del *Salterio di St Albans*, non ha alcun riscontro nelle arti plastiche, scaturisce, però, a mio avviso da un difetto di fondo: non tiene in debita considerazione il fatto che l'analisi sia da condurre non solo su una miniatura, ma su una visione, pertanto le tendenze stilistiche sono orientative, ma non coercitive. Il fatto che il *Salterio* presenti una miniatura speculare alla visione funge da supporto all'analisi del contenuto del relato visionario, ma non conduce ad uno spostamento dell'asse della riflessione sulla priorità delle tendenze iconografiche. Il visionario, in quanto teorico che fonda la propria conoscenza del divino esperita per mezzo dell'*intuitus*, non segue pedissequamente le tendenze stilistiche. Sull'influenza delle visioni mistiche nell'ambito delle rappresentazioni iconografiche della santità a partire però dal secolo XIII, cfr. J. WIRTH, *L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Age*, in *L'image et la production du sacré*, a cura di F. DUNAND – J.-M. SPIESER – J. WIRTH, Parigi 1991, pp. 139-164.

Spirito Santo, nello specifico schema dei rapporti intratrinitari, aveva scorto in Anselmo il campione della Cristianità latina. Che la questione dogmatica non fosse di second'ordine neppure nel monachesimo benedettino inglese è dimostrato dallo stesso ingresso di manoscritti greci nello *scriptorium* di St Albans e dall'attività di traduzione sugli stessi che aveva ingenerato dispute interne all'abbazia e profonde ripercussioni sul corretto intendimento dei termini *substantia* e *persona*.

A testimonianza del peso teorico esercitato dal magistero dell'arcivescovo di Canterbury, Anselmo, risulta indispensabile rievocare la lettera indirizzata al priore Bernardo e ai monaci della diocesi albaniese³⁰. Tale riferimento storico e, al contempo, documentario aiuta non poco nel difficile tentativo di avanzare possibili ipotesi di lettura sulle visioni a sfondo trinitario di Cristina. La comunità monastica nella quale la mistica di Markyate cresce e si forma partecipa direttamente delle preoccupazioni manifestate dall'insegnamento anselmiano e costituisce, nella controversia sul *Filioque* che agita le posizioni teologiche dell'epoca, una testimonianza di prima mano che va oltre la semplice circolazione di informazioni che farà seguito alla conclusione del Concilio di Bari del 1098.

La straordinaria attività di traduzione e di trasmissione delle fonti manoscritte greche, posta in essere dalla fervente produzione di St Albans, fa sì che, nel contesto più ampio della rinascita culturale fiorita nell'Inghilterra del secolo XII, il suo *scriptorium* sia uno dei pochi centri dove il contatto ed il confronto con la patristica greca si manifesti visibilmente. Il ruolo dello *scriptorium* di St Albans non sfugge neppure ad Anselmo che, una volta sollecitato da una richiesta diretta dei monaci dell'abbazia (*ad me directi*), pensa di intervenire con estrema accortezza sugli inevitabili dubbi (*quandam dubitationem*) che l'accesso a tali testi poteva facilmente ingenerare:

«Negli scritti dei Padri (...), mentre ci si imbatte talora nell'affermazione secondo cui il dio e l'uomo si congiungerebbero in Cristo in una sola sostanza, si dice talaltra che le due sostanze divina e umana formano in Cristo una sola persona. Sembra in effetti contraddittorio che, da un lato, come v'è una sola persona, una sola sia la sostanza, divina e umana per natura, dall'altro vi siano due sostanze nella medesima persona»³¹.

³⁰ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Epistolae 2/1*, cit., pp. 95-97 (ep. 204).

³¹ *Ibid.*, p. 96: «In catholicorum patrum scriptis aliquando invenitis Deum et hominem in Christo convenire in unam substantiam, aliquando duas substantias, divinam scilicet et humanam unam esse persona in Christo; videtur enim repugnare quod et una substantia si humana et divina natura, sicut esse, una persona et duae substantiae sint in eadem persona. Sed si bene intelligatur quomodo dicant unam esse substantiam plures naturas in Christo, aut plures substantias unam personam, nihil ibi repugnans congnosceretur esse».

La questione sulla quale l'arcivescovo di Canterbury si sofferma per dissipare la spaccatura venutasi a verificare tra i monaci è chiara: ciò che i Latini chiamano *persona*, i Greci lo definiscono *sostanza*; tale difformità ad un livello linguistico comporta indebiti errori nella reale comprensione della natura umana e divina del Cristo e nei rapporti tra persone partendo da una medesima sostanza.

L'arcivescovo ricorda che per la Chiesa latina una è la persona del Padre, una quella del Figlio e una quella dello Spirito Santo – come recita il *Simbolo pseudoatanasiano*; contestualmente, però, il Figlio di Dio è un'altra “persona” rispetto al Padre, ma non lo è rispetto al Figlio di Maria³². Allo stesso modo, per i Greci, il Figlio di Dio è una “sostanza” diversa dal Padre, ma non è una “sostanza” altra dal Figlio di Maria³³. Pertanto, se si parla di una “sostanza” – «più nature formano in Cristo una sola sostanza» –, essa va intesa come “persona”; diversamente, se si tratta di più “sostanze” in una “persona” – «più sostanze formano una sola persona» –, in questo caso le si vuole attribuire il significato di “natura”³⁴. Il significato cambierebbe, dunque, in base al contesto linguistico senza cagionare, però, alcuna modifica sul piano del contenuto teologico.

Grazie alle informazioni trascritte da Eadmero di Canterbury e Guglielmo di Malmesbury – i due più noti cronachisti inglesi dell'epoca presenti al Concilio di Bari³⁵ –, è possibile confrontare l'intervento epistolare di Anselmo con le tesi sostenute durante l'assise conciliare. Secondo il racconto di Eadmero, il *casus* che porta Anselmo ad affiancare papa Urbano II al Concilio che riuniva 183 vescovi dell'Italia

³² Cfr. *ibid.*, pp. 96-97: «Sicut igitur nos dicimus quia alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, et in eo quidem quod alius est Filius Dei a Patre, non est alius a Filio Virginis, sed idem ipse idem est, alia persona est a Patre, et non alia a Filio Virginis, sed eadem persona».

³³ Cfr. *ibid.*, p. 97: «Ita Graeci dicunt quia verbum, id est filius Dei, alia substantia est a Patre, et non alia ab homine assumpto».

³⁴ Cfr. *ivi*: «Quando ergo invenimus in catholicorum patrum scriptis plures naturas esse unam substantiam in Christo, et quando invenimus plures substantias esse unam personam: non eundem sensum in nomine substantiae accipimus. Sed cum dicimus unam substantiam, id ipsum intelligimus quod per nomen personae; cum vero dicimus plures esse substantias in eo personam unam, hoc significamus per nomen substantiae quod per nomen naturae».

³⁵ Sul rapporto tra Anselmo e la teologia greca, e in particolare in riferimento alla dottrina del *Filioque*, cfr. A. MILANO, *Anselmo d'Aosta e il problema trinitario*, in *Il Concilio di Bari del 1098: Atti del Convegno storico internazionale e celebrazioni del 9 centenario del Concilio*, a cura di S. PALESE – G. LOCATELLI, Bari 1999, pp. 187-230; R. GREGOIRE, *Il problema trinitario nella teologia altomedievale occidentale*, *ibid.*, pp. 169-186; R. PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952, pp. 135-162; A. MARRANZINI, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al Concilio di Bari*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso internazionale di pneumatologia (Roma, 22-26 marzo 1982), 2 voll., Città del Vaticano 1983, I, pp. 489-505.

meridionale³⁶ era la controversia che lo opponeva al sovrano inglese Guglielmo Rufo in merito all'esercizio della *libertas ecclesiae*³⁷. L'arcivescovo aveva anche stilato appositamente la sua *Epistola de incarnatione verbi*³⁸, una forte e decisiva sequenza di ferree *probationes* contro l'inaccettabile posizione triteista emersa dalla deriva nominalista di Roscellino. Tra i numerosi argomenti sull'impianto della fede cattolica, la problematica trinitaria veniva sollevata *ex parte Graecorum*³⁹.

Anselmo pensa di rispondervi in due differenti occasioni: durante l'assise conciliare in questione, prima, e con la stesura del *De processione Spiritus Sancti*⁴⁰, richiesta da Ildeberto vescovo di Le Mans⁴¹, quattro anni più tardi. La posizione trinitaria della Chiesa latina era in linea con la dottrina sancita dal Concilio di Costantinopoli del 381, tuttavia, la formula niceno-costantinopolitana, dopo avere confermato la divinità dello Spirito Santo, non era ancora giunta alla formulazione del *Filioque*. Piuttosto, l'inserzione di questa clausola nel simbolo conciliare della fede, quello niceno-costantinopolitano per l'appunto, considerato inalterabile, fu avversata non solo dalla Chiesa greca ma, inizialmente e almeno fino al principio del secolo XI, anche dalla Chiesa di Roma.

Al contrario, fu per iniziativa delle Chiese locali che la formula, in grado di predicare la divinità della seconda persona (principalmente in prospettiva antiariana e poi antiadozianista), prese ad essere integrata, nonostante il divieto: dalla prima introduzione in occasione del III Concilio di Toledo nel 589 al Concilio generale del Regno franco celebrato a Francoforte nel 794, fino alla proclamazione solenne ad Aquisgrana dell'809⁴². Si fa risalire proprio all'iniziativa della Chiesa carolingia, che dichiarava l'universalità della formula per l'Occidente nonostante l'opposizione di papa Leone III, l'insanabile diffidenza della Chiesa greca nei riguardi della Chiesa latina in materia trinitaria⁴³. Una distanza che avrebbe condotto ad un inasprimento dei rapporti

³⁶ Cfr. G. CIOFFARI, *Sinodalità e Concili a Bari nel Medioevo*, in *Le tradizioni sinodali della Chiesa di Bari*, a cura di S. PALESE, Bari 1997, pp. 32-55.

³⁷ Cfr. A. STACPOOLE, *Sant'Anselmo e la Chiesa in Inghilterra, 1093-1109*, in *Anselmo d'Aosta figura europea*, a cura di I. BIFFI – C. MARABELLI, Milano 1989, pp. 73-91.

³⁸ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Epistola de incarnatione Verbi*, in AO II, pp. 3-35.

³⁹ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *The life of Anselm archbishop of Canterbury*, cit., XXXIV, pp. 112-113.

⁴⁰ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, in AO II, pp. 175-220.

⁴¹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Epistolae 2/1*, cit., p. 146-147 (ep. 239).

⁴² Per una buona sintesi storica, cfr. V. PERI, *Il Filioque divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 8 (1999), pp. 159-179.

⁴³ La clausola del *Filioque* aveva, infatti, intorbidito i rapporti tra le due Chiese, e nell'867 Fozio se ne era servito per l'elaborazione dell'accusa di eresia contro la Chiesa latina. Cfr. V. PERI, *Il Filioque*

con l'Oriente, ma necessaria al fine di mantenere una coerenza interna alla Chiesa d'Occidente, e che, come ben noto, durante il pontificato di Leone IX, avrebbe condotto definitivamente allo scisma tra le due Chiese (1054) rappresentate, nell'intransigenza delle rispettive posizioni, dal legato pontificio Umberto di Silva Candida da una parte, e dal patriarca costantinopolitano Michele Cerulario dall'altra⁴⁴.

Nel generale clima di interscambio tra Oriente e Occidente, particolarmente vivo nel secolo XII, la tematica del *Filioque*, che aveva infiammato i secoli passati, non cessa di profilarsi ancora una volta quale motivo di conflitto tra le due Chiese, come testimoniato dal dibattito pubblico tra Anselmo di Havelberg e Niceta di Nicomedia a Costantinopoli intorno al 1136⁴⁵. La contrapposizione in materia intratrinitaria – sebbene Anselmo auspicasse una riconciliazione – vede da una parte la considerazione di Niceta, per il quale il *Filioque* rappresenta una minaccia nei riguardi dell'unicità, autosufficienza e perfezione del Principio; dall'altra, Anselmo ribadisce la posizione della Chiesa latina⁴⁶, ampiamente condivisa in Occidente, secondo la quale Dio è uno secondo la sostanza e, in tale senso, Padre e Figlio sono un unico principio da cui procede lo Spirito Santo e non due come ammette Niceta. Dopo l'esibizione dell'argomentazione razionale, segue l'appello all'autorità delle Scritture e anche ai decreti conciliari della Chiesa⁴⁷.

La menzione della disputa tra Anselmo di Havelberg e Niceta di Nicomedia assolve, in questa sede, a una funzione esemplificativa di un dibattito mai concretamente sanato, di un dissenso che, in contesti in cui le istanze culturali bizantine godevano di una certa considerazione – come appunto a St Albans –, rischiava di

divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica, cit., pp. 170-171. Le argomentazioni di Fozio sarebbero poi state riprese da Teofilatto, Niceta Stetato e Niceta Bizantino per poi essere accolte dai vescovi greci dell'Italia meridionale. Per una sintesi della posizione di Teofilatto, in contrapposizione ad Anselmo, cfr. G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, cit., pp. 188-193.

⁴⁴ Sulla controversia tra Oriente e Occidente, cfr. S. RUNCIMAN, *The eastern schism: a study of the papacy and the eastern churches during the eleventh and the twelfth centuries*, Oxford 1955.

⁴⁵ Della disputa si ha notizia nell'opera dello stesso Anselmo, vale a dire nel secondo libro dell'*Antikeimenon* (PL 188, coll. 1165A-1180C). Cfr. P. HARANG, *Dialogue entre Anselme de Havelberg et Néchitès de Nicomedie sur la procession du Saint Esprit*, in «Istina», 17 (1972), pp. 375-424. In merito all'uso dell'autorità dei Padri greci che distingue la posizione di Anselmo di Havelberg, richiamando una temperie generale che coinvolgerebbe anche Abelardo, rispetto alla precedente posizione di Anselmo di Canterbury, cfr. G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, cit., pp. 22-27; inoltre, G. R. EVANS, *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg: the controversy with the Greeks*, in «Analecta Praemostratensia», 53 (1977), pp. 158-175.

⁴⁶ Anselmo rintraccia, tra i punti di rottura delle due Chiese, tre tematiche principali rispettivamente di matrice teologica, liturgica e politico-istituzionale: il *Filioque*, i riti legati ai sacramenti e il primato del papa sull'intera Chiesa. Cfr. J. T. LEESE, *Anselm of Havelberg: deeds into words in the twelfth century*, New York 1997.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 244 ss.

sollevare, ancora, pericolose ambiguità in materia di ortodossia. Non è un caso che, nella stessa comunità monastica, l'iconografia e le visioni di matrice trinitaria insistessero ancora su questo punto.

La sostanziale discordanza in materia intratrinitaria procedeva dal fatto che, mentre la posizione latina si fondava sulla centralità del Padre e del Figlio – *Filioque* appunto – come principio unico da cui procede lo Spirito Santo, quella greca riconosceva l'unicità del principio divino esclusivamente al Padre dal quale far procedere lo Spirito *per filium*⁴⁸.

La doppia processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, difesa da Anselmo di Canterbury in occasione del Concilio di Bari, teneva conto esplicitamente della posizione elaborata da Agostino, secondo la quale Padre e Figlio costituiscono rispetto allo Spirito Santo un unico principio. Tale unicità di principio si fonderebbe su una distinzione interna: se il Padre è principio *principaliter*, quindi principio non principiato, il Figlio è comunque principio, ma è principio *de principio*⁴⁹.

L'argomentazione in favore della verità del *Filioque*, esibita da Anselmo in linea con il metodo già applicato alle diverse questioni di fede affrontate nelle opere precedenti, presenta una stringente elaborazione razionale in difesa di un argomento strettamente teologico che, con evidenti richiami all'impostazione agostiniana, riconferma l'unità sostanziale della Trinità e la trinità relazionale delle persone costituenti una triade consustanziale⁵⁰.

In questa sede, credo sia opportuno recuperare il nodo teorico che si offre a fondamento speculativo e teologico della struttura della *visio Trinitatis I* e del suo corrispettivo iconografico nel *Salterio di St Albans*, quindi affrontare direttamente i presupposti argomentativi che fanno da sfondo alla risoluzione anselmiana del problema

⁴⁸ Cfr. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, tr. it. a cura di M. Girardet, Bologna 1985 (tit. or. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Parigi 1944; *Vision de Dieu*, Parigi 1962), pp. 39-60, in particolare le pp. 51 ss.

⁴⁹ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 17, 29, cit., pp. 503-504: «Et tamen non frustra in hac trinitate non dicitur uerbum dei nisi filius, nec donum dei nisi spiritus sanctus, nec de quo genitum est uerbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus nisi deus pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi pater dedit (...). Sic ergo eum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et spiritus sanctus spiritus esset amborum». La critica ha individuato, tra le possibili fonti di Anselmo, riferimenti all'opera di Ratramno di Corbie e Fulgenzio Ruspe.

⁵⁰ Una sintesi chiara della difesa del *Filioque* esibita da Anselmo nell'opera *De processione Spiritus Sancti*, formulata da E. REINHARDT, *El concilio de Bari (1098) y la interpretación de San Anselmo sobre la procesión del Espíritu Santo*, in *Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 22-24 de abril de 1998, pp. 99-110, disponibile su <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/5811/1/ELISABETH%20REINHARDT.pdf> (ultimo accesso: 07/12/2009).

teologico espresso dal *Filioque*. Nel *De processione*, che ha inizio con l'elaborazione di una piattaforma comune tra Latini e Greci in materia trinitaria⁵¹, Anselmo affronta direttamente la questione del *Filioque*, e in particolare al capitolo XIV⁵², spiegando che è lecito sostenere la processione dello Spirito Santo dal Figlio così come dal Padre, poiché con il Padre e con il Figlio non si intendono due principi distinti, bensì un principio unico⁵³. Lo Spirito Santo è da Dio, ciò per cui Padre e Figlio sono una sola cosa, e non è invece da ciò per cui Padre e Figlio sono reciprocamente distinti; allora, poiché Dio, da cui è lo Spirito Santo, è Padre e Figlio, non è contraddittorio dire che lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio⁵⁴.

Anselmo riesce a risolvere il nodo problematico rintracciato dai Greci, dimostrando che l'avverbio *principaliter* non si rivelerebbe in disaccordo con il *Filioque*. Infatti, l'avverbio individuerebbe sí nel Padre il principio primo, ma ciò non comporterebbe una superiorità di natura o un' anteriorità del Padre rispetto al Figlio: «Il Padre non è più Dio del Figlio, benché il Figlio abbia dal Padre il fatto che lo Spirito Santo sia da lui»⁵⁵. Il fraintendimento, pertanto, si radicherebbe su un'interpretazione errata del *principaliter* che non comporta un *plus* rispetto a ciò a cui si rapporta, come accadrebbe nell'ordine creato⁵⁶. In tal senso, affermare che lo Spirito Santo ha dal Padre

⁵¹ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, I, cit., pp. 177-178, per la ricognizione dei punti condivisi da Greci e Latini in materia trinitaria: Lo Spirito Santo è Dio; lo Spirito Santo è uno stesso Dio con il Padre e con il Figlio; lo Spirito Santo procede dal Padre; lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio; lo Spirito Santo è distinto dal Padre, perché procede da Lui, e dal Figlio, perché procede dal Padre per processione (*ekpóreusis*) e non per generazione.

⁵² *Ibid.*, XIV, cit., pp. 212-215.

⁵³ *Ibid.*, X, cit., p. 205: «Quod si dicunt non eum posse esse de duabus causis sive de duobus principiis, respondemus quoniam, sicut non credimus spiritum sanctum esse de hoc unde duo sunt pater et filio, sed de hoc in quo unum sunt: ita non dicimus duo eius esse principia, sed unum principium. Quippe cum dicimus deum principium creaturae, intelligimus patrem et filium et spiritum sanctum unum principium non tria principia, sicut unum creatorem non tres creatores (...) Sic igitur, quamvis pater sit principium et filius principium et spiritus sanctus principium, non tamen sunt tria principia sed unum: ita cum spiritus sanctus dicitur esse de patre et de filio, non est de duobus principiis sed de uno, quod est pater et filius, sicut est de uno deo, qui est pater et filius, – si tamen dici debet deus habere principium aut causam».

⁵⁴ *Ibid.*, XIV, cit., p. 213: «Quod si dicitur quia spiritus sanctus principaliter est de patre, quasi magis sit de patre quam de filio, non ita dicendum est, ut intelligatur ulla praedictarum varietatum inesse. Sed quoniam filius hoc quod est habet de patre, idcirco hoc ipsum quod spiritus sanctus est de filio habere de patre, de quo habet esse, non inconvenienter asseritur».

⁵⁵ *Ivi*: «Quapropter sicut pater non est magis deus quam filius, quamvis filius habeat esse de patre: ita non est magis spiritus sanctus de patre quam de filio, licet filius a patre habeat ut de illo sit spiritus sanctus».

⁵⁶ *Ivi*: «Si ergo dicitur quod spiritus sanctus principaliter sit a patre, non aliud significatur, quam quia ipse filius de quo est spiritus sanctus, habet hoc ipsum ut spiritus sanctus sit de illo, a patre; quoniam id quod est habet de patre, non quemadmodum in rebus creatis, cum aliquid asserimus esse principaliter, volumus significare quod magis sit hoc quod dicitur esse principaliter, quam illud ad quod refertur. Ut cum dispensator alicuius domini eius praecepto pascita familiam domus, dominus principaliter et magis eam pascere recte dicitur quam dispensator. Nam non omnia quae sunt domini sunt dispensatoris aequaliter, sicut ea quae sunt patris, filii quoque sunt non inaequaliter».

ciò che è, non comporta uno scarto rispetto al Figlio, poiché ciò che è del Padre parimenti è del Figlio; il nascere e il procedere, infatti, non vanno intesi nel senso stretto dell'impiego terminologico rivolto alle creature⁵⁷.

Il disaccordo con i Greci potrebbe, quindi, essere ricondotto ad un problema di ermeneutica del linguaggio in quanto, sostiene Anselmo, in Dio non vi è nulla di anteriore né di posteriore, nulla di maggiore né di minore. In Dio, infine, il nascere e il procedere non comportano alcun passaggio dal non-essere all'essere⁵⁸.

Anselmo dimostra, quindi, la ragionevolezza del *Filioque*, tenendo ben fermo un percorso argomentativo che si fonda sul principio secondo il quale in Dio tutto è uno dove non lo impedisca una relazione di opposizione⁵⁹. Da quest'ultimo assunto deriverebbe che in Dio tutto è comune alle tre persone ad eccezione della relazione specifica che li differenzia⁶⁰. Pertanto, se Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, tutti gli attributi che si predicano di Dio sono predicabili delle tre persone in quanto unica sostanza.

Se, invece, le tre persone sono considerate formalmente e separatamente come Padre, come Figlio e come Spirito Santo, allora il Padre è Dio da cui Dio è; il Figlio è

⁵⁷ *Ibid.*, XIV, cit., p. 214: «Sicut essentia dei valde diversa et aliena est a creata essentia, ita cum dicimus deum existere de deo nascendo vel procedendo, longe aliter intelligenda esta ista nativitas sive processio, quam cum dicimus in aliis rebus aliquid nasci vel procedere».

⁵⁸ *Ibid.*, XIV, cit., pp. 214-215: «Sed quoniam et quod nascitur et quod procedit, non est aliud quam id de quo est nascens vel procedens, quod est solus et unus deus: sicut idem deus non est se ipso maior vel minor, ita in tribus, id est in patre et filio et spiritu sancto, non est aliquid maius vel minus, nec est alius alio hoc quod est magis vel minus, quamvis verum sit quia deus est de deo nascendo et procedendo».

⁵⁹ *Ibid.*, I, cit., pp. 179-181: «Haec itaque sola causa pluralitatis est in deo, ut pater et filius et spiritus sanctus dici non possint de invicem, sed alii sint ab invicem, quia praedictis duobus modis est deus de deo. Quod totum potest dici relatio. Nam quoniam filium existit de deo nascendo et spiritus sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis et processionis referuntur ad invicem, ut diversi et alii ab invicem; et quando substantia habet esse de substantia, duae fiunt ibi relationes insociabiles, si secundum illas nomina ponantur substantiae. Cum enim homo est gignendo de homine, dicitur homo de quo est homo, pater; et homo qui est de homine, filius. Impossibile igitur est patrem esse illum filium cuius pater est, et filium esse illum patrem cuius filius est; quamvis patrem esse filium et filium esse patrem nihil prohibeat, cum unus homo pater est et filius, quoniam ad alium est pater et ad alium filius. (...) Ita ergo in deo, cum deus sit pater et filius et spiritus sanctus, nec sit pater nisi eiusdem filii nec filius nisi eiusdem patris nec spiritus alicuius nisi eiusdem patris et filii: pater non est filius aut spiritus sanctus, filius non est pater, nec spiritus sanctus est pater. Quippe quoniam filius est de patre et spiritus sanctus est de patre, nec ille de quo est aliquis potest esse ille qui de se est, nec qui de aliquo est valet esse ille de quo est (...) Supradicta vero relationis oppositio, quae ex hoc nascitur, quia supradictis duobus modis deus est de deo, prohibet patrem et filium et spiritum sanctum de invicem dici, et propria singulorum aliis attribui. Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur. Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis».

⁶⁰ Cfr. AURELIO AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 11, 12, cit., I, p. 218 : «Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad indice aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestatum est».

Dio che è da Dio, perché nasce da Dio suo Padre, ma al tempo stesso è Dio da cui qualcuno è, cioè lo Spirito Santo; lo Spirito Santo, invece, è Dio da cui nessuno è e che è da qualcuno, cioè è dal Padre ed è anche dal Figlio, perché il Padre e il Figlio sono un unico principio e si differenziano solamente per la relazione di paternità-filiazione. Lo Spirito Santo, quindi, procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono un unico principio⁶¹.

Non vi è dubbio che, secondo l'analisi anselmiana, lo Spirito Santo derivi dal Figlio, e non viceversa, poiché si tratta di una verità di fede affermata con precisione dalle stesse Scritture che parlano di Spirito del Figlio e non di Figlio dello Spirito⁶². Per chiarire la distinzione tra Spirito Santo e Figlio, Anselmo si pone sulla stessa direttrice d'interpretazione formulata da Agostino quando sostiene che la differenza tra le persone si fonda solo sulla relazione d'origine⁶³. Le persone, infatti, si distinguerebbero in virtù della loro relazione in quanto «causa di» e «causato da», per cui la distinzione tra Figlio e Spirito Santo sarebbe semplicemente affermare che l'uno è dall'altro.

⁶¹ Cfr. ANSELMO d'AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, XV, cit., pp. 215-216.

⁶² Gv 14, 16; 15, 26. E ancora Anselmo, *ibid.*, XV, p. 216: «Aut filius est de spiritu sancto, aut spiritus sancto de filio: si non esset de filio spiritus sanctus, sequeretur de spiritu sancto filium esse. Apparet itaque per supradictas rationes quia pater est deus de quo deus est, et non est deus de deo; et filius est deus de deo, et deus de quo deus est; et spiritus sanctus est deus de deo, nec est deus de quo deus est. Et quamvis de patre sint duo, id est filius et spiritus sanctus, non tamen duo dii sunt de patre, sed unus deus, qui est filius et spiritus sanctus. Et licet duo sint de quo est filius et qui est de filio, id est pater et spiritus sanctus, non tamen sunt duo dii, sed unus deus, qui est pater et spiritus sanctus. Et quamquam spiritus sanctus sit de duobus, id est de patre et de filio, non tamen est de duobus diis, sed de uno deo, qui est pater et filius. Si autem pater et filius et spiritus sanctus bini considerentur, liquet ex iis quae dicta sunt, quia necesse est alterum ex altero aut esse, quia ille non est ex se, aut non esse, quia ille est ex se. Nam si conferamus patrem et filium, videmus filium esse de patre, quia pater non est de illo; et patrem non esse de filio, quia filius est de patre. Et similiter si consideramus patrem et spiritum sanctum, invenimus spiritum sanctum esse de patre, quia non est de illo pater; et patrem non esse de spiritu sancto, quia spiritus sanctus de illo est. Ita quoque si filius et spiritus sanctus quomodo sint ad invicem speculemur, intelligemus spiritum sanctum esse de filio, quia filius non est de illo; et filium non esse de spiritu sancto, quia spiritus sanctus est de filio. Apparet igitur quod supra dixit, quia relationes praedictae licet sint in uno, non possunt unitati immittere pluralitatem suam, nec unitas relationibus singularitatem suam».

⁶³ AURELIO AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 5, 6, cit., I, pp. 210-211: «Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. (...) Dicitur enim *ad aliquid* sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius, et non ita semper quasi ex quo natus est filius aut ex eo quod numquam desinat esse filius pater esse non desinat pater, sed ex eo quod semper natus est filius nec coepit umquam esse filius. Quod si aliquando esse coepisset aut aliquando esse desineret filius, secundum accidens diceretur. Si uero quod dicitur pater ad se ipsum diceretur non ad filium, et quod dicitur filius ad se ipsum diceretur non ad patrem, secundum substantiam diceretur et ille pater et ille filius. Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad indice atque ad alterutrum ista dicuntur (...). Quamobrem quamvis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa sub stantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile».

Anselmo giunge a definire il Padre come prima fonte e il Figlio come fonte derivata dalla fonte principale superando, così, l'ambiguità del *principaliter a Patre* di Agostino⁶⁴: lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio sia perché i due sono la medesima unica essenza e natura divina, sia perché il Figlio riceve dal Padre il potere di spirare con Lui lo Spirito Santo. Così, inoltre, Anselmo svuota il rischio del doppio principio connesso al *Filioque*, paventato dai Greci, in virtù dell'esplicitazione dei termini della controversia: l'unità dell'essenza divina e la differenza, interna alla Trinità, come afferente esclusivamente all'opposizione di relazione.

Anselmo esclude, pertanto, la possibilità, ammessa dai Greci, che lo Spirito proceda *a Patre per Filium*, poiché tale affermazione comporta concretamente una considerazione del Figlio in funzione di principio secondario. Per esplicitarne il senso, Anselmo ricorre alla metafora del lago: lo Spirito Santo procederebbe dal Padre mediante il Figlio, come il lago procede dalla sorgente mediante il fiume. Il lago, infatti, procede dalla sorgente, ma procede anche dal fiume, poiché sostanzialmente il lago non è costituito né dall'uno né dall'altro, ma dall'acqua che sgorga dalla sorgente e attraversa il fiume: tre sono, quindi, i passaggi (*fons, rivus e lacus*), ma l'acqua è una ed è comune ai tre. Allo stesso modo, l'essenza e la natura divina (l'acqua) è nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ma la stessa fa anche del Padre (*fons*) e del Figlio (*rivus*) il principio della processione dello Spirito Santo (*lacus*)⁶⁵.

⁶⁴ AURELIO AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 26, 47, cit., II, pp. 528-529: «Quapropter qui potest intellegere sine tempore generationem filii de patre intellegat sine tempore processionem spiritus sancti de utroque. (...) intellegat sicut habet pater in semetipso ut et de illo procedat spiritus sanctus sic dedisse filio ut de illo procedat idem spiritus sanctus et utrumque sine tempore, atque ita dictum spiritum sanctum de patre procedere ut intellegatur quod etiam procedit de filio, de patre esse filio. Si enim quidquid habet de patre habet filius, de patre habet utique ut et de illo procedat spiritus sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur quae habent prius et posterius quia ibi omnino nulla sunt. (...) Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus (...). Filius autem de patre natus est, et spiritus sanctus de patre principaliter, et ipso sine ullo intervallo temporis dante, communiter de utroque procedit. Diceretur autem filius patriis et filii si, quod abhorret ab omnium sanorum sensibus, eum ambo genuissent. Non igitur ab utroque est genitus sed procedit ab utroque amborum spiritus».

⁶⁵ ANSELMO D'AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, IX, cit., pp. 201-205, in particolare alle pp. 203-204: «Dicamus igitur quia spiritus sanctus, cum procedit a patre per filium, procedit et a filio similiter, sicut quae facta sunt a patre per verbum, facta sunt similiter ab ipso verbo. Nisi forte intelligunt spiritus sancto procedere de patre per filium, quemadmodum cum fons fluit in rivum et rivus colligitur in lacum, dicitur lacus esse de fonte per rivum. Sed ibi non est rivus in fonte sed extra fontem, sicut est filius in patre et non extra patrem. Quare non sic est spiritus sanctus de patre per filium, sicut est lacus de fonte per rivum. Si tamen sic est, negari nequit esse de filio, quamvis sit de patre per filium, sicut fatendum est lacum esse de rivo, quamvis sit de fonte per rivum. Qui enim negat lacum esse de rivo, quoniam prius est de fonte rivus: dicat se non esse de patre suo sed de Adam, quoniam per patrem suum est de Adam. (...) At inferent: Bene dicimus spiritus sanctum non procedere de filio sed de patre per filium, quamvis sit de patre et de filio, sicut dicit lacum esse de fonte et de rivo. De processionis namque verbo quaestio est inter nos, quam vos asseritis esse de filio et nos negamus. Ecce enim videtis rivum de fonte procedere quasi de originali principio. Lacus autem non procedit sed colligitur de rivo, quamvis habeat esse de illo. Ita igitur etiamsi spiritus sanctus habeat esse de filio, non tamen procedere proprie dicitur de filio, sed de patre

In tal modo, Anselmo rielabora la formula *per Filium* in modo da fare emergere l'intrinseca implicazione di una processione *de Filio*, ponendola così in posizione non contraddittoria rispetto all'unicità del principio garantita dal *Filioque*.

Su questa impostazione, è possibile interpretare le due persone perfettamente identiche che appaiono nella *visio Trinitatis I* come 'due' nella relazione, ma 'una' nella sostanza e nella natura. Il rimando di contenuto è fortemente evidente e, in certa misura, inatteso. Non è un caso che nel *Salterio di St Albans* siano presenti quei *tria symbola* che furono oggetto di riflessione e commento nei diversi secoli dell'età scolastica: il simbolo apostolico, il credo niceno e, infine, quello pseudoatanasiano⁶⁶. Le prime due formulazioni rappresentano a lungo i capisaldi dell'ortodossia teologica occidentale; ad essi, solo successivamente, venne aggiunto il *Quicumque*. Elaborati in risposta alle eresie insorgenti nei primi secoli del Cristianesimo, dal Concilio di Nicea del 325 a quello di Costantinopoli del 381, con il Concilio di Calcedonia del 451 si ebbe la formulazione del credo niceno-costantinopolitano adottato dapprima dalla Chiesa greca, e accolto nel secolo VI in Occidente. In virtù dell'enorme diffusione a livello iconografico nel secolo XII e per le ampie citazioni dei teologi dell'epoca, il *Quicumque* sembra rivelarsi il più importante dei *tria symbola* presenti in quel periodo a causa della formulazione, in esso presente, dei due misteri centrali della fede cattolica: la dottrina trinitaria e quella cristologica⁶⁷.

Risultano chiari, dunque, gli aspetti dottrinali nei quali si iscrive la narrazione dell'anonimo redattore della *Vita* e il portato teorico della *visio Trinitatis I*: la matrice teologica che fa da sfondo alla potenza generativa ed imitativa del processo simbolico del relato visionario è costituita dalle posizioni più avanzate sul *Filioque* che la Chiesa latina, sotto il magistero di Anselmo, mette in campo in quegli anni. Così come le due *personae* perfettamente speculari richiamano l'unicità sostanziale di Padre e Figlio, la metafora della colomba come *elementum* procedente da un'unica essenza, fissa la relazione specifica che differenzia i rapporti intratrinitari e, quindi, la clausola di processione dello Spirito Santo. Ma dalle analisi sinora svolte dalla letteratura critica che si è esercitata sull'interpretazione dell'esperienza mistica di Cristina non emerge un

quasi de principio. Hoc forsitan diceretur recte, si filius nascens de patre procederet extra patrem, et medio quodam spatio interveniente prius intelligeretur esse spiritus sanctus de patre quam de filio, sicut rivus de fonte fluens extra fontem procedit et quodam intervallo in lacum colligitur, et prius est lacus de fonte quam de rivo; et ideo est de fonte per rivum, non de rivo per fontem».

⁶⁶ Cfr. *Salterio di St. Albans*, pp. 396, 398, 399.

⁶⁷ Per uno studio dettagliato del *Quicumque*, si veda P. IACOBONE, *Mysterium trinitatis: dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma 1997.

passaggio sottile che può rimette in gioco, sotto nuova luce, l'approccio mistico e speculativo alla tematica in oggetto.

Nel legittimare l'esercizio del dubbio sulla paternità delle narrazioni che un testo agiografico d'obbligo comporta, al di là delle finalità più o meno intenzionali – esplicitamente dichiarate, passate sotto silenzio o indirettamente omesse – che l'anonimo redattore potesse nutrire, un dato sembra incontrovertibile: qualsiasi tentativo di approccio alla visione della Trinità divina esperita da Cristina non può, di certo, eludere il fatto che la triade simbolica sia stata previamente ricompresa all'interno di una *camera* e che tale espediente architettonico costituisca lo spazio d'intersezione tra il divino e l'umano lungo la linea di manifestazione nel piano fenomenico.

Una disamina attenta delle scelte terminologiche adoperate in questa visione conduce ad ipotizzare, con ragionevole certezza, che il termine *camera* e la triade degli attributi ad essa connessi sviluppino, come avrò modo di mostrare più avanti, una deriva concettuale e metaforica di ascendenza chiaramente concezionista. La *visio Trinitatis I* è, infatti, registrata nel testo della *Vita* intorno agli anni '30-'40 del secolo XII, periodo in cui l'elaborazione argomentativa del fronte immacolista inglese raggiunge la sua massima espressione. Il peso che il dibattito sulla celebrazione del culto della *Conceptio Mariae* esercitò sulla comunità di St Albans è attestato dalla stessa eredità che il monastero benedettino accolse nel farsi promotore del culto. L'ipotesi di lettura che mi sembra lecito avanzare in questa sede consiste, allora, nel proporre la *visio Trinitatis I* come ultima e compiuta propaggine dei cicli visionari mariani di Cristina e come naturale approdo del disegno culturale, strategico e liturgico che, almeno in prima istanza, la *Vita* di Cristina avrebbe potuto voler veicolare.

Per intendere correttamente la funzione del *Marienprinzip* nello schema trinitario proposto e nel piano della storia della salvezza aperto dal disegno della Redenzione, occorre tenere presente che alla Vergine della *visio Trinitatis I*, alla *camera gratifica* al cui interno si rivela alla mistica Cristina il rapporto di essenza tra le tre persone della Trinità, non compete semplicemente il ruolo di intercessione e di mediazione che anche la tradizione monastica cistercense e la speculazione di Bernardo di Chiaravalle avevano assegnato alla Madre di Dio.

Nello schema proposto dal testo della *Vita*, infatti, Maria non è solo un "acquedotto" che trasmette agli uomini la pienezza stessa della fonte inesauribile che viene dal Padre – come nel celebre sermone *De aquaeductu* di Bernardo per la festa

della Natività di Maria⁶⁸ –, né il frutto esclusivo dell'azione dei meriti del Redentore, come già avanzato nella proposta teologica del *De conceptu virginali et originali peccato* di Anselmo⁶⁹. Gli aspetti fondativi che la metafora architettonica della visione di Cristina reclama vanno ben più a fondo e descrivono un'urgenza teorica che attribuisce alla figura di Maria, e alla primissima fondazione teologica del suo concepimento, una posizione centrale nello specifico binomio Incarnazione-Redenzione. Per tale motivo, non è inverosimile pensare che la *visio Trinitatis I* (o *visio Mariae IV*) tradisca, al suo interno, una primigenia visione mariana che concretizzi la rassicurazione a Cristina garantita dalla promessa di Maria sul disvelamento delle verità contemplative in *visio Mariae I*: «(...) et licet et contemplare conteplativa postmodum ad satietatem, *quando introduxero te*⁷⁰ in thalamum meum». Sulla funzione *introduttiva* di Maria, in qualità di “pre-redenta”, al mistero della Salvezza per mezzo della sua concezione, si fonda il valore del testo della *Vita* di Cristina all'interno del dibattito concezionista inglese di quegli anni, e da esso potrebbero derivare gli inaspettati risvolti istituzionali della narrazione.

⁶⁸ Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In nativitate Beatae Mariae. De aquaeductu*, in SBO V, Roma 1968, pp. 275-288.

⁶⁹ ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus Homo*, II, 16-17, in AO II, pp. 39-133, in particolare alle pp. 116-122, 122-126; ID., *De conceptu virginali et de originali peccato*, VIII, in AO II, pp. 137-173, in particolare le pp. 149-150.

⁷⁰ Il corsivo è mio.

4.2. LA *VISIO MARIAE* E L'ACCESSO AL DIVINO

Numerosi sono i richiami alle apparizioni mariane⁷¹ lungo tutto il corso del Medioevo, e tali da indurre alcuni studiosi a rintracciare le coordinate specifiche di un genere a sé stante all'interno della più vasta categoria letteraria delle *visiones*.

Gli strumenti linguistici della speculazione esprimono gli attributi predicabili di Maria attraverso il veicolo della visione che fornisce a questo stesso linguaggio – soggetto sovente a trasformazioni e revisioni in controversie dibattimentali irrisolvibili – la garanzia di verità della parola di Dio⁷². Non a caso, nei periodi in cui il dibattito dottrinale sulla figura ed il ruolo di Maria si fa più acceso, sono rinvenibili relati visionari e racconti di apparizioni o miracoli che sembrano riproporre fortemente i termini e le possibili soluzioni avanzate dal dibattito teologico.

Maria, la cui figura si offre come riflesso dell'umanità di Dio e volto divino dell'uomo⁷³, assolve allora, in modo precipuo, una funzione di mediazione che viene riconosciuta da una larga parte del pensiero monastico benedettino, un'eco rilevante proprio all'interno del fenomeno visionario. Nella perdita della *visio Dei* imputabile alla trasmissione della colpa adamitica, il ruolo di mediazione del Cristo e della Madre si fa, dunque, decisivo. Lo spazio fenomenico aperto dalla visione, nella complessità della propria gradualità manifestativa, restituisce un perimetro di indagine privilegiata consentendo all'essere umano di vedere attraverso una breccia nell'orizzonte creaturale dell'essere.

Il visionario, in un certo senso, assurge a depositario di un dono individuale il cui riverbero è, però, universale: attraverso l'esperienza di partecipazione al Principio, infatti, l'uomo ha notizia di Dio, e in questa stessa notizia consiste la garanzia di una verità comunemente sottratta agli strumenti della conoscenza umana. La manifestazione della Madre di Dio costituisce la possibilità d'incontro tra il divino e le capacità umane nello spazio fenomenico intermedio, che coinvolge i due piani del Principio e del principiato.

⁷¹ Per un quadro dettagliato delle tipologie manifestative mariane nei diversi secoli è possibile consultare R. LAURENTIN – P. SBALCHIERO (a cura di), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie: inventaire des origines a non jours. Methodologie, bilan interdisciplinaire, prospective*, Parigi 2007.

⁷² Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, cit., 2, p. 2.

⁷³ Cfr. S. BARNAY, *La Vierge. Femme au visage divin*, Parigi 2000.

Delle manifestazioni di Maria si ha testimonianza fin dalle prime tracce del Cristianesimo primitivo, un'epoca in cui le comunità cristiane «vivevano con gli occhi rivolti verso il cielo» e pertanto «credevano nelle apparizioni»⁷⁴. Si tratta di una cultura che si trova a misurarsi con richiami scritturali ricchi di apparizioni, relati onirici e visionari, che mostra, quindi, una naturale apertura all'evento manifestativo delle realtà intelligibili come comunione col divino. In questo clima, il primo a lasciare traccia delle apparizioni mariane è nel secolo IV Gregorio di Nissa.

Nella narrazione del relato visionario che svolge all'interno dell'agiografia dedicata a Gregorio il Taumaturgo, Gregorio di Nissa racconta l'apparizione di Giovanni Evangelista e di Maria, i quali rivelano al Taumaturgo stesso la dottrina che avrebbe poi predicato⁷⁵. In questo resoconto la Vergine è descritta come una figura di donna il cui aspetto supera tutto ciò che è umano; pertanto, la visione del suo volto è umanamente insostenibile. In un contesto di proliferazione delle eresie in cui numerosi visionari pretendono di ricevere rivelazioni, dal contenuto non pienamente ortodosso⁷⁶, è condivisibile l'ipotesi che l'intento di Gregorio di Nissa, nella stesura del testo agiografico, fosse quello di mostrare la legittimità delle visioni e delle rivelazioni delle quali, però, solo i santi potevano essere depositari. Lo stesso Gregorio riconosce alla Vergine il ruolo di mediatrice e di latrice della parola di Dio all'uomo attraverso i suoi santi.

Per la prima volta, con tale esplicito riconoscimento di funzioni, si individua in Maria il luogo dell'apparire fenomenico, in dimensione onirica e visionaria, poiché l'Incarnazione in Lei del Verbo è la stessa restaurazione della capacità prelapsica di vedere l'essenza del divino. Infatti, solo in virtù dell'apparizione di Maria, la finitudine dell'anima umana può farsi specchio di Dio nell'elevazione contemplativa.

Da questo passaggio tematico, si evince chiaramente come l'evento mariofanico non sia pensabile al di fuori del concetto cristiano di visione e come l'interdipendenza dei due fattori ne esprima in profondità il rapporto dialettico di priorità ed esplicitazione manifestativa.

⁷⁴ Cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, tr. it. a cura di C. Formis e E. Z. Merlo (tit. or. *Le ciel sur la terre: les apparitions de la Vierge au Moyen Age*, Parigi 1999), Genova 1999, p. 14.

⁷⁵ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, coll. 909-912. Di interesse storico rilevante sono le considerazioni offerte da S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, cit., pp. 16-19.

⁷⁶ Sui Concili di interesse mariologico, rimando alla sintesi di L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in *Storia della mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 451-502.

Così in Oriente, tra i secoli V e VI, le visioni di Maria entrano a pieno titolo nella storia del monachesimo e costituiscono una parte fondamentale dell'esperienza ascetica e contemplativa del monaco, proprio perché è la visione, come forma di conoscenza, ad essere entrata a pieno diritto all'interno dell'esperienza mistica, diversamente da quanto accade nell'Occidente latino tardo-medievale, in cui una certa tendenza a svalutarla si coniuga col disprezzo per gli eventuali retaggi sensibili che non consentirebbero, al contemplativo, di raggiungere le vette dell'unione mistica⁷⁷.

La visione mariana acquista, nell'Oriente cristiano, una dignità teologica tale da costituirsi quale fonte di autorità nelle controversie dogmatiche aperte dall'eresia nestoriana, in particolare, e dalle eresie cristologiche in generale⁷⁸. Per quanto concerne l'evoluzione del fenomeno visionario mariano nell'Occidente latino, occorre precisare come la letteratura visionaria su questo tema si sviluppi in concomitanza con il diffondersi del monachesimo⁷⁹.

Nelle due visioni riportate nei *Miracoli* da Gregorio di Tours, parzialmente tratte da un cronista greco contemporaneo, si assiste ad un uso dell'apparizione mariana privo, però, di qualsiasi implicazione mistica⁸⁰. Anche Gregorio Magno, nei *Dialogi*, fa menzione di una duplice visione mariana, rispettando le finalità escatologiche che i contenuti visionari veicolavano nella tradizione occidentale⁸¹.

⁷⁷ Cfr. G. COLZANI, s.v. *Apparizioni*, in *Mariologia*, a cura di S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA, cit., pp. 136-141.

⁷⁸ Maria sarebbe anche diventata protettrice di Costantinopoli. Nel 626, infatti, secondo i cronisti dell'epoca, solo un'apparizione della Vergine riuscì a fermare i Persiani nell'assalto a Costantinopoli. Cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, cit., pp. 19-34.

⁷⁹ Una ricca sintesi delle posizioni assunte in Occidente dai pensatori altomedievali in ambito mariologico è fornita da G. D'ONOFRIO, *Il mysterium Mariae nella teologia e nella pietà dell'Alto Medioevo latino (secoli V-XI)*, in *Storia della mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 505-566.

⁸⁰ Cfr. GREGORIO DI TOURS, *Libri miraculorum*, I, 9, ed. B. KRUSCH, in *Miracula et opera minora*, 2, Hannover 1885, pp. 43-44. In particolare, l'apparizione della Vergine all'architetto scelto da Giustiniano per ricostruire Santa Sofia è usata come fonte di arbitrato nella disputa che aveva visto l'imperatore opporsi agli scritti di tre monaci nestoriani. L'autorità di Maria, in opposizione al potere ufficiale, fornirebbe un sostegno agli eretici, a riprova del fatto che, ad un certo punto, la sua autorità (prima avversata dai nestoriani che non ne avevano riconosciuto l'identità di *theotokos*, ma di madre dell'uomo Gesù) è riconosciuta da tutti indistintamente. Un ulteriore episodio miracoloso ha per protagonista un fanciullo ebreo convertito al Cristianesimo e salvato dalle fiamme di una fornace da Maria.

⁸¹ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 18, 1-3, cit., pp. 70-73, in una prima visione in sogno Maria trionfante appare a una giovane di nome Musa con un seguito di giovani vergini, promettendole che di lì a trenta giorni si sarebbe unita ad esse; nella seconda visione, al trentesimo giorno, nel momento in cui Musa si ricongiunse a Maria e alle vergini, spirò. «Quidam nocte ei per visionem sancta Dei genitrix virgo Maria apparuit, atque coevas ei in albis vestibus puellas ostendit. Quibus cum illa admiscerit adpeteret, sed sese eis iungere non auderet, beatæ Mariæ sempre virginia est voce requisita, an vellet cum eis esse atque in eius obsequio vivere. Cui cum puella eadem diceret: "Volo", ab ea mandatum protinus accepit, ut nil ultra leve et duellare ageret, a risu et iocis abstineret, sciens per omnia quod inter easdem virgine, quas viderat, ad eius obsequium de trigesimo veniret. (...) Die autem trigesimo, cum hora

Come si evince già da queste prime fonti, in Occidente, le apparizioni di Maria non sembrano godere dello stesso statuto teorico e del peso in materia di legittimazione dottrinale che la riflessione orientale destinava loro, verosimilmente perché innanzitutto è la *visio* a non godere di alcuno statuto.

Solo con l'introduzione di opere d'argomento onirico e visionario di matrice greco-bizantina e, nella fattispecie, grazie all'assidua attività di traduzione e copiatura delle opere macrobiane e calcidiane, si sarebbe aperta una stagione di nuova sensibilità verso questa specifica forma di conoscenza rivelativa.

Ad incrementare ulteriormente lo iato tra le due tradizioni, contribuirono i riflessi della controversia iconoclasta di ambiente carolingio⁸². Tuttavia, sul finire del secolo IX, alcuni anni dopo la definitiva condanna della posizione iconoclasta da parte di papa Gregorio IV⁸³, cominciò ad emergere un nuovo interesse nei confronti della tematica mariana, orientata, in particolare, verso una rappresentazione simbolica di Maria come "regina del cielo e della terra" e come *mediatrix*.

L'individuazione del ruolo di mediazione tra l'*ordo* umano e quello divino in chiave cosmico-gerarchica, potrebbe essere conseguenza dell'attenzione posta sulle opere di Dionigi Areopagita grazie alle traduzioni di Giovanni Scoto, e in particolare dell'elaborazione teorica delle *Expositiones in hierarchiam caelestem* e della riflessione sistematica sui gradi dell'essere⁸⁴.

eius exitus adpropinquasset, tandem beatam genitricem Dei cum puellis, quas per visionem viderat ad se venire conspexit. Cui se etiam vocanti respondere coepit, et depressis reverenter oculis aperta voce clamare: "Ecce, domina, venio (...)". In qua etiam voce spiritum reddidit, et ex virgineo corpore habitatura cum sanctis virginibus exivit». Cfr. V. RECCHIA, *Una visione mariana nei "Dialoghi" di Gregorio Magno: Dial. IV, 18*, in *Virgo fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Berretto, S.D.B.*, Roma 1988, pp. 203-214.

⁸² Tra gli intellettuali carolingi è a Pascasio Radberto che parte della critica riconosce un primo tentativo di attribuzione dell'assenza di peccato in Maria fin dalla nascita, posizione che successivamente sarebbe stata affermata dai teologi sostenitori della dottrina concezionista. Si veda I. SCARAVELLI, *Per una mariologia carolingia. Autori, opere e linee di ricerca*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 65-85. A questa posizione funge da supporto l'ipotesi del contributo offerto anche dall'iconografia mariana di età carolingia, avanzata da E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 34-39. Sul valore dell'icona e sulla controversia iconoclasta, si veda: E. RACHITENAU, *L'icona. Sentiero tra visibile e invisibile*, Firenze 2005.

⁸³ Nel *Salterio di St Albans* è inserita la lettera del pontefice sulla legittimità dell'uso delle *picturae* come mezzo per *addiscere*. In essa si legge infatti: «in ipsa legunt qui litteras nesciunt». Cfr. *Salterio di St Albans*, p. 68.

⁸⁴ Dionigi Areopagita strutturava il cosmo in gerarchie ordinate e fondate su una gradualità di esistenza e funzioni che procedeva dagli angeli, alle sfere celesti mosse dalle intelligenze angeliche, alla terra dimora degli uomini determinata dal tempo e dallo spazio. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, III, 2, 165 B, in ID., *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, edd. H. VON G. HEIL – A. M. RITTER, Berlino-New York 1991 (Patristische texte und studien, 36), p. 18, la gerarchia è definita quale «disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione

In Oriente, invece, già nel secolo VIII l'evoluzione delle tematiche d'interesse mariologico avevano offerto una nuova ulteriore prospettiva⁸⁵: la riconsiderazione del ruolo di Maria in funzione non più solo della maternità divina, ma della sua stessa concezione ad opera di Anna, complice la presenza preponderante dei vangeli apocrifi⁸⁶. Tra le riflessioni avanzate, oltre agli scritti di Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno, emergono gli esiti dell'omiletica e dell'innografia di Andrea di Creta che individua in Maria il sostegno di ogni ascesa e contemplazione⁸⁷, essendo la Madre di Dio «senza macchia» e «immacolatissima»⁸⁸.

Più tardi, Niceforo, nel testo agiografico dedicato ad Andrea, avrebbe offerto il resoconto della visione di Maria esperita dal santo, insieme al discepolo Epifanio, nella chiesa delle Blacherne: in essa la Vergine è “signora” e “regina” del mondo e le sue sembianze sono “incontaminate”⁸⁹. Sulla stessa linea interpretativa sembra porsi anche la forte presa teorica delle visioni mariane che si giustifica per la permanenza di un *deficit* dell'argomentazione teologica e che, di contro, in Occidente avrebbe conosciuto più tardi una grande stagione per opera del magistero anselmiano.

e che si conforma al proprio principio per quanto può». La traduzione italiana di riferimento è DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano 2009, pp. 77-188, alla p. 99. Ciascuno degli ordini della gerarchia, secondo la progressione graduale e in modalità discensiva e ascensiva, veicola la potenza e la conoscenza del Principio. La finalità dell'ordinamento gerarchico e della duplicità del movimento è «l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile»: cfr. ID., *De coelesti hierarchia*, III, 2, 165 A, cit., p. 17; la tr. it. in ID., *Gerarchia celeste*, cit., p. 99. Sulla posizione di Giovanni Scoto Eriugena, cfr. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, I, *I principi*, a cura di G. D'ONOFRIO, Milano 1996, pp. 243-303. Anche la diffusione delle opere di Massimo il Confessore concorre a questa impostazione teorica, suggerendo in un esplicito e sistematico asse cristologico la mediazione tra Creatore e creato.

⁸⁵ Cfr. P. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, pp. 95-146.

⁸⁶ Cfr. A. M. CECCHIN, *Breve storia del dogma*, Roma 2003, pp. 7-23; E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifica cristiana antica*, in *Storia della Mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 143-254.

⁸⁷ Cfr. ANDREA DI Creta, *Homilia in Annuntiationem B. Mariae*, PG 97, 885B.

⁸⁸ Il termine “immacolatissima” è reso dal superlativo, *hyperámomos*, costruito sull'aggettivo *ámomos* con il quale si tradurrebbe la formula “senza macchia”, al quale fa eco anche il termine *panámomos*: cfr. ANDREA DI Creta, *Omèlie mariane*, tr. it. a cura di V. Fazzo, Roma 1987, p. 16. Cfr. ID., *Homilia I in Nativitatem B. Mariae*, PG 97, 813C; *Homilia IV in Nativitatem Deiparae*, *ibid.*, col. 877C; *Homilia II in Dormitionem*, *ibid.*, col. 1073 B. Cfr. La riflessione di Andrea di Creta è ben lontana dai termini della posteriore disputa occidentale sull'immacolismo, tuttavia, gli aggettivi usati reiteratamente, nelle sue omèlie, per definire Maria e alcune specifiche considerazioni sulla natura della Madre di Dio, hanno portato parte della critica a considerarlo come uno dei precursori della posizione immacolista. Cfr. almeno M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, cit., pp. 120. In un passo particolarmente suggestivo, ad esempio (ID., *Homilia I in Dormitionem B. Mariae*, col. 1053 A), chiarisce che Maria certamente adempì alla legge della natura come accade ad ogni essere umano, ma ciò non sarebbe accaduto come per ogni uomo, bensì al di fuori di ciò che è costitutivo della sofferenza dell'uomo.

⁸⁹ NICEFORO, *Vita S. Andreae Sali*, PG 111, coll. 848-849.

Tra i secoli X e XI, la tendenza spiritualistica del monachesimo bizantino, nella sua forma cenobitica e in quella anacoretica, che si fondava sull'eredità della patristica greca e sull'impostazione apofatica del modo della conoscenza di Dio – ad esempio nella riflessione dello Pseudo-Dionigi Areopagita –, riconosceva ancora nella visione il *modus*, insieme alla preghiera, della conoscenza di Dio⁹⁰.

Contestualmente in Occidente, le manifestazioni della Vergine si fanno sempre più frequenti negli ambienti interessati dalla riforma avviata da Cluny⁹¹, mentre la visione diventa sempre più veicolo di posizioni dottrinali e politiche e istanze spirituali. Il secolo XII, in particolare in Inghilterra⁹², si costituisce come momento di massima espressione dell'elaborazione dottrinale e visionaria d'interesse mariologico⁹³. Qui, infatti, il portato bizantino dell'esperienza a san Saba di Anselmo di Bury risveglia quel nodo condiviso con la tradizione orientale che, alcuni secoli, prima era sorto con il

⁹⁰ La considerazione sull'orientamento generale della teologia bizantina è tratta dallo studio di E. VALDO MALTESE, *La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, I, a cura di G. D'ONOFRIO, cit., pp. 555-587. Si vedano, inoltre, V. LOSSKY, *The mystical theology of eastern church*, cit., pp. 196 ss.; J. MEYENDORFF, *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, New York 1983², pp. 19-115.

⁹¹ È in questo periodo che il vescovo di León Cixila descrive l'apparizione della Vergine a Ildefonso di Toledo il 18 dicembre, giorno in cui nella Spagna visigota si celebrava la festa di "Maria incinta dell'Altissimo". Cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, cit., pp. 26, 38-39.

⁹² La rilevanza della tematica mariana e, in essa, del ruolo delle visioni, portava l'abate Pietro di Celle a spiegare il supporto incondizionato degli inglesi alla festa della Concezione, rintracciandone la causa nell'umidità del clima che rendeva tale popolo più incline a sogni e visioni. Cfr. PIETRO DI CELLE, *Epistola CLXXI. Ad Nicolaum monachum S. Albani*, cit., col. 614 A: «Nec indignetur Anglica levitas, si ea solidior sit Gallica maturitas. Insula enim est circumfusa aqua, unde hujus elementi propria qualitate ejus incolae non immerito afficiuntur, et nimia mobilitate in tenuissimas et subtiles phantasias frequenter transferuntur, somnia sua visioni bus comparantes, nec dicam praeferentes. Et quae cupa naturae, si talis est natura terrae? Certe expertus sum somniores plus esse Anglicos quam Gallos».

⁹³ Particolarmente rilevante è il contributo fornito dalla letteratura miracolistica. In generale, si veda S. YARROW, *Saints and their communities: miracle stories in twelfth century England*, cit. Nella terra d'elezione che è l'Inghilterra si spazia dalle *Delle lodi e dei miracoli di santa Maria* del più noto e prolifico storico inglese dell'epoca Guglielmo di Malmesbury (cfr. *El libro "De Laudibus et miraculis sanctae Mariae" de Guillermo de Malmesbury. Estudio y texto*, ed. J. M. CANAL Roma 1968), a Dominic di Evesham al *miraculum* della *visio Elsini* composto da Anselmo di Bury, promotore della celebrazione della festa concezionista, che usa il fenomeno dell'apparizione a sigillo d'autorità divina su un'insanabile controversia terrena. Il fenomeno si estende al nord della Francia e al resto del continente. Tra le opere prodotte vale la pena ricordare *I due libri dei miracoli* di Pietro il Venerabile: cfr. PIETRO IL VENERABILE, *De miraculis libri duo*, ed. D. BOUTHILLIER, Turnhout 1988 (CCCM, 83). Si veda S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, cit., pp. 44-71, che ascrive al secolo XII numerose opere miracolistiche. Le rivendicazioni di miracoli e apparizioni sono comunque legate principalmente ai luoghi in cui la devozione è tale da promuovere la nascita di santuari o pellegrinaggi mariani. Si veda l'esempio proposto da S. BARNAY, *La fondation visionnaire des sanctuaires. Un exemple de politique mariophanique: Notre Dame du Puy*, in *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 239-254. Anche Cristina è guarita dalla Madre di Dio, sebbene il racconto non sia esplicitamente definito dall'anonimo redattore della *Vita* come un miracolo. Cfr. *Vita*, cap. 47.

primaziato di Teodoro di Tarso e con il diffondersi di un fenomeno anacoretico dai tratti comuni⁹⁴.

Sull'asse teorico della garanzia dottrinale della rivelazione divina come sigillo delle controversie, si assesta la visione mariana dell'agiografia composta a St Albans, uno dei centri inglesi di maggiore interesse concezionista. Il ruolo che Maria gioca, infatti, all'interno dell'esperienza mistica di Cristina è fondamentale nell'intera economia del testo agiografico. Questa considerazione che, per buona parte, non è stata rintracciata dagli studi di settore, scorge la sua ragione ultima e precipua nella dialettica interna al testo stesso che vuole la *genitrix Dei* come *initium* e compimento dell'intera esperienza estatico-visionaria della reclusa di Markyate.

È visibile, fin dalle prime battute, il ruolo di cooperatrice al quale Maria assurge nel ciclo storico della caduta e progressiva riabilitazione degli eventi umani⁹⁵. Maria e la sua Concezione precedono il momento dell'Incarnazione proprio perché da quest'ultima traggono la loro intrinseca ragion d'essere. Il ciclo delle visioni di Cristina sembra, allora, ripercorrere definitivamente il luogo dell'inizialità manifestativa di Maria per compiere il decisivo passaggio mistico in vista della contemplazione della *facies* divina. La prima apertura alla diradazione fenomenologica del divino è sancita dall'ingresso di Maria sul piano dell'esperienza visionaria di Cristina.

Le visioni mariane si rivelano come una progressiva metafora dello sguardo che altro non è se non una traduzione dell'ascesa nella contemplazione fino alla comunione mistica con la Madre di Dio. Cristina, infatti, che non è in grado di guardare direttamente il volto di Maria (*visio Mariae I*)⁹⁶, all'inizio di tale percorso di ascesi, diventa depositaria della sua identità (*visio Mariae II*)⁹⁷ e, infine (*visio Mariae III*)⁹⁸, può sostenere l'intensità luminosissima del suo sguardo fino a comprendere definitivamente il ruolo centrale che il privilegio della Concezione senza peccato di Maria svolge nell'opera cosmica di redenzione (*visio Mariae IV*)⁹⁹.

⁹⁴ Cfr. C. THURSTON, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception*, in «The Month», 103 (1904), pp. 561-573. Sull'apporto di Teodoro alla cultura inglese, si veda B. BISCHOFF – M. LAPIDGE, *Biblical commentaries from the Canterbury school of Theodore and Hadrian*, cit.

⁹⁵ È singolare che, all'interno del ciclo miniaturale del Salterio di St Albans, all'*Espulsione dal Paradiso* segua immediatamente la rappresentazione dell'*Annunciazione*. Cfr. *Appendice*, 2, 3.

⁹⁶ Cfr. *Vita*, 23-24, pp. 106-108.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, 25, pp. 108-110.

⁹⁸ Cfr. *ibid.* cap. 40, pp. 134-136.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, 67, p. 176.

Le visioni di Cristina si inseriscono lungo il solco di un dibattito molto acceso, quello della concezione passiva *sine macula* di Maria, che nasce, attraversa e si irradia dall'Inghilterra della prima metà del secolo XII in tutto il continente europeo¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Particolarmente rilevante per lo studio delle diverse posizioni in seno alla controversia concezionista inglese del secolo XII: *Virgo Immaculata, Acta congressus mariologici-mariani*, 5, *De immaculata conceptione in epocha introductoria scholasticae*, cit. Ancora attuale l'articolo di A. W. BURRIDGE, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XXXII (1936), pp. 570-597.

4.3. IL GREMBO E LO SGUARDO SOTTRATTO: ESEGESI DI UNA VISIONE

Già il racconto della nascita di Cristina fa sorgere degli interrogativi in merito all'orientamento dell'anonimo redattore; il ricorso all'evocazione della Madre di Dio su più registri lascia intravedere come ciò che egli definisce *presagium* si profili, esplicitamente, come un'annunciazione:

«La vergine incorrotta, non ancora nata, era già stata eletta da Dio ed offerta agli uomini. Quando sua madre era in fase di gestazione, accadde che la stessa madre vedeva da casa sua il monastero della beata Madre di Dio. Ed ecco, vide una colomba più candida della neve uscita dal monastero dirigersi verso di lei con un percorso retto, in volo mite e, ad ali giunte, immergersi totalmente nella manica destra dell'abito. Era, infatti, allora il giorno di sabato, nel quale è celebrata, nella memoria dei fedeli, in special modo, la Madre di Dio. Era anche il giorno fra l'Assunzione e la Natività. In seguito, la colomba rimase con la donna incinta per sette giorni e volentieri gioiva di riposare ora sul suo grembo, ora sul suo seno. E' mostrato, pertanto, con tale presagio che quel qualcosa che era dentro di lei sarebbe stato riempito dallo Spirito Santo che apparve sopra il Signore Gesù in forma di colomba e che fu descritto dal profeta Isaia come latore dei sette doni della grazia; sarebbe stata istruita sull'esempio della sempre vergine Maria e fortificata dalla sua protezione per essere santa nel corpo e nello spirito»¹⁰¹.

Il momento della nascita nel giorno di sabato è scandito in termini cronologici attraverso il ricorso alla menzione di due feste, quelle dell'Assunzione e della Natività di Maria, quindi tra il 15 agosto e l'8 settembre, mentre, come si apprende dal calendario del *Salterio di St Albans*, la morte di Cristina è riportata, insieme alla festa della Concezione di Maria, l'8 dicembre¹⁰². Da questi primi elementi narrativi emerge già la vocazione e la finalità strettamente mariologica del testo agiografico. L'appello alla profezia di Isaia 11, 1-3, interamente ripresa poi nei termini metaforici del linguaggio visionario in *visio Mariae I*, non è casuale.

¹⁰¹ *Vita*, 1-2, p. 74: «Virgo sane nondum nata jam electa Deo ac ostensa est hominibus. Quam dum mater sua gestaret in utero, contigit eandem matrem de domo sua prospectare monasterium beatae Dei genitricis (...) Et ecce columbam unam nive candidiorem egressam de monasterio vidit ad se recto itinere modesto volatu venire et in dexteram manicam tunicae (...) junctis alis sese totam immergere. Erat autem tunc dies sabati, qua die precipue celebratur a fidelibus memoria genitricis Dei. Erat etiam inter assumptionis et nativitatis dies ipsius. Porro columba cum pregnante muliere (...), septem continuos dies in mansuetudine egit (...) et libentius nunc in gremio, nunc in sinu ipsius requiescere gauderet. Monstratum est igitur tali presagio quicquid illud erat quod intus latebat replendum fore Spiritu sancto, qui super dominum Jhesum in specie columbe apparuit et per Ysaïam prophetam septiformi gracia se descripsit; necnon beatae Mariae semper virginis et erudiendum exemplo et communiendum presidio, ut esset sanctum corpore et spiritu». In Is 11, 2-3, si legge: «et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timori Domini».

¹⁰² Cfr. cap. 2, p. 22, nota 109.

Al di là del *topos* agiografico del racconto di una nascita quasi miracolosa come preannuncio di santità (e da ciò il richiamo della discesa dello Spirito Santo), si tratta infatti della metafora veterotestamentaria concezionista¹⁰³ per eccellenza, la radice di Jesse¹⁰⁴, la metafora più utilizzata nella diffusione delle posizioni concezioniste inglesi intorno alla metà del secolo XII¹⁰⁵. Dal *Salterio di Winchester* alla *Bibbia Lambeth*, realizzata, in piena controversia concezionista, con tutta probabilità nello *scriptorium* di St Albans, la rappresentazione del ramo, presente anche in una miniatura di un manoscritto francese della prima metà dello stesso secolo¹⁰⁶, racconta della predestinazione del miracoloso concepimento, segnalandosi dunque come una metafora della concezione *sine macula* di Maria.

L'intera narrazione della *Vita* di Cristina è consacrata a Maria. I nomi divini con i quali viene definita, in più parti del testo, sono numerosi e carichi di significato, poiché schiudono inevitabilmente l'orizzonte teorico nel quale vengono elaborati: *genitrix Dei*¹⁰⁷, *integerrima mater*¹⁰⁸, *imperatrix*¹⁰⁹, *imperatrix mundi*¹¹⁰, *domina angelorum*¹¹¹, *regina*¹¹², *regina celi*¹¹³, *regina celorum*¹¹⁴, *virgo virginum*¹¹⁵, *maxima*

¹⁰³ Cfr. M. LEVI D'ANCONA, *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Renaissance*, New York 1957, p. 47; E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 43-52, alla p. 43.

¹⁰⁴ Sul tema iconografico del virgulto di Jesse, unico ramo che innestato sull'albero secco dell'umanità è predestinato a fiorire e a donare al mondo la sua salvezza, cfr. A. WATSON, *The early iconography of the tree of Jess*, Oxford 1934; J. MANNA, *L'albero di Jesse nel Medioevo italiano. Un problema di iconografia*, disponibile sul sito web: <http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/iconolog/pdf/manna/jesse.pdf> (ultimo accesso: 12 ottobre 2009); L. HODNE, *Sponsus amat sponsam. L'unione mistica delle sante vergini con Dio nell'arte del Medioevo*, Roma 2007, pp. 31-44. In generale, sul simbolismo floreale mariano di derivazione scritturale, si veda G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993, pp. 215-323.

¹⁰⁵ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 73-74: «Cuius generationis sacramentum divinitus aperiens ysaias: "exiet", inquit, "virga de radice iesse, et flos de radice eius ascendet". Virga autem de radice iesse beata est virgo maria, (...) hodierna die concepta et certo die temporis ad salutem totius orbis deo dispensante exorta»; EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 8, pp. 7-8: «De ipsa quippe, multis saeculis ante ortum eius vel conceptum, Isaiam Spiritu sancto afflatum dixisse constat: egredietur virga de radice Jesse (...). Haec itaque virga quae talem ex se protulit florem, nullo dissentiente, virgo maria fuit». La metafora era già stata impiegata da ANDREA DI CRETA, *Homilia III in Dormitionem*, PG 97, 1096 C, e da GIOVANNI DAMASCENO, *Homélie sur la nativité*, 3, in ID., *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, ed. P. VOULET, Parigi 1961 (SC, 80), pp. 46-79, alle pp. 50-51.

¹⁰⁶ Per ulteriori esempi, italiani e francesi, cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 47-50. Sul piano iconografico (*ibid.*, p. 43), l'autore rintraccia nell'albero di Jesse e nelle Madonne in sole dell'Apocalisse i primi segni di un'iconografia di stampo immaculista.

¹⁰⁷ Cfr. *Vita*, 1, p. 74; 8, p. 84; 9, p. 86; 13, p. 92; 30, p. 116; 40, p. 134.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, 2, p. 76.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 23, p. 106; 24, p. 108; 41, p. 136.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, 40, p. 134.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 40, p. 136.

¹¹² Cfr. *ibid.*, 24, p. 108; 25, p. 108; 40, p. 136; 41, p. 136.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, 25, p. 108.

*foeminarum*¹¹⁶. Il primo appellativo, in greco *theotokos*, ricalca la dichiarazione centrale del concilio di Efeso del 431, che stabiliva la maternità divina di contro alla posizione nestoriana¹¹⁷. Il secondo richiama un momento della riflessione eadmeriana sulla concezione di Maria in cui, ripresa la metafora della verga che emerge dalla radice di Jesse e recante un fiore bellissimo (*flos speciosissimus*) sul quale riposerebbe lo Spirito Santo, la definisce *integerrima*¹¹⁸.

Nell'economia della riflessione teologica avanzata da Eadmero, l'attributo non si limita soltanto ad un rimando al tema dell'integrità del corpo di Maria, la verginità nella concezione attiva, ma si spinge oltre. Il grado superlativo assoluto dell'essere incorrotta di Maria suggerisce una condizione tale da superare ogni possibilità umana di essere pura, fondando, così, la sua identità di *virgo virginum* e *maxima foeminarum*. A questo attributo fa eco, in parallelo, il grado superlativo dell'aggettivo, *pulchra*, predicato del *templum* nella metafora della prima visione di Maria.

Sullo stesso piano si muove l'apparato simbolico della riflessione di Nicola di St Albans che, nella sua elaborazione della metafora architettonica concezionista, riprende il *tota pulchra* nei seguenti termini: «Il costruttore dice alla costruzione stessa: “Sei tutta bella”, come se dicesse: Sei tutta bella nel fondamento della concezione, nell'edificio della natività, che è come una parete; nella santità della dimora che è come il culmine»¹¹⁹.

Infine, gli attributi che definiscono Maria in funzione della sua regalità rispondono ad una posizione teorica esibita dai teologi contemporanei. Nel racconto della *visio Mariae I* si legge:

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, 40, p. 136.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 25, p. 108.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, 25, p. 108.

¹¹⁷ Cfr. L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974; L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in *Storia della mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 472-479.

¹¹⁸ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 20, p. 24: «Scio, credo et confiteor quia inde ex radice Jesse pulcherrima, ac per hoc omni quod te aliquatenus decoloraret peccati vulnere aliena prodisti, et integerrima florem speciosissimum protulisti. Florem, inquam protulisti, et non qualemcumque, sed super quem septiformis Spiritus Sanctus requievit».

¹¹⁹ NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*, cit., p. 112: «Fabricator ipsi fabrice dicit: tota pulchra es, ac si diceret: “In conceptionis fundamine, in nativitate quasi parietis edificamine, in conversationis quasi culminis sanctificatione, tota pulchra es”». La traduzione è di L. GAMBERO, *Testi mariani del secondo millennio: autori medievali dell'Occidente, secoli XI-XII*, 3 voll., Roma 1996, III, p. 467. L'espressione adoperata da Nicola corrisponde al saluto angelico dell'Annunciazione a Maria e l'attribuzione della definizione *tota pulchra* alla Vergine, prima dell'accettazione della maternità divina, lascia supporre che non si limitasse al solo privilegio. Cfr. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, cit., pp. 192-194.

«Una notte, mentre dormiva, le sembrò di essere introdotta in un tempio bellissimo con altre fanciulle. E lì vi era qualcuno, vestito in abiti sacerdotali, che sembrava apprestarsi a celebrare le solennità della messa. Volgendosi verso Cristina le fece cenno di raggiungerlo. E, quando lei avanzò tremante, le porse un ramo di foglie bellissime e fiori eccezionali, dicendo: “Accettali, cara, e offrili a quella signora”. E in quello stesso istante le mostrava una persona dall’aspetto di un’imperatrice seduta su un trono non lontano dall’altare.

Piegandosi sulle ginocchia, offriva il ramo che aveva ricevuto. E la signora, avendo ricevuto il ramo dalle mani di Cristina, ne restituì un ramoscello alla stessa e le disse: “Custodiscilo con cura per me”, poi le rivolgeva una domanda: “Come stai?” E rispondeva: “Male, signora! Tutti mi scherniscono e mi attaccano da ogni parte. Non vi è nessuno che soffre quanto me. Non vi è giorno né notte in cui posso arrestare le mie lacrime e i miei singhiozzi”. “Non avere timore – le disse –, adesso vai, poiché io ti libererò dalle loro grinfie e ti condurrò alla chiara luce del giorno” (...).

La fanciulla, guardandosi intorno, vide in alto una terrazza avvolta nella quiete. Ma per salirvi bisognava affrontare un percorso faticoso e difficile attraverso una serie di scale. Cristina aveva un gran desiderio di farlo, ma esitava a causa delle difficoltà dell’ascesa. Ad un tratto, la regina che aveva visto poco tempo prima le offrì il suo aiuto ed ella giunse fin sulla terrazza. Dopo che si fu seduta, incantata dal luogo, sopraggiunse la regina che, come a volersi riposare, piegò la testa sul grembo di Cristina, ma senza mostrare il suo volto. Questo gesto arrecava profondo dispiacere alla giovane che non osava parlare. Solo in cuor suo diceva: “Oh se mi fosse concesso di contemplare il suo volto!”

Subito l’imperatrice si voltò verso di lei con queste dolci parole: “E ti sarà dato anche di contemplare in abbondanza tutte le cose contemplabili; questo avverrà quando ti avrò introdotta, insieme con Giuditta¹²⁰, nella mia camera nuziale»¹²¹.

¹²⁰ La scelta di condurre con sé Cristina e Giuditta è significativa, poiché la figura biblica dell’eroina vergine è particolarmente legata all’Immacolata Concezione. In Giud. 13,18, infatti, si legge il saluto che le viene rivolto dopo la consegna della testa del diabolico Oloferne e la liberazione del suo popolo: «Benedicta tu es, filia, a Deo excelso prae omnibus mulieribus, quae sunt super terram. Et benedictus Dominus Deus noster, qui creavit caelum et terram, qui direxit te in vulnus capitis principis inimicorum nostrorum». Per uno studio sulla figura biblica di Giuditta in relazione al testo di Cristina, rimando a P. J. LUCAS, *Judith and the woman hero*, in «The yearbook of english studies», 22 (1992), pp. 17-27.

¹²¹ *Vita*, 23-24, pp. 106-108 (*visio Mariae I*): «Nocte quadam cum dormiret, videbatur sibi quod in quoddam pulcherrimum templum cum aliis mulieribus introducta fuisset. Et ecce stabat ad altare quidam indutus vestimentis sacerdotalibus, quasi ad solemnia missarum celebranda paratus. Qui respiciens innuit Christine quatinus ad se veniret. Et accedenti cum tremore, porrigebat ramum frondium speciosarum et florum inestimabilium, dicens: "Accipe, cara, et offer illi domine". Pariterque monstrabat ei quandam similem imperatrici non longe ab altari sedentem in tribunali. Cui genu flexo acceptum ramum offerebat. Suscipiens autem illa domina de manu Christine, ramum de ipso sumens, redonabat offerenti ramusculum et dicebat: "Custodi michi hoc diligenter adiciensque interrogat eam: Quomodo tecum est? – Aiebat: Male domina! *Omnes subsannant me* et coangustant undique. Non est similis mei in sorte dolentium. Unde nec die nec nocte a fletu et singultu meo temperare possum. Ne timeas, inquit, vade modo quoniam ego de manibus eorum eripiam te et educam clara luce diei". (...) [I]nterea virgo prope prospiciebat et videbat quasi solarium unum, altum et quietum, ad quod ascendere volenti per interpositos gradus, arduus et gravis patebat ascensus. Huc etiam Christine habenti magnam ascendendi voluntatem sed hesitanti propter ascensus difficultatem, subito regine quam paulo ante viderat ministrabatur adiutorium et sic ascendebat in solarium. Cumque resideret ibidem delectata loco ecce predicta regina veniebat. Et instar quiescere volentis, caput suum reclinabat in gremio sedentis sed aversa facie, cujus adversionis Christinam non mediocriter debebat et non ausa loqui, tantum in corde suo dicebat: "O si licuisset michi vultum tuum contemplari!" Et continuo convertit vultum suum imperatrix illa dixitque blan[da] affabilitate: "Et licet et contemplare [con]templativa postmodum ad satietatem quando introduxero te in thalamum meum te et Judith una tecum!"».

La visione onirica è suddivisa in due momenti: in una prima fase, Cristina è condotta in un tempio bellissimo (*pulcherrimum templum*) all'interno del quale le viene consegnato un ramo costituito da foglie e fiori d'inestimabile bellezza (*ramum frondium speciosarum et florum inestimabilium*), ramo che non è però a lei destinato, bensì alla donna che il sacerdote le indica e che presenta le sembianze di un'imperatrice. Al completamento dell'assetto iconografico della visione, l'imperatrice siede su un trono (*in tribunali sedens*).

La signora (*domina*), la cui identità è del tutto ignota, riceve il ramo da Cristina e, per converso, le dona un ramoscello (*ramusculum*) facendole promettere che ne avrà cura e lo custodirà. Ai timori confidati dalla sofferente Cristina, l'imperatrice risponde con una promessa paradigmatica: la condurrà alla chiara luce del giorno. Quest'ultima affermazione comporta chiaramente l'uscita (*e-ducere*) da una previa condizione di oscurità. La vergine che conduce alla chiara luce del giorno è una metafora che rimanda all'accostamento fra Eva e Maria e al connesso concetto della restaurazione¹²².

La funzione di Maria e della sua concezione all'interno del piano di salvezza, che si compie a partire dalla restaurazione divina, costituisce un paradigma interpretativo che, già nella seconda metà del secolo II, aveva ricevuto l'attenzione di Ireneo¹²³. Nel binomio Eva-Maria (e Adamo-Cristo), quest'ultimo scorgeva una ricomposizione della donna, restaurata in Maria, e una nuova creazione¹²⁴. Il superamento della riflessione di Ireneo si ha certamente con Andrea di Creta. Nella sua opera, la nascita di Maria è celebrata come una nuova creazione e l'origine "senza macchia" di Maria è un nuovo *initium* che restaura lo stato originale nella sua purezza: la Madre di Dio porta con sé il rinnovamento della condizione umana nel processo dell'Incarnazione del Verbo.

Così Maria è il mezzo attraverso cui l'oscurità scompare e la venuta della Luce risplende, e a partire dall'opposizione luce-tenebra celebrata nel passo giovanneo,

¹²² Si veda, ancora una volta, l'immediata sequenza miniata del *Salterio di St Albans: Espulsione dal Paradiso-Annunciazione*.

¹²³ L'immagine di Maria come nuova Eva riveste un'importanza particolare dal punto di vista del ruolo della Madre nella storia della salvezza. Dal nucleo paolino di origine (Rm 5,14; I Cor 15,45) nel parallelo antitetico fra Cristo e Adamo, si sviluppano le riflessioni di Ireneo e Tertulliano. Il tema viene ripreso dagli autori cristiani successivi a più riprese. Tuttavia, la svolta interna al paradigma si ha con l'individuazione dell'origine di Maria "senza macchia" quale passaggio cruciale nella proposizione di un nuovo inizio che ristabilisce la purezza dello stato originale: cfr. ANDREA DI Creta, *Homilia IV in nativitatem B. Mariae*, PG 97, coll. 861-877; ID., *Homilia in Annuntiationem*, *ibid.*, col. 904C.

¹²⁴ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 22, 4, ed. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Parigi 1974 (SC, 211), pp. 439-445, in particolare p. 440: «Inobaudiens facta, et sibi et uniuerso generi humano causa facta est mortis, sic et Maria habens praedestinatum uirum, et tamen Virgo, obaudiens, et sibi et uniuerso generi humano causa facta est salutis».

Andrea giunge a considerare Maria come uno “specchio spirituale” dell’irradiazione del Principio¹²⁵.

Dopo il *templum*, dal quale Cristina esce (*descendens*), recando nella mano destra il ramo fiorito, il secondo luogo al quale accede, questa volta però attraverso una scala costituita da gradini irti e ripidi, è una terrazza (*solarium*) quieta, raggiunta grazie all’aiuto della figura antropomorfa dall’identità ignota, precedentemente incontrata nel tempio. La terrazza è un luogo piacevole su cui accomodarsi; così Cristina è raggiunta dalla regina – appellativo usato dall’anonimo redattore – che, quasi a voler riposare (*quiescere*), reclina il capo sul suo grembo (*gremius*), dirigendo però lo sguardo altrove (*aversa facies*) e, dunque, sottraendolo. Il fatto che la donna dall’aspetto regale non abbia lo sguardo rivolto verso Cristina desta, in quest’ultima, un desiderio inespresso di contemplazione del volto al quale risponde contestualmente l’imperatrice volgendo, appena, lo sguardo verso la reclusa e annunciandole che la visione piena della contemplazione le sarebbe stata concessa solo quando l’imperatrice stessa l’avesse introdotta nel proprio talamo.

Il primo elemento della doppia visione da isolare concerne le distinte forme in cui è declinata la metafora architettonica, comune denominatore delle riflessioni svolte dai teologi concezionisti, dall’omiletica greca all’Inghilterra medievale. Dall’immagine del *templum* e del *solarium* dalla ripida “scalinata”, per raggiungere l’apice con l’elaborazione dell’immagine della *camera* nella *visio Trinitatis I*¹²⁶, la rappresentazione simbolica implica, nelle parallele riflessioni dei teologi coevi, il rimando specifico al problema della trasmissione del peccato. Appare con sempre maggiore coerenza – e con l’analisi circolare del ciclo visionario mariano sarà evidente – la possibilità di avanzare un’interpretazione delle visioni in chiave concezionista, secondo un’ipotesi supportata dal contesto in cui l’esperienza mistico-visionaria di Cristina ha luogo.

Tra gli anni venti e quaranta del secolo XII l’Inghilterra è, infatti, teatro di una controversia che ha inizio con la promozione della festa in onore della Concezione di Maria su impulso di Anselmo di Bury che, negli anni trascorsi nel monastero semibasiliano di San Saba a Roma, probabilmente aveva accolto alcune istanze liturgiche della Chiesa italo-greca. Tale urgenza devozionale di matrice bizantina aveva avuto forte risonanza in Inghilterra, forse anche grazie alla precedente esistenza di una celebrazione liturgica in epoca anglosassone, e accendeva le riflessioni di alcuni tra i

¹²⁵ Cfr. ANDREA DI Creta, *Homilia II in Dormitionem S. Mariae*, *ibid.*, col. 1077C.

¹²⁶ *Vita*, 67, p. 176.

più prolifici teologi del tempo, tutti appartenenti ai monasteri benedettini del sud dell'Isola: Osberto di Clare, Eadmero di Canterbury e Nicola di St Albans¹²⁷.

La metafora architettonica come metafora concezionista coinvolge i teologi dell'ambiente benedettino in cui si muove Cristina¹²⁸ e trae origine dagli Apocrifi¹²⁹. In particolare il Vangelo dello Pseudo-Matteo riporta una frase paradigmatica dell'angelo al momento dell'Annunciazione a Gioacchino:

«Sono l'angelo del Signore e oggi sono apparso a tua moglie per confortarla (...) darà alla luce una figlia e sarà perfetta nel Tempio di Dio e lo Spirito santo riposerà su di lei, e la sua beatitudine sarà superiore a quella di tutte le donne e nessuno che sia mai esistito prima né che verrà dopo sarà come lei»¹³⁰.

Sull'immagine del tempio, usata anche da Eadmero e Nicola, si concentra la *visio Marie I: nel templum pulcherrimum*, infatti, ha luogo il primo incontro tra Cristina e l'imperatrice. Il ricorso sistematico alla metafora architettonica è caratteristico dell'opera eadmeriana, dove la centralità della Concezione come primissimo

¹²⁷ Per uno studio incrociato delle posizioni dei tre teologi inglesi, rimando al notevole contributo di F. P. AMMIRATA, *Primordia conceptionis. La ricerca dell'initium fundamenti nell'Immacolismo inglese del secolo XII*, cit. La posizione immacolista dei teologi inglese sarebbe stata avversata da Bernardo di Chiaravalle. Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione Sanctae Mariae*, in SBO VII, Roma 1974, pp. 388-392; l'edizione italiana è a cura di F. GASTALDELLI, *Opere di san Bernardo, VII/1: Lettere 1-210*, cit., pp. 725-735. Per uno studio approfondito della lettera 174, rimando a F. GASTALDELLI, *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Le ragioni teologiche della lettera 174*, in «Quaderni del Centro Nazionale di Studi Cateriniani», 3 (1998), pp. 27-34. Non tutti gli studiosi dell'opera di Bernardo si dimostrano favorevoli ad un'interpretazione effettivamente anti-immacolista della sua riflessione mariologica. Cfr. A. MONTANARI, *San Bernardo e la sua scuola*, in *Storia della mariologia*, 1, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 650-652, in particolare p. 652.

¹²⁸ St Albans, in cui Nicola è uno dei personaggi più illustri e rappresentativi, vive sotto il magistero teologico di Canterbury. Inoltre, Osberto è direttamente coinvolto nella vita di St Albans, come si evince dalla sua lettera a Goffredo di Gorham, abate della comunità albaniese e sostenitore di Cristina. Cfr. E. W. WILLIAMSON (ed.), *The letters of Osbert of Clare*, cit., n. 32, pp. 114-116.

¹²⁹ Della metafora architettonica si era già servito Andrea di Creta per rendere comprensibile all'uomo il mistero della costruzione del "tempio" di Maria. Cfr. ANDREA DI Creta, *Homilia III in Dormitionem S. Mariae*, PG 97, coll. 1096-1097. Si vedano, al riguardo, le considerazioni di J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, cit., p. 201. Per ulteriori approfondimenti sull'utilizzo di *topoi* e allegorie nell'innografia bizantina, cfr. C. HANNICK, *The Theotokos in byzantine hymnography: typology and allegory*, in *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, a cura di M. VASSILAKI, Aldershot 2005, pp. 69-76.

¹³⁰ La citazione è tratta dall'edizione critica del Vangelo dello Pseudo-Matteo, III, 2, in *old english*, curata e tradotta in inglese da M. CLAYTON, *The apochryphal gospels of Mary in anglo-saxon England*, cit., pp. 164-191, in particolare p. 170: «I am the angel of the Lord and now today I appeared to your wife and comforted her (...) She will give birth to a daughter for you. And she will be perfect in the temple of God and the Holy spirit will rest on her, and her blessedness will surpass that of all womankind and nobody who existed before or who will come after will be like her», (la traduzione italiana è mia). La studiosa ha utilizzato i tre manoscritti inglesi compilati nella lingua locale – la stessa lingua nella quale la reclusa di Markyate e i suoi primi due precettori, Sueno e Ruggero, si esprimevano, come dopotutto si evince anche dal testo della *Vita*, 39, p. 134 – tra la fine del secolo XI e gli inizi del XII e giunti a noi.

fondamento del palazzo è un'immagine determinante¹³¹. La figura del palazzo, poi, è evocata anche da Osberto di Clare: Dio «si è fabbricato un palazzo sulla terra, nel quale durante nove mesi dimorò tutta la pienezza della divinità. Dalle sue caste e pure viscere il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono fatte tutte le cose, ha rivestito una carne immacolata»¹³²; la *casa temporale* «è senza inizio nella volontà dell'onnipotenza creatrice, dal momento che, per volere della santa Trinità, essa è stata edificata fin dall'eternità»¹³³.

La materia e la struttura che costituiscono la *camera* sono i due elementi di derivazione concezionista della metafora architettonica evocata nella *visio Mariae IV* che rendono problematico ogni tentativo di interpretazione della stanza inabitata dalla Trinità. Tuttavia, la fonte di origine delle tematiche sulla Concezione, soprattutto in terra anglosassone, è costituita da quei Vangeli apocrifi¹³⁴ che raccoglievano il racconto dell'Annunciazione angelica della concezione di Maria a Gioacchino e Anna e che circolavano già nel secolo XI, come alcune testimonianze anglosassoni attestano¹³⁵.

¹³¹ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 13, pp. 14-15: «Videas aliquem praepotentem, sibi palatium quod specialiter suis usibus aptum existat construere volentem, in quo et ipse frequentiori et festiviori occurso conversetur, et omnibus ope eius atque consilio indigentibus mitiori et laetiori vultu et voce respondeat et auxilietur. Pateretne, quaeso, ipsius palatii fundamentum invalidum fieri vel lutulentum, et structurae quae foret edificanda incongruum et non cohaerens? Non puto; si saperet, et propositum suum ad effectum perducere vellet. Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi habitaculum quod specialiter inhabitaret constructuram indubitata fide tenemus. Quod autem ipsum habitaculum fuerit, iam mundo dudum innotuit. Hoc enim habitaculum illud sancti Spiritum sacrarium esse fatemur, in quo et per quod eadem sapientia dei humanae naturae coniungi voluit et incorporari, et omnibus ad se pura mente confugientibus parcere et misereri. Quod sacrarium, aula videlicet universalis propitiationis, cum operante spiritu sancto construeretur, fundamenti illius initium, primordium conceptionis beatae Mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit. Si igitur aliqua alicuius peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiae dei ipsi structurae non congruebat, non cohaerebat».

¹³² Cfr. OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 79-80: «De cuius utero imperator coelestis sibi palatium in terra fabricavit in quo novem mensibus tota divinitatis plenitudo permansit. Ex cuius castis mundisque visceribus dei verbum, per quod facta sunt omnia, immacolata se carne vestit». La traduzione italiana è di L. GAMBERO, *Testi mariani del secondo millennio*, cit., III, p. 460.

¹³³ Cfr. OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 80: «Hodie sapientia dei patris temporalem sibi domum fundare coepit, quamvis sine initio in disposizione creatricis omnipotentiae, consilio sanctae trinitatis, eam ab aeterno fundatam habuerit». La traduzione italiana è di L. GAMBERO, *Testi mariani del secondo millennio*, cit., III, p. 461.

¹³⁴ In merito alla tradizione apocriфа di implicazione mariana, oltre ai già citati studi di MARY CLAYTON, *The apocryphal gospels of Mary in anglo-saxon England*, cit., e ID., *The cult of the virgin Mary in anglo-saxon England*, cit., si vedano: E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in *Storia della mariologia*, 1, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 143-254; ID., *La vergine Maria negli apocriфи*, in *Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, a cura di C. LEONARDI – A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2000, pp. 21-42; ID., *Maria negli Apocriфи*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I congresso mariologico della Fondazione Ezio Franceschini*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 19-63.

¹³⁵ Il racconto dell'annunciazione a Gioacchino e Anna è riportato nella *Benedictio* della festa della Concezione del Messale di New Minster e del Messale di Leofrico, nel Benedizionale di Exeter e nel Benedizionale di Canterbury. Cfr. M. CLAYTON, *The apocryphal gospels of Mary in anglo-saxon*

La tradizione occidentale, invece, si fonda principalmente sul dettato agostiniano e sull'elaborazione della dottrina del peccato originale in funzione della valorizzazione della concezione attiva di Maria. La metafora architettonica interessa anche la speculazione di Nicola di St Albans¹³⁶:

«Spesso un tempio viene santificato da uno che non lo ha edificato; parimenti a volte viene santificato da uno che non lo ha fondato (...). Invece nella costruzione del tempio verginale è il medesimo che fonda, edifica e santifica»¹³⁷.

La carne di Maria, quindi, non è liberata dal peccato al momento dell'Incarnazione, ma è già stata esentata. Il corpo di Maria, la dimora del Cristo, è esente dalla trasmissione del peccato adamitico sin dalla sua primissima origine e nel solco della stessa tradizione si inserisce l'indicazione della materia di cui è costituita la *camera*, preannunciata dalla metafora del grembo e del talamo.

L'immagine architettonica dell'*habitaculum* come corpo di Maria inabitato dalla sapienza divina, *ante omnia saecula*¹³⁸, riassume la posizione di Eadmero che, inoltre, indaga le fondamenta stesse che costituiscono il principio fondante della restaurazione dell'ordine deviato dal peccato originale. La solidità delle fondamenta è la condizione necessaria alla costruzione di un tempio *pulcherrimum* che possa ospitare l'evento dell'Incarnazione.

Procedendo a ritroso, Eadmero giunge ad individuare anche l'*initium fundamenti*, il primissimo istante della concezione stessa di Maria che, per

England, cit., pp. 114-116. In particolare è il *Protovangelo di Giacomo*, risalente al II secolo, ad essere considerato come la prima fonte concezionista, sebbene in essa non vi sia espressa esplicitamente l'idea della concezione immacolata di Maria. In esso, piuttosto, è possibile rintracciare, per la prima volta, una nuova posizione favorevole all'estraneità di Maria dal peccato originale. Cfr. S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, cit., p. 18. Si vedano, inoltre, A. GILA, s.v. *Apocrifi*, in *Mariologia*, a cura di S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA, cit., pp. 128-135, alla p. 130; M. LAMY, s.v. *Immacolata*, *ibid.*, pp. 612-628, alla p. 612.

¹³⁶ F. MILDNER, *The Immaculate Conception in the writings of Nicholas of St Albans*, in «Mar», 2 (1940), pp. 173-193; P. BONNAR, *Nicholas of St Albans: a twelfth century theologian of the Immaculate Conception*, in «The Dublin review», 72 (1958), pp. 54-64; J. A. DE ALDAMA, *El tratado de Nicolas de San Albano sobre la fiesta de la Concepción*, in «Mar», 22 (1960), pp. 506-511.

¹³⁷ NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*, cit., p. 112: «Sanctificatur sepius ab aliquo templum quod non edificavit, et item edificatur nonnunquam a quopiam, quod ab eo non est fundatum. (...) Porro in fabrica virginalis templi, idem fundator, edificator et sanctificator est». La traduzione italiana è di L. GAMBERO, *Testi mariani del secondo millennio*, III, cit., p. 467.

¹³⁸ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 13, p. 15: «Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi habitaculum quod specialiter inhabitaret constructuram indubitata fide tenemus. Quod autem ipsum habitaculum fuerit, iam mundo dudum innotuit. Hoc enim habitaculum illud sancti spiritus sacrarium esse fatemur, in quo et per quod eadem sapientia dei humanae naturae coniungi voluit et incorporari, et omnibus ad se pura mente confugientibus parcere et misereri. Quod sacrarium, aula videlicet universalis propitiationis, cum operante spiritu sancto construeretur, fundamenti illius initium, primordium conceptionis beatae mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit».

un'operazione divina totalmente ineffabile, è stata preservata dalla contrazione della colpa. In forza, quindi, della regalità che le deriverebbe dall'eccezionalità di questo suo ruolo nell'opera imperscrutabile di Dio e nell'economia del piano di salvezza accordato all'uomo, Maria è al di sopra degli enti e delle intelligenze angeliche¹³⁹.

Nel piano manifestativo di cui Cristina partecipa, Maria è associata alla dignità regale di Cristo (ma non è mai ritratta con il Bambino): è in trono, nella reggia celeste, dove è regina e imperatrice. Maria è la corredentrice, colei che sola può aprire il piano umano a quello divino per mezzo del suo grembo, che non è più solo il grembo del Figlio e il talamo di Dio, ma è il grembo attraverso il quale l'umanità può essere restaurata nella sostanza. Questo ruolo risponde pienamente alla funzione *introduttiva* che l'imperatrice rivela, nella *visio Mariae I*, a Cristina. Il libero assenso di Maria alla discesa in lei di Dio non è solo l'assenso all'Incarnazione, ma nel relato visionario si veste anche del peso del "sì" che ha dato inizio al piano di redenzione dell'umanità.

Quando la regina – colei che è già stata assunta e incoronata, colei che è regina e imperatrice perché governa il mondo dal Cielo – si avvicina a Cristina, ha con quest'ultima un solo punto di contatto che corrisponde a un momento e a un luogo di quiete e di riposo (*requiescere*): il grembo della stessa Cristina. Questo gesto si fa annunciatore del possibile ritorno dell'uomo a Dio attraverso la visione di un grembo, manifestazione imperfetta del grembo dell'unica *integerrima mater*, che sola può schiudere all'intelletto della visionaria l'operazione di discernimento in vista della vera contemplazione divina. Maria, pertanto, apre il piano fenomenico di manifestazione del divino e la contemplazione del suo grembo è il luogo di mediazione tra il divino e l'umano.

In questo orizzonte di senso, è possibile collocare il passaggio del movimento del volto di Maria. Inizialmente il volto della regina è inatingibile (*aversa facie*) perché, diversamente dalla visionaria, il grembo di Maria è puro. Solo in risposta all'appello interiore di Cristina, l'imperatrice lascia contemplare (*convertit vultum suum imperatrix illa*) per un attimo il suo volto sottratto. La possibilità di *contemplare contemplativa ad satietatem*, cioè il ritorno alla visione del Principio nonostante la degradazione ontologica causata dalla colpa adamitica, invece, ha come condizione

¹³⁹ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 13, p. 16: «Angelos, aliis peccantibus, a peccatis servavit, et feminam, matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non valuit? in aeternitate consilii sui fixum statuit eam dominatricem et reginam fore angelorum et nunc inferiorem gratiam angelis nactam in consortium conceptam esse credemus hominum peccatorum?».

l'introductio ad opera di Maria nella camera nuziale. Il primo momento, il tocco mediante il grembo, indicherebbe l'incontro tra umano e divino, il dialogo, la relazione, la comunione nel piano intermedio del fenomeno tra i due poli della differenza ontologica incolmabile sia dal punto di vista dell'uomo, nel suo *deficit* ontologico, che da quello di Dio, nella sua sovrabbondanza di grazia. Il secondo passaggio annuncia, invece, il momento apicale, la contemplazione del Principio. Seguendo il relato visionario, pertanto, Maria si colloca a fondamento dell'esperienza mistica di Cristina scandita dal susseguirsi delle visioni. Se Maria è *l'incipit*, il primissimo inizio, se Maria è *integerrima*, se il suo grembo è il talamo del Figlio e dell'umanità, se Maria è *templum pulcherrimum, solarium quietum*, se è *camera gratifica*, allora la fondazione di questo fondamento non può che essere, in termini eadmeriani, la Concezione purissima di Maria.

E ancora, il grembo evoca il luogo dell'Incarnazione, l'edificio, il fondamento. Il grembo è il luogo in cui ciò che è divenuto invisibile per l'uomo, a causa della perdita della vista in conseguenza della colpa adamitica, si rende visibile non nella sostanza, ma come in uno specchio. Allora lo specchio, nel quale si imprime l'immagine di Dio portandosi a manifestazione attraverso il riflesso che al tocco dell'impronta divina emerge dalla superficie specchiata, è il grembo. Non vi è degradazione ontologica, perché da quel grembo perfetto nasce il Dio-uomo a nobilitare la carne vilipendiata dal primo peccato.

Maria intende riposare sul grembo, un grembo la cui macchia lo rende identico, nella sostanza, a quello in cui riposava prima di venire al mondo. Ma Maria è *aversa facie*, non guarda Cristina in volto mentre riposa sul suo grembo perché la regina è senza peccato, e la macchia è ciò che non consente a Cristina di contemplarne il volto.

Al di là del possibile richiamo al linguaggio sponsale che in quel periodo ha maggiore presa negli ambienti cistercensi, il talamo si fa metafora della restaurazione dello sguardo, evocando la possibilità di contemplazione piena alla quale Cristina sarà condotta. La regina, infatti, nella contestuale riflessione edmeriana, è esplicitamente riconosciuta come *ductrix* e *subvectio* che conduce *ad regna coelorum*¹⁴⁰. In tal modo si

¹⁴⁰ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 34, p. 43: «Tu denique cunctis deum ac dominum, quem ignorabant, visibilem et propitiorem exhibuisti. Per te, domina, vitam perditam in unigenito tuo recuperavimus; per te est, si quid boni sumus, sive possumus, sive habemus; per te ad aeternam gloriam quicumque sumus per venturi pervenimus. Tu post deum summa ac singularis consolatio nostra: tu felix atque beata gloriatio nostra, tu ad regna coelorum ductrix ac subvectio nostra: tu quaesumus, esto in ipso beatitudinis regno susceptrix et perpetua exultatio nostra».

preannuncia il ruolo e il luogo che Cristina, nella terza visione mariana, assegnerà a Maria nell'ordine cosmico.

La relazione che la visionaria instaura con Cristo nell'esperienza mistica è differente rispetto a quella che viene intrattenuta con la Madre di Dio. Le visioni di matrice cristologica, infatti, sono scandite dal coinvolgimento diretto e personale, che si fa anche esaltazione dei sensi spirituali. La relazione si muove sull'orizzonte della carne che, al contrario, è totalmente assente in quelle mariologiche. La vergine delle quattro teofanie della *Vita* è la gloriosa *genitrix Dei, imperatrix mundi, regina coeli*; è cioè una figura che ha perduto i connotati umani. La sua divinità, piuttosto, è pari a quella della Trinità, mentre la dimensione umana della carne è riservata esclusivamente al Cristo.

Dal punto di vista dell'anonimo redattore della *Vita*, inoltre, appare chiaro che la regina è l'intermediaria. Dalle parole che introducono la *visio Mariae I* – «Inter has angustias, volens Christus suam fidelem sponsam confortare, per suam virginem matrem confortavit eam sic»¹⁴¹ – si evince attraverso (*per*) chi il Figlio interviene sul piano umano degli eventi. È Maria a incontrare Cristina nello spazio ierofanico, diafano come il grembo, nel quale il visionario coglie l'immagine in cui si declina il divino. Il colloquio del grembo, l'*et licet* pronunciato dall'imperatrice, è un'annunciazione, è il sì della Madre di Dio all'interrogativo del ritorno alla visione piena, è il conforto della Madre dell'Altissimo, il cui solo grembo è la verità, perché alla Verità ha dato la carne affinché la Verità potesse tornare all'uomo.

È la *spes liberationis*¹⁴², che coinvolge l'uomo fin dalla prima annunciazione, che è manifestata dall'angelo a Gioacchino e ad Anna e raccontata dai Vangeli Apocrifi, in cui la notizia della miracolosa concezione lascia presagire l'eccezionalità di colei che sarebbe stata poi riconosciuta quale *genitrix Dei*, cioè colei che, secondo il disegno divino, avrebbe reso possibile l'attuazione del piano di Salvezza. Il grembo di Maria è il luogo della Verità, quello di Cristina è il luogo dell'ottundimento. La vergine di Markyate vedrà, ma avrà una visione d'essenza, una visione eterna, solo quando sarà entrata, o meglio sarà stata introdotta, nel talamo dell'imperatrice.

Tale impostazione, che spinge verso uno specifico orientamento teologico-speculativo del dibattito mariologico inglese dell'epoca, vale a dire quello concezionista, trova riscontro nella legittimazione, per il tramite della esperienza

¹⁴¹ Cfr. *Vita*, 23, p. 106.

¹⁴² Cfr. *Vita*, 24, p. 108: «Itaque videres eam totam repente mutatam. Magnitudinem letitiae quam conceperat ex spe liberationis sue vultus propalabat hilaritas».

mistica, di un principio ineffabile, frutto dell'imperscrutabilità del progetto divino. Tale contributo alla legittimazione della priorità di un approccio mistico, piuttosto che razionale e argomentativo, alla questione della Concezione purissima di Maria è offerta sia da Eadmero di Canterbury che da Osberto di Clare.

La riflessione di Eadmero risulta particolarmente illuminante nell'economia di una più generale valutazione della funzione che la visione svolge all'interno del dibattito concezionista, poiché ruota attorno al ruolo dei *simplices* rispetto a quello dei *philosophantes*. Occorre chiedersi, infatti, chi siano i *simplices* e se con questo termine Eadmero si riferisca esclusivamente a credenti e *illitterati* o, in maniera specifica – come credo emerga al principio del trattato –, agli anacoreti visionari che si facevano portatori di una rivelazione ascrivibile direttamente alla parola di Dio¹⁴³.

Secondo Eadmero, infatti, non vi è luogo per una piena comprensione umana del privilegio della concezione e l'ineffabilità del fondamento concezionista è la condizione del *transitus* divino¹⁴⁴. Infatti, la concezione di Maria, che è avvenuta comunque secondo le leggi della natura¹⁴⁵, sebbene Maria fosse stata *praedestinata* e *praeordinata in hoc opus mirabile*¹⁴⁶, non è stata pensata allo stesso modo della venuta del Figlio al mondo: «suumque adventum ita humani mentibus contemperavit ut capi posset et intelligi»¹⁴⁷.

Si comprende, quindi, il continuo e insistente ricorso, in materia concezionista, allo strumento della metafora¹⁴⁸. Sul medesimo solco si inserisce Osberto di Clare che fa appello apertamente all'esperienza mistica quale forma interpretativa e conoscitiva del *privilegium*¹⁴⁹, un sostegno necessario all'approccio argomentativo della

¹⁴³ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 2, pp. 2-3: «Et de simplicibus quidem in ipsis verbis invenitur quod cum eis sit sermocinatio dei. Illos vero quos multa scientia sine caritate perlustrat ferunt eadem scientia inflari, potius quam veri boni integritate solidari. Cum igitur illos dei sermocinatio instruat, et istis sua scientia quadam ventositate distendat, qui aequa decernere non veretur, cui magis parti sit cedendum precor edicat, colloquio videlicet dei inhaerenti, an dei sui cordis perspicacia ultra aequum tumentis». Il corsivo è mio.

¹⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 7, p. 7: «Beata vero maria, mater dei futura, sicut eum, qui super omnia est et incomprehensibilis, verum erat hominem ineffabili modo de sua substantia virgo paritura, ac per hoc in divinitatis illius unitatem transitura, non absurde credi potest primordia conceptionis eius tanta deitatis sullimitate praesignata, ut humanarum conceptio mentium ea plene penetrare non valeret».

¹⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 9, p. 8: «Cum in alvo suae parentis naturali lege conciperetur».

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 17, p. 22; 34, p. 42: «Tu namque ante omnem creaturam in mente dei praeordinata fuisti».

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 7, p. 6.

¹⁴⁸ Nel caso di Eadmero, oltre alla metafora architettonica, è necessario ricordare la ben più nota metafora della castagna cui fa ricorso nel tentativo di rendere comprensibile il concetto dell'essenze di Maria dal peccato originale nel meccanismo della concupiscenza. Cfr. *ibid.*, 10, pp. 10-11.

¹⁴⁹ Cfr. OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 74-75: «Quod bene in verbis balaam animadvertere possumus, si ea quae spiritu sancto revelante protulit, mystica ut decet, discutere interpretatione studeamus».

speculazione: l'impenetrabilità del mistero della concezione, infatti, renderebbe inutile l'applicazione dell'ingegno, rendendo necessario l'aiuto divino¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.* p. 66: «Sed res ardua et quae humano explicari non potest ingenio auxilio est attemtanda et incipienda divino».

4.4. UNO INTUITU VIDIT IMMENSUM MUNDUM

Nella *Visio Mariae II*, la regina giunge a svelare la propria identità e la singolarità della rivelazione risiede nel *modus*. Maria non si definisce, infatti, Madre di Dio – come emerge dalla *Vita* di Goderico¹⁵¹ –, quindi in virtù dei meriti futuri del Figlio (da ciò risulterebbe evidente un'eventuale impostazione maculista di fondo), ma per il posto che occupa nella gerarchia degli enti nell'universo.

«La serva di Cristo si vedeva quietamente seduta e, d'un tratto, vide davanti a sé la regina del cielo. Mentre ne ammirava la beltà del volto e la guardava con grande trasporto, quella le disse: “Perché mi guardi con tanta insistenza? Sono la più grande tra le donne. Vuoi sapere quanto? Da qui posso raggiungere facilmente l'apice del cielo con una mano”»¹⁵².

Mentre Cristina è assorta nella contemplazione del volto della regina, quest'ultima annuncia se stessa come la maggiore tra tutte le donne, richiamando così l'archetipo di Eva nelle donne portatrici della colpa primigenia e quindi proponendosi come nuova Eva, con una superiorità, però, che va oltre la totalità degli enti del creato. La regina, infatti, può toccare la vetta più alta del cielo (*culmen*) semplicemente con un gesto.

A questo punto della riflessione, si potrebbero lecitamente porre alcuni interrogativi. Perché Maria si presenta come regina del cielo, superiore anche alle creature celesti? Che cosa la pone al di sopra di tutto? Da cosa le deriverebbe questa “altezza”¹⁵³? La risposta a tali quesiti non è univoca poiché, in base alle posizioni assunte nel dibattito dell'epoca, si potrebbe percorrere un duplice cammino. Per un verso, si potrebbe accettare l'ipotesi caldeggiata negli ambiti benedettini inglesi favorevole alla dottrina della Concezione senza peccato *ab initio*.

¹⁵¹ Tra le visioni mariane di Cristina e di Goderico vi è una differenza sostanziale: nella *Vita* di Cristina la Vergine non appare mai con il Bambino; diversamente, Goderico riferisce la visione di Maria con il *puer* (*Vita Godrici*, cap. XLI: cfr. cap. 3, p. 180, nota 167), ponendo così l'accento esclusivamente sulla maternità divina del Cristo e sulla concezione attiva di Maria. In una seconda visione, Maria, invece, è in compagnia della Maddalena (*ibid.*, L: cfr. cap. 3 p. 177, nota 155). La Vergine si manifesta a Cristina affermando la pienezza e solennità dell'unicità del suo ruolo e ha un unico punto di contatto con la visionaria: il grembo.

¹⁵² *Vita*, 25, pp. 108-110 (*visio Mariae II*): «Videbat se ancilla Christi quie[te] stare et reginam celi ex insperato stante[m] ante se, cujus decorem vultus cum [mi]raretur et cum magno intendere[t] af]fectu, dicebat illa sibi: “Quid me t[an]topere miraris? Ego sum maxima f[e]minarum. Vis scire quanta? Hic michi stanti facile est manu contingere cu[l]men celi».

¹⁵³ In merito alle dimensioni della Regina, S. BARNAY, *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, cit., p. 188, accenna al fatto che il pensiero benedettino considera Maria come colei che tiene il mondo tra le braccia, sostenendolo e impedendone il crollo. Evidentemente si tratta del ruolo centrale svolto da Maria nell'opera cosmica di redenzione.

Secondo tale interpretazione, Maria sarebbe la più alta tra le creature in virtù di quella Concezione singolare che la porrebbe al di fuori della contrazione della colpa adamitica e, pertanto, la renderebbe capace di ospitare il Figlio cooperando al piano di redenzione. Per un altro verso, invece, non vi sarebbe alcun merito personale al di là dell'evento kenotico in virtù del quale sarebbe stata purificata. La posizione che emerge dalla *visio Mariae III* sembra suggerire una valorizzazione del ruolo di Maria, verosimilmente, in maggiore accordo con la prima prospettiva. In tale visione si legge:

«Un giorno, durante la preghiera, mentre si scioglieva in lacrime per il desiderio delle cose celesti, fu improvvisamente condotta oltre le nubi fino al cielo dove vide la regina, seduta sul trono celeste e accompagnata da una schiera di angeli gloriosi. Il loro splendore superava quello del sole, come lo splendore del sole impallidisce gli astri. Tuttavia, la luce degli angeli non poteva essere paragonata a quella in cui era avvolta Colei che generò l'Altissimo. Potrai comprendere quanto era straordinario il volto di Maria che da lontano brillava su tutte le cose? Mentre Cristina guardava ora gli angeli ora la signora degli angeli, riusciva a penetrare più facilmente lo splendore che avvolgeva la sovrana che quello che circondava gli angeli, sebbene la debolezza dello sguardo umano renda più faticosa la vista delle cose più luminose. Vide, dunque, più chiaramente il suo volto di quello degli angeli e, mentre ne fissava avidamente la bellezza, ed era colmata di piacere, la regina si volse verso uno degli angeli presenti e gli disse: “Chiedi a Cristina cosa desidera, poiché le darò ciò che chiederà”»¹⁵⁴.

Attraverso una serie ordinata di immagini, la visione offre dei *signa*, degli indizi e degli attributi della Madre di Dio rispondenti ad una posizione teorica precisa. Nello spazio fenomenico della visione, la regina dei cieli (*regina caelorum*) si trova in un luogo ubicato al di sopra delle nuvole (*ultra nubes ad celum*), seduta sul trono e circondata dalle dignità angeliche. L'immagine regale di Maria che domina sulle schiere superiori degli angeli (*angeli gloriosi*) è poco dopo riassunta dal nome divino attribuitole: “signora degli angeli” (*domina angelorum*).

¹⁵⁴ *Vita*, 40, p. 136 (*visio Mariae III*): «Quocirca res quedam mirabilis et mirabilibus mirabilior accidit. Nam cum aliquando lacrimis in oratione maderet pre desiderio celestium, subito rapitur ultra nubes usque ad celum, ubi conspicata reginam celorum in trono sedere vidit et angelos illi gloriosos assistere. Quorum splendor solare jubar tantum superabat quantum splendor solis quicquid in astris rutilat. Nec tamen lumini quo circumdabatur illa que genuit altissimum potuit comparari lumen angelorum. (Domanda retorica al lettore) Quantum igitur credas extitit ipsius facies clara que longe choruscabat super ista omnia? Cum tamen vicissim intenderet nunc in angelos, nunc in dominam angelorum, miro modo facilius penetrabat intendens obtutus splendorem circumfusum domine quam qui circumfulgebat angelos, cum infirmitas humane visionis habeat egrius inspicere clariora. Certius igitur vidit vultum illius quam angelicum. Cujus pulchritudinem cum avidius intueretur [et i]ntuendo jocunditate delectaretur, con[v]ertit se regina illa ad unum astantium [o]mnium et dixit ad eum: “Interroga Christinam [qui]d querit, quia dabo illi quod petierit”».

La visione apre un'immagine cosmica, all'interno della quale è stabilita una gerarchia costituita, in una processualità ascensiva dei crescenti gradi della luce, dagli astri, dal sole, dagli angeli e, infine, dalla regina.

Le sfere celesti e le schiere angeliche convergono nella figura di Maria il cui grado di pienezza della luce le permette di dominare su tutto il creato (*ipsius facies clara que longe choruscabat super ista omnia*), nel quale sono pertanto compresi tutti i gradi dell'essere, anche le intelligenze pure degli angeli. Nelle parole dell'anonimo redattore, infatti, lo splendore degli angeli supera quello del sole che è, a propria volta, superiore rispetto a quello degli astri (*quorum splendor solare jubar tantum superabat quantum splendor solis quicquid in astris rutilat*). La luce degli angeli (*lumen angelorum*), infine, non è comparabile alla luce di Coi che ha generato l'Altissimo. La regina¹⁵⁵ è designata come garante dell'ordine cosmico, perché svolge una funzione di mediazione tra l'umano e il divino.

In quest'ordine, va pensata la scala dell'essere (*ad quod ascendere per interpositos gradus*) della *visio Mariae I* che conduce alla sommità della gerarchia celeste sul cui trono siede la Madre di Dio¹⁵⁶. Questa impostazione teorica che fa capo al paradigma agostiniano all'interno del quale si muovono le riflessioni dei teologi

¹⁵⁵ Cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 40-41: è nel secolo X che la regalità di Maria è accolta nell'iconografia inglese, costituendo una sostanziale variazione nell'immaginario. Tale impostazione guida gli orientamenti iconografici delle comunità insulari inglesi per tutto il secolo XII, mentre per una sostanziale variazione in chiave umana e affettiva nella rappresentazione, e quindi nella fruizione popolare, della figura della Vergine Maria (in parallelo all'umanizzazione della figura del Cristo) bisogna attendere il secolo XIII. Cfr. N. MORGAN, *Texts and images of marian devotion in english twelfth-century monasticism and their influence on the secular Church*, in *Monasteries and society in medieval Britain*, a cura di B. THOMPSON, Stanford 1999, pp. 117-136. Nel Benedizionale di Etvoldo, ad esempio, la Vergine assunta in cielo viene incoronata da Dio che reca dall'alto la corona. La regalità di Maria diventa per le monache simbolo della ricompensa della castità; infatti, nella *visio angelorum* (*Vita*, cap. 50), Cristina è incoronata dagli angeli. A tal proposito, M. ROYLE, *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of domina Christina of Markyate*, cit., p. 208, fa notare che in questa visione sembrano fondersi motivi iconografici afferenti sia all'Annunciazione che all'Assunzione di Maria, un'incoronazione che pare superare il motivo della castità per suggerire, quasi, un parallelismo con l'Annunciazione della Vergine presente nel *Salterio di St Albans*, p. 19. Tale motivo iconografico, a propria volta, rimanda a una raffigurazione mariana dell'abbazia di Reading, suggerendo, quindi un trend dell'epoca. Per quest'ultimo riferimento, si veda G. ZARNECKI, *The coronation of the Virgin on a capital from Reading abbey*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 13 (1950), pp. 1-12, in particolare p. 5.

¹⁵⁶ Già Damasceno, infatti, colloca Maria al di sopra delle schiere angeliche: cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Homélie sur la nativité*, 10, cit., pp. 73-75, alla p. 73: «Merveille qui dépasse toutes les merveilles: une femme est placée plus haut que les Séraphins, parce que Dieu est apparu abaissé "un peu au-dessous des anges"». In merito alla contraddittorietà della posizione di Damasceno sulla concezione pura di Maria si confrontino l'idea della "purificazione" o "catarsi" evocata in ID., *Expositio fidei*, III, 2, ed. B. KOTTER, Berlino-New York 1973 (*Patristische texte und studien*, 12), p. 109, con l'orientamento verosimilmente favorevole che emergerebbe, invece, in più parti della produzione omiletica. Anche GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homilia I in Praesentationem SS. Deiparae*, PG 98, col. 203 D, colloca Maria al di sopra dei cieli e dei cherubini. ANDREA DI CRETA, *Homilia III in Dormitionem*, PG 97, coll. 1097-1100, giunge a definirne la natura superiore in santità rispetto a quella del cielo stesso.

inglesi dell'epoca, è evidentemente condivisa dai concezionisti. Osberto di Clare, ad esempio, colloca Maria, nel regno celeste, presso Cristo¹⁵⁷.

Così, nella trattazione eadmeriana, in virtù della regalità che pone la Madre di Dio al di sopra di tutti gli enti esistenti e delle intelligenze angeliche, le viene riconosciuto un ruolo di mediazione acquisito, però (e in ciò Eadmero supera la riflessione dei suoi predecessori), grazie alla prima 'fondazione' della divina maternità. Pertanto, sarebbe la concezione *sine macula* di Maria a diventare la condizione necessaria della regalità e della mediazione. Infatti, riprendendo anche il tema dell'altezza, estratto dalla precedente visione, da cui dipenderebbe la regalità di Maria, in funzione della struttura gerarchica del cosmo e della dimensione *ultra nubes*, si evince che il portato comune alle due visioni punta a collocare Maria al di sopra di tutto l'ordine creato e celeste, richiamando con ogni probabilità la riflessione di Eadmero. La consonanza con l'opera eadmeriana è già evidente nell'attribuzione degli stessi nomi alla Vergine che vengono proposti sotto una curvatura spiccatamente concezionista:

«Coelorum itaque, terrarum ac marium et omnium elementorum, cum omnibus quae in ipsis sunt, domina et imperatrix existis, et ut ita esses, in utero matris tuae in primordiis conceptionis tuae operante spiritu sancto creabaris»¹⁵⁸.

Eadmero si chiede come sia possibile che, se gli angeli buoni sono stati esentati (*servare*) dai peccati, Maria, stando alla tradizione, possa non esserlo stata¹⁵⁹. E ancora di seguito:

«In aeternitate consilii fixum statuit eam dominatricem et reginam fore angelorum, et nunc inferiorem angelis natam, in consortium acceptam esse credemus omnium peccatorum?»¹⁶⁰.

La collocazione, o meglio la predestinazione, di Maria al di sopra degli angeli implica necessariamente una distanza iniziale ed originaria dalla massa dei peccatori; in caso contrario, infatti, non sarebbe stata superiore, ma qualcosa di superiore a lei sarebbe ancora pensabile:

«Nichil enim, domina, tibi aequale, nichil comparabile. Omne enim quod est, aut supra te est, aut infra te. Quod supra te est, solus deus est; quod infra te est, omne quod deus non est. Ad tantam itaque excellentiam tuam quis aspiret, quis pertinet?»

¹⁵⁷ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 82: «Quae iuxta propiciatorium nostrum in coelo collocatur».

¹⁵⁸ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 11, pp. 11-12.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 13, p. 16: «Angelos, aliis peccantibus, bonos a peccatis servavit, et feminam, matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non valuit?».

¹⁶⁰ *Ivi.*

Et certe ut ad hanc excellentiam pervenires, in humillimo, hoc est in utero matris tuae, parvissima oriebaris. Quod si tali modo concepta et ordinata non fuisses, in tantam celsitudinem non succevisse»¹⁶¹.

Al di sopra di Maria c'è solo Dio, al di sotto di lei tutto ciò che non è Dio, quindi tutto ciò che è pensabile al di fuori della Trinità, comprese le schiere angeliche. Procedendo a ritroso, e affondando nella tradizione bizantina imprescindibile per la riflessione concezionista, è Andrea di Creta che inserisce esplicitamente la persona di Maria su un piano che oltrepassa il piano ontologico degli enti materiali e immateriali. In tal modo, la Madre di Dio raggiunge «un'altezza tanto infinitamente infinita» da potere essere resa degna di ospitare lo stesso Cristo, esaltando così la funzione di mediatrice di Maria in una dimensione cosmica che emerge, con l'evidente distanza cronologica dei casi, anche in questa prima sezione della *visio Mariae III*¹⁶².

L'impostazione speculativa che interessa i teologi concezionisti inglesi del secolo XII trova la sua fonte comune nell'immaginario simbolico suggerito dalla figura della «donna vestita di sole» dell'Apocalisse di Giovanni, in altri termini della donna che porta il riflesso dello splendore divino. L'interpretazione dell'immagine in chiave concezionista è immediata. In Gv XII, 1, si legge: «Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle».

Nel secolo XII, tale immagine è ampiamente usata in favore dell'elaborazione dottrinale della concezione *sine macula* di Maria e su essa poggia anche l'iconografia della regina trionfante sugli angeli¹⁶³. L'interpretazione mariana della donna *amicta sole* dell'Apocalisse è, infatti, occasione di contrasto tra Goffredo d'Auxerre e Bernardo di Chiaravalle. Goffredo interpreta le *praerogativae gratiarum*, riconosciute da Bernardo nelle stelle che circondano il capo della *mulier*, in *eximia*, introducendo quegli elementi in favore della Concezione e dell'Assunzione corporea di Maria bandite dall'abate nella

¹⁶¹ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 14, p. 17; più avanti, ancora, Eadmero, *ibid.*, 25, p. 31: «Virginem, inquam, de sua propagine ortam, sibi pro conditione unius naturae consimilem, prae oculis habebunt, angelis et archangelis praesidentem».

¹⁶² Per Andrea di Creta, tale funzione mediatrice in dimensione cosmica, attribuita a Maria, è il prosieguo del ruolo che le è affidato nell'istante dell'Incarnazione, cfr. ANDREA DI Creta, *Homilia III in Dormitionem*, PG 97, col. 1087 A. Su questa interpretazione di Andrea di Creta, si veda E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino a San Giovanni Damasceno*, in *Storia della Mariologia*, I, cit., pp. 300-302.

¹⁶³ Sull'iconografia relativa alla raffigurazione della 'donna vestita di sole' dell'Apocalisse di Giovanni, cfr. E. SIMI VARANELLI, *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, cit., pp. 51-94; A. VALENTINI, *La Donna dell'Apocalisse e la sua simbologia*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*, Atti del III incontro di mariologia medievale, Parma 10-11 maggio 2002, a cura di C. M. PIASTRA – F. SANTI, cit., pp. 7-34.

lettera 174¹⁶⁴. Nel suo sermone, infatti, il teologo francese discepolo di Bernardo suggerisce, verosimilmente, la propria posizione vicinanza alla posizione concezionista quando, nel commento al passo di Apocalisse XII, in merito alle prerogative simboleggiate dalle dodici stelle, scrive:

«In utero matris sanctificatione praeventa; sine ulla ignorantia vel offensa vixit; non modo immunis a culpa sed gratia plena singulariter in virtute perfecta; assumptione beata in utroque super angelos exaltata»¹⁶⁵.

Un ultimo elemento da rilevare nella terza visione mariana di Cristina è l'accento al momento mistico della contemplazione del volto di Maria. Quella che l'anonimo anonimo redattore definisce come maggiore capacità di penetrazione (*certius vidit*) dello splendore abbagliante della Signora degli angeli, nonostante la debolezza dello sguardo umano, non è altro che il momento di comunione mistica che Cristina sperimenta con la regina attraverso il coglimento intuitivo della bellezza del suo volto che diventa pienezza di diletto (*delectatio*).

La seconda parte della *visio Mariae III* rivela un contenuto ancor più determinante nella definizione della curvatura concezionista del testo agiografico di produzione albaniese:

«Da quel momento in poi, Cristina permase al cospetto della regina e la udì chiaramente mentre parlava con l'angelo. E guardando in basso verso la terra, vide il mondo intero con un solo sguardo. (...) E l'imperatrice rispose: “Te lo darò, e se vorrai di più, cionondimeno ti sarà dato»¹⁶⁶.

Per una corretta interpretazione di questo passo si rende necessaria una contestuale analisi, su due registri paralleli, di una visione ben più nota lungo tutto l'arco del Medioevo non solo in ambiente benedettino¹⁶⁷: la visione di Benedetto riportata da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*.

¹⁶⁴ Cfr. F. GASTALDELLI, *Il sermone «De muliere amicta sole» di Goffredo d'Auxerre e un confronto con san Bernardo*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*, Atti del III incontro di Mariologia medievale (Parma, 10-11 maggio 2002), a cura di C. M. PIASTRA – F. SANTI, cit., pp. 59-79; F. GASTALDELLI, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Firenze 2001.

¹⁶⁵ Cfr. F. GASTALDELLI, *Il sermone «De muliere amicta sole» di Goffredo d'Auxerre e un confronto con san Bernardo*, cit., pp. 65-66.

¹⁶⁶ *Vita*, 41, p. 136 (*visio Marie III*): «Porro Christina ante reginam prope stetit, et loquentem ad angelum manifeste audivit. {Pros}piciensque ad terram deorsum uno {intu}itu vidit immensum mundum. At {superantia} omnia cellam Rogeri oratoriumque [eius] respiciebat, quod nimis can{didissimum} [a]tque nitidum sub se positum appa[rebat]. {Et dixi}t: “Utinam detur michi locus [...]” – Respondit imperatrix: {libentissim}e dabitur et si plus vellet {ei} [nichil]ominus daretur!” Ex hoc itaque {intelle}git quod ad incolatum habi[tac]uli Rogero successura sit».

¹⁶⁷ La visione di san Benedetto è stata variamente interpretata. Come visione dell'essenza divina, cfr. F. R. ALIMONTI, *La visione di San Benedetto in Gregorio Magno. Bernardo di Clairvaux e meister*

«Mentre i discepoli stavano ancora riposando, l'uomo di Dio, Benedetto, si era alzato e vegliava anticipando il tempo della preghiera notturna. Egli stava davanti alla finestra e pregava con fervore il Signore onnipotente. All'improvviso, proprio nel cuore della notte, volgendo al cielo lo sguardo, vide che una luce diffusa dall'alto aveva messo in fuga tutte le tenebre della notte. Il suo splendore era tale che, pur brillando in mezzo all'oscurità, superava la stessa luce del giorno. Mentre stava così in contemplazione, accadde una cosa davvero meravigliosa, come egli stesso in seguito raccontò. Il mondo intero, come raccolto in un unico raggio di sole, fu posto davanti ai suoi occhi. E mentre il venerabile Padre fissava con lo sguardo penetrante lo splendore di quella fulgida luce, vide l'anima di Germano, vescovo di Capua, portata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco»¹⁶⁸.

A questo punto della narrazione, sul risvolto escatologico, si spezza la linea di continuità tra le due visioni poste in parallelo, mentre proprio su questo aspetto la *Vita* di Goderico risulta ancora saldamente ancorata a questa tradizione visionaria inglese altomedievale¹⁶⁹. Gregorio prosegue narrando che Benedetto chiamò il diacono Servando affinché fosse testimone dell'accadimento straordinario, e così fu. Tuttavia, a questi fu concessa una visione limitata: solamente la percezione di una piccola scia di luce, una partecipazione, quindi, imperfetta alla *visio* di Benedetto¹⁷⁰.

In seguito, si ebbe notizia della morte del vescovo Germano, morto proprio quando Benedetto ne aveva contemplato l'ascesa al cielo (*ascensum*)¹⁷¹. Progredendo ancora nel relato, occorre rilevare l'interessante obiezione sollevata da Pietro il quale,

Eckhardt: modifiche, trasposizioni ed omissioni, in «Benedectina», 37 (1990), pp. 277-283. J. MULLER, *La vision de Saint Benoît dans l'interprétation des théologiens scolastiques*, in «Mélanges Bénédictins» 947, pp. 143-201. Volta a rappresentare Benedetto come santo contemplativo, in P. COURCELLE, *La vision cosmique de saint Benoît*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», 13 (1967), pp. 97-117. Infine, V. RECCHIA, *La visione di San Benedetto e la «compositio» del II Libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in «Revue Bénédictine», 82 (1972), pp. 140-155.

¹⁶⁸ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, 35, 2-3, cit., pp. 236-239: «Ante eandem uero turrem largius erat habitaculum, in quo utriusque discipuli quiescebant. Cumque vir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans vigiliis, nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, uidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa, quae inter tenebras radiasset. Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est. Qui uenerabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, uidit Germani Capuani episcopi animam in spera ignea ab angelis in caelum ferri». La traduzione italiana di riferimento è ID., *Dialoghi (I-IV)*, intr. di B. Calati, tr. it. a cura delle Suore benedettine Isola San Giorgio, note e indici A. Standardi, Roma 2000, pp. 205-207.

¹⁶⁹ Cfr. cap. 3, p. 177, nota 154.

¹⁷⁰ Cfr. ID., *Dialogi*, II, 35, 4, cit., p. 238: «Partemque lucis esigua uidit».

¹⁷¹ Cfr. *ivi*: «Agnouit, eodem momento fuisse illius obitum, quo uir Domini eius cognomi ascensum».

non avendo avuto la possibilità di una tale esperienza, chiede come sia possibile che lo sguardo di un solo uomo possa abbracciare il mondo intero¹⁷². E Gregorio risponde:

«Per l'anima che vede il Creatore, la creazione tutta intera è ben poca cosa¹⁷³. E sebbene essa abbia contemplato soltanto una minima parte della luce del Creatore, tuttavia, l'intero creato le appare ridotto a una misura assai piccola; è infatti la stessa luce della contemplazione a dilatare la sua interiore capacità di penetrazione, e, nella misura in cui si espande Dio, essa è sollevata e resa superiore al mondo. Poi l'anima di colui che contempla viene sollevata persino al di sopra di sé stessa. Rapita nella luce di Dio e portata al di sopra di sé, essa si dilata interiormente, guardando dall'alto comprende quanto sia angusto ciò che non avrebbe saputo vedere mentre ancora si trovava nella sua umile possibilità naturale. E' quindi certo che Benedetto poté vedere quel globo di fuoco, e distinguere in esso gli angeli che ritornavano in cielo. Nessuna meraviglia, quindi, se vide tutto il mondo raccolto davanti a sé, colui che, sollevato nella luce dello spirito, era già oltre il mondo. Tuttavia, dire che il mondo era come interamente davanti ai suoi occhi, non significa affermare che il cielo e la terra si erano rimpiccioliti, ma piuttosto che si era dilatata l'anima di colui che contemplava. Egli, infatti, sollevato in Dio, poté facilmente vedere tutto ciò che si trova al di sotto di Dio. Alla luce che splendeva esternamente ai suoi occhi corrispondeva nell'intimo una luce spirituale; proprio questa rivelava all'anima del contemplante, rapita nelle realtà superne, quanto fossero piccole tutte le cose del mondo sottostante»¹⁷⁴.

Secondo l'interpretazione di Gregorio, elevata l'anima al di sopra del mondo, l'*intimae mentis sinus* si espande, rivelandosi così la finitezza del creato che è raccolto

¹⁷² Cfr. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, 35, 5, cit., pp. 238-240: «Sed hoc quod dictum est, quia ante oculos ipsius, quasi sub uno solis radio collectus, omnis mundus adductus est, sicut numquam expertus sum, ita nec conicere scio; quoniam quo ordine fieri potest, ut mundus omnis ab homine uno videatur?».

¹⁷³ Allo stesso modo Gregorio spiega la profezia di Giobbe in *Moralia in Job: Libri I-X*, cit., IV, 65, 51-52, p. 208: «Quia angusta est omnis creatura creatori». Nella contemplazione, l'anima è rapita al di sopra di sé: ID., *Dialogi*, II, 3, 9, cit., p. 146: «Duobus modis, Petre, extra nos ducimur, quia aut per cogitationis lapsus sub nosmetipsos recidimus, aut per contemplationis gratiam super nosmetipsos leuamur (...), iste vero quem angelus soluti eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidam, sed super semetipsum fuit. Uterque ergo ad se rediit, (...) et iste a contemplationis culmine ad hoc rediit, quod intellectu communi et prius fuit»; ID., *Moralia in Job: Libri XX-XXXV*, cit., 32, 1, 29-31, p. 1625: «Super se enim rapitur dum sublimia contemplatur; et semetipsam iam liberius excedendo conspiciens, quicquid ei ex seipsa sub seipsa remanet, subtilis comprehendit». E ancora, si eleva oltre, non con il corpo, ma con la mente: ID., *Moralia in Job: Libri I-X*, cit., I, 34, 11-21, pp. 43-44: «Nequaquam ad contemplationem aeternae patriae desiderii aciem tendunt. (...) Et unusquisque eorum adhuc in mundo corpore positus, mente iam extra mundum surgit».

¹⁷⁴ ID., *Dialogi*, II, 35, 6-7, cit., p. 240: «Fixum tene, Petre, quod loquor, quia animae uidenti creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breue ei fit omne quod creatum est, quia ipsa luce uisionis intimae mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit uero ipsa uidentis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum sub se conspicit, exhaltata comprehendit quam breue sit, quod comprehendere humiliata non poterat. Vir ergo qui [intueri] globum igneum, angelos quoque ad caelum redeuntes uidebat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum, si mundum ante se collectum uidit, qui subleuatus in mentis lumine extra mundum fuit? Quod autem collectus mundus antes eius oculos dicitur, non caelum et terra contracta est, sed uidentis animus dilatatus, qui, in Deo raptus, uidere sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce, quae exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quae uidentis animus quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstrauit». Per la traduzione si veda ID., *Dialogi (I-IV)*, cit., p. 207.

(*collectus*) davanti ai suoi occhi; tuttavia, non è il mondo raccolto a rimpicciolirsi, bensì lo spirito di colui che vede (il contemplativo) ad espandersi.

La specularità delle due visioni si rivela sorprendente. Ciò che non meraviglia, invece, è l'eventualità di un'impostazione speculativa di fondo di matrice gregoriana. Una consonanza così eclatante potrebbe indurre il lettore ad avanzare ipotesi diverse, tra queste, ad esempio, sarebbe lecito pensare che il rimando al racconto fatto da Gregorio (tra le massime *auctoritates* riconosciute nell'Inghilterra del tempo) della visione del padre fondatore dell'ordine benedettino avrebbe fornito un'autorità indiscussa all'esperienza di Cristina. Non è peregrino pensare che un'operazione di questo tipo potesse fungere da garanzia della santità di Cristina, della straordinarietà della sua esperienza e dell'autorevolezza dell'agiografia proposta.

Tuttavia, credo che si possa suggerire un'interpretazione più profonda, procedendo sul *limen* in cui si intrecciano la singolarità del vissuto mistico e il mondo culturale che permea il soggetto della proposizione mistica e il narratore anonimo. Giunti a questo punto dell'analisi, occorre muoversi tra la concordanza del fondamento speculativo, cui i protagonisti aderiscono mantenendosi saldi nella tradizione, e la profonda differenza che intercorre sul piano delle implicazioni teologiche. Pertanto, è necessario tornare al testo agiografico e comparare con il testo di Gregorio un passaggio fondamentale:

«Da quel momento in poi, Cristina permase al cospetto della regina e la udì chiaramente mentre parlava con l'angelo. (...) E guardando in basso verso la terra, vide il mondo intero con un solo sguardo»¹⁷⁵.

Da questa affermazione dell'anonimo autore appare chiaro che a Cristina è concessa la visione intellettuale del cosmo, un'esperienza di partecipazione che non è elargita da Dio, ma inaspettatamente dalla regina. Il creato nella sua immensità è colto in un solo sguardo, cioè attraverso un solo moto dell'intelletto intuitivo. La visione di Cristina è priva della spiegazione che, successivamente al racconto, Gregorio avanza¹⁷⁶.

Procedendo all'analisi della proposizione, comunque, tutto risulterà più chiaro: Cristina fu messa nella condizione di *videre*, quindi di vedere in modo chiaro e manifesto, pertanto di conoscere, qualcosa che, nonostante la sua immensità (il mondo,

¹⁷⁵ *Vita*, 41, p. 136: «Porro Christina ante reginam prope stetit, et loquentem ad angelum manifeste audivit. {Pros}picuensque ad terram deorsum uno {intu}itu vidit immensum mundum».

¹⁷⁶ Occorre fare menzione, a questo punto, della ben più nota visione del cosmo, esperita da Ildegarda; una visione dal contenuto, dai toni e dalle finalità ben diverse da quelle di Cristina. Cfr. ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias*, cit., p. 1, c. 1, visione 3, pp. 40-41.

per i limiti inerenti alle capacità dell'essere umano, non può essere ricompreso entro dei confini che lo circoscrivano in un'unica immagine) subisce un processo di reificazione, costituendosi come oggetto di conoscenza. Ma quale facoltà umana renderebbe conoscibile il creato intero che è, viceversa, irriducibile ai limiti della conoscenza umana? Se l'uomo fosse in grado di conoscere l'universo nella sua totalità, infatti, sarebbe deificato (solo la mente di Dio può contenere in sé tutto il creato).

La visione di Cristina veicola una riflessione interessante: se il rapporto che intercorre tra Dio e uomo è teoricamente pari a quello che sussisterebbe tra infinito e finito, allora si potrebbe inferire che la reificazione del *mundus*, cioè la conoscenza del mondo intero quasi fosse un oggetto presentificato ai sensi e alla mente dell'uomo *hic et nunc*, equivarrebbe ad un'approssimazione estrema al divino, attraverso un'espansione della *mens* dell'uomo tale da rendere l'uomo capace di conoscere, con un solo *motus* dell'intelletto – lo sguardo intuitivo (*intuitus*) –, il creato nella sua interezza.

Tuttavia, l'*immensitas* del *mundus*, pur intesa in senso spaziale e temporale, è comunque circoscritta nella dimensione della temporalità. Solo Dio, infatti, vede il mondo *sub specie aeternitatis*, l'intera creazione è presente nella sua mente eternamente, quindi nella totalità dello spazio e del tempo. Ancora una volta, l'unione mistica tra Dio e uomo resta una comunione mistica nell'esperienza visionaria, fallendo nel tentativo di *unio* indifferenziata a causa dell'inaccessibilità dell'eternità divina.

La formula «uno intuitu vidit immensum mundum», inoltre, rievoca il gregoriano «omnis mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est» nell'impostazione teoretica che ne costituisce il fondamento: l'universalismo speculativo medievale¹⁷⁷. Nell'espressione «uno intuitu vidit immensum mundum», infatti, è riproposto il grado più alto del conoscere: la conoscibilità dell'universo che è presentificato, *hic et nunc*, nella mente della visionaria, cioè l'immagine che include in sé il cosmo intero e che rimanda alla «realtà delle essenze prime di tutte le cose, quali sussistono nella mente del creatore», non può che fare capo, come sostrato culturale, all'impostazione ascensionale della ricerca della verità di derivazione agostiniana (nel solco della quale si muovono anche Gregorio, prima, e i Vittorini poi – per restare entro i parametri del mondo culturale che è proprio del contesto in cui si muovono Cristina e l'anonimo redattore).

¹⁷⁷ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Filosofi e teologi a Roma. Ascesa e declino dell'universalismo speculativo medievale*, in *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia medievale S.I.E.P.M. "Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo"*, Palermo 16-22 settembre 2007, in corso di stampa per i tipi dell'Officina di Studi Medievali.

Con l'esperienza mistica dell'*immensum mundum* si intende la conoscenza della totalità di ciò che è pensabile come vero, la conoscenza creaturale perfetta che corrisponde alla capacità del soggetto conoscente, infusa dal divino, di partecipare del fondamento divino della creaturalità. Colei (*ductrix*) che ha rapito (*rapere*) Cristina nel regno della trascendenza (*ultra nubes*) è anche veicolo (*subvectio*)¹⁷⁸ della conoscenza dell'intero creato di cui è depositaria Maria che, attraverso il suo grembo esentato dalla colpa non *ex natura*, ma *ex gratia*, ha restaurato l'umanità.

Nell'impostazione teorica, pertanto, il testo di Cristina si mantiene perfettamente entro gli argini della tradizione, riproponendo, attraverso il veicolo del linguaggio visionario, un'impostazione speculativa che di lì a pochi decenni sarebbe entrata in crisi. L'elemento di rottura e il superamento del modello gregoriano interviene ancor prima che la visione riproponga l'impostazione universalistica della riflessione speculativa dell'epoca: il principio fondante della visione del mondo, il principio a cui il soggetto conoscente è assimilato per partecipare della perfezione del suo *intelligere*, giungendo a sfiorare perfino il lembo della veste della *sapientia*, non è Dio, non è il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo.

È, piuttosto, il quarto soggetto escluso dalla triade ipostatica ma, come è già emerso all'inizio di questo capitolo, ammesso in alcune particolari rappresentazioni iconografiche di ispirazione concezionista del tempo: la Vergine Maria. Maria gode di una speciale centralità nel creato, in essa, infatti, convergono tutte le creature poiché, in virtù della sua divina maternità, ha dovuto restaurare l'ordine originario fin nella radice. Ma quale è effettivamente la condizione che rende possibile l'intervento di mediazione in favore dell'umanità da parte di Maria? Secondo i teologi coevi all'anonimo redattore e a Cristina, è la sua concezione pura. Nel relato visionario, infatti, questo approdo si ha nella *visio Mariae IV* con la metafora concezionista della *camera*.

La dottrina della concezione senza macchia di Maria è inscindibile dalla più generale trattazione dei temi della redenzione e del peccato originale. Eadmero si spinge fino a provare che Maria è predestinata dall'eternità a essere la madre del Redentore ed è libera dalla macchia del peccato originale fin dal primissimo istante della sua esistenza per la sua speciale concezione. Tale convincimento, però, solleva non poche obiezioni, e in particolare da parte di Bernardo, poiché comporta una digressione dall'impostazione agostiniana sull'universalità del peccato originale trasmesso per generazione, in cui vi è

¹⁷⁸ Ricordo che i termini *ductrix* e *subvectio* appartengono alla riflessione eadmeriana. Cfr. *supra*, nota 140.

concupiscenza. A tal fine, Agostino e i teologi successivi si erano pronunciati in favore dell'ipotesi della santificazione *in utero* anteriore alla nascita della stessa Maria, non paventando la possibilità dell'esenzone o della preservazione. Anche Anselmo, maestro di Eadmero, aveva fondato la sua riflessione su Maria sull'assunto agostiniano dell'universalità del peccato originale, superandola, però, nell'elaborazione offerta nel *Cur Deus Homo*¹⁷⁹ secondo la quale la purificazione di Maria sarebbe avvenuta in virtù dei meriti del sacrificio del Figlio¹⁸⁰.

Nella seconda opera in cui Anselmo tratta direttamente il tema della concezione del Cristo e della natura del peccato originale¹⁸¹, enuclea il principio che sarebbe stato idealmente ripreso da Eadmero: «Conveniva che questa Vergine risplendesse di una purezza tale che, all'infuori di Dio, nulla di simile potesse essere pensato»¹⁸².

Eadmero nel suo *Tractatus* sosteneva che, se Geremia e il Battista erano stati purificati *in utero*, non poteva essere sufficiente lo stesso per Maria che avrebbe dovuto ospitare il Verbo; ancora meno sarebbe bastato che fosse stata purificata al momento dell'Annunciazione, cosa che la avrebbe resa inferiore rispetto ai profeti. Maria, piuttosto, è l'essere più perfetto che possa essere pensato al di là di Dio, pertanto Dio non può che aver pensato per Lei qualcosa di superiore rispetto a quella semplice

¹⁷⁹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus Homo*, in AO II, cit., II, VIII-XVI, pp. 102-122. Il suo contributo all'elaborazione dottrinale del *privilegium* non è stato diretto, poiché in nessun momento Anselmo afferma che la concezione di Maria sia esente dal peccato fin dal primo istante. Ad ogni modo, la sua specifica trattazione del peccato originale contribuisce ad accrescere la piattaforma teorica che consente l'elaborazione successiva dei concezionisti: dalla necessità che l'uomo responsabile della reintegrazione dell'umanità sia assunto dalla stessa stirpe, Anselmo dimostra la convenienza della nascita del Dio-uomo solo da una donna vergine, poiché in presenza di una donna e di un uomo si sarebbe inevitabilmente giunti alla contrazione del peccato originale. In tal modo l'uomo-Dio non avrebbe partecipato del peccato, pur avendo assunto la natura umana. Tale Vergine, inoltre, era tra coloro che erano stati purificati dal peccato prima della sua nascita.

¹⁸⁰ Cfr. J. JANARO, *Saint Anselm and the development of the doctrine of the Immaculate Conception: historical and theological perspectives*, in «The Saint Anselm Journal», 3. 2 (2006), pp. 48-56. Sull'impostazione cristologica della riflessione mariologica anselmiana, cfr. anche G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, cit., pp. 144-173. Uno studio ormai datato è J. S. BRUDER, *The mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Dayton/Ohio 1939.

¹⁸¹ Cfr. J. JANARO, *Saint Anselm and the development of the doctrine of the Immaculate Conception: historical and theological perspectives*, cit., pp. 52 ss., sulla posizione di Anselmo rispetto al tema della trasmissione del peccato originale. Il passaggio teorico all'idea del peccato come privazione della giustizia originale, segnato da Anselmo, è cruciale, nello specifico, per la riflessione di Eadmero poiché, nella rottura della catena dell'universalità del peccato per via della generazione fisica, si prospetta una piattaforma che consente una prima elaborazione argomentativa della possibilità dell'esenzone di Maria dal peccato originale. Nicola di St Albans, invece, ragiona ancora in termini agostiniani, puntando però sulla possibilità della liberazione della *caro Mariae* dalla causa del peccato al momento dell'infusione dell'anima.

¹⁸² Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali et de originali peccato*, in AO II, cit., XVIII, p. 159: «Nempe decens erat, ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi, virgo illa niteret».

purificazione¹⁸³.

Al contrario, per gli avversari del *privilegium*, Maria è il frutto più alto della redenzione, seppur la materia primigenia, non esentata fin dall'eternità dalla macchia del peccato, sia stata santificata *in utero*. Non vi è pertanto il riconoscimento di uno statuto ontologico eccezionale per la Madre di Dio. Per Bernardo, il più strenuo oppositore della posizione concezionista¹⁸⁴, il merito di Maria viene unicamente dal

¹⁸³ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, cit., 9, pp. 8-9: «Sed cum ipsa conceptio fundamentum (...) fuerit habitaculi summi boni, si peccati alicuius ex prima praevaricationis origine maculam traxit, quid dicemus? Utique voce divina dicitur ad ieremiam: priusquam te formarem in utero, novi te: et antequam exires de ventre, sanctificavi te; et prophetam in gentibus dedi te. De iohanne quoque angelus, qui eum nasciturum praenuntiabat, asseruit quod spiritu sancto repleretur adhuc ex utero matris suae. Si igitur ieremias, quia in gentibus erat propheta futurus, in vulva est sanctificatus, et iohannes, dominum in spiritu, et virtute eliae praecessurus, spiritu sancto est ex utero matris suae repletus, quis dicere audeat singulare totius saeculi propitiatorium, et unici filii dei omnipotentis unicum ac dulcissimum reclinatorium, mox in suae conceptionis exordio spiritus sancti gratia et illustratione destitutum? Testante vero sacra scriptura, ubi est spiritus domini, ibi libertas. A servitute itaque omnis peccati libera fuit, quae omnium peccatorum propitiatori aula, in qua et ex qua personaliter homo fieret, spiritus sancti praesentia et operatione construebatur». Bernardo di Chiaravalle, la poneva sullo stesso piano di Geremia e di Giovanni Battista, perché come loro santificata *in utero*. Infatti, pur ammettendo che Maria fosse «ante sancta quam nata», ammette comunque in lei l'esistenza del peccato originale a causa dell'atto coniugale dei genitori ritenuto peccaminoso: «certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit». Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 390-391. Proprio contro questa impostazione si assesta la critica di Nicola di St Albans all'abate di Chiaravalle. Cfr. NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione beatae Mariae*, cit., pp. 96 ss.

¹⁸⁴ Nella seconda metà del secolo XII, in conseguenza dell'elaborazione di Pietro Lombardo, i teologi delle scuole si trovano a dovere esplicitare la propria posizione in seno a un dibattito che risentiva, in maniera preponderante, dell'influsso della posizione avversa del maestro dell'Università di Parigi, portando così, alla soppressione della relativa festa concezionista su intervento del vescovo Maurizio di Sully. Cfr. *Doctrina de conceptione B. V. Mariae in controversia saec. XII*, in *Virgo Immaculata*, 5, cit., pp. 13-73, alle pp. 20-25. La riflessione di Pietro Lombardo si assestava, infatti, sull'impostazione agostiniana del problema del peccato originale. Se il peccato originale è una colpa che si trasmette per generazione, a causa della concupiscenza insita nell'atto generativo stesso, Maria, che è stata concepita secondo le leggi della natura, non può non aver contratto la colpa. Solo dopo la contrazione, Maria sarebbe stata mondata dal peccato su intervento dello Spirito Santo. Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, voll. I-II 1971, voll. III-IV 1981: III, d. III, c. 1, pp. 557-559. Per converso, un ruolo di certa rilevanza nella diffusione della posizione favorevole alla Concezione *sine macula* sul Continente è riconosciuto, da parte della critica, al *Sermo de Immacolata Conceptione virginis Mariae matris Dei*, nato in ambiente parigino e attribuito allo Pseudo-Pietro Comestore. La ripresa, in questo trattato, degli argomenti concezionisti sorti in ambito benedettino inglese ne avrebbe favorito la diffusione in ambiente parigino. A quest'opera si affiancherebbe, inoltre, un *Sermo de conceptione beatissimae virginis Mariae* attribuito allo Pseudo-Pietro Cantore. Cfr. S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, cit. Sulla scia del mancato favore del Lombardo nei riguardi del privilegio mariano, più tardi, si sarebbero pronunciati Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso, solo per citare i più noti. Per una sintesi delle diverse posizioni, cfr. L. GAMBERO, *Il XIII secolo e la fioritura della Scolastica*, in *Storia della mariologia*, I, a cura di E. DAL COVO – A. SERRA, cit., pp. 774-829; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 2005, pp. 210 ss. Al contrario, posizioni favorevoli al *sine macula*, anche nel secolo XIII, si riscontrano nelle riflessioni dei dottori di Oxford, in particolare Roberto Grosseteste, fino a giungere a Giovanni Duns Scoto ritenuto, dalla critica storiografica, il più grande tra gli immacolisti, poiché avrebbe fornito l'argomento che avrebbe permesso di superare definitivamente l'ormai salda e condivisa batteria di obiezioni alla dottrina dell'Immacolata Concezione. Sull'impronta decisiva dell'argomentazione scotista, si veda L. MODRIC', *De significatione interventus Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, in *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici mariani*, 7, *De Immaculata Conceptione in ordine s.*

Figlio, la gloria della madre scaturisce dalla sua maternità, cioè dalla missione ricevuta dal Figlio, missione che partecipa a quella del Figlio non per merito di lei, ma del Figlio. La magnificenza della Vergine, tante volte e con tanta forza espressa dal santo è unicamente proveniente dal suo compito, dalla missione che le viene data da Dio. Anche il ruolo di mediatrice di Maria è pensato in chiave rigorosamente cristologica; pertanto se il mediatore fra Dio e l'uomo è Gesù Cristo, Maria è mediatore presso il Mediatore in un movimento che dal basso procede verso l'alto.

La posizione di Bernardo sulla concezione dipende dalla dottrina del peccato originale che lo stesso mutua da Agostino e che affronta nella lettera 174¹⁸⁵, distinguendo fra il peccato di Adamo come disobbedienza e il peccato trasmesso ai suoi discendenti come concupiscenza e affermando che la trasmissione del peccato originale avviene per via di generazione, prima al corpo e, da questo, all'anima al momento dell'infusione.

Nicola di St Albans, strenuo oppositore di Bernardo, si sofferma a riflettere sul problema del peccato in una lettera a Pietro di Celle. Secondo il maestro albaniese, Maria sarebbe esente dal peccato fin dall'inizio della sua concezione ed è proprio il *modus* della sua concezione a non avere dato luogo ad una possibilità di trasmissione del peccato. L'albaniese, infatti, mantiene su un livello di considerazione parallela le due concezioni, quella attiva e quella passiva, enucleandone però la differenza: l'assunzione della carne da parte del Figlio è unica poiché apre, permettendone la realizzazione, il piano di redenzione, quindi il principio causale di Maria non può essere lo stesso in comparazione al Figlio. Maria, allora, diversamente dal Figlio, è originariamente santificata, e non *concepta*, dallo Spirito, come per il Figlio, ma lo è *ex utero matris*¹⁸⁶.

Francisci, Roma 1957, pp. 51-171.

¹⁸⁵ Cfr. F. GASTALDELLI, *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Significato storico e teologico della lettera "Ad canonicos Lugdunenses"*, in *Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense. Atti del convegno internazionale (Roma, Marianum 21-24 ottobre 1991)*, Roma 1993, pp. 111-124, pp. 120 ss.

¹⁸⁶ Cfr. NICOLA DI ST ALBANS, *Epistola CLXXII, Nicolai monachi S. Albani ad Petrum*, cit., coll. 624D-625A: «Sicut enim in coelo, qualis Pater, talis Filius; sic et in terra, qualis Filius, talis Mater, non dico de Spiritu concepta, ut Filius, sed de Spiritu repleta et sanctificata ex utero matris, ut Filius. (...) Inde quippe dies Nativitatis non Conceptionis virgineae diem haberi solemnem, quia quae in peccatis concepta est, ut universum genus hominum, sine peccato nata est, ut pauci hominum. Si igitur sine peccato nata est, consequenter sine peccato conversata est. Si sine peccato conversata est, consequenter sine sensu peccati ex hoc mundo ad patrem assumpta est. Sed dicis, eam sine peccato sensisse peccatum. Fateor me nescire quid velis dicere. Nam exempla sentiendi, quae proponis, nullius sunt auctoritatis, et ideo nullius ponderis. De caetero omnia exempla quae ponis, solis sensibus corporeis comprehenduntur». Infine, come messo in luce già da L. MODRIC', *Gli scritti di Nicola di S. Albano sulla Concezione della B. V. Maria*, «Antoniano», 53 (1978), pp. 56-82, in particolare alle pp. 73-75, nell'impostazione di Nicola

Anche per Osberto di Clare la discussione sul tema della trasmissione del peccato originale all'atto della concezione di Maria è determinante nell'elaborazione della teoria concezionista. L'essenzone di Maria dal peccato originale conseguirebbe da una condizione di predestinazione fin dalla prima origine del mondo¹⁸⁷, in risposta alla volontà divina di edificazione di una «dimora stabile»¹⁸⁸ che potesse consentire l'incarnazione del Salvatore.

Tuttavia, solo con Eadmero si ha una rottura, speculativamente forte, con la tradizionale impostazione agostiniana della riflessione sul peccato originale. La Madre di Dio è libera dal peccato fin dal primo istante per una virtù singolare¹⁸⁹. Se Maria, infatti, doveva accogliere il Figlio, come avrebbe potuto Dio costruire una dimora che non fosse all'altezza di ospitarlo? Così, infatti, sarebbe stato, se le fondamenta di quel palazzo fossero state intaccate, vale a dire, se la Madre non fosse stata sottratta alla corruzione originale del peccato adamitico trasmessa per effetto della concupiscenza; un'essenzone originaria quella che Eadmero esprime come *primordium conceptionis* e che corrisponderebbe, nella metafora architettonica, all'*initium fundamenti* della dimora divina¹⁹⁰.

La priorità fondazionale della concezione senza macchia di Maria, così come viene esemplata dal dibattito teologico posto in essere dalle opere di Eadmero, Osberto e Nicola, è significativamente trasposta nel linguaggio visionario della *visio Mariae IV*. L'accesso all'ultima e definitiva visione che chiude il ciclo visionario mariano della *Vita* raccoglie i termini esatti della riflessione coeva e ne mostra una articolazione

è evidentemente rinvenibile un debito teorico nei confronti di Eadmero. Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 11, pp. 11-12: «Coelorum itaque, terrarum ac marium et omnium elementorum, cum omnibus quae in ipsis sunt, domina et imperatrix existis, et ut ita esses, in utero matris tuae in primordiis conceptionis tuae operante spiritu sancto creabaris».

¹⁸⁷ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 74: «Et haec est solennitatis hodiernae laetitia ineffabilis, in qua angelo nuntiante matrem domini Mariam genitrix anna concepit, sicut eam ante tempora secularia ut ex ea nasceretur in sapientia sua sol iustitiae praelegit. Quod itaque, dilectissimi, tot et tantis antea seculis de beata Maria divina enuntiaverant oracula et multimoda designaverant in mundo miracula, gloriosae conceptionis eius ostendit solennitas hodierna».

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 72-73: «Domum fidelem aedificavit pater filio suo, corpus videlicet beatae Mariae, de cuius utero processit in mundo tanquam sponsus de thalamo suo».

¹⁸⁹ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, 12, p. 13: «Ita te non lege naturae aliorum in tua conceptione devinctam fuisse opinor, sed singulari et humano intellectui impenetrabili divinitatis virtute et operatione ab omni peccati admixtione liberrimam».

¹⁹⁰ *Ibid.*, 12, pp. 14-15: «Paterturne, quaeso, ipsius palatii fundamentum invalidum fieri vel lutulentum, et structurae quae foret edificanda incongruum et non cohaerens? Non puto; si saperet, et propositum suum ad effectum perducere vellet. Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi habitaculum quod specialiter inhabitaret constructuram indubitata fide tenemus. (...) Quod sacrarium (...) cum operante spiritu sancto construeretur, fundamenti illius initium, primordium conceptionis beatae mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit. Si igitur aliqua alicuius peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiae dei ipsi structurae non congruebat, non cohaerebat».

rappresentativa tale da lasciare supporre che Cristina e l'anonimo redattore fossero pienamente a conoscenza del dibattito e che condividessero (facendosene promotori attivi) la posizione concezionista sostenuta a St Albans.

4.5. LA CAMERA GRATIFICA

La parabola visionaria mariana descritta dal testo della *Vita* confluisce nella *visio Trinitatis I*, o *visio Mariae IV*, relato visionario quest'ultimo che si costituisce come naturale approdo di quella esperienza legata all'annuncio che la *visio Mariae I* aveva consegnato agli inizi del ciclo visionario esperito dalla mistica di Markyate. Nella prima visione mariana, infatti, l'imperatrice aveva annunciato alla sua anacoreta la possibilità di contemplare i *contemplativa* solo quando fosse stata introdotta all'interno del suo talamo ed il grado di apertura intuitiva della visione fosse giunto, in questo modo, a pieno compimento.

Occorre chiedersi, allora, se il *thalamum* indicato dalla prima visione mariana non scorga proprio nella *camera* inabitata dalla Trinità¹⁹¹, aperta della quarta visione, un richiamo tematico e concettuale talmente diretto da lasciare presupporre un evidente rapporto di dipendenza simbolica. La triade degli ablativi adoperata dal testo nella descrizione della *camera – materia, arte e odore –*, per il chiaro utilizzo tecnico esemplificato dalla scelta terminologica e dalla disposizione sintattica degli elementi nella frase, risulta palesemente debitore allo sfondo teorico e concettuale innescato dal dibattito concezionista inglese del periodo.

A tale scopo, è sufficiente riprendere soltanto un breve passaggio dell'intera visione precedentemente analizzata per restituire il senso pieno dell'operazione speculativa portata avanti dall'agiografia di Cristina e per provare a contestualizzare, con maggiore precisione, quanto le interpretazioni sinora avanzate¹⁹² sul passo non hanno evidenziato:

«Vidit siquidem Christina se in camera quadam materia, arte et odore gratifica»¹⁹³.

¹⁹¹ L'uso della metafora architettonica inabitata dalla Trinità in ambito esplicitamente mariano rimanda, ancora, a Giovanni Damasceno che, in una delle sue omelie, si rivolgeva a Maria come alla «Vierge pleine de la grâce divine (*theokaritote*), temple sainte de Dieu, que le Salomon selon l'esprit, le prince de la paix, a construit et habite». Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Homélie sur la nativité*, 10, cit., p. 73.

¹⁹² Le traduzioni del termine *gratifica* fino ad ora proposte nelle edizioni del testo della *Vita* non forniscono elementi utili. *Gratifica* è tradotto da P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Vita*, p. 177, nella sua funzione aggettivale, con *agréable* (il passo per intero recita: «Christine se vit elle-même dans une pièce agréable par sa construction, sa beauté et son parfum»). Già Talbot (*Life*, p. 157), aveva utilizzato semplicemente l'aggettivo *pleasing* (il passo per intero recita: «Christina saw herself in a kind of chamber, pleasing in its material, design and atmosphere»).

¹⁹³ *Vita*, 67, p. 176: «Cristina vide se stessa all'interno di una camera gratificante per la sua costituzione, per il suo disegno e per il suo odore».

Il ricorso simbolico alla *camera* e al suo modo di costruzione (*arte*) richiama immediatamente la metafora architettonica che tutti i teologi concezionisti inglesi hanno posto a fondamento delle loro trattazioni. Tuttavia, ciò che si rende maggiormente necessario nella lettura del passo sembra essere l'utilizzo dell'aggettivo *gratifica* (*grata* + *facio*) per qualificare la *camera* inabitata dalla Trinità e il chiaro rapporto di dipendenza che un accostamento al participio passato *gratificata* (*gratia facta*) rivela in prima battuta.

Il contesto teologico-speculativo in cui si registra l'impiego tecnico di questi termini con una ricorrenza preponderante è, senz'ombra di dubbio, quello di derivazione mariana.¹⁹⁴ L'origine semantica e tematica è da individuare nel tentativo di trasposizione latina del noto appellativo *kecharitômenè* rivolto nel saluto angelico a Maria in Lc 1, 28¹⁹⁵ durante l'Annunciazione. Il saluto *kaîre kecharitômenè* è reso dal latino della Vulgata con la nota formula «ave, gratia plena». Tuttavia, come attestano alcuni codici, vi è un tentativo di resa del participio perfetto greco di *charitoô*, con il participio passato *gratificata*, presente nel Medioevo¹⁹⁶.

Come suggerisce Mohrmann, l'impiego di *gratificata* – e le formule da esso derivate – non dipenderebbe direttamente dal verbo deponente *gratificor* già esistente, parallelo del greco *karízomai*, il cui significato più comune di “gratificare-ricompensare” male si adatterebbe all'indicazione di pienezza e sovrabbondanza di grazia accordata a Maria ancor prima dell'Annunciazione.

L'aggettivo *gratifica*, dunque, adoperato in relazione al sostantivo *camera* suggerirebbe l'azione attiva della grazia dispensata dalla stessa *camera* inabitata dalla Trinità, ma l'evidente rimando simbolico alla maternità di Maria, in termini concezionisti, lascia trasparire una posizione ben più complessa proprio nel chiaro ricorso ai tre ablativi che precedono l'accezione attiva di *gratifica* e che rendono più complesso il dettato della metafora visiva mariana. Cristina vede se stessa e la Trinità in una camera la cui sostanziale specificità, nell'essere dispensatrice di grazia per chi vede all'interno della visione, è rappresentata dalla triplicità di piani che la costituiscono: ai tre ablativi, infatti, corrispondono rispettivamente il piano degli enti creati (la *materia*

¹⁹⁴ La specifica indagine è condotta da C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, I, *Le latin des chrétiens*, Roma 1961, pp. 189-194.

¹⁹⁵ Lc 1, 28-38: «Et ingressus ad eam dixit: “Ave, gratia plena, Dominus tecum”».

¹⁹⁶ In merito alla trasmissione della formula del saluto *ave gratificata*, Mohrmann individua i seguenti codici: il *codex palatinum* (e) e il *codex q* dei vangeli. Cfr. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, I, cit., pp. 189-190.

della quale la *camera* sarebbe costituita), il piano dei principio, ovvero, il disegno eterno nella mente dell'artista divino ancor prima che la materia sia stata plasmata (l'*artifex* al quale l'ablativo *arte* principalmente alluderebbe), il piano della corredenzione al quale la madre di Dio parteciperebbe nella distribuzione attiva di grazia (indicata dalla metafora olfattiva resa attraverso l'ablativo *odore*).

Se la *camera gratifica* è sovrabbondante di grazia per la *materia* e per l'*arte* – per la sostanza immune dal peccato che Dio avrebbe assegnato, sin dall'eternità, alla madre *gratificata* – allora si comprende pienamente il ruolo di mediazione accordato alla Vergine nel piano della storia della salvezza e la funzione *introduttiva* che la stessa anticiperebbe alla visionaria in *visio Mariae I*: la camera nuziale è *gratifica* perchè, in prima istanza e *ab origine*, è *gratificata* nella *materia* e nell'*arte*.

La trasposizione iconografica nel folio miniato dell'*Oratio dominica* e del *Symbolum Apostolorum* del *Salterio di St Albans*, in questo senso, sembra offrire un'esemplificazione ideale per l'interpretazione della funzione accordata alla *camera gratifica*¹⁹⁷. In un rimando speculare e graduale che sintetizza il percorso di asceti del contemplativo per l'accesso alla visione teofanica, un gruppo di monaci, ritratto in basso a destra, rivolge lo sguardo alla singolare Trinità composta dalla Madre, dal Figlio e dalla colomba dello Spirito Santo, ritratta nella parte sinistra del folio miniato. La Madre ed il Figlio, a loro volta, rivolgono lo sguardo alla figura antropomorfica del Padre attorniato da due angeli. Al centro della miniatura un monaco, in posizione avanzata rispetto al restante gruppo di monaci, indica con l'indice della mano destra la Trinità mariana e, contemporaneamente, con l'indice della mano sinistra il Padre.

Il chiaro rimando speculare di sguardi nella scena contemplativa appena descritta è palese. Il possibile accesso alla contemplazione del Principio, quindi la possibilità di un incontro tra Dio ed il mistico nell'esperienza teofanica, è direttamente legato alla funzione mediatrice della Madre e del Figlio¹⁹⁸.

Ritornando a *visio Mariae IV*, la funzione dinamica attribuita a colei che partorisce la grazia, e che quindi, in linea con la riflessione di Eadmero, non può che essere “fatta di grazia” per potere “mettere al mondo la grazia” (il Figlio), è resa

¹⁹⁷ Cfr. *Appendice*, 8.

¹⁹⁸ La centralità del ruolo di Maria nell'Incarnazione, e quindi all'interno del progetto salvifico ad essa sotteso, è evocata verosimilmente da un'altra miniatura molto suggestiva del *Salterio di St Albans*, p. 55: la rappresentazione della *Pentecoste*. La reinterpretazione iconografica albaniese di Atti, 2, 1-3, infatti, prevede inaspettatamente la presenza al centro della scena di Maria, attorno alla quale sono raccolti gli apostoli, così come accade nella rappresentazione dell'*Ascensione del Cristo*. Cfr. *Appendice*, 4, 5.

metaforicamente dall'odore (*odor*) che la *camera gratifica*-corpo incorrotto di Maria restituisce e infonde¹⁹⁹. Maria, quindi, la cui materia che ne sancisce l'ingresso nel mondo è di grazia, e lo è già nel principio che informa quella materia, non è la *virgo* Maria santificata *in utero*, non può che essere pura – cioè fatta di grazia, piena di grazia – fin dal suo primo concepimento che non è quello di Anna, ma è quello dell'artista divino, cioè di Dio.

Lo specifico riferimento dell'azione della grazia nell'ambito delimitato dai tre ablativi, la materia, il principio a fondamento della costruzione e l'odore, mutuano il loro significato dall'orizzonte speculativo in cui si muovono, in particolare, Eadmero e Nicola. L'elaborazione di una materia pura (*gratifica*) rimanda all'informazione della materia stessa (*ars*) e all'elargizione di sé (*odor*): una metafora, questa su cui verte la quarta e ultima visione mariana narrata dalla *Vita* di Cristina, dai toni concezionisti.

A questo punto, il parallelismo con le parole riferite a Maria – riportate dal testo di Nicola di St Albans –, Dio «*totus pulcher natura, tu tota pulchra gratia*», è illuminante²⁰⁰. La materia è lavorata con la grazia *ab initio*, quindi è *pulchra* non per disposizione naturale, ma perché così disposto da sempre nel disegno divino, per il tramite di una grazia speciale. L'*ars*, quindi, è il rimando al principio dell'azione divina su questa materia pura: così si ha una concezione *sine macula*. L'artista è il *fundator* della camera fin dalla predisposizione del principio (*ars*), l'*edificator* opera sulla materia ed è *sanctificator*²⁰¹, poiché la sua opera è *gratifica* (*gratia facens*).

L'inabitazione della stanza da parte della Trinità è resa possibile in virtù della materia e del suo principio, che dispensano grazia perché sono fatti di grazia. La qualificazione della *materia* e dell'*ars* della *camera* potrebbe costituire il metaforico riconoscimento di uno statuto ontologico eccezionale per la Madre di Dio: l'eccezionalità della sua Concezione. Il passaggio centrale della visione, pertanto, si incentra sull'affermazione dell'operato di Colui che plasma, per mezzo della grazia, la materia preordinata all'edificazione della *camera*.

È sorprendente notare come il nodo centrale che sottende la costruzione narrativa della quarta visione mariana intercetti molti elementi che emergono nella riflessione dei

¹⁹⁹ Già in Lc 1, 4, al momento dell'incontro di Maria con Elisabetta, dal movimento del Figlio nel grembo di Maria segue che Elisabetta è *repleta Spiritu sancto*. L'odore, tipico attributo di santità, in un'altra occorrenza del testo di Cristina (*Vita*, cap. 74), è attribuito direttamente (*bonus odor Christi*) al Cristo.

²⁰⁰ NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 113.

²⁰¹ I tre termini impiegati sono di NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 112: «Porro in fabrica virginalis templi, idem fundator, idem edificator et sanctificator est».

concezionisti inglesi del periodo e, nella fattispecie, alcune suggestioni espresse dalla metafora eadmeriana. Per Eadmero, infatti, Maria è il palazzo eretto dallo Spirito Santo nel quale e per mezzo del quale la Saggezza divina ha voluto essere unita e incorporata alla natura umana²⁰². Eadmero distingue, infine – e in questo passaggio supera la riflessione dei teologi suoi contemporanei –, il palazzo (la Madre di Dio), il fondamento del palazzo (la Concezione di Maria) e la prima fondazione del fondamento (la primissima origine della Concezione)²⁰³.

Dai relati visionari, infine, emerge il vincolo statutario che la rivelazione divina (*Dei sermocinatio*)²⁰⁴ affianca al dibattito terreno che in quel periodo si stava consumando. Per i concezionisti, nell'universalità dell'evento kenotico, Maria collabora al piano di realizzazione della Redenzione, dandovi inizio fin dal suo primo concepimento. Per costituirsi, infatti, come dimora dell'Altissimo, le fondamenta di tale edificio non possono che essere di una *materia e arte gratifica*, per dirla con l'anonimo redattore della *Vita di Cristina*.

Le visioni mariane della mistica di Markyate, intese in una ciclicità che culmina nella rappresentazione simbolica della Concezione nella *visio Mariae IV*, rispondono attraverso il linguaggio rivelativo della visione, alle medesime inquietudini che animavano le operazioni dialettiche dei teorici inglesi, tentando di fornire, in aggiunta, quella garanzia superiore che, all'epoca, era ritenuta essere costitutiva della rivelazione. La specificità dell'esperienza visionaria di Cristina è, infatti, il ruolo assegnato alla Vergine Maria quale primo e unico fondamento dell'esperienza mistica stessa.

Credo di potere asserire a questo punto che la trasposizione dell'esperienza mistica di Cristina sia stata, più o meno intenzionalmente, concepita come garanzia di una specifica posizione, quella concezionista, interna al dibattito inglese del periodo. Ad ogni modo, la probabile volontà di affiancare il culto di una santa vergine locale che attestasse, tramite l'esperienza mistico-visionaria della legittimità della tesi concezionista, non meraviglierebbe affatto. Del resto la posizione concezionista inglese che si apriva con la *visio Elsin* viene a lungo dibattuta e strenuamente difesa dai suoi

²⁰² EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 13, p. 15: «Hoc habitaculum (...) sacrarium, aula videlicet universalis propitiationis, cum operante spiritu sancto construeretur, si fundamentum illius, scilicet initium sive primordium conceptionis beatae mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit».

²⁰³ Sull'enucleazione e l'analisi specifica dei tre piani (palazzo, fondamento e fondazione del fondamento) si concentra la riflessione di F. P. AMMIRATA, *Primordia conceptionis. La ricerca dell'initium fundamenti nell'Immacolismo inglese del secolo XII*, cit.

²⁰⁴ Cfr. EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., 2, p. 2.

epigoni, lungo tutto il corso del secolo XII, con l'ampio ricorso citazionistico al paradigma mistico-visionario mariano per esprimerne la fondatezza del *privilegium*. Tale finalità in Cristina non può che trovare il compimento ultimo di una strategia culturale ben ordita dall'ambiente benedettino di St Albans che, è lecito supporre, promosse verosimilmente, attraverso questo testo agiografico, un tentativo interrotto di promozione culturale della mistica di Marcyate e delle proposizioni dottrinali albanensi in materia concezionista.

CONCLUSIONI

Al termine del presente lavoro, ritengo opportuno riproporre, in estrema sintesi, il percorso di ricerca compiuto, per avanzare una riflessione sugli obiettivi conseguiti nelle direttrici d'indagine intraprese sui testi agiografici in esame. Scopo della prima sezione è stato quello di presentare un panorama il più possibile completo delle prospettive storiografiche che si sono attardate, soprattutto sulla lettura della *Vita* di Cristina di Markyate, sulle lacune del manoscritto, sull'ampio utilizzo di questa agiografia nelle analisi settoriali di storia delle religioni, storia del monachesimo, storia delle istituzioni matrimoniali, storia di genere e storia della spiritualità femminile.

Mi è parso indispensabile evidenziare come un'analisi della genesi e delle finalità precipue dell'opera, all'interno di un preciso contesto storico-culturale, non sia stato ancora affrontato sacrificando, in tal misura, gli orientamenti, le strategie culturali e i contributi teorico-speculativi che questo testo poteva certamente veicolare.

Nel raccogliere questa interrogazione, tuttora inevasa dalla maggior parte degli studi di settore, ho inteso concentrare, inizialmente, le indagini sulla tipologia di testo presa in esame e sulla difficile collocazione letteraria che un'opera di questo genere comporta. Il rinvenimento di alcuni caratteri identitari dell'anonimo redattore ha così contribuito alla definizione di un orizzonte d'indagine più dettagliato, nel quale contestualizzare i blocchi narrativi di un testo agiografico dai contorni atipici.

Particolare attenzione ha richiesto, inoltre, il lungo esercizio ermeneutico-interpretativo di enucleazione dei piani narrativi, delle frequenti intersezioni e giustapposizioni tra il piano fenomenico dei relati visionari, il racconto orale che di essi ne fa l'anacoreta di Markyate e le istanze che animano l'anonimo redattore della *Vita* in fase di stesura, individuando *topoi* agiografici, stereotipi culturali e strategie intimamente depositate all'interno di precise soluzioni stilistiche e contenutistiche.

Nell'intento di fornire precise risposte alle cause che hanno condotto la storia della mistica a ridurre questi testi – e la *Vita* di Cristina nella fattispecie – ad una sorta di esilio storiografico e, di conseguenza, nella chiara necessità di

definire una possibile cornice interpretativa che lasciasse spazio a possibili prospettive di riconsiderazione, mi sono cimentata in un'analisi preliminare delle categorie storiografiche e degli strumenti di analisi oggi in campo.

Nel confronto tra prospettive storiografiche e indirizzi d'indagine sul fenomeno mistico, mi è parso utile precisare che l'esperienza spirituale e mistica dei visionari inglesi del secolo XII è rappresentata da un contatto con il divino mediato, principalmente, da immagini infuse e che, anche nel grado più alto del processo relazionale d'incontro, non si realizza una perfetta unione indifferenziata come nel caso della successiva mistica renana.

Se si converge su una definizione di mistica come esperienza del divino, bisogna chiarirsi almeno su un punto: in termini plotiniani, l'esperienza dell'Uno va intesa come unità indifferenziata, tuttavia, quando si parla di mistica, e in particolare di mistica cristiana, occorre precisare che l'esperienza unitiva si rivolge a un Dio personale e trinitario. Sotto questa specifica angolatura, si è rivelato particolarmente pertinente il suggerimento di Peter Dinzelbacher che, per l'Occidente latino, invita a restringere il campo d'indagine a una mistica cristiana che abbia come riferimento, appunto, un Dio personale e trinitario e che possa, quindi, ricomprendere al proprio interno quelle forme esperienziali di conoscenza del divino che, al di là della deduzione filosofica, si concretizzano nei vissuti mistici.

In questo senso, se le fonti attestano che alcune personalità mistiche riportano un'esperienza di unità intesa come superamento dell'alterità nell'Uno, occorre sottolineare che esistono dei testi, come quelli dei visionari oggetto di studio in questa ricerca, dove vengono riportate delle esperienze del divino in termini di comunione mistica – più che di unione – in cui, cioè, l'incontro tra due poli ontologicamente distanti si costituisce come incontro di alterità su un comune piano fenomenico.

Non si è trattato, dunque, di prestare il fianco alla famosa *querelle* tra “mistica dell'essenza”, “mistica del sentimento” o “mistica nuziale”, ma di gettare le basi di una prospettiva interpretativa che rendesse praticabile, nelle analisi destinate ai capitoli successivi, una disamina attenta del repertorio di visioni selezionate all'interno dei testi e che legittimasse la preesistenza di una temperie mistica, anteriore a quella trecentesca, rivelatrice di un percorso contemplativo di accostamento al divino irriducibile al modello della grande mistica renana. Una

lunga tradizione cristiana che vede in Agostino, Gregorio Magno e Ugo di San Vittore i suoi esponenti principali, muove da una considerazione generale di esclusione della natura umana (ad eccezione di rari casi quali quelli di Paolo e Mosè) dalla visione diretta di Dio a causa della perdita dello stato prelapsico.

Tale tradizione prospetta una via contemplativa intesa come fuggevole incontro con l'amato nella sottrazione dello sguardo, nella dialettica tra visibilità e non-visibilità divina. Alla fine del testo della *Vita* di Cristina, proprio dalle considerazioni a margine espresse dall'anonimo redattore, emerge il significato profondo del guadagno sul piano dell'apprensione del Principio: Dio è amore e, in quanto tale, si lascia conoscere, non però nella sua essenza, ma in ciò che rende manifesto nella relazione con l'uomo.

Il senso della metafora unitiva, nella specificità dei vissuti mistici intesi come comunione con Dio, consiste nella messa in opera di un atto libero, volontario e gratuito della persona divina che decide di giungere a manifestazione. La lettura fenomenologica dei vissuti mistici raccolta da Gerda Walther in *Fenomenologia della mistica*, prospettiva d'indagine accolta in questa trattazione, si è prestata, dunque, a rilevare la priorità d'iniziativa da parte del divino che emerge nelle esperienze mistiche analizzate, priorità d'iniziativa dalla cui convocazione muovono i mistici benedettini inglesi per addentrarsi nella contemplazione dei misteri divini.

Lo scopo della seconda sezione è stato avanzare una possibile ricostruzione storica dell'universo culturale della comunità benedettina di St Albans, tanto nei suoi orientamenti spirituali, culturali e politici, quanto nel suo patrimonio bibliografico e nella fervente attività dello *scriptorium*, al fine di rintracciare le coordinate teoriche fondamentali di un ambiente in cui Cristina e l'anonimo redattore svilupparono il loro percorso spirituale, l'educazione monastica e la possibile sollecitazione teologica derivante dalla circolazione di posizioni e di scelte culturali molto in auge in quella determinata parentesi storica.

L'analisi prettamente storica e documentaria, quindi, non ha preteso di restituire una raccolta indifferenziata di dati e testimonianze che fosse decisiva per senso di completezza ed esaustività, ma ha seguito un criterio storiografico che cogliesse la dimensione individuale dell'esperienza mistica di Cristina non come isolata, ma all'interno di una rete di relazioni definita da uno specifico sistema di credenze con una chiara identità di gruppo. Il contesto locale della comunità di St

Albans, della sua biblioteca, del suo *scriptorium*, della sua *schola* e delle sue celle anacoretiche è stato agganciato ad una cintura di aree spirituali che, mediante una ricorsività graduale, legata alla comparazione analogica, ha investito tanto la dimensione benedettina del sud dell'Inghilterra, quanto l'Inghilterra nel suo insieme, nei suoi delicati e spesso contraddittori rapporti culturali con il benedettismo europeo e con la difficile transizione normanna.

Particolare attenzione è stata rivolta dunque alle anomalie, alle singole tracce e a tutti quegli indizi che il testo della *Vita* di Cristina esibisce e che rendono il dettato agiografico in grado di interagire con il contesto che lo ha prodotto, resistendo alla facile tentazione – sempre in agguato – del riconoscere dietro un testo di questo tipo una mera esemplificazione o un campione rappresentativo di una storia degli eventi già codificata all'interno di paradigmi ben sedimentati, metodo peraltro già utilizzato dalle analisi di storia sociale condotte sulle fonti documentarie che interessano Cristina.

Nell'avanzamento dell'indagine lungo questa particolare direttrice di ricerca, infatti, mi è sembrato indispensabile annotare e raccogliere le possibili distorsioni stratificatesi nella documentazione, provando a rendere manifeste lacune e idiosincrasie anch'esse utili sul banco delle prove storiche e, per quanto possibile, aderenti al principio di realtà. Con buona probabilità, è la scarsa conoscenza del primo cinquantennio del dodicesimo secolo inglese e l'esiguità delle testimonianze trattatistiche a nostra disposizione ad alimentare quella condizione di opacità alla quale questi testi sono stati relegati all'interno della storia della mistica.

Sul fronte della narrazione degli eventi che seguono alla nascita della mistica di Markyate, il confronto serrato tra la *Vita* e una sezione interpolata del *Gesta Abbatum Monasteri Sancti Albani* – cronaca storica dell'abbazia di St Albans – ha consentito di attendere alla stesura di un quadro sinottico degli eventi che scandiscono la vita della reclusa, definendo così un orizzonte storico e culturale di ampio respiro che scorge, proprio nella vita monastica di St Albans e nei suoi rapporti diplomatici, il suo naturale sfondo di attuazione.

Una volta reperite le informazioni necessarie per la ricostruzione affidabile dell'atmosfera religiosa e culturale che costituisce la *Welthanschauung* dell'esperienza mistico-visionaria degli anacoreti inglesi, e dopo aver stabilito le direttrici principali della produzione manoscritta sotto le strategie politico-

culturali dei principali abati, i due interrogativi ai quali ho cercato di fornire delle possibili soluzioni sono stati, in primo luogo, i termini in cui il patrimonio manoscritto dell'abbazia potesse rendersi fruibile agli anacoreti e, in seconda istanza, quale tipo di elaborazione visionaria facesse seguito alla trasmissione delle idee mediata dalla lettura dei testi in circolazione.

Per fornire una piattaforma documentata di risposte sull'eventuale trasmissione delle questioni teologiche al di fuori delle *scholae* sin dentro le celle anacoretiche, le informazioni che la *Vita* di Cristina offre, sebbene non cospicue, rappresentano un testimone privilegiato per la ricostruzione del rapporto tra *magistri*, generalmente confessori o padri spirituali, e anacoreti.

Dall'analisi dettagliata di alcune sezioni dell'agiografia albaniese, infatti, è possibile ricavare un'idea dei possibili modelli pedagogici riservati all'educazione spirituale delle *sanctae mulieres*, la rilevanza accordata all'uso delle immagini come supporto per la meditazione delle *illitteratae* e la selezione di alcuni *topoi* e forme di culto intese come modelli ben orchestrati per favorire meccanismi di imitazione. Questa strategia educativa trova la sua concreta operatività fondamentale nel *discere per exempla*. Nel caso di Cristina, il forte peso esercitato dall'abbazia in materia concezionista è, probabilmente, il fattore determinante nell'evoluzione di un percorso spirituale che ha, nelle *visiones* mariane, una sua fonte primaria di giustificazione e di approvazione culturale.

Sul fronte dell'elaborazione dei visionari, il contributo più rilevante che l'indagine ha mostrato è il particolare rapporto di dipendenza che lega la produzione teologica alla testimonianza mistica dei *simplices* così come consegnata nelle rivelazioni e nelle comunicazioni con il divino. Ben lontani dall'essere mere trasposizioni rappresentative del dibattito terreno in corso e, quindi, naturali e dirette esemplificazioni di quanto consegnato dalla predicazione dei teologi benedettini, le *visiones* dei mistici inglesi godono di una priorità e di un'autorevolezza indiscutibile nella risoluzione delle controversie nelle quali si fronteggiano argomentazioni diverse – come nel caso della Concezione *sine macula* di Maria – e nella fondazione divina di determinate posizioni in ambito teologico.

Dalla ricostruzione del dibattito inglese dell'epoca emerge, infatti, che nelle opere dei teologici benedettini il tema della *Conceptio Mariae* riveste una

posizione talmente preminente da portare, persino, alla convocazione di un Concilio a Londra nel 1129, per dirimere i dissidi sorti tra le diverse diocesi in materia liturgica. Dalla prima legittimazione della festa concezionista fondata sulla *visio Elsini* sul finire dell'XI secolo, la presenza di inquietudini mariane nel testo della *Vita* di Cristina, rivela come questa contrapposizione sul piano delle argomentazioni dottrinali trovi ancora nel linguaggio visionario il piano ideale di legittimazione.

Il terzo capitolo è volto a delineare la fenomenologia della percezione visiva del divino che sottende i relati visionari analizzati e suggerisce, a partire da un'analisi delle peculiarità linguistiche e concettuali, un nuovo modello interpretativo delle *visiones*. In questa sezione ho intrapreso un'analisi esegetica delle esperienze visionarie nella loro struttura e morfologia, nelle loro rispettive matrici cristologiche, mariane e trinitarie così come viene tradita nelle tre *Vitae* inglesi. Sotto questa operazione, l'esperienza visionaria emerge come costitutiva di un modo determinato dell'esperire mistico e, in particolare, l'analisi linguistico-concettuale rivela una ricorsività di elementi tale da suggerire un vero e proprio registro linguistico specifico.

Nel ciclo delle *visiones* di Cristina solo con il completamento della parabola visionaria mariana ha inizio quella cristologica. L'articolazione dei tre gradi della visione non consiste, quindi, in un cammino ascendivo obbligato; la dinamica funzionale segue, infatti, un andamento non lineare nei testi in oggetto. La visione corporale, il cui oggetto è costituito dalle immagini delle *res*, dipende necessariamente da una visione spirituale in forza della quale vengono rappresentate le vestigia delle stesse *res*. L'oggetto esterno che colpisce un organo sensoriale non può essere visto senza l'intervento della facoltà immaginativa che ne restituisce un'immagine immateriale che la rende conoscibile all'anima. La vista dello *spiritus*, a propria volta, però, non dipende necessariamente dai processi sensoriali sottostanti, poiché l'anima, come ad esempio suggerisce Agostino, può ricevere immagini spirituali direttamente da esseri anch'essi spirituali.

Tuttavia, la visione spirituale è in rapporto di dipendenza rispetto alla visione intellettuale, poiché solo con l'intervento dell'intelletto si ha comprensione delle immagini spirituali. L'intuizione, infine, consente il discernimento delle immagini ricevute attraverso il canale della rivelazione.

L'ultimo capitolo della mia ricerca si muove sul piano dei contenuti teologico-speculativi veicolati dai relati visionari, e tra essi si costituisce quale oggetto d'indagine privilegiato il *corpus* delle *visiones* mariane. Infatti, nonostante la presenza di *visiones* legate a tematiche cristologiche e trinitarie di indubbia rilevanza – come nel caso delle posizioni sul *Filioque* esaminate nel corso della ricerca –, il contributo più interessante che il testo della *Vita* di Cristina esibisce è, senz'ombra di dubbio, la posizione in merito al ruolo che la concezione passiva di Maria opera nel disegno di redenzione dell'ordine creato e l'attribuzione implicita di una funzione corredentrice.

Le metafore che investono la figura di Maria, non a caso, si rivelano come una progressiva metafora dello sguardo: se Cristina, all'inizio del percorso mistico-visionario, non è in grado di attingere direttamente il volto di Maria (*visio Mariae I*), successivamente diventa depositaria della sua identità (*visio Mariae II*), fino al punto di essere resa capace di sostenerne l'intensità luminosissima dello sguardo (*visio Mariae III*) per comprendere, definitivamente, la centralità del ruolo che la Concezione passiva di Maria svolge nell'opera cosmica di redenzione (*visio Mariae IV*).

In *visio Mariae I*, il primo elemento della doppia visione onirica concerne le distinte forme in cui è declinata la metafora architettonica, comune denominatore delle riflessioni svolte dai teologi concezionisti inglesi Eadmero di Canterbury, Nicola di St Albans e Osberto di Clare. La funzione *introductiva* dell'imperatrice all'esperire mistico, attraverso la mediazione simbolica del grembo, è la cifra distintiva di questo relato visionario. Una lettura attenta della trama che costituisce il tessuto formale della prima visione mariana trova nell'espressione *introducere in thalamum* il suo principale nodo problematico.

Dall'evocazione del luogo dell'Incarnazione, in cui si genera rendendosi fruibile la dialettica di visibilità dell'invisibilità divina, la regina si costituisce quale *ductrix* e *subvectio* nell'introduzione al *thalamum* in vista della contemplazione eterna del divino. In tal modo, si preannuncia il ruolo e il luogo che Cristina, nella terza visione mariana, assegna a Maria nell'ordine cosmico.

Nella *visio Mariae II*, la regina, Maria, giunge a svelare la propria identità in modo piuttosto singolare. Maria non si lascia riconoscere nel ruolo di Madre di Dio, come veicolato dalla *Vita* di Goderico, bensì si definisce in funzione del luogo che occupa in un'eventuale gerarchia: “maggiore tra tutte le donne”, la

nuova Eva vanta una superiorità che va oltre la totalità degli enti creati. Tuttavia, la regalità di Maria, nelle *visiones* di Cristina, è verosimilmente legata alla sua concezione *sine macula* che, sottraendola alla colpa, la rende capace di ospitare il divino, innalzandolo al di sopra dell'intero piano creaturale.

La *visio Mariae III* offre indizi e attributi della Madre di Dio rispondenti ad una posizione teorica piuttosto chiara. Nello spazio fenomenico della visione, la regina dei cieli (*regina caelorum*) si trova in un luogo ubicato *ultra nubes*, seduta sul trono e circondata dalle dignità angeliche; si schiude così un'immagine cosmica strutturata su una gerarchia dei gradi della luce che muove dagli astri, al sole e alle intelligenze angeliche per convergere sulla figura di Maria che domina sulla totalità del creato.

La seconda sezione di questa terza visione mariana ospita una chiara rievocazione della visione intellettuale del cosmo che Gregorio Magno attribuisce a Benedetto nel libro II dei *Dialogi*. Tuttavia, anche il richiamo alla visione di Benedetto sembra tradire, nella rielaborazione della *Vita* di Cristina, l'interesse mariano e concezionista che sottende la stesura dell'opera: se anche a Cristina è concessa la visione intellettuale del cosmo (*uno intuitu vidit immensum mundum*), tale esperienza è opera della regina.

Nell'impostazione teorica di fondo di matrice agostiniano-gregoriana – come non ho mancato di segnalare – il relato visionario esperito da Cristina si mantiene perfettamente entro gli argini della tradizione benedettina, pur veicolando alcuni elementi emergenti nel modello speculativo condiviso. Il principio a cui il soggetto conoscente è assimilato, in vista della partecipazione alla perfezione, è Maria, depositaria e garante del piano degli enti creati. Come in alcune rappresentazioni iconografiche di chiara ispirazione concezionista del tempo, nelle quali la figura di Maria concorre ad essere un elemento costitutivo atipico della Trinità, così anche il salterio di Cristina, il *Salterio di St Albans*, propone una rappresentazione della Trinità altrettanto eloquente.

La *visio Mariae IV*, infine, definita anche come *visio Trinitatis I*, custodisce al suo interno una serie di questioni terminologiche e concettuali di complessa interpretazione. Il dettato specifico della visione contiene un evidente richiamo alla dottrina del *Filioque* nei termini ancora anselmiani dell'epoca e il supporto iconografico del *Salterio di St Albans* contribuisce, non poco, alla possibile chiarificazione della visione. Quello che emerge ad una lettura più attenta della

visione nel suo insieme è, sicuramente, il forte contenuto concezionista che la alimenta, tematica questa non rinvenuta dagli esigui tentativi d'interpretazione che, sinora, sono stati svolti dalla critica.

Il ricorso simbolico alla metafora della *camera* richiama, con una certa *vis* narrativa, la metafora architettonica che i teologi concezionisti inglesi adoperavano, quasi unanimemente, per avanzare delle argomentazioni probanti in favore della concezione *sine macula* di Maria. L'analisi che ho tentato di avanzare, per chiarire il portato teorico sotteso alla metafora, si è concentrata con particolare attenzione sulla decifrazione linguistico-semantiche del termine *gratifica* e della triade degli ablativi (*materia, arte, odore*) che organizzano la sequenza narrativa.

Il contesto teologico-speculativo in cui si registra l'impiego tecnico di questi termini, con una ricorrenza preponderante, è quello di derivazione concezionista. La trasposizione iconografica nel *folio* miniato dell'*Oratio dominica*, contenuta nel *Salterio di St Albans*, sotto questa particolare curvatura interpretativa, sembra offrire un'esemplificazione ideale, nell'economia della processualità visionaria, per il corretto intendimento della funzione accordata alla *camera gratifica*.

Nel Calendario che organizza le prime pagine dello stesso *Salterio di St Albans* si legge, alla data dell'8 dicembre, ricorrenza evidentemente legata alla festività concezionista nelle testimonianze documentarie inglesi dell'epoca, l'annotazione della morte di Cristina di Markyate e della *Conceptio Mariae*. Una parte della critica ha segnalato la particolare circostanza storica che lega la data di morte della reclusa di Markyate alla ricorrenza concezionista caldeggiata con decisione, in quegli anni, dalle strategie culturali dell'abbazia di St Albans.

In realtà, oltre alcune annotazioni, seppur meritevoli, di carattere storico-documentario non è presente, ad oggi, nessuna ricerca che abbia chiaramente sottoposto i cicli visionari della *Vita* di Cristina e le loro conseguenti implicazioni speculative ad un'analisi teologico-filosofica accurata, volta ad indagare debiti concettuali e inquietudini mariane di fondo.

Il principale obiettivo di questa ricerca è stato concorrere alla possibile definizione di una piattaforma di soluzioni ad alcuni specifici interrogativi che animano, da decenni, gli studi di settore. Nel tentativo di svolgere un'analisi particolareggiata dei relati visionari che detengono una maggiore forza speculativa – quelli mariani appunto –, mi è parso utile ricorrere alla paziente

intersezione di più piani interpretativi e al ricorso, laddove possibile, di tutti quegli strumenti d'indagine che potessero contribuire a una lettura problematica dell'esperienza mistica di Cristina.

Per avanzare lungo il perimetro d'indagine tracciato è stato indubbiamente necessario confrontarmi, soprattutto in fase iniziale, con la storiografia di settore per giungere, infine, a una nuova interrogazione di quella sottile linea di confine che separa ciò che è mistico da ciò che mistico non è (o non lo sarebbe *propriamente*). Restituire la corretta allocazione alla funzione precipua che le *visiones* detengono nella parabola mistica della spiritualità benedettina inglese del secolo XII, ha comportato inevitabilmente un accostamento graduale alla leva interpretativa fornita dalla fenomenologia laddove, con l'espressione "vissuti mistici", viene fatta salva la pluralità delle esperienze col divino e l'*unio* assume la complessa e non-indifferenziata configurazione relazionale di *communio* mistica.

L'irriducibile singolarità delle esperienze visionarie di questi anacoreti, e nella fattispecie il percorso spirituale compiuto da Cristina, ha così permesso di delineare una temperie mistica con limiti, tipicità e un vocabolario comune nelle sue specificità, mostrando quanto, nei più frequentati trattati sul concezionismo del periodo, in taluni casi veniva adombrato. Nella contrapposizione tra *simplices* e *philosophantes* denunciata da Eadmero, infatti, ancora una volta l'indicazione di Osberto di Clare sembra fare da volano per l'interpretazione, in profondità, di queste esperienze mistiche: una realtà ardua per l'ingegno, come quella del *privilegium* mariano, implica un rapporto diretto con la mistica per la sua interpretazione.

BIBLIOGRAFIA

A. EDIZIONI E TRADUZIONI DELLA *VITA* DI CRISTINA DI MARKYATE

The life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse, ed. e tr. ing. di C. H. TALBOT, Oxford 1959, 1987².

Vie de Christina de Markyate, ed. e tr. fr. di P. L'HERMITE-LECLERCQ – A. M. LEGRAS, Parigi 2007.

The life of Christina of Markyate, tr. ing. a cura di M. Furlong, Berkhamsted 1997.

The life of Christina of Markyate, tr. ing. a cura di C. H. Talbot, introduzione e note di S. Fanous – H. Leysner, Oxford 2008.

A.1 EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE *VITAE* DI BARTOLOMEO DI FARNE E GODERICO DI FINCHALE

GOFFREDO DI DURHAM, *Vita Bartholomaei Farnensis*, in *Symeonis Monachi Opera Omnia*, 1, *Historia Ecclesiae Dunhelmensis*, ed. T. ARNOLD, Londra 1882 (RS, 75), Wiesbaden 1965², I, pp. 295-325.

REGINALDO DI DURHAM, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitaie de Finchale*, ed. J. STEVENSON, Londra 1847.

B. OPERE

B.1. EDIZIONI DELLE OPERE

AMBROGIO TEODOSIO MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. I. WILLIS, Stoccarda-Lipsia 1994².

AELREDO DI RIEVAULX, *Opera Omnia*, 1, *Opera ascetica*, edd. A. HOSTE – S. H. TALBOT, Turnhout 1970 (CCCM, 1):

- *De anima* (ed. C. H. TALBOT, pp. 685-754);

- *De institutione inclusarum* (ed. C. H. TALBOT, pp. 636-682);

- ID., *Opera Omnia*, 5, *Homelie de oneribus prophetis Isaias*, ed. G. RACITI, Turnhout 2005 (CCCM, 2D).

ALCUINO DI YORK, *Epistola CXXXV ad Fridugisum*, in *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, 4, *Karolini aevi*, 2, Berlino 1895, pp. 203-204.

Ancrene wisse: a corrected edition of the text in Cambridge, Corpus Christi College, ms 402, with variants from other manuscripts, edd. B. MILLETT – E. J. DOBSON – R. DANCE, Oxford 2005.

ANDREA DI CRETA, *Homilia I in Nativitatem B. Mariae*, PG 97, coll. 805-821;

- ID., *Homilia IV in Nativitatem Deiparae, ibid.*, coll. 861-877;

- ID., *Homilia in Annuntiationem B. Mariae, ibid.*, coll. 879-913;

- ID., *Homilia II in Dormitionem S. Mariae, ibid.*, coll. 1072-1089;

- ID., *Homilia III in Dormitionem S. Mariae, ibid.*, coll. 1089-1100.

ANSELMO D'AOSTA, *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, 6 voll., ed. F. S. SCHMITT, Edimburgo 1946-1961:

- ID., *Cur Deus homo* (II, pp. 37-134);
- ID., *De conceptu virginali et de originali peccato* (II, pp. 137-173);
- ID., *De processione Spiritus Sancti* (II, pp. 175-220);
- ID., *Epistola de incarnatione Verbi* (II, pp. 3-35);
- ID., *Epistolarum liber primus. Epistolae, quas prior beccensis scripsit*: epp. 1-147 (III);
- ID., *Epistolarum liber secundus. Epistolae quas archiepiscopus cantuariensis scripsit*: epp. 148-309 (IV);
- ID., *Epistolarum liber secundus. Epistolae quas archiepiscopus cantuariensis scripsit. Alter pars*: epp. 310-475 (V);
- ID., *Orationes sive Meditationes* (III, pp. 1-91).

ANSELMO DI BURY, *Miraculum de conceptione Sanctae Mariae (Appendix F: Narratio auctore Anselmo Buriensi)*, edd. H. THURSTON – T. SLATER, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, Friburgo 1904, pp. 93-95.

ANSELMO DI HAVELBERG, *Antikeimenon*, II, PL 188, coll. 1165A-1180C.

AURELIO AGOSTINO, *Contra Adimantum*, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1891 (CSEL, 25);

- ID., *De cura pro mortuis gerenda*, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1900 (CSEL, 41);
- ID., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, ed. I. ZYCHA, Praga-Vienna-Lipsia 1894 (CSEL, 28/1), pp. 379-435;
- ID., *De Trinitate*, edd. W. J. MOUNTAIN – F. GLORIE, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A);
- ID., *Enarrationes in Psalmos*, edd. D. E. DEKKERS – I. FRAIPONT, 3 voll., Turnhout 1990 (CCSL, 38, 39, 40).

BEDA, *Bedae Opera*, III, *Opera homiletica*, ed. D. HURST, pp. 1-404; *Bedae Opera*, IV, *Opera rhythmica*, ed. J. FRAIPONT, pp. 405-470, Turnhout 1955 (CCSL, 122);

- ID., *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 3 voll., ed. M. LAPIDGE, tr. fr. a cura di P. Monat – P. Robin, intr. e note di A. Crépin, Parigi 2005 (SC, 489-490-491).

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sancti Bernardi Opera*, 9 voll., a cura di J. LECLERCQ – C. H. TALBOT – H. M. ROCHAIS, Roma 1957-1998:

- *In nativitate Beatae Mariae. De aquaeductu*, in SBO V, Roma 1968, pp. 275-288;
- *Epistola 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione Sanctae Mariae*, in SBO VII, Roma 1974, pp. 388-392.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I-IV, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, 10 voll., Quaracchi 1882-1902.

CALCIDIO, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. WASZINK, Londra 1975².

EADMERO DI CANTERBURY, *Historia novorum in Anglia*, ed. M. RULE, Londra 1884.

- ID., *The life of Anselm archbishop of Canterbury*, ed. R. W. SOUTHERN, Oxford 1972²;
- ID., *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, edd. H. THURSTON – T. SLATER, Friburgo 1904.

De Nativitate Mariae, in *Evangelia apocrypha*, ed. C. TISCHENDORF, Lipsia 1876², pp. 113-125.

Early charters of the cathedral church of St Paul, London, ed. M. GIBBS, Londra 1939.

GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homilia in praesentationem SS. Deiparae*, PG 98, coll. 291-309.

GIOVANNI DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, ed. B. KOTTER, Berlino-New York 1975 (Patristische texte und studien, 17).

- ID., *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, ed. P. VOULET, Parigi 1961 (SC, 80).

GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus (I-IV)*, ed. K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout 1993 (CCCM, 118).

GIULIANA DI NORWICH, *Showing of love*, edd. J. B. HOLLOWAY – A. M. REYNOLDS, Firenze 2001.

GREGORIO DI NISSA, *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, coll. 893-958.

GREGORIO DI TOURS, *Libri miraculorum*, a cura di B. KRUSCH, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I/2, Hannover 1885.

GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, 3 tomi, ed. A. DE VOGÜE, tr. fr. a cura di P. Antin, Parigi 1978-1979-1980 (SC, 251-260-265);

- ID., *Epistula ad Serenum massiliensem episcopum*, in *Registrum Epistularum*, XI, 10, ed. D. NORBERG, Turnhout 1982 (CCSL, 140A), pp. 873-876.

- ID., *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1971 (CCSL, 142);

- ID., *Moralia in Job*, ed. M. ADRIAEN, 3 voll., Turnhout 1979-1979-1985 (CCSL, 143: *Libri I-X*; 143A: *Libri XI-XXII*; 143B: *Libri XXIII-XXXV*).

GUGLIELMO DI MALMESBURY, *Gesta pontificum Anglorum*, ed. N. E. S. A. HAMILTON, Oxford-Cambridge 1870;

- ID., *Gesta regum Anglorum*, ed. N. E. S. A. HAMILTON, Londra 1870;

- ID., *Historia novella*, ed. e tr. ing. di K. R. POTTER, Londra 1955.

- *El libro "De Laudibus et miraculis sanctae Mariae" de Guillermo de Malmesbury. Estudio y texto*, ed. J. M. CANAL, Roma 1968.

ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, ed. P. SMULDERS, Turnhout 1979-1980 (CCSL 62-62A).

ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias*, edd. A. FÜHRKÖTTER – A. CARLEVARIS, Turnhout 1978 (CCCM 43-43 A);

- ID., *Epistolarium*, a cura di I. VAN ACKER, 3 voll., Turnhout 1991-1993-2001 (CCCM, 91, 91 A, 91 B).

IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, edd. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Parigi 1974 (SC, 211).

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, Oxford 1911.

JOHN DI TYNEMOUTH, *Nova legenda Angliae*, ed. C. HORTSMAN, Oxford 1901.

MATTEO PARIS, *Chronica majora*, 7 voll., a cura di H. R. LUARD, Londra 1872-1873;
- ID., *Historia Anglorum*, ed. F. MADDEN, Londra 1866 (RS, 44), Wiesbaden 1970².

NICEFORO, *Vita S. Andreae Sali*, PG 111, coll. 621-888.

NICOLA DI ST ALBANS, *De celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*, ed. C. H. TALBOT, *Nicholas of St Albans and Saint Bernard*, in «Revue Bénédictine», 64 (1954), pp. 83-117, alle pp. 92-117.

OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione Sanctae Mariae*, edd. H. THURSTON – T. SLATER, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 65-83;
- ID., *The letters of Osbert of Clare*, ed. e tr. ing. a cura di E. W. WILLIAMSON, Oxford 1998.

PASCASIO RADBERTO, *De partu virginis*, ed. E. A. MATTER, Turnhout 1985 (CCCM, 56 C).

PIER DAMIANI, *Sermo Sancti Alexii confessoris*, in ID., *Sermones*, XXVIII, ed. G. LUCCHESI, Turnhout 1983 (CCCM, 57), pp. 161-170.

PIETRO ABELARDO, *Theologia summi boni*, in ID., *Opera theologica*, ed. E. M. BUYTAERT – C. J. MEWS, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 83-201.

PIETRO DI CELLE, *Epistolae 171-173*, PL 202, coll. 613D-622B, 622C-628A, 628B-632B.

PIETRO IL VENERABILE, *De miraculis libri duo*, ed. D. BOUTHILLIER, Turnhout 1988 (CCCM, 83).

PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, voll. I-II 1971, voll. III-IV 1981.

PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Corpus dionysiacum*, II, *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, edd. G. HEIL – A. M. RITTER, Berlin-New York 1991 (Patristische texte und studien, 36).

REGINALDO DI DURHAM, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitaie de Finchale*, ed. J. STEVENSON, Londra 1847.

Registrum Anglie de libris doctorum et auctorum veterum, R. H. ROUSE– M. A. ROUSE, Londra 1991.

Regularis Concordia Anglicae nationis monachorum sanctionialiumque, The monastic agreement of the monks and nuns of the english nation, ed. e tr. ing. a cura di T. SYMONS, Londra 1953.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *Epistolae et miscellanea*, VI-XI, PL 196, coll. 1227D-1230C;

- ID., *In Apocalypsim Joannis libri septem*, PL 196, coll. 683B-888B.

RICHARD ROLLE, *Melos amoris*, 2 voll., ed. E. J. F. ARNOULD, Parigi 1971 (SC, 168-169).

- RUPERTO DI DEUTZ, *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, ed. H. HAACKE, Turnhout 1976 (CCCM, 29).
- SANTA TERESA DI GESÙ, *Las moradas*, ed. A. COMAS, Barcellona 1974.
- SEVERINO BOEZIO, *Philosophiae consolatio*, ed. L. BIELER, Turnhout 1967 (CCSL, 94).
- SIMONE DI DURHAM, *Opera Omnia*, 1, *Historia Ecclesiae Dunhelmensis*, ed. T. ARNOLD, Londra 1882 (RS, 75), Wiesbaden 1965².
- The book of Margery Kempe*, edd. S. BROWN MEECH – H. E. ALLEN, Londra 1940.
- The cloud of unknowing*, ed. P. HODGSON, Londra 1944.
- The great rolls of the pipe for the second, third and fourth years of the reign of king Henry II*, ed. J. HUNTER, Londra 1844.
- The Leofric missal*, ed. F. E. WARREN, Oxford 1883.
- The Liber Confortatorius of Goscelin of Saint Bertin*, ed. C. H. TALBOT, Roma 1955.
- The monastic Constitutions of Lanfranc*, ed. e tr. a cura di D. KNOWLES, Londra 1953.
- The St Albans Psalter*, edd. O. PÄCHT – C. R. DODWELL – F. WORMALD, Londra 1960.
- TOMMASO WALSHINGHAM, *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani*, 3 voll., ed. H. T. RILEY, Londra 1867-1869 (RS, 82).
- UGO DI SAN VITTORE, *Commentaria in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175, coll. 923B-1154C;
 - ID., *De sacramentis christiana fidei*, ed. R. BERNDT, Münster 2008;
 - ID., *De unione corporis et spiritus*, ed. A. M. PIAZZONI, Il “De unione spiritus et corporis” di Ugo di San Vittore, in «Studi medievali», 21 (1980), pp. 883-888.
- Vie de St. Hugues, abbé de Cluny*, ed. A. L’HUILIER, Solesmes 1888.
- Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 voll., ed. C. PLUMMER, Oxford 1910².
- WALTER DANIEL, *Vita Ailredi Abbatis Rievall*, ed. e tr. ing. a cura di M. POWICKE, Oxford 1978².
- WALTER HILTON, *The scale of perfection*, ed. E. UNDERHILL, Londra 1923.

B.2. TRADUZIONI DELLE OPERE

Ælfric's lives of saints, 2 voll., tr. ing. a cura di W. Skeat, Whitefish (Mt) 2004.

ANDREA DI CRETA, *Omellie mariane*, tr. it. a cura di V. Fazzo, Roma 1987.

ANSELMO D'AOSTA, *Lettere. 1: Priore e abate del Bec*, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R. W. Southern, tr. it. di A. Granata, note di C. Marabelli, Milano 1988;

- ID., *Lettere. 2/1: Arcivescovo di Canterbury*, intr. di G. Picasso, I. Biffi, R. W. Southern, tr. it. di A. Granata, commento di C. Marabelli, Milano 1990;

- ID., *Lettere. 2/2: Arcivescovo di Canterbury*, intr. di I. Biffi, A. Granata, tr. it. di A. Granata, commento di C. Marabelli, Milano 1993.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Littera 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione Sanctae Mariae*, in *Opere di San Bernardo, VI/1: Lettere 1-210*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1986, pp. 725-735.

CLEMENCE DI BARKING, *The life of saint Catherine by Clemence of Barking*, tr. ing. a cura di W. MacBain, Oxford 1964.

Elisabeth of Schönau: the complete works, a cura di A. Clark, New York 2000.

GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, tr. it. a cura di V. Fazzo, Roma 1997;

- ID., *Omellie cristologiche e mariane*, tr. it. a cura di M. Spinelli Roma 1980.

GREGORIO MAGNO, *Dialoghi (I-IV)*, intr. di B. Calati, tr. it. a cura delle Suore benedettine Isola San Giorgio, note e indici A. Stendardi, Roma 2000.

MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, tr. it. a cura di M. Vannini, Milano 1985.

PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 2000;

- ID., *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin – R. Radice, tr. it. G. Faggin, Milano 2000.

C. STUDI GENERALI: STRUMENTI

Bibliotheca Sanctorum, 12 voll., Roma 1964.

Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire, 20 voll., Parigi 1932-1995.

Dictionnaire de théologie catholique, Parigi 1903-1972, 15 tt. in 27 voll.

Dictionnaire des "Apparitions" de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours. Méthodologie, bilan interdisciplinaire, prospective, a cura di R. LAURENTIN – P. SBALCHIERO, Parigi 2007.

Dizionario dei Santi, a cura di A. BUTLER, Milano 2001 (tit. or. *Butler's lives of the saints*, a cura di H. Thurston, New York 1956).

Dizionario di mistica, a cura di E. CARVANA – L. BORRIELLO – M. R. DEL GENIA – N. SUFFI, Città del Vaticano 1998.

Lexikon des Mittelalters, 9 voll., Zurigo-Monaco 1980-1998.

Mariologia, a cura di S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

Oxford dictionary of national biography, Oxford 2004, in <http://www.oxforddnb.com/view/article/28647>.

The catholic encyclopedia, 17 voll., New York 1913-1922.

The St Albans Psalter project by Aberdeen University, a cura di J. GEDDES, in <http://www.abdn.ac.uk/~lib399/english/index.shtml>.

D. STUDI SPECIFICI: MONOGRAFIE, MISCELLANEE E ARTICOLI

AA.VV., *Cieli e terre nei secoli XI e XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della tredicesima settimana internazionale di studi, Mendola 22-26 agosto 1995, Milano 1998.

AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, Città del Vaticano 2004.

ADNÈS P., s.v. *Visions*, DS XVI, pp. 949-1002.

ALES BELLO A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma 1992.

- ID., *Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico: Gerda Walther e Edith Stein*, in *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del colloquio «Filosofia e Mistica», Roma 6-7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Città del Vaticano 2003, pp. 11-25.

ALIMONTI F. R., *La visione di San Benedetto in Gregorio Magno. Bernardo di Clairvaux e meister Eckhardt: modifiche, trasposizioni ed omissioni*, in «Benedectina», 37 (1990), pp. 277-283.

ALLEN BROWN R., *Anglo-norman studies VI*, Woodbridge 1984.

AMAT J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine médiévale*, Parigi 1985.

AMMIRATA F. P., *Primordia conceptionis. La ricerca dell'initium fondamentali nell'Immacolismo inglese del secolo XII*, in «Mediaeval Sophia», 7 (gennaio-giugno 2010) – in fase di pubblicazione.

ANCILLI E., *Le visioni e le rivelazioni*, in *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, cit., II, pp. 473-481;

- ID., (a cura di), *Teresa di Gesù: personalità-opere-dottrina*, Roma 1981.

- ID. – PAPAROZZI M., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Roma 1984.

ASTI F., *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003;

- ID., *Dalla spiritualità alla mistica*, Città del Vaticano 2005.

ATKINSON C., *Authority, virtue and vocation: the implications of gender in two twelfth-century english lives*, in *Religion, text and society in medieval Spain and northern Europe: essays in honor of J. N. Hill*, a cura di T. BURMAN, Toronto 2002, pp. 169-182.

AUBRUN M., *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du IVe au XIe siècle*, in «*Cahiers de civilisation médiévale*», 23 (1980), pp. 109-130.

BAKER D., *Legend and reality: the case of Waldef of Melrose*, in «*Church Society and Politics*», 12 (1975), pp. 59-82.

BALDINI M., *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990².

BARLETT R., *England under the norman and angevin kings, 1075-1225*, Oxford 2002.

BARNAY S., *La fondation visionnaire des sanctuaires. Un exemple de politique mariophonique: Notre Dame du Puy*, in), *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 239-254.

- ID., *Specchio del cielo: le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, tr. it. a cura di C. Formis e E. Z. Merlo (tit. or. *Le ciel sur la terre: les apparitions de la Vierge au Moyen Age*, Parigi 1999), Genova 1999.

- ID., *La vierge. Femme au visage divin*, Parigi 2000.

BARONE G. – LONGO U., *La santità medievale*, Roma 2006.

BARRATT A., *Small latin? The post-conquest learning of english religious women*, in *Anglo-Latin and its heritage: essays in honour of A. G. Rigg on his 64th birthday*, a cura di S. ECHARD – G. WIELAND, Turnhout 2001, pp. 51-66.

BASCHET J., *L'iconographie médiévale*, Parigi 2008.

BEATIE C., *Gender and femininity in Medieval England*, in *Writing medieval history*, a cura di N. PARTNER, Londra 2005, pp. 153-171.

BEER F., *Women and mystical experience in the Middle Ages*, Woodbridge 1992.

BELL D. N., *What nuns read: books and libraries in medieval english nunneries*, Kalamazoo (Michigan) 1995;

- ID., *What nuns read: the state of the question*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARK, Woodbridge 2007, pp. 113-133.

BELLOCCI A., *La "mistica dell'identità" di Marco Vannini*, in «*Giornale di filosofia*», luglio (2008), pp. 1-17.

BENCITO P. – NIERA L. – BARCENILLA J. J., *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid 2001.

BENSON R. L. – CONSTABLE G., *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Toronto- Buffalo-Londra 1991².

BENVENUTI A. – BOESCH GAJANO S., *Storia della santità nel Cristianesimo occidentale*, Roma 2005.

BENZ E., *Die vision. Erfahrungsformen und bilderwelt*, Stoccarda 1969.

BESTUL J., *The Verdun Anselm, Ralph of Battle and the formation of the anselmian apocrypha*, in «Revue Benedectine», 87 (1977), pp. 383-389.

BESTUL T. H., *Antecedents: the anselmian and cistercian contributions*, in *Mysticism and spirituality in medieval England*, a cura di W. F. POLLARD – R. BOENIG, Woodbridge 1997, pp. 1-20.

BINNS A., *Dedications of monastic houses in England and Wales, 1066-1216*, Woodbridge 1989.

BISCHOFF B. – LAPIDGE M., *Biblical commentaries from the Canterbury school of Theodore and Hadrian*, Cambridge 1994.

BISHOP E., *On the origins of the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, in ID., *Liturgica Historica*, Oxford 1918, pp. 238-259.

BLUMENFELD-KOSINSKI R. – SZELL T. (a cura di), *Images of sainthood in medieval Europe*, Ithaca-Londra 1991.

BOESCH GAJANO S., *La santità*, Bari-Roma 1999;
- ID., *Gregorio Magno, Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

BOESPFLUG F., *La Trinité au Moyen Age: visions et images (XIIe-XIVe siècle)*, in *Expériences religieuses et expérience esthétique. Rituel, art et sacré dans les religions*, a cura di J. RIES, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 121-153.

- ID., *La vision-en-rêve de la Trinité de Rupert de Deutz (v. 1100): liturgie, spiritualité et histoire de l'art*, in «Revue des sciences religieuses», 71/2 (1997), pp. 205-229.

- ID., *La vision de la Trinité de Christine de Markyate et le Psautier de Saint-Alban*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, 2 voll., a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, cit., II, pp. 95-118.

- ID. – ZALUSKA Y., *Le dogma trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IVe Concile du Latran (1215)*, in «Cahier de Civilisation Médiévale», 37 (1994), pp. 181-248.

BONNAR P., *Nicholas of St Albans: a twelfth century theologian of the Immaculate Conception*, in «The Dublin review», 72 (1958), pp. 54-64.

BORRIELLO L., *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano 2009.

BOUYER L., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Parigi 1986.

BRANDT R., *La lettura del testo filosofico*, tr. it. a cura di P. Giordanetti, Roma-Bari 2002³ (tit. or. *Die interpretation philosophischer werk*, Stoccarda 1984).

BRETON S., *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, tr. it. a cura di M. Tiraboschi (or. fr. *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble 1996), Città del Vaticano 2001.

BROOKE C. N. L. – KNOWLES D. – LONDON V., *Heads for religious houses: England*

and Wales 940-1216, Cambridge 1972.

BRUDER J. S., *The mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Dayton/Ohio 1939.

BRUMBAUGH-WALTER L., *The grace of that mutual glance: reciprocal gazing and unholy voyeurism in The life of Christina of Markyate*, in «Medieval perspectives», 11 (1996), pp. 74-95.

BUBER M., *Confessioni estatiche*, Milano 1990 (tit. or. *Ekstatische konfessionen*, Leipzig 1904).

BURRIDGE A. W., *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XXXII (1936), pp. 570-597.

BURTON J., *Monastic and religious orders in Britain 1000-1300*, Cambridge 1994.

BUTLER C., *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, tr. it. a cura di P. Bartole, Bologna 1970 (tit. or. *Western mysticism. The teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Londra 1926).

CACIORGNA M. T., *Sofia Boesch Gajano: percorsi di insegnamento e ricerca*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia»*, a cura di A. Volpato, Roma 2008, pp. 21-32.

CAMILLE M., *The gregorian definition revisited: writing and the medieval image*, in *L'image: fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, a cura di J. BASCHET – J.-C. SCHMITT, Parigi 1996, pp. 89-101.

CANTARELLA G. – TUNIZ D. (a cura di), *Cluny e il suo abate Ugo*, Milano 1982.

CARRASCO M. E., *Spirituality in context: the romanesque illustrated life of st. Radegund of Poitiers (Poitiers, Bibl. Mun. MS 250)*, in «Art bulletin», 72 (1990), pp. 414-435.

- ID., *The imagery of the Magdalen in Christina of Markyate's psalter (the St Albans Psalter)*, in «Gesta», 37 (1999), pp. 67-80.

CECCHIN A. M., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003.

CICCARESE M. P., *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi*, Bologna 2003.

CIOFFARI G., *Sinodalità e Concili a Bari nel Medioevo*, in *Le tradizioni sinodali della Chiesa di Bari*, a cura di S. PALESE, cit., pp. 32-55.

CIRLOT V., *La visibilità dell'invisibile nell'opera di Ildegarda di Bingen*, in *Il Dio dei mistici*, a cura di F. ZAMBON, cit., pp. 121-138;

- ID., *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcellona 2005;

- ID. – GARÌ B., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcellona 1999.

CLANCHY M., *England and its rulers*, Oxford 1982².

- ID., *From memory to written record: England 1066-1307*, Oxford 1993².

CLARK C., *Women in England after 1066: The Factual Evidence*, in *Words, names and history: Selected writings of Cecily Clark*, ed. P. Jackson, Cambridge 1995, pp. 58-73.

CLARK J. G., *A monastic renaissance at St Albans: Thomas Walsingham and his circle, c. 1350-1440*, Oxford 2004.

- ID. (a cura di), *The culture of english monasticism*, Woodbridge 2007.

CLARKE S. W., *The miracle play in England: an account of the early religious drama*, Londra 1897.

CLAY R. M., *The hermits and anchorites of England*, Londra 1914.

CLAYTON M., *Aelfric and the Nativity of the blessed Virgin Mary*, in «Anglia», 104 (1986), pp. 286-315;

- ID., *The apocryphal gospels of Mary in anglo-saxon England*, Cambridge 1998;

- ID., *Changing fortunes: the cult of virgin Mary in tenth-century England*, in *Gli studi di mariologia medievale bilancio storiografico*, a cura di C. M. PIASTRA, Firenze 2001, pp. 87-96;

- ID., *The cult of the Virgin Mary in anglo-saxon England*, Cambridge 2003;

- ID. – MAGENNIS H., *The old English lives of St Margaret*, in «Cambridge studies in anglo-saxon England», 9 (1994), pp. 72-83.

COLZANI G., s.v. *Apparizioni*, in *Mariologia*, a cura di S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA, cit. , pp. 136-141.

CONSTABLE G., «Speculum», 35 (1960), pp. 483-487;

- ID., *The reformation of the twelfth century*, Cambridge 1996.

CORBIN H., *Herméneutique spirituelle comparée*, in «Eranos Jahrbuch», 33 (1964), pp. 71-176;

- ID., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Roma-Bari 2005 (tit. or. *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Parigi 1953).

COURCELLE P., *La vision cosmique de saint Benoit*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», 13 (1967), pp. 97-117.

CRISTIANI M., *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore ed Ildegarda di Bingen*, in *Immaginario e Immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. BETTETINI e F. PAPARELLA, con la collaborazione di R. Furlan, Louvain-La-Neuve 2009, (FIDEM, Textes et Etudes du Moyen Age, 51), pp. 77-92.

CROYDON F. E., *Abbot Laurence of Westminster and Hugh of St Victor*, in «Medieval and Renaissance studies», 2 (1950), pp. 169-171.

DAL COVOLO E. – SERRA A (a cura di), *Storia della mariologia*, 1, *Dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009.

DE ALDAMA J. A., *El tratado de Nicolas de San Albano sobre la fiesta de la Concepción*, in «Mar», 22 (1960), pp. 506-511.

DE CERTAU M., *Culture e spiritualità*, in «Concilium», 2 (1966).

- ID., *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*, Parigi 1982.

DE SAINTE-MARIE-MADELEINE G., *Visions et vie mystique*, Parigi 1955.

DE SANTIS A. *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma 1996.

DELEHAYE H., *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 49-71.

DELUZAN J., *La Mistica visionaria*, in M.-M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e Occidente*, 4 voll., ed. it. a cura di L. Borriello, Bologna 1967 (tit. or. *Encyclopédie des mystiques: Christianisme occidental, esoterisme, protestantisme, Islam*, Parigi 1977), II, pp. 173-183.

DERMINE F. M., *Mistici, veggenti e medium*, Città del Vaticano 2003.

DEVIS B. – LEFTOW B. (a cura di), *The Cambridge companion to Anselm*, Cambridge 2005.

DINZELBACHER P., *La littérature des révélations au Moyen Âge: un document historique*, in «Revue historique», 275 (1986), pp. 289-305;

- ID., *The beginnings of mysticism experienced in twelfth-century England*, in *The medieval mystical tradition in England, Exeter Symposium IV*, a cura di M. GLASSCOE, cit., pp. 111-127;

- ID., s.v. *Christine von Markyate*, in LexMA, II, col. 1917;

- ID., *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, Stoccarda 1981;

- ID., *Revelationes*, Turnhout 1991;

- ID., *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout 1993;

- ID., *Mittelalterliche frauenmystik*, Monaco-Vienna-Zurigo 1993;

- ID., *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di ID. – BAUER D. R., cit., pp. 31-89;

- ID. – CICCARESE M. P. – CHRISTE Y. – BERSCHIN W., *Le “visiones” nella cultura medievale*, Palermo 1990;

- ID. – BAUER D. R. (a cura di), *Religiöse Frauenbewegungen und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia 1988;

- ID. – BAUER D. R. (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, tr. it. a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo 1993 (tit. or. *Religiöse frauenbewegung und mystische frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia 1988);

- ID., *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo Centrale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, a cura di TILLIETTE J.-Y. ET AL., cit., pp. 489-506;

- ID., *Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici*, in F. *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di VERMIGLI, Firenze 2007, pp. 19-30.

DODWELL C. R., *The Canterbury school of illumination, 1066-1200*, Cambridge 1954.

D'ONOFRIO G. (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, *I principi*, Milano 1996.

- ID., *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della teologia*, I, a cura di G. D'ONOFRIO, cit., pp. 243-303.

- ID., *Filosofi e teologi a Roma. Ascesa e declino dell'universalismo speculativo medievale*, in *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia medievale S.I.E.P.M. “Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo”*, Palermo 16-22 settembre 2007 (in corso di stampa).

- DRONKE P., *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984.
- DUFNER G., *Die Dialoge Gregors des grossen im wandel der zeiten und sprachen*, Padova 1968.
- DULAEY M., *Le reve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Parigi 1973.
- EASTING R., *Visions of the other world in Middle English*, Cambridge 1997.
- ELLIOTT D., *Alternative intimacies: men, women and spiritual direction in the twelfth century*, in *Christina of Markyate*, pp. 160-183.
- ERLER M. C., *Women, reading and piety*, Cambridge 2002.
- ELKINS S., *Holy women of twelfth century England*, Chapel Hill 1988.
- EVANS G. R., *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg: the controversy with the greeks*, in «*Analecta Praemostratensia*», 53 (1977), pp. 158-175.
 - ID., *Anselm and a new generation*, Oxford 1980.
 - ID., *The meaning of monastic culture: Anselm and his contemporaries*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARCK, cit., pp. 75-85.
- FAES DE MOTTONI B., *Aspetti della dottrina del raptus nel secolo XII: Bernardo di Chiaravalle e Roberto di Melun*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Actes du XIe Congrès internationale de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, a cura di M. CÂNDIDA PACHECO – F. MEIRINHOS, Turnhout 2006, III, pp. 1863-1873.
- FALCHINI C., *Privilegio d'amore. Fonti camaldolesi. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie*, Magnano (BI) 2007.
- FANOUS S. – LEYSER H. (a cura di), *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, Londra-New York 2005.
- FERNANDEZ A. M., *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid 1988.
- FIOCCHI C., *Le parole e la visione. Comunicare l'esperienza visionaria: il caso di Ildegarda di Bingen*, in «*Doctor virtualis*», 1 (2002), pp. 65-75.
- FLORENSKIJ P. A., *Le porte regali: saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Milano 2004.
- FOOT S., *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge 2009.
- FORGET J., s.v. *Apparitions*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I/2, pp. 1687-1692.
- FORNARA R., *La visione contraddetta. La dialettica tra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, Roma 2004.
- FRANZINI E., *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Milano 2001.

FRUGONI C., *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti e influssi*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983.

GALOT J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 2005.

GAMBERO L., *Testi mariani del secondo millennio: autori medievali dell'Occidente, secoli XI-XII*, 3 voll., Roma 1996;

- ID., *Il XIII secolo e la fioritura della Scolastica*, in *Storia della mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 774-829;

- ID., s.v. *Concili ecumenici*, in *Mariologia*, cit., pp. 297-308.

- ID., *Maria negli antichi concili*, in *Storia della mariologia*, I, cit., a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, pp. 451-502.

GAGOV G., *L'ambiente liturgico e culturale inglese a favore dell'Immacolata Concezione e Giovanni Duns Scoto*, in *Virgo Immacolata*, 5, cit., pp. 74-89.

GAMESON R., *The manuscripts of early norman England (c. 1066-1130)*, Oxford 1999.

GARGANO G. I., *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004", Roma 10-12 marzo 2004, Verona 2005.

GHARIB G., *Le icone mariane, storia e culto*, Roma 1987.

GARDINER E., *Visions of heaven and hell before Dante*, New York 1989.

GASPER G. E. M., *Anselm of Canterbury and his theological inheritance*, Aldershot 2004.

GASTALDELLI F., *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Significato storico e teologico della lettera "Ad canonicos Lugdunenses"*, in *Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense*. Atti del convegno internazionale (Roma, Marianum 21-24 ottobre 1991), Roma 1993, pp. 111-124;

- ID., *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Le ragioni teologiche della lettera 174*, in «Quaderni del Centro Nazionale di Studi Cateriniani», 3 (1998), pp. 27-34;

- ID., *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Firenze 2001;

- ID., *Il sermone «De muliere amicta sole» di Goffredo d'Auxerre e un confronto con san Bernardo*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*, Atti del III incontro di Mariologia medievale, Parma 10-11 maggio 2002, a cura di C. M. PIASTRA – F. SANTI, cit., pp. 59-79.

GEDDES J., *The abbot and the anchoress*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 197-1216;

- ID., *The St Albans Psalter: a book for Christina of Markyate*, Londra 2005.

GEENEN G., *Eadmer, le premier theologien del l'Immaculee Conception*, in *Virgo Immaculata*, 5, cit., pp. 90-136.

GENICOT L., *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in *L'Eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII*, *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali* 4, Milano 1965, pp. 45-72.

GERSH S., *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism: a twelfth-century metaphysical system and its sources*, in *Renaissance and renewal in the twelfth century*, a cura di R.

- L. BENSON – G. CONSTABLE, Cambridge (Mass.) 1982, pp. 512-534.
- GIALLONGI A., *L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari 1995.
- GILBERT P. – PETROSINO S., *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova 2001.
- GILCHRIST R. – OLIVA M., *Religious women in medieval East Anglia: history and archeology, c. 1100-1540*, Norwich 1993.
- GLASSCOE M. (a cura di), *The medieval mystical tradition in England: papers read at the Exeter Symposium*, July 1980, Exeter 1980;
- ID. (a cura di), *The medieval mystical tradition in England: papers read at Dartington Hall*, July 1982, Exeter 1982;
- ID. (a cura di), *The medieval mystical tradition in England: papers read at Dartington Hall*, July 1984, Cambridge 1984;
- ID. (a cura di), *The medieval mystical tradition in England, Exeter Symposium IV: papers read at Dartington Hall*, July 1987;
- ID. (a cura di), *The medieval mystical tradition in England V: papers read at the Devon Centre, Dartington Hall*, July 1992, Cambridge 1992;
- ID. (a cura di), *The medieval mystical tradition: England, Ireland, and Wales. Exeter symposium VI: papers read at Charley Manor*, July 1999, Cambridge 1999.
- GOLDSCHMIDT A., *Der Albani-Psalter in Hildesheim und seine Beziehung zur symbolischen Kirchensculptur des XII. Jahrhunderts*, Berlino 1895.
- GOLINELLI P., *Il pubblico dei santi*, Roma 2000.
- GOMEZ A., *Compunctio lacrymarum. Doctrina de la compuncion en el monacato latino de los siglos IV-VI*, in «Collectanea Cistercensia», 23 (1961), pp. 232-253.
- GRANSDEN A., *Historical writing in England I, c. 550 to c. 1307*, Oxford 1996.
- GRECH P. (a cura di), *Alle radici della mistica cristiana*, Palermo 1989.
- GREGOIRE R., *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996.
- GREGORY T. (a cura di), *I sogni nel Medioevo*, Roma 1985.
- GRETSCH M., *Aelfric and the cult of saints in late anglo-saxon England*, Cambridge 2005.
- GROSJEN P., *Review of C. H. Talbot, The Life of Christina of Markyate*, in «Analecta bollandiana», 78 (1960), pp. 197-206.
- GUGLIELMI N., *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires 2008.
- GUREVICH A., *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, Cambridge 1988.
- HAAS A. M., *Was ist mystik?*, in *Abendländische mystik im Mittelalter. Symposium kloster Engelberg 1984*, a cura di K. RUH, Stoccarda 1986, pp. 319-341;
- ID., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, tr. es. a cura di A. Vega – V. Cirlot,

- Madrid 1999;
 - ID., *Mistica dell'incarnazione*, in *Il Dio dei mistici*, a cura di F. ZAMBON, cit., pp. 99-112.
- HAHN C., *Vision*, in *A companion to medieval art: romanesque and gothic in Northern Europe*, a cura di C. RUDOLPH, Oxford 2006, pp. 44-64.
- HALLISTER C. W., *Anglo-norman political culture and the twelfth-century renaissance: proceedings of the Borchard conference on anglo-norman history*, Woodbridge 1997.
- HAMBURGER J., *Nuns as artists. The visual culture of a medieval convent*, Berkeley 1997;
 - ID., *The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*, New York 1998.
- HANEY K. E., *The st Albans Psalter: a reconsideration*, in «Journal of the Warburg and Courtauld institutes», 58 (1995), pp. 1-28;
 - ID., *The Saint Albans Psalter and the new spiritual ideals of the twelfth century*, in «Viator», 28 (1997), pp. 145-173.
- HANNICK C., *The Theotokos in byzantine hymnography: typology and allegory*, in M. VASSILAKI (a cura di), *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, pp. 69-76.
- HANNING R. W., *The individual in the twelfth-century romance*, Londra 1977.
- HARANG P., *Dialogue entre Anselme de Havelberg et Néchitès de Nicomedie sur la procession du Saint Esprit*, in «Istina», 17 (1972), pp. 375-424.
- HARRISON J., *The english reception of Hugh of Saint Victor's Chronicle*, in «The electronic british library journal» (2002), consultabile su <http://www.bl.uk/ebj/2002articles/pdf/article1.pdf>, pp. 1-33.
- HARTZELL D., *The musical repertoire at St Albans abbey, England, in the twelfth century*, 2 voll., New York 1971.
- HASKINS C. H., *The Renaissance of the twelfth century*, Harvard 1927.
- HEAD T., *The marriages of Christina of Markyate*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS– H. LEYSER, cit., pp. 116-137.
- HELKINS S. K., *Holy women of twelfth-century England*, Londra 1988.
- HENIG M.– P. LINDLEY (a cura di), *Alban and St Albans: roman and medieval architecture, art and archeology*, Leeds 2001.
- HENRY M., *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandiskij*, Milano 1996 (tit. or. *Voir l'invisible sur Kandiskij*, Parigi 1988).
- HODNE L., *Sponsus amat sponsam. L'unione mistica delle sante vergini con Dio nell'arte del Medioevo*, Roma 2007.
- HOLDSWORTH C. J., *Christina of Markyate*, in *Medieval women* a cura di D. BAKER, Oxford 1978, pp. 185-204.

HOLWECK F. G., s.v. *The Immaculate Conception*, in *The catholic encyclopedia*, vol. 7, New York 1910.

HUNT R. W., *English learning in the late twelfth century*, in R. W. SOUTHERN (ed.), *Essays in medieval history*, Londra 1968, pp. 106-128;

- ID., *The schools and the cloister: the life and writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, a cura di M. GIBSON, Oxford 1984.

IACOBONE P., *Mysterium trinitatis: dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma 1997.

JAEGER C. S., *The loves of Christina of Markyate*, in *Ennobling love: in search of a lost sensibility*, Philadelphia 1999, pp. 174-183; poi rip. in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 99-115.

JANARO J., *Saint Anselm and the development of the doctrine of the Immaculate Conception: historical and theological perspectives*, in «The Saint Anselm Journal», 3. 2 (2006), pp. 48-56.

JANTZEN G. M., *Power, gender and christian mysticism*, Cambridge 2000.

JONES E. A. (a cura di), *The medieval mystical tradition*, Exeter symposium VII, Cambridge 2004;

- ID., *Christina of Markyate and the hermits and anchorites of England*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 229-253.

JUGIE P. M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952.

KANTOROWICZ E., *The quinity of Winchester*, in «The Art Bulletin», 29 (1949), pp. 73-85.

KELSEY STAPLES K. – MAZO KARRAS R., *Christina's tempting: sexual desire and women's sanctity*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 184-196.

KER N. R., *Catalogue of manuscripts containing anglo-saxon*, Oxford 1957;

- ID., *Medieval libraries of Great Britain*, Londra 1964²;

- ID., *Books, collectors and libraries. Studies in the medieval heritage*, a cura di A. G. Watson, Londra 1985.

ID. – CAMPBELL CUNNINGHAM I. – PIPER A. J. – WATSON A. G., *Medieval manuscripts in british libraries: indexes and addenda*, Oxford 2002.

KERR B. M., *Religious life for women c. 1100–c. 1350: Fontevraud in England*, Oxford 1999.

KESSLER H. L., *Gregory the Great and the image theory in Northern Europe during the twelfth and thirteenth century*, in *A companion to medieval art: romaneseque and gothic in Northern Europe*, a cura di C. RUDOLPH, cit., pp. 151-172

KNOWLES D., *La tradizione mistica inglese*, tr. it. a cura di S. Givone, Torino, 1976;

- ID., *The head of religious houses: England and Wales, I. 940-1216*, Cambridge 2001.

- ID., *The monastic order in England*, Cambridge 2004².
- ID. – BOUMAN C. A., *La iglesia en la Edad Media*, tr. sp. a cura di T. Muñoz Schiaffino (tit. or. *The church in the Middle Ages*), Madrid 1977.
- ID. – HADCOCK R. N., *Medieval religious houses: England and Wales*, Londra 1971².

KOOPMANS R., *The Conclusion of Christina of Markyate's Vita*, in «Journal of ecclesiastical history», vol. 51, n. 4, pp. 663-698.

KRUGER S., *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996 (tit. or. *Dreaming in the Middle Ages*).

L'HERMITE-LECLERCQ P., *Le Psautier de Christine de Markyate*, in *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècles)*, a cura di N. BÈRIOU – J. BERLIOZ – J. LONGÈRE, Turnhout 1991, pp. 31-34;

- ID., *Enfance et mariage d'une jeune Anglaise au début du XIIe siècle: Christina de Markyate*, in *Les âges de la royale vie au Moyen Age*, a cura di H. DUBOIS – M. ZINK, Parigi 1992, pp. 151-169.

LAMY M., *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII-XV siècle)*, Parigi 2000;

- ID., s.v. *Immacolata*, in *Mariologia*, a cura di S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA, cit., pp. 612-628.

LECLERCQ J., *Spiritualité et culture à Chuny*, in *Spiritualità cluniacense*, Atti del II convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 12-15 ottobre 1958, Todi 1960, pp. 104-151;

- ID., "Eremus" et "eremita", *pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 25 (1963), pp. 8-30;

- ID., *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965.

LEESE J. T., *Anselm of Havelberg: deeds into words in the twelfth century*, Leiden-New York 1997.

LEPICIER M., *L'Immaculée conception dans l'art et l'iconographie*, Lovanio 1956.

LEVI D'ANCONA M., *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Age and Early Renaissance*, New York 1957.

LEVISON W., *England and the continent in the eighth century*, Oxford 1966².

LEYSER H., *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in western Europe, 1100-1150*, Londra 1984.

LICENCE T., *Evidence of recluses in eleventh-century England*, in *Anglo-saxon England*, vol. 36, a cura di M. GODDEN – S. KEYNES, Cambridge 2008, pp. 221-234.

LOSSKY V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, tr. it. a cura di M. Girardet, Bologna 1985 (tit. or. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Parigi 1944: *Vision de Dieu*, Parigi 1962).

LOUD G. A., *Il regno normanno-svevo visto dal regno d'Inghilterra*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve, Bari 21-24 ottobre 1997, a cura di G. Musca, Bari 1999.

LOVE R. C., *Goscelin of saint Bertin: the hagiography of the female saints of Ely*, Oxford 2004.

LUCAS J., *Judith and the woman hero*, in «The yearbook of english studies», 22 (1992), pp. 17-27.

MAGILL K., *Julian of Norwich: mystic or visionary?*, Londra 2006.

MAISONNEUVE R., *The visionary universe of Julian of Norwich: problems and methods*, in *The medieval mystical tradition in England, Papers read at the Exeter symposium*, July 1980, Exeter 1980, a cura di M. GLASSCOE, pp. 86-98;
- ID., *L'universo visionnaire de Julian de Norwich*, Parigi 1987.

MALONE M. T., *Women and Christianity*, II, New York 2001.

MANGANARO P., *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Roma 2002.

- ID., *Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia*, in «Memorandum», 6 (2004), pp. 3-24, <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm>;

- ID., *Allargare gli orizzonti della razionalità: prospettive fenomenologiche e cristologico-trinitarie su filosofia della religione e mística*, in «Memorandum», 14 (2008), pp. 79-85, in <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/manganaro06.htm>;

- ID., *L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mística cristiana*, Roma 2006;

- ID., *Filosofia della mística. Per una pratica non egologica della ragione*, Città del Vaticano 2008.

MANNA J., *L'Albero di Jesse nel Medioevo italiano. Un problema di iconografia*, in <http://www.nuovorinascimento.org/nrinasc/iconolog/pdf/manna/jesse.pdf>.

MARÉCHAL J., *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*, Firenze 1913.

MARION J.-L., *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, tr. it. a cura di A. Dell'Asta (tit. or. *L'idole et la distance: cinq études*, Parigi 1977), Milano 1979;

- ID., *Dio senza essere*, tr. it. a cura di A. dell'Asta (*Dieu sans l'être*, Parigi 1982), Milano 1987.

MARRANZINI A., *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al Concilio di Bari*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso internazionale di pneumatologia (Roma, 22-26 marzo 1982), 2 voll., Città del Vaticano 1983, I, pp. 489-505.

MARTÍN VELASCO J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999.

MAZO KARRAS R., *Friendship and love in the lives of two twelfth-century english saints*, in «Journal of Medieval History», 14 (1988), pp. 305-320.

MCEENTIRE S., *The doctrine of compunction from Bede to Margery Kempe*, in *The medieval mystical tradition in England*, a cura di M. GLASSCOE, cit., pp. 77-90.

- ID., *The doctrine of compunction in medieval England: holy tears*, Lewiston 1991.

MCGINN B., *Storia della mística cristiana in Occidente*, 3 voll., Genova 1997.

- ID., *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York 1998.

- ID., *The mystical thought of Meister Eckhart*, New York 2001

MCNAMER S., *Affective meditation and the invention of medieval compassion*, Philadelphia 2010.

MEALE C. M., *Women and literature in Britain: 1100-1500*, Cambridge 1993.

MERLEAU PONTY M., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Milano 2003 (tit. or. *Le visible et l'invisible*, Parigi 1964).

MEWS C. J. (a cura di), *Listen daughter: the Speculum Virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, New York 2001.

MEYENDORFF J., *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, New York 1983³.

MILANO A., *Anselmo d'Aosta e il problema trinitario*, in *Il Concilio di Bari del 1098: Atti del Convegno storico internazionale e celebrazioni del 9 centenario del Concilio*, a cura di S. PALESE – G. LOCATELLI, pp. 187-230.

MILDNER F., *The Immaculate Conception in the writings of Nicholas of St Albans*, in «Mar», 2 (1940), pp. 173-193.

MILLETT B., *Women in no man's land: english recluses and the development of vernacular literature in the twelfth and thirteenth centuries*, in *Women and Literature in Britain 1150-1500*, a cura di C. MEALE, Cambridge 1996², pp. 86-103.

MODRIC' L., *Doctrina de conceptione B. V. Mariae in controversia saec. XII*, in *Virgo Immaculata*, 5, cit., pp. 13-73;

- ID., *De significatione interventus Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, in *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici mariani*, 7, *De Immaculata Conceptione in ordine s. Francisci*, Roma 1957, pp. 51-171;

- ID., *Gli scritti di Nicola di S. Albano sulla Concezione della B. V. Maria*, «Antonianum», 53 (1978), pp. 56-82.

MOHRMANN C., *Études sur le latin des chrétiens*, 1, *Le latin des chrétiens*, Roma 1961, pp. 189-194.

MÖLK U., *La chanson de saint Alexis et le cult du saint en France aux XIe et XIIIe siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 21 (1978), pp. 339-355.

MOLINARO A., *Mistica e filosofia*, Roma 2003;

- ID. – E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e Mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma 1997.

MONTANARI A., *San Bernardo e la sua scuola*, in *Storia della Mariologia*, 1, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 637-672.

MOORE R. I., *Ranulf Flambard and Christina of Markyate*, in *The life of Christina of Markyate: a twelfth century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 138-142.

MORGAN N., *Texts and images of marian devotion in english twelfth-century monasticism and their influence on the secular Church*, in *Monasteries and society in medieval Britain*, a cura di B. THOMPSON, Stanford 1999, pp. 117-136.

- MORRIS C., *The discovery of the individual, 1050–1200*, Londra 1972.
- MULLER J., *La vision de Saint Benoît dans l'interprétation des théologiens scolastiques*, in «Mélanges Bénédictins», 1947, pp. 143-201.
- MURARO L., *Le Amiche di Dio*, Napoli 2001;
- ID., *Il Dio delle donne*, Milano 2003.
- MUSARDO TALÒ V., *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo 2006.
- MYNORS R. A. B., *Durham cathedral manuscripts to the end of the twelfth century*, Oxford 1939.
- NAGY P., *Le don de larmes aux Moyen Âge*, Paris 2000.
- NEWMAN B., *Sister of wisdom: St Hildegard's theology of the feminine*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1989;
- ID., *God and Goddesses. Vision, poetry and belief in the Middle Ages*, Philadelphia 2003;
- ID., *What did it mean to say "I saw"?: the clash between theory and practice in medieval visionary culture*, in «Speculum» 80 (2005), pp. 20-22.
- NILGEN U., *Psalter der Christina von Markyate (sogennanter Albani-Psalter)*, in *Diözesan Museum Hildesheim*, in *Der Schatz von St Godehard*, Exhibition catalogue, Hildesheim 1988, cat. n. 69, pp. 152-165.
- NORELLI E., *Maria negli Apocrifi*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I congresso mariologico della Fondazione Ezio Franceschini*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 19-63;
- ID., *La vergine Maria negli apocrifi*, in *Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, a cura di C. LEONARDI – A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2000, pp. 21-42;
- ID., *Maria nella letteratura apocrifica cristiana antica*, in *Storia della Mariologia*, I, a cura di E. DAL COVOLO – A. SERRA, cit., pp. 143-254.
- OCCHIALINI U. – MARIANESCHI – P. M., DERMINE – F.-M., BORRIELLO L. (a cura di), *L'estasi*, Città del Vaticano 2003.
- OGILVY J. D. A., *Books known to the English 596-1066*, Cambridge (Mass.) 1967.
- OLPHE-GALLIARD, M. *Le sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu*, Parigi 1954.
- OLSON L. – KERBY-FULTON K., *Voices in dialogue. Reading women in the Middle Ages*, Notre Dame 2005.
- PÄCHT O., *The illustrations of St Anselm's Prayers and Meditations*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 19 (1956), pp. 68-83.
- PAGE W., *The victoria history of the counties of England: a history of the county of Durham*, 4 voll., Woodbridge 1907.
- PALESE S. (a cura di), *Le tradizioni sinodali della Chiesa di Bari*, Bari 1997.

- PARAVICINI BAGLIANI A. (a cura di), *Vue et vision au Moyen Âge*, 2 voll., Turnhout 1997-1998 (Micrologus, 5-6).
- PARMAN S., *Dream and culture: an anthropological study of the western intellectual tradition*, New York-Connecticut-Londra 1991.
- PARTNER N., *The hidden self: psychoanalysis and the textual unconscious*, in ID., *Writing medieval history*, Londra 2005, pp. 42-66.
- PATTARO G., *Il linguaggio mistico*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. ANCILLI – M. PAPAROZZI, cit., II, pp. 483-508.
- PELIKAN J., *Mary through the centuries: her place in the history of culture*, Newhaven 1996.
- PELLEGRINO M. P., *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, Napoli 2007.
- PERETTO E., *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino a San Giovanni Damasceno*, in *Storia della Mariologia*, I, cit., pp. 300-302.
- PERI V., *Il Filioque divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 8 (1999), pp. 159-179.
- PERINO R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952.
- PETCH MORTON V. – WOGAN-BROWNE J., *Guidance for women in twelfth-century convents*, Cambridge 2003.
- PETROFF E. A., *Medieval women's visionary literature*, Oxford 1986.
- ID., *Body and soul: essays on medieval women and mysticism*, Oxford 1994.
- PETRUCCI E., *Saluto e omaggio alla professoressa Sofia Boesch Gajano*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia»*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008.
- PFEIFFER H., *L'immagine di Cristo nell'arte*, tr. it. a cura di G. Vigilante, Roma 1986 (tit. or. *Gottes wort im bild: Christusdarstellungen in der kunst*, Monaco-Zurigo 1986).
- PIPER J., *The monks of Durham and the study of Scripture*, in *The culture of medieval english monasticism*, a cura di J. G. CLARK, cit., pp. 86-103.
- POIGNET J.-F., *Visions médiévales de la Trinité: vers la vision béatifique*, in «Sources, travaux historiques», 8 (1987), pp. 11-25.
- POLLARD W. – BOENIG R. (a cura di), *Mysticism and spirituality in medieval England*, Cambridge 1997.
- POOLE R. L., *The early lives of Robert Pullen and Nicholas Brakespeare*, in ID., *Studies in chronology and history*, Oxford 1969, pp. 291-292.
- POWELL M., *Making the psalter of Christina of Markyate (The St Albans Psalter)*, in «Viator», 36 (2005), pp. 293-335;

- ID., *The visual, the visionary and her viewer: media and presence in the psalter of Christina of Markyate (St Albans Psalter)*, in «Word and image», 22 (2006), pp. 340-362.

POZZI G., *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993.

RACHITENAU E., *L'icona. Sentiero tra visibile e invisibile*, Firenze 2005.

RAHNER K., *Visioni e profezie: mistica ed esperienza della trascendenza*, Milano 1995.

RAW B. C., *Trinity and incarnation in anglo-saxon art and thought*, Cambridge 1997.

RECCHIA V., *La visione di San Benedetto e la «compositio» del II Libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in «Revue Bénédictine», 82 (1972), pp. 140-155.

ID., *Una visione mariana nei "Dialoghi" di Gregorio Magno: Dial. IV, 18*, in *Virgo fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Berretto, S.D.B.*, Roma 1988, pp. 203-214.

RÉGAMEY P. R., *La componction du coeur*, in *Portrait spirituel du chrétien*, Parigi 1963, pp. 67-110.

REINHARDT E., *El concilio de Bari (1098) y la interpretación de San Anselmo sobre la procesión del Espíritu Sancto*, in *Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 22-24 de abril de 1998, pp. 99-110, in <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/5811/1/ELISABETH%20REINHARDT.pdf>.

RICCI SINDONI P., *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini, per una fenomenologia della visione*, in *Il filo(sofare) di Arianna: percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. ALES BELLO – F. BREZZI, Milano 2001, pp. 133-146.

RICKLIN T., *Der traum der philosophie im 12. jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden 1998.

RIDYARD S. J., *Condigna veneratio: post-conquest attitudes to the saints of the Anglo-Saxons*, in «Anglo-norman studies», 9, Woodbridge 1987, pp. 179-206.

- ID., *The royal saints of Anglo-saxon England: a study of west saxon and east-anglian cults*, Cambridge 1988.

RIEHLE W., *The middle english mystics*, Londra-Boston-Henley 1981.

RIGHETTI F. M., *Manuale di storia liturgica*, 4 voll., Roma 1998².

RIVERA GARRETAS M.-M., *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*, Barcellona 1995;

- ID., *Nombrar el mundo en femenino*, Barcellona 2003.

ROSOFF P. J. F., *The anchoress in the twelfth and thirteenth centuries*, in *Peace weavers: medieval religious women*, II, a cura di J. A. NICHOLS – L. THOMAS SHANK, Kalamazoo 1987, pp. 123-144.

ROYLE J. M., *Transitional holiness in the twelfth century: the social and spiritual identity of Domina Christina of Markyate*, Doctor of Philosophy, Department of

History, Medieval Area, University of Glasgow, June 2008, in <http://theses.gla.ac.uk/891/01/2008RoylePhD.pdf>.

RUBENSTEIN J., *Liturgy against history: the competing visions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury*, in «Speculum», 74 (1999), pp. 279-309.

RUH K., *Storia della mistica occidentale*, 2 voll., tr. it. a cura di G. Cavallo Guzzo e C. De Marchi (tit. or. *Geschichte der abendländischen Mystik*, Monaco 1993), Milano 2002.

RUNCIMAN S., *The eastern schism: a study of the papacy and the eastern churches during the eleventh and the twelfth centuries*, Oxford 1955.

SALIH S., *Versions of virginity in late medieval England*, Cambridge 2001.

SAYERS J. E., *Papal privileges for St. Albans and its dependencies*, in *The study of medieval records: essays in honour of Kathleen Major*, a cura di D. A. BOLLOUGH – R. L. STOREY, Oxford 1971, pp. 72-78.

SCARAVELLI I., *Per una mariologia carolingia. Autori, opere e linee di ricerca*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, a cura di C. M. PIASTRA, cit., pp. 65-85.

SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974.

SIMI VARANELLI E., *Maria l'Immacolata. La rappresentazione nel Medioevo*, Roma 2008.

SOUTHERN R. W., *The english origins of the "Miracles of the Virgin"*, in «Medieval and renaissance studies», 4 (1958), pp. 176-216;

- ID., *St Anselm and his english pupils*, in «Medieval and Renaissance Studies», 1 (1941-1943), pp. 24-29;

- ID., *The making of the Middle Ages*, Londra 1953;

- ID., *St Anselm and his biographer*, Cambridge 1963;

- ID., *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, tr. it. a cura di P. Fiorini (tit. or. *St Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge 1990), Milano 1998.

SPINICCI P., *La visione e il linguaggio*, Milano 1992.

SPINOSA G., *Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, cit., I, pp. 119-134.

STABILE G., *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in *Vue et vision au Moyen Âge*, a cura di A. Paravicini Bagliani, cit., I, pp. 225-246.

STACPOOLE A., *Sant'Anselmo e la Chiesa in Inghilterra, 1093-1109*, in *Anselmo d'Aosta figura europea*, a cura di I. BIFFI – C. MARABELLI, Milano 1989, pp. 73-91.

STANTON R., *Marriage, socialisation and domestic violence in The Life of Christina of Markyate*, in *Domestic violence in medieval texts*, a cura di E. SALISBURY, Gainesville 2002, pp. 253-255.

STEIN E., *Scientia crucis*, tr. it. a cura di C. Dobner, Roma 2008 (tit. or. *Kreuz wissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Lovanio-Friburgo 1954);

- ID., *Vie della conoscenza di Dio*, tr. it. a cura di F. De Vecchi, Bologna 2008² (tit. or. *Wege der Gotterkenntnis*, Monaco 1979).

SWANSON R. N., *The twelfth-century renaissance*, Manchester 1999.

SZARMACH P. E. (a cura di), *Holy men and holy women: old english prose saint's lives and their contexts*, Albany (NY) 1996.

TALBOT C. H., *Nicholas of St Albans and Saint Bernard*, in «Revue Bénédictine», 64 (1954), pp. 83-117;

- ID., *Christina of Markyate: a monastic narrative of the twelfth century*, in «Essays and studies», 15 (1962), pp. 13-26;

- ID., *Godric of Finchale and Christina of Markyate*, in *Pre-Reformation English Spirituality*, a cura di J. WALSH, Londra 1966, pp. 39-55.

TANQUEREY A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, tr. it. a cura di F. Trucco e L. Giunta, Roma-Tournay-Parigi 1928⁴.

THOMAS M. H., *The English and the Normans: ethnic assimilation and identity, 1066-c.1220*, Oxford 2003.

THOMPSON S., *Women religious: the founding of english nunneries after the norman conquest*, Oxford 1991.

THOMSON R. M., *Manuscripts from St Albans Abbey, 1066-1235*, 2 voll., Woodbridge 1982;

- ID., *William of Malmesbury*, Woodbridge 2003.

THURSTON C., *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate conception*, in «The Month», CIII (1904), pp. 561-573.

TILLIETTE J.-Y. ET AL. (a cura di), *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome, Roma 27-29 ottobre 1988, Roma 1991.

TROTTMANN C., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995.

TULLI M. C., *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry*, in «Doctor virtualis», 1 (2002), pp. 31-40.

TURCO I., *De S. Theodora, virgine, que et Christina dicitur*. Questioni irrisolte e possibili letture della *Vita* di Cristina di Markyate, in «Schede Medievali», 42 (2004), pp. 165-185.

UNDERHILL E., *Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Oxford 1994.

URÍA MAQUA I., *Mujeres visionarias de la Edad Media*, Salamanca 2004.

VALDO MALTESE E., *La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica*, in *Storia della teologia*, I, a cura di G. D'OOONFRIO, cit., pp. 555-587.

VALENTINI A., *La Donna dell'Apocalisse e la sua simbologia*, in *Maria, l'Apocalisse*

e il Medioevo, Atti del III incontro di mariologia medievale, Parma 10-11 maggio 2002, a cura di C. M. PIASTRA– F. SANTI, cit., pp. 7-34.

VALERIO A., *Cristianesimo al femminile*, Napoli 1990.

VAN DIJK S. J. D., *The origin of the latin feast of the Conception of the blessed Virgin Mary*, in «Dublin Review», 228 (1954), pp. 251-267.

VANNI ROVIGHI S., *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949.

VANNINI M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 1999;

- ID., *Tesi per una riforma religiosa*, Firenze 2006;

- ID., *Mistica e filosofia*, Firenze 2007.

VAUCHEZ A., *La santità nel Medioevo*, Bologna 2009;

- ID., *Saints admirables et saints imitables*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque, Rome, 27-29 octobre 1988, a cura di J.-Y. TILLIETTE ET AL, cit., pp. 161-172.

VEGA A., *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Pamplona 2005.

VENARDE B. L., *Women's monasticism in medieval society: nunneries in France and England 850-1215*, Cornell 1997.

VERDON T. G. (a cura di), *Monasticism and the arts*, Syracuse 1984.

VOLPATO A. (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano, Atti delle Giornate di studio «Sophia kai historia»*, Roma 2008.

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani, 5, *De Immaculata Conceptione in epocha introductoria scholasticae*, Roma 1955.

WALKER BYNUM C., *Docere verbo et exemplo: an aspect of twelfth century spirituality*, Montana 1979.

- ID., *Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Age*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1982.

WALSH C., *The cult of St Katherine of Alexandria in early medieval Europe*, Aldershot 2007.

WALTHER G., *Fenomenologia della mistica*, a cura di e con un saggio introduttivo di A. RADAELLI, tr. it. a cura di L. Parrilli Fina (or. ted. *Phänomenologie der mystik*), Milano 2008.

WARD J. C., *Women in England in the Middle Ages*, Londra-New York 2006.

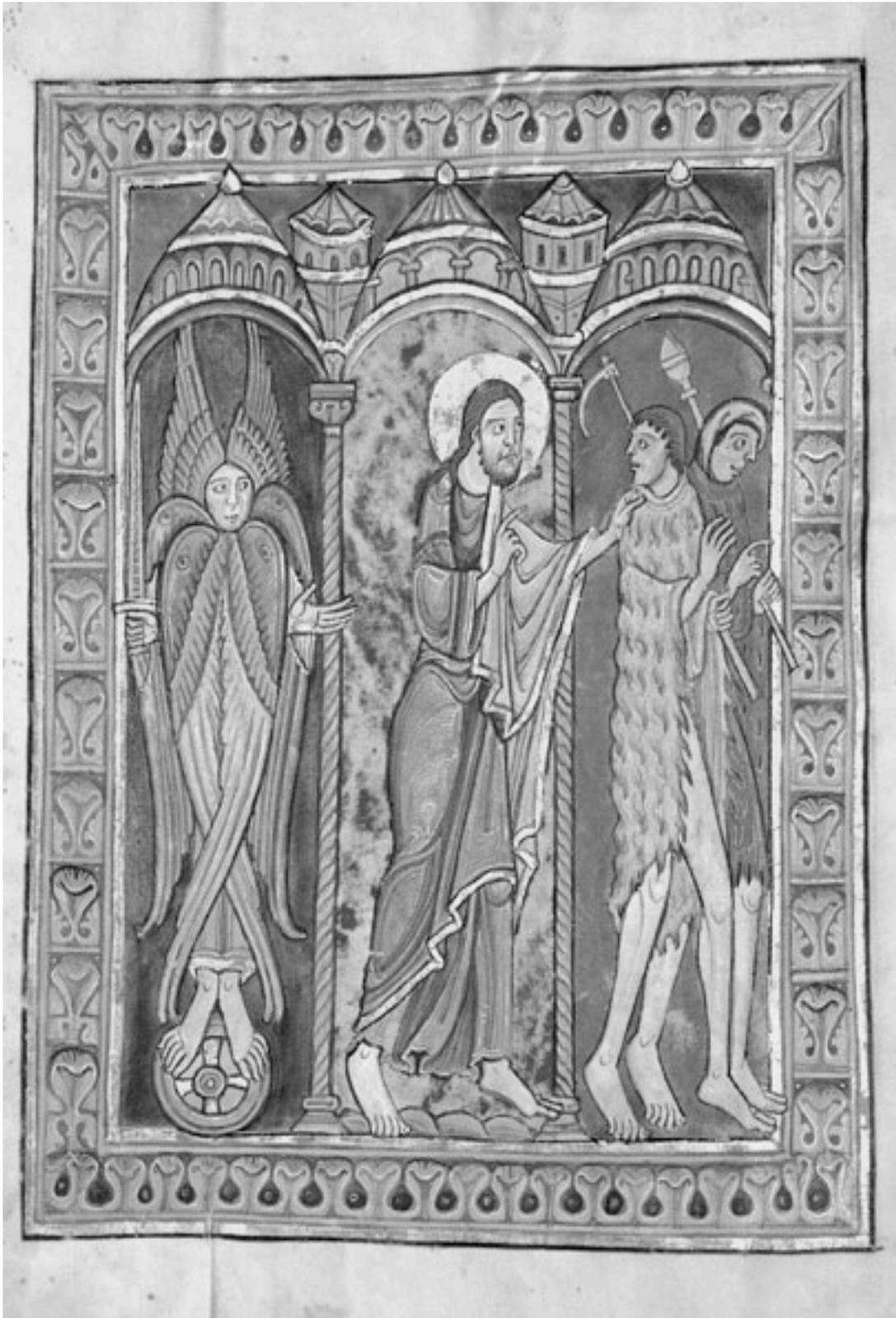
WARREN A. K., *Anchorites and their patrons in medieval England*, Berkeley-Los Angeles, 1985.

WARREN N. B., *Spiritual economies: female monasticism in later medieval England*, Princeton 1998.

WATSON A., *The early iconography of the tree of Jess*, Oxford 1934.

- WATT D., *Medieval women's writing: works by and for women in England, 1100-1500*, Cambridge 2007;
- ID., *Authorizing female piety*, in *The Oxford handbook of medieval literature in English*, a cura di E. TREHARNE – G. WALKER – W. GREEN, Oxford 2010, pp. 240-255.
- WHITEHEAD C., *Writing medieval women: female spiritual and textual practice in late medieval England*, Toronto 2000.
- WILSON R. M., *The contents of mediaeval library*, in *The english library before 1700*, a cura di F. WORMALD – C. E. WRIGHT, Londra 1958, pp. 85-111.
- WINDEATT B., *English mystics in the Middle Ages*, Cambridge 1994.
- WINSTEAD K. A., *Virgin martyrs: legends of sainthood in late medieval England*, Ithaca-Londra 1997.
- WINTERBOTTOM M., *The life of Christina of Markyate*, in «*Analecta bollandiana*», 105, 3-4 (1987), pp. 281-287.
- WIRTH J., *L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Age*, in *L'image et la production du sacré*, a cura di F. DUNAND – J.-M. SPIESER – J. WIRTH, Parigi 1991, pp. 139-164.
- WOGAN-BROWNE J., *Jesus as a mother. Studies in the spirituality of the high middle ages*, Los Angeles 1982;
- ID., *Saints' lives and women's literary culture*, Oxford 2001;
- ID. ET AL., *Medieval women: texts and contexts in late medieval Britain. Essays for Felicity Riddy*, Turnhout 2000;
- ID. – HOLLIS S., *St Albans and women's monasticism: lives and their foundations in Christina's world*, in *Christina of Markyate. A twelfth-century holy woman*, a cura di S. FANOUS – H. LEYSER, cit., pp. 25-52.
- WORMALD F., *English kalendars before A.D. 1100*, Londra 1934.
- WUNENBURGER J.-J., *Filosofia delle immagini*, tr. it. a cura di S. Arecco (tit. or.: *Philosophie des images*, Parigi 1997), Torino 1999.
- YARROW S., *Saints and their communities. Miracle stories in twelfth-century England*, Oxford 2006.
- ZAMBON F. (a cura di), *Il Dio dei mistici*, Milano 2005.
- ZARNECKI G., *The coronation of the Virgin on a capital from Reading abbey*, in «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 13 (1950), pp. 1-12.
- ZIMMERMANN A. M., s. v. *Cristina*, *Bibliotheca Sanctorum*, IV, p. 339.

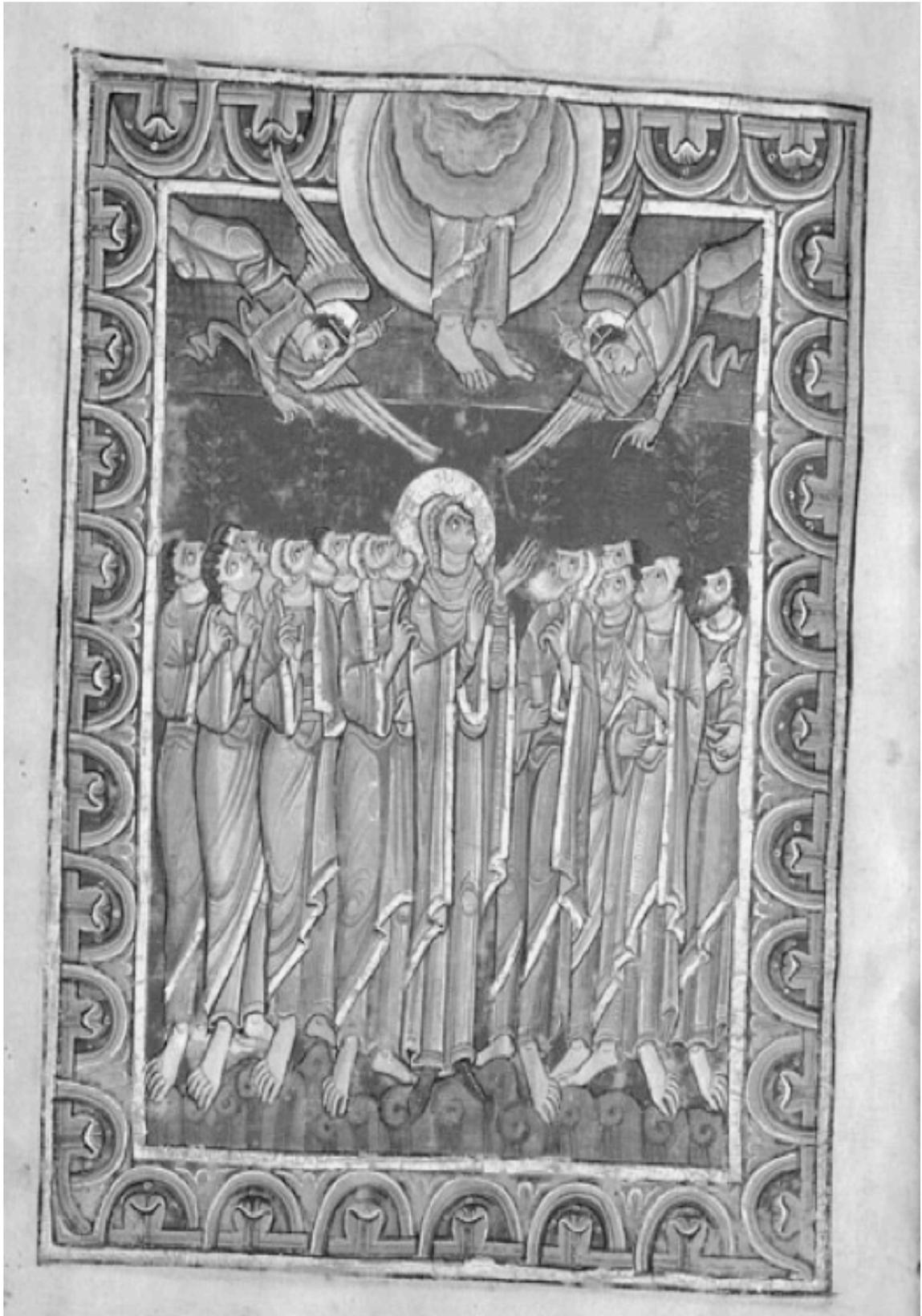
APPENDICE



Espulsione dal Paradiso
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 18.



Annunciazione
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 19.



Ascensione
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 54.

ALLEGATO 5

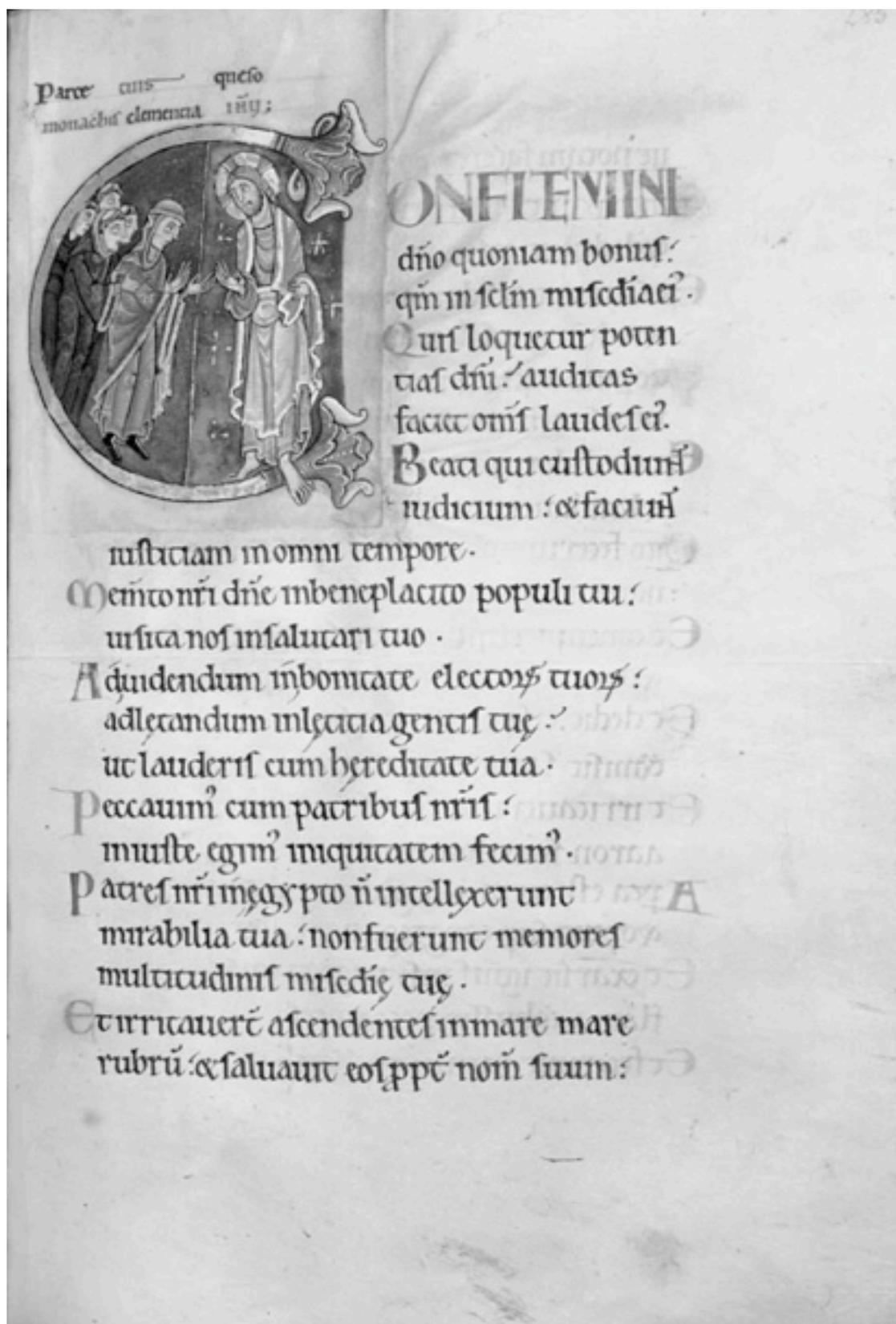


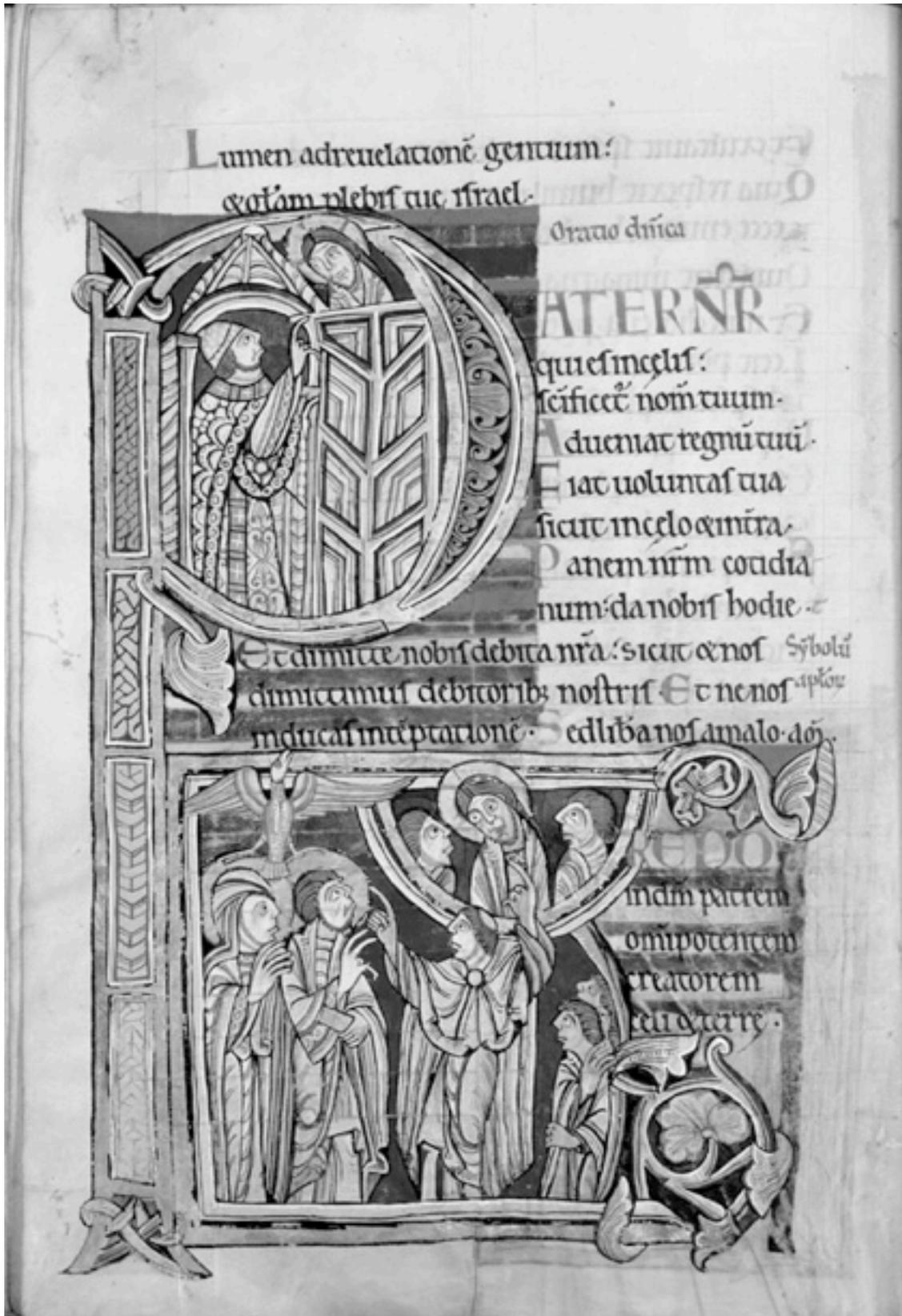
Pentecoste
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 55.

Las malfeuz cum esmes auoglez · quer co uedunt que tut fumet desuet ·
 de noz pechez fumet si ancumbrez · la dreite uide nus sunt tres oblier ·
 par cest saint home doussim raluier · **A**uns seignors cel saint home
 en memorie · filiprenus que de toz mals nos tolget · en cest siecle nus
 acat pais eglorie · & en cel altri la plus durable glorie · en ipse ube
 fin dimet · pat nr · am · **cc** responsu sa gregori secundino incuso

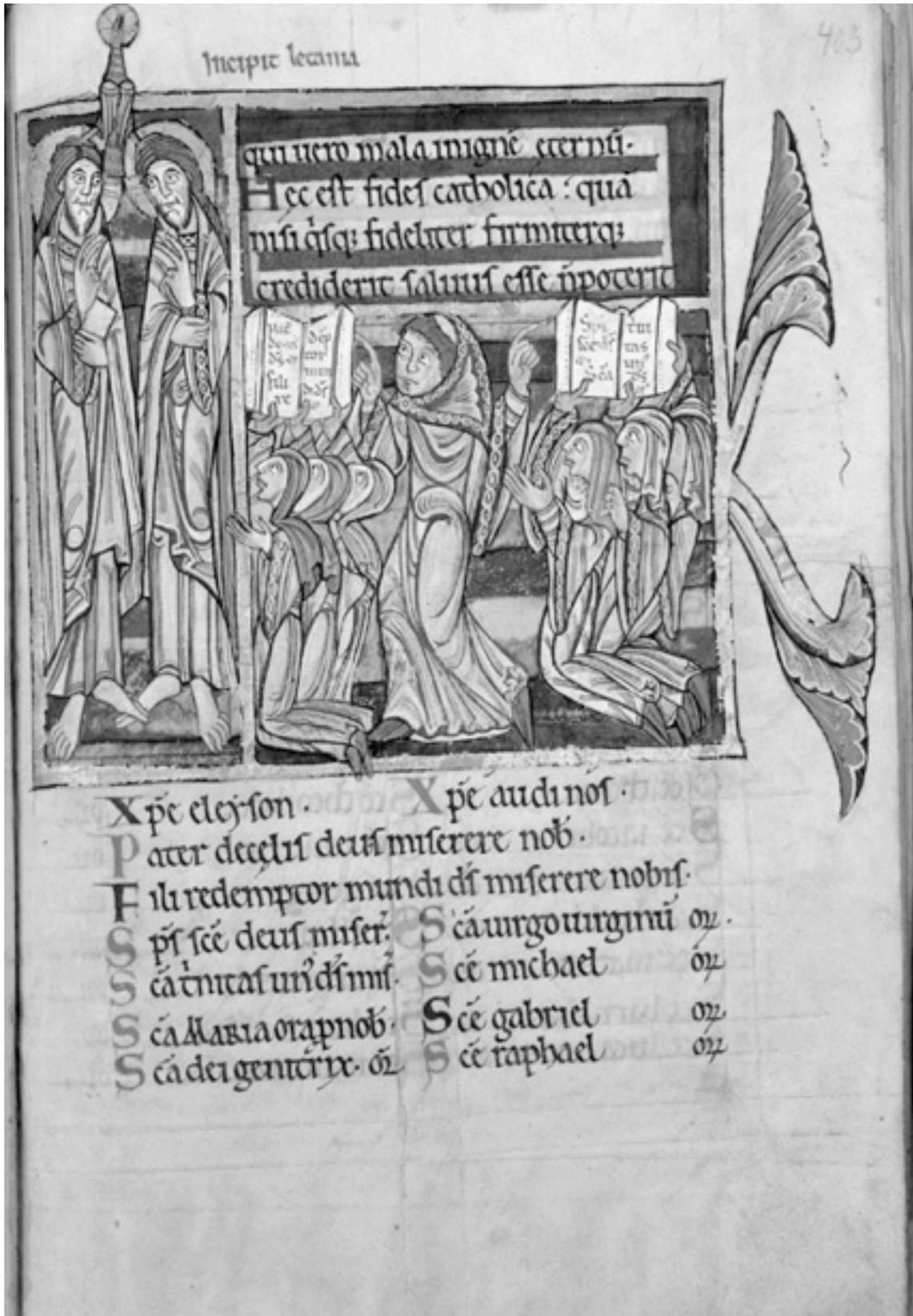
Alud est picturam adorare · aliud **I**ncisione de pictis interroganti ·
 per picture historis quid sit adorandi addiscere · Nam quod legentibz
 scriptura hoc ignotis prestat pictura · qm ipsa ignorantis uident quod
 loqui debeat · In ipsa legunt qui litteras nesciunt · unde & precipue
 gentibus proleone pictura est · Quod magnopere tu qui inter gentes
 habitas adendere debuisti · ne dum recto relo inante succenderis · serocibus
 animis scandatum generares · fuit q non debuit quod non ad adorandum
 necclis · sed ad instruendas solummodo mentes nescientium consistat collocati
 & quia in locis uenerabilibz scorum de pingit historia non sine ratione
 uentilat admittit · serclum discrecione condissit · sine dubio & ea que intende
 bul salubre obtinere & collectum gregem non disperdere · sed potius potius
 congregare · ut pastoris interieratum nomen excelleret uone culpa dispous
 maumberet · **It**e uul le respunt saint gregorie a secundin le redus

Alta cose est au rier la pauture · **L**eum il demandat rason des
 cetera cose est par le historie de la pauture apndre **P**autures
 quela cose sero ad au rier · **R**es ioe que la scripture apretlee
 as lisanz · ioe apretlee la pauture as ignoranz · **R**es amede uenat
 les ignoranz quec il deuient faire · **A**u icelle lisanz iels hiletas nesciunt ·
Ampur la quele cose mausmement la pauture est pur le ceum as genz ·
La quele cose tu q habites en tu les genz deuses au ceum · que tu naugeturissel
 scandale de cruels aniges demerces que tu es uisus ment cum timent
 par dret amundie · **G**eres ment ne dit est tu frustier ioe que ment ne
 par mant ad au rier an eglises · mais ad instruire sulement les paues
 desment satanz · **C**ampur ioe que la uenenciee ment sero rufan cum man
 dit les hystories est tu de parit · est honurable lius del sanz · se tu fustel
 amundie par discrecion · seuz durance · poeres saluablenit pur ceum · les coses
 que tu accenderes · ement de parit la culetta sole · mais mausmement as bliaz ·
 quele ment frant nun de parit · excellist · r ment au iust la culpa del
 de pectur ·





Oratio dominica e Symbolum apostolorum
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 396.



Litania
The St Albans Psalter, Hildesheim, St Godehard, p. 403.