



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



Dipartimento di Storia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: Scienze Storiche

INDIRIZZO: Storia del Cristianesimo e delle Chiese

CICLO XXI

**“Nell'alta conoscenza del nudo amore”.**

**Un testo anonimo della mistica brabantina del XIV secolo: le *Mengeldichten* 17-29**

**Direttore della Scuola:** Ch.mo Prof. Maria Cristina La Rocca

**Coordinatore d'indirizzo:** Ch.mo Prof. Paolo Bettiolo

**Supervisor:** Ch.mi Prof. Gian Luca Potestà e Sabine Verhulst

**Dottoranda:** Alessia Vallarsa





## Indice

<b>Abbreviazioni</b>	p.5
<b>Introduzione: per togliere dall'ombra di Hadewijch</b>	p.7
<b>Capitolo I</b> <b>Stato della ricerca attorno alle <i>Mengeldichten</i> 17-29</b>	
§ 1. Dibattito storiografico	p.11
§ 2. Conclusioni e considerazioni	p.37
<b>Capitolo II</b> <b>Trasmissione, elementi formali e linguistici</b>	
§ 1. La tradizione manoscritta	p.43
§ 2. Edizioni	p.51
§ 3. Aspetti linguistici	p.52
<b>Capitolo III</b> <b>Il contesto religioso e teologico tardo medievale nell'Europa del Nord</b>	
§ 1. La mistica renano-fiamminga	p.59
§ 2. “ <i>Minnemystiek</i> ”	p.66
§ 3. Quattro <i>mulieres religiosae</i> : Beatrice di Nazareth, Hadewijch, Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete	p.77
<b>Capitolo IV</b> <b>La scuola dell'amore secondo le <i>Mengeldichten</i> 17-24</b>	
§ 1. Introduzione	p.123
§ 2. La particolare forma ritmica delle poesie 17-24: <i>aabccb</i>	p.124
§ 3. Nell'alta conoscenza / Del nudo amore	p.139
§ 4. Nella Deità / Di personalità / Non vi è alcuna forma	p.153
§ 5. Nell'immensità selvaggia	p.169
§ 6. Un annuncio sempre nuovo / Nell'oscura luce	p.192
§ 7. Raccogliti / Nel puro amore / Senza distinzione	p.204
§ 8. In questa mancanza / Bisogna affondare	p.214
§ 9. Conclusioni	p.223
<b>Capitolo V</b> <b>L'inconoscenza abissale nelle <i>Mengeldichten</i> 25-29</b>	

§ 1. Introduzione	p.229
§ 2. La forma ritmica delle poesie 25-29: monorime	p.231
§ 3. Nell'inconoscenza abissale	p.233
§ 4. I poveri di spirito nell'unità	p.237
§ 5. Una nobile luce	p.244
§ 6. La vostra astuzia è troppo forte	p.249
§ 7. Benvenuta Sorgente Interiore	p.250
§ 8. Conclusioni	p.250

## **Capitolo VI**

### **La pseudo-Hadewijch e Jan van Ruusbroec**

§ 1. La questione Bloemardinne	p.255
§ 2. Studio comparativo	p.269
§ 3. Conclusioni	p.305

<b>Conclusioni</b>	p.313
--------------------	-------

## **Appendice**

<i>Mengeldichten</i> 17-29: testi originali e traduzione italiana aggiornata	p.317
--	-------

<b>Bibliografia</b>	p.351
---------------------	-------

## Abbreviazioni

- AASS *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, Anvers-Bruxelles, 1643-
- CCCM *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout, Brepols, 1971-
- CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout, Brepols, 1953-
- DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey & Ané, 1909-
- DIP *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003.
- DS *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
- DW Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Stuttgart and Berlin, W. Kohlhammer, 1936-
- DWB *Dietsche Warande en Belfort*, Leuven, Peeters, 1900-
- HKZM *Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde*, Gent.
- LMA *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürick, Artemis und Winkler, 1977-1999.
- LW Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, Stuttgart and Berlin, W. Kohlhammer, 1936-
- NBW *Nationaal Biografisch Woordenboek*, Brussel, Paleis der Academiën, 1964-
- OGE *Ons geestelijk erf*. Driemaandelijks tijdschrift voor de geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden (Orgaan van het Ruusbroecgenootschap), Antwerpen, 1927-
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J.-P. Migne, Paris, 1844-1864.
- RAM *Revue d'ascétique et de mystique*, Rome-Toulouse, 1920-1966.
- RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve - Leuven, 1900-
- SBO *Sancti Bernardi Opera*, J. Leclercq - C.H. Talbot - H. Rochais (cur.), I-II, Romae, Ed. Cistercienses, 1957-1958; J. Leclercq - H. Rochais (cur.), III-VIII, Romae, Ed. Cistercienses, 1963-1977.
- SC *Sources chrétiennes*, Paris, Editions du Cerf, 1943-
- TNTL *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, uitgegeven vanwege de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, Brill, 1881-
- VMKVA *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde*, Gent, 1887-1971.
- VMKANTL *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde (Nieuwe Reeks)*, Gent, 1972-
- ZfdA *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Berlin, de Gruyter, 1814-



## Introduzione: per togliere dall'ombra di Hadewijch

Tre sono i manoscritti attraverso i quali l'opera di Hadewijch ci è giunta; si tratta dei così chiamati manoscritti A, B e C; i primi due sono conservati alla Biblioteca Reale di Bruxelles; l'ultimo alla Biblioteca Universitaria di Gent.<sup>1</sup> La particolarità di questi manoscritti è che di Hadewijch, *ciascuno* riporta l'opera intera.

Dal punto di vista storico Hadewijch rimane una grande sconosciuta: non ci è pervenuta nessuna Vita sul suo conto; di lei ignoriamo tanto le date di nascita e di morte, quanto i luoghi in cui nacque, visse e morì. Da alcuni, fragili indizi nel corpus della sua opera si è dedotto che sarebbe vissuta attorno alla metà del XIII secolo. Si registra, a tutt'oggi, una tendenza allo spostamento di questa data.<sup>2</sup> La lingua brabantina dei manoscritti, una variante della lingua *diets*, ossia del volgare neerlandese, ha portato a ritenere che Hadewijch sarebbe stata attiva in una città del ducato di Brabante: ad Anversa, come vuole una tradizione che prese avvio nel XVI secolo, oppure a Bruxelles, la città di Jan van Ruusbroec e anche di Bloemardinne. Il celebre mistico conobbe le opere di Hadewijch e il suo discepolo e figlio spirituale Jan van Leeuwen ne scrisse un elogio, che anche noi in pagine più avanti in questo nostro lavoro abbiamo riportato. Dall'esame dell'opera di Hadewijch si è giunti a ritenere che la scrittrice sarebbe appartenuta al movimento delle donne religiose del Brabante; sarebbe stata una beghina. Anche su questo aspetto, non sono mancati elementi di critica.<sup>3</sup>

L'opera di Hadewijch si presenta voluminosa; di lei possediamo una raccolta di 31 *Lettere* nelle quali la misteriosa scrittrice emerge come guida di un gruppo di amiche a lei affini spiritualmente; abbiamo inoltre un gruppo di 14 *Visioni* alla fine del quale vi è un singolare testo, la cosiddetta *Lista dei perfetti*; un gruppo, poi, di 45 *Poesie strofiche* costruite secondo i moduli della lirica cortese, e un gruppo di 16 *Lettere rimate*. Due dei tre sopra menzionati manoscritti, ossia i manoscritti B e C riportano, in più, un breve trattato spirituale e un gruppo di poesie. Il breve trattato, anonimo, porta il titolo di *Twee-vormich Tractaetken* ("Trattato in due parti") e potrebbe essere stato l'opera di una donna, forse di una beghina.<sup>4</sup> Il gruppo di poesie costituisce l'oggetto della nostra ricerca: si tratta delle poesie della cosiddetta pseudo-

1 Si tratta, rispettivamente, di Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2879-80; Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2877-78; Gent, Universiteitsbibliotheek, ms. 941.

2 Si veda SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen*, p. 253-254 e WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 75 ss. Questi autori la vorrebbero attiva alla fine del XIII secolo – inizio del XIV. Nel corso del nostro lavoro torneremo su questo punto.

3 Si ricorda qui in modo particolare la critica di Peters che prende avvio dalla concezione dei testi religiosi come "rappresentazioni tipologiche della vita religiosa". Anche su questo aspetto, ritorneremo nelle pagine del nostro lavoro. PETERS, *Religiöse Erfahrung*, p. 52 in particolare.

4 VEKEMAN, *Mystieke amazone*, p. 64. Anche Reynaert indicava una figura femminile. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 431-432.



Hadewijch. Esse corrispondono ai numeri 17-29 delle *Mengeldichten* (letteralmente: poesie “miste”), così come sono state suddivise nell'edizione di Van Mierlo:<sup>5</sup> un corpus di dimensione modica di tredici poesie, corpus che può ben essere distinto, a motivo di una differenza nella versificazione, in due unità: il gruppo delle *Mengeldichten* 17-24 e il gruppo delle *Mengeldichten* 25-29. L'autore (o gli autori) è (sono) anonimo(i). Di incerta datazione, secondo Van Mierlo esse si collocherebbero alla fine del XIII secolo, al più tardi agli inizi del XIV:<sup>6</sup> se accettiamo la collocazione temporale proposta per Hadewijch, la metà del XIII secolo, e quella proposta per queste poesie, possiamo dire che queste ultime si collocano tra la grande scrittrice e poetessa brabantina e Jan van Ruusbroec († 1381). Fino ad oggi questo corpus di poesie non è stato di frequente oggetto di ricerca. Corpus disposto, anche fisicamente, nei manoscritti, a margine dell'opera di Hadewijch, è stato oggetto di attenzione nei momenti in cui si studiava l'opera della grande poetessa e scrittrice. Non sono quindi mancati contributi di ricerca su queste poesie, ma fino ad oggi è mancato uno studio complessivo che le prendesse in considerazione in modo esclusivo. Si devono però nominare due eccezioni: l'opera del certosino erudito Porion che nel 1954 tradusse queste poesie integralmente in francese fornendo anche un pregevole, anche se breve, studio al loro riguardo<sup>7</sup> e il lavoro della studiosa Murk Jansen, *The Measure of Mystic Thought* (1991) che, applicando un metodo di analisi statistica quantitativa, prese anche in considerazione il corpus.

Eppure nel corpus della pseudo-Hadewijch si trovano i bei versi che tanti fiamminghi conoscono a memoria: *Alle dinghe/ Sijn mi te inghe/ Jc ben so wijt* - versi che noi abbiamo tradotto con “Tutte le cose/ Mi sono troppo strette:/ Sono così vasta!” -.<sup>8</sup> È curioso osservare come i più credano che si tratti di Hadewijch, della sua poesia: invece no, si tratta della nostra anonima pseudo-Hadewijch. Inoltre le poesie di questo corpus, e alcune in modo particolare, destarono l'attenzione di più di un celebre autore che non mancarono di ispirare. Le poesie anonime della pseudo-Hadewijch furono infatti conosciute attraverso la traduzione in francese che nel 1954 fu proposta dal certosino Porion, come già sappiamo. Lacan conobbe queste poesie ed è stato notato il suo debito verso la mistica beghinale:<sup>9</sup> il concetto di mancanza, che occupa un posto centrale nel suo pensiero, è l'eccellente tema della prima delle poesie del

5 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952).

6 p. XXIX.

7 HADEWIJCH D'ANVERS, *Poèmes des Béguines*. Ristampa del 1994: HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*.

8 PSEUDO-HADEWIJCH, *Poesie Miste*, p. 55.

9 MURARO, *Le amiche di Dio*, p. 63, 122. LACAN, *Le séminaire livre XX. Encore*. Qui Lacan nomina Hadewijch.

nostro corpus, la Mgd. 17. Di recente, in un saggio sul filosofo Žižek, discepolo di Lacan, sono un paio di versi delle nostre poesie a venire citati, in apertura dell'opera, nella traduzione che ne abbiamo dato, nel 2007, in italiano. Si tratta dei versi cruciali attorno al concetto di mancanza: “In questa mancanza/ Bisogna affondare”.<sup>10</sup> Un altro autore, ancora francese, ad apprezzare in modo particolarmente vivo le nostre anonime poesie fu de Certeau. Nelle pagine finali di *Fabula mistica*, dove egli pare proporre una vera e propria meditazione concernente la mistica e l'essere mistici, sotto il nome di Hadewijch – de Certeau, come Lacan, chiamava Hadewijch anche la nostra pseudo-Hadewijch – egli cita solo e unicamente una serie di versi delle nostre poesie.<sup>11</sup> Nella pseudo-Hadewijch egli legge la tensione di chi, consapevole di ciò che gli manca, mosso dal desiderio, cerca instancabilmente.

Il nostro lavoro di ricerca ha preso spunto dalle parole con le quali Reynaert concludeva, in *De beeldspraak van Hadewijch*, il suo importante contributo sulle poesie della pseudo-Hadewijch. Reynaert si auspicava l'arrivo di uno studio del linguaggio metaforico di queste poesie, uno studio condotto mirando ai possibili “substrati”: contemplando cioè Hadewijch, Eckhart, Ruusbroec e forse anche altri mistici del XIV secolo. Scopo precipuo di questo tipo di studio, secondo lo studioso, sarebbe di togliere queste poesie dall'ombra di Hadewijch. Una questione impellente, infatti, a proposito di questi componimenti poetici, è quella di riconoscere e di circoscrivere il posto indipendente che essi, parlando ancora con le parole dello studioso belga, possono rivendicare, sulla base del loro significato storico-culturale.<sup>12</sup> Nel dialogo con il dibattito storiografico precedente, l'approccio a questo corpus si è costituito tramite una serie di analisi di tipo formale e di tipo retorico-letterario. Esse hanno interessato aspetti come l'indagine delle strutture ritmiche che qui vengono utilizzate, la disamina della situazione comunicativa che si registra in questo corpus, considerazioni sul linguaggio negativo di cui questo corpus risulta particolarmente intessuto, un'analisi della questione della suddivisione in diversi componimenti. Parallelamente a questo, il nostro lavoro si è imperniato in un'opera di indagine del messaggio dottrinale che informa queste poesie. Come suggeriva Reynaert, nell'ambito di una comparazione di elementi dottrinali abbiamo tenuto conto delle dottrine di Hadewijch, di Eckhart e di Ruusbroec ma anche di Margherita Porete, di Beatrice di Nazareth e di alcuni poemi spirituali di natura speculativa della fine del XIII – inizio del XIV secolo. Cercando con questi strumenti di non perdere di vista anche la questione di chi avrebbe composto queste poesie e in quali ambienti esse potrebbero essere

---

10 Men moet crighen/ In dat ontbliven (Mgd. 17,19-20). POUND, Žižek. *A (very) critical introduction*, p. vii. PSEUDO-HADEWIJCH, *Poesie miste*, p. 4.

11 DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 352-353.

12 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 437.

sorte, la comparazione con l'opera di Ruusbroec ci ha portati alla formulazione di una possibile attribuzione.

## Capitolo I

### Stato della ricerca attorno alle *Mengeldichten* 17-29

#### § 1. Dibattito storiografico

Analizzando il manoscritto Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3093-95, cosiddetto manoscritto “D”, noto per contenere le Mgd. 17-29 senza la presenza di alcun'altra opera di Hadewijch, lo studioso De Vooijs nel 1904 afferma che forse ci si potrebbe porre la domanda se la seconda serie delle *Mengeldichten* sia effettivamente di Hadewijch.<sup>13</sup> I lavori Snellen del 1907, dedicati a Hadewijch, contengono alcune osservazioni a proposito delle Mgd. 17-29; la studiosa riferisce delle impressioni per le quali queste poesie forse non si dovrebbero attribuire alla grande poetessa. In particolare la studiosa segnala in esse un andamento più leggero e un temperamento differente da quello che si avverte nelle altre opere di poesia di Hadewijch; il timbro della loro voce e l'andamento ritmico sono diversi; i versi sono forse più poetici, più fluttuanti, più lieti e più eterici nel tono; non si incontrerebbe qui la tormentosa vita dell'anima com'è tipico in Hadewijch. La studiosa afferma inoltre che in queste poesie appaiono alcune “parole tipicamente mistiche” come *genster* (scintilla), *vonk* (favilla), *levelecheit der zielen* (principio vitale dell'anima) che altrove in Hadewijch non si incontrano, né in poesia, né in prosa.<sup>14</sup>

Nel 1912 appare la prima delle edizioni delle *Mengeldichten* a cura dell'erudito gesuita Van Mierlo. Nell'opera egli dichiara, senza fornire alcuna argomentazione, che “la seconda serie delle *Mengeldichten*, che comunque non sono di Hadewijch, rappresentano la transizione tra la mistica latina e quella tedesca, rappresentata da noi da Ruusbroec”.<sup>15</sup> È del 1923 un cruciale articolo di Bouman intitolato *Die literarische Stellung der Dichterin Hadewijch*. L'autore apre e chiude il suo contributo accennando alle posizioni discordanti sull'opera di Hadewijch e sulla sua figura, in particolare in riferimento al fatto che alcuni l'hanno chiamata o desiderata santa e altri invece la vorrebbero identificare con l'eretica Bloemardinne.<sup>16</sup> Il corpo principale dell'articolo dello studioso riguarda invece i precursori e gli esempi ai quali Hadewijch si sarebbe rifatta. Bouman contesta a Van Mierlo il fatto di non aver riconosciuto la seconda serie delle *Mengeldichten* come opera di Hadewijch e di non aver fornito le prove di questa scelta.<sup>17</sup> Bouman è convinto della loro autenticità, cioè che esse siano da attribuirsi a

13 DE VOOIJS, *Verspreide*, p. 56.

14 SNELLEN, *Hadwigiana*, p. 7. - HADEWIJCH, *Liederen van Hadewijch*, p. V.

15 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1912), p. 176.

16 BOUMAN, *Literarische Stellung*, p. 271, 279.

17 Nota 1, p. 271.

Hadewijch; di conseguenza egli avanza di parecchi decenni la collocazione temporale della poetessa. Secondo lo studioso una parte delle *Mengeldichten* contiene una grande quantità di termini mistici accuratamente scelti, come se il poeta si fosse impegnato a preparare i suoi strumenti di lavoro per accostarsi ad una materia così elevata;<sup>18</sup> questi termini dimostrerebbero la corrispondenza con Meister Eckhart. Lo studioso fornisce un elenco di possibili corrispondenze, tuttavia senza un dovuto approfondimento. In base ad esse la Mgd. 27 di Hadewijch sembrerebbe essere una parafrasi del *Von dem überschalle*, che egli attribuisce ad Eckhart, sia per quanto riguarda il contenuto, sia per le considerazioni, sia per le rappresentazioni. Le due strofe della medesima poesia con i sostantivi astratti in rima in *-heit* potrebbero essere il segno dell'influenza di Eckhart. La strofa iniziale della Mgd. 20 sarebbe documentata, parola per parola, in Eckhart. Parole come *overformet*, *overnatuerleke*, *vonke*, *toeval*, *menichfuldicheit*, *onghewesent*, *ledicheyt*, sarebbero ricorrenti presso il mistico tedesco e il più delle volte da lui create. Anche nella Lettera 27 Hadewijch si starebbe diletta con i “bei e nuovi” sostantivi astratti in *-heit*, come avviene in Eckhart. Pur ritenendo la seconda serie delle *Mengeldichten* autentica, Bouman in ogni caso afferma anche che queste poesie “sembrano distanziarsi per un certo grado dalle altre opere di Hadewijch”.<sup>19</sup> Egli dichiara che nel confronto tra la Mgd. 26, che ha come tema i poveri di spirito, e il sermone *Beati pauperes spiritu* di Eckhart, si rimane sorpresi per la forte corrispondenza nel contenuto e nella realizzazione. La Mgd. 19, inoltre, pare essere scritta dopo la lettura della trentesima predica di Eckhart. Neppure al di fuori dalle *Mengeldichten* l'universo concettuale di Eckhart non verrebbe mai abbandonato.

La risposta di Van Mierlo non si fa attendere a lungo. Nello stesso anno appare un articolo dello studioso, articolo destinato a divenire importante, a proposito delle nostre *Mengeldichten*: esso porta il titolo *Hadewijch en Eckhart*. Il tono è polemico. Van Mierlo critica aspramente il saggio di Bouman e in particolare la tesi dell'influenza di Eckhart su Hadewijch. Egli critica coloro che, a riguardo della letteratura neerlandese, “considerano come un fondamentale dogma la dipendenza e l'impersonalità della nostra arte medievale”.<sup>20</sup> Riferendosi a Bouman così egli reagisce: “Tutto dev'essere spiegato attraverso Eckhart: Eckhart è per lui la grande sorgente, a cui non solo Ruusbroec, ma anche Hadewijch, ha bevuto a grandi sorsi! Deve aver bevuto!”<sup>21</sup> Van Mierlo nel suo articolo provvede finalmente ad esporre le sue argomentazioni contro l'autenticità delle Mgd. 17-29. Le indica come gruppo

---

18 p. 272.

19 p. 273.

20 VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*, p. 1139.

21 p. 1139.

a sé stante, tuttavia le definisce come appartenenti alla “scuola di Hadewijch”: con questa affermazione egli dà il via ad una tradizione. Egli dichiara l'influenza di Eckhart, in essa, strettamente limitata. Ma vediamo come. Secondo lo studioso le Mgd. 17-29 “formano assieme una unità a sé stante”;<sup>22</sup> Van Mierlo chiama in causa la testimonianza dei manoscritti (le Mgd. 17-29 non sono presenti nel manoscritto A, il più antico; nei manoscritti B e C attraverso le rubriche viene segnalato che dalla Mgd. 17 inizia una nuova serie; il manoscritto D, nel quale esse sono presenti, non contiene nessun'altra opera di Hadewijch) tuttavia la sua attenzione maggiore va alla dottrina in esse contenuta: “In queste poesie a sé stanti vengono omaggiate totalmente altre forme e rappresentazioni mistiche, rispetto alla restante opera di Hadewijch”.<sup>23</sup> Per Van Mierlo qui ci si trova in ciò che comunemente viene indicata come speculazione tedesca. Egli critica l'operazione di Bouman di evidenziare, nella Mgd. 27, le parole che sono presenti nel poema eckhartiano *Von dem überschalle*; ricorda la tesi di Bouman per la quale la Mgd. 27 sarebbe una parafrasi del poema eckhartiano citato; egli sostiene che le parole indicate da Bouman non sarebbero affatto le parole più tipicamente eckhartiane mentre non appaiono sottolineate altre parole che invece sarebbero specificatamente germaniche. Van Mierlo presenta sommariamente la dottrina mistica delle Mgd. 17-29 e afferma: “Questa mistica, che modella Ruusbroec, è per contro *interamente estranea* alla restante opera della nostra visionaria. Niente di ciò si potrà incontrare altrove presso di lei, per lo meno proposto in quel modo e in quella forma. Essa è anche molto più begardica e quietistica: alcune poesie perfino si potrebbero difficilmente scagionare da quietismo (...). Ma la mistica di Hadewijch è più combattiva, più energetica”.<sup>24</sup> E poi: “Questo non significa che tra la mistica hadewijchiana e questa esiste un abisso. Essa ne è una ulteriore elaborazione: ma una tale elaborazione che rivela un totalmente altro spirito.”<sup>25</sup> Secondo Van Mierlo questo è in sé un argomento decisivo per non lasciare più a lungo la seconda serie delle poesie sotto il nome di Hadewijch. Riferendosi a Eckhart in un passo Van Mierlo dichiara: “Non è qui il luogo per dilungarsi ulteriormente: se la nostra tarda mistica neerlandese assume già da Eckhart le nuove rappresentazioni e concetti, e se forse Eckhart stesso non abbia già preso in prestito molto dalla precedente a lui mistica neerlandese. Alcune espressioni eckhartiane hanno tuttavia piuttosto un determinato suono neerlandese, più che quelle neerlandesi ne abbiano uno tedesco (per es. *ledigheid, bloothed, genster*, ecc.)”.<sup>26</sup> Autori come Axters, Porion e più tardi Ruh ritorneranno su queste sentenze di Van Mierlo denunciandone

22 p. 1140.

23 p. 1140.

24 p. 1142-1143. Corsivo nel testo originale.

25 p. 1143.

26 p. 1143.

l'inesattezza.

Van Mierlo si sofferma poi su un'altra osservazione di Bouman, quella per cui Hadewijch nella Lettera 27 giocherebbe con sostantivi astratti dal suffisso in *-heit*, secondo l'esempio di Eckhart. Per Van Mierlo questo dimostrerebbe quanto occorra cercare lontano, al di fuori delle *Mengeldichten*, per avvistare un'influenza eckhartiana. Inoltre per lo studioso Bouman non avrebbe capito la particolarità dei sostantivi astratti dal suffisso in *-heit* di Eckhart. Eckhart avrebbe formato quelle parole per esprimere concetti metafisici astratti, mentre totalmente altre sono le parole usate da Hadewijch nella sua Lettera 27, e altrove. Perciò Van Mierlo conclude che nella seconda serie delle *Mengeldichten* “la presunta influenza tedesco-eckhartiana rimane così strettamente limitata (...)”.<sup>27</sup>

C'è da ricordare inoltre la “questione cronologica”. Van Mierlo dimostra come sia cronologicamente impossibile parlare di un'influenza di Eckhart su Hadewijch visto che quest'ultima, secondo determinate argomentazioni, dovrebbe aver vissuto attorno alla seconda metà del XIII secolo e che Eckhart scrive la sua prima opera nel 1307, o forse qualche anno prima. Van Mierlo trova che Bouman, per comprovare la sua tesi, avrebbe dovuto confutare le argomentazioni che determinano cronologicamente l'esistenza di Hadewijch.

Vi sono anche altre argomentazioni che Van Mierlo adduce per dimostrare che le Mgd. 17-29 non sarebbero opera di Hadewijch. Le poesie sarebbero di una qualità inferiore rispetto alle opere della grande poetessa. Egli segnala una trascuratezza nella versificazione: questa lascerebbe a desiderare, sarebbe molto meno curata e precisa dell'accurata e pura versificazione che si incontra nelle *Poesie strofiche* di Hadewijch. Van Mierlo indica inoltre una “differenza nel vocabolario”: questo sarebbe di un carattere molto più astratto di quello che si incontra nelle *Lettere* e nelle menzionate *Poesie strofiche*; nelle Mgd. 17-29 i sostantivi astratti abbonderebbero, specialmente quelli dal suffisso in *-heit*. Ci sarebbe inoltre un'intera serie di parole nuove. Lo studioso suggerisce anche la presenza di un tono di bassa qualità e di uno spirito “borghese”; ci sarebbero cioè una serie di “espressioni borghesi” che Hadewijch non avrebbe mai utilizzato.<sup>28</sup>

Van Mierlo conclude parlando esplicitamente di una “scuola”, una scuola nata sulle tracce dell'arte poetica hadewijchiana. Egli dichiara che “la seconda serie delle *Mengeldichten* provengono da quella scuola”.<sup>29</sup> Per quanto le forme e le rappresentazioni di queste poesie siano diverse dall'opera di Hadewijch, vi è un ricordo, forse lontano ma netto, di Hadewijch.

---

27 p. 1144.

28 p. 1149-1150. Riferendosi al corpo di Cristo la poetessa parla delle *teenen*, le dita dei piedi (Mgd. 18). L'immagine della taverna dell'amore (presente nella Mgd. 24) sarebbe realistica, priva di buon gusto.

29 p. 1152.

“L'Amore (*de Minne*) è ancora il più alto” osserva Van Mierlo; “le immagini cavalleresche di prima non sono totalmente assenti; ma anche qui si individua l'imitazione. Presso Hadewijch vengono percepite come autentica realtà; in queste *Mengeldichten*, come del resto anche presso Ruusbroec, come ricordi e ripresa di una tradizione.”<sup>30</sup> Van Mierlo conclude in questo modo: “La seconda serie delle *Mengeldichten* è sorta fra i discepoli più recenti di Hadewijch, che hanno accolto e ulteriormente sviluppato la sua dottrina mistica. Esse annunciano Ruusbroec.”<sup>31</sup>

Nel 1952 esce la seconda edizione delle *Mengeldichten* curata ancora da Van Mierlo. Il saggio introduttivo esordisce nel modo rimasto celebre: “Le poesie 17-29 non sono più di Hadewijch”.<sup>32</sup> Van Mierlo riporta molte delle argomentazioni illustrate nell'articolo di cui abbiamo appena trattato, *Hadewijch en Eckhart*, del 1923. Egli dichiara: “Così è questa poesia, o meglio questa mistica, certamente proseguimento di quella di Hadewijch, comunque anche con un'inclinazione, perfino una forte inclinazione, al quietismo. Noi abbiamo qui a che fare con poesie dalla scuola di Hadewijch, la cui mistica è entrata sempre più sotto l'influenza della scolastica, ma questa si è sviluppata in una direzione più quietistica, come anche il domenicano Eckhart farà”.<sup>33</sup> Egli si chiede se non si debbano distinguere, in queste poesie, differenti autori. In particolare le Mgd. 25-29 potrebbero essere l'opera di un autore diverso a motivo del cambiamento della struttura delle strofe e del verso ma anche a motivo del differente contesto: queste poesie suonerebbero “ancor più quietistiche, begardiche delle altre”. Anche se “provengono comunque dagli stessi ambienti delle precedenti”.<sup>34</sup>

Van Mierlo opera alcune considerazioni a proposito della suddivisione del corpus delle poesie che egli ritiene poco sicura.<sup>35</sup> Per quanto riguarda la datazione egli ritiene che la seconda serie delle *Mengeldichten* possano risalire alla fine del XIII secolo, o al più tardi all'inizio del XIV.<sup>36</sup>

Vi è un corto ma denso paragrafo che Van Mierlo intitola: “Influenza di Eckhart?” Così lo studioso si pronuncia: “La mistica di queste poesie è, per lo meno in molta della sua terminologia, strettamente affine a quella di Eckhart che all'inizio del XIV secolo predicò a Strasburgo e a Colonia e in quest'ultima città morì nel 1328. Ora Eckhart viene generalmente considerato come il padre della mistica tedesca. La domanda può allora essere, se queste

---

30 p. 1152-1153.

31 p. 1153.

32 “De gedichten 17-29 zijn niet langer van Hadewijch.” HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. XXVII.

33 p. XXVIII.

34 p. XXIX.

35 p. XXIX.

36 p. XXIX.



poesie siano dipendenti da Eckhart, o se Eckhart abbia forse già conosciuto la nostra mistica medio neerlandese. Non abbiamo nessuna prova di alcuna conoscenza di Eckhart qui da noi prima del 1350-60, quando il Buon Cuoco e Ruusbroec a Groenendaal iniziarono a intervenire contro la sua dottrina.<sup>37</sup> Inoltre non c'è niente nelle nostre poesie che lasci supporre alcuna influenza tedesca. Comunque molti dei nuovi concetti nell'espressione concordano con quelli di Eckhart: *bloot* (nudo), *bloothed* (nudità), *ledigheid* (vuotezza-inattività), *vonke* o *gesterken der ziel* (favilla o scintilla dell'anima), *overvormd* (trasformato), ecc.; ma la pura forma medio neerlandese di queste parole lascerebbe piuttosto concludere che Eckhart le abbia assunte dalla nostra mistica. In un paio di poesie tedesche pre-eckhartiane, con la stessa struttura delle strofe delle nostre, vediamo anche già espressi alcuni concetti, che si considerano come dottrina di Eckhart. Inoltre ora sappiamo che la nostra mistica fiorì prima di quella tedesca".<sup>38</sup>

Secondo gli orientamenti della cosiddetta *Minnemystiek* (la "mistica dell'Amore") l'Amore mantiene, in queste poesie, il suo posto principale e il suo ruolo imprescindibile, nota Van Mierlo. Qui si ritrova il servizio incondizionato all'Amore (*de Minnedienst*) così com'è in Hadewijch, anche se in modo non così ardente com'è nella grande poetessa e scrittrice. Viene mantenuta anche una mistica cristologica anche se risulta essere meno esplicitamente sviluppata, ma semmai supposta. Solo nella Mgd. 18, a partire dal verso 271, verrebbe posto l'accento sulla vita di Cristo e questo sarebbe un ricordo della devozione al Sacro Cuore, che fiorì vivacemente nei circoli beghinali. La mistica di queste poesie sarebbe più intellettualistica e più trinitaria rispetto a quella delle opere di Hadewijch. Inoltre tutto ricorderebbe la conoscenza negativa di Dio di Dionigi Areopagita. Van Mierlo conclude in questo modo: "Di grande importanza per la conoscenza corretta di questa mistica è questo carattere pseudo-dionisiano, che rende la dottrina molto più intellettualistica, cosicché della precedente mistica nuziale non resta quasi niente. Da lì il grande posto che il *ghedachte*, l'intelletto, qui occupa; mentre al contrario la parola *ghebruken* per il godimento della massima beatitudine qui si incontra appena. La somma beatitudine è la conoscenza *in onwetene sonder gront* (nell' "inconoscenza" senza fondo)".<sup>39</sup>

Axters, nel secondo volume della sua *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* (Storia della pietà nei Paesi Bassi), del 1953, nella lunga sezione che prende in esame "la pietà speculativamente orientata prima di Ruusbroec", dedica un capitolo alla seconda serie delle

37 Il Buon Cuoco: si tratta di Giovanni di Leeuwen che si unì alla comunità di Groenendaal e ne divenne il cuoco. Fu anche autore di numerosi trattati.

38 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. XXX.

39 Trad. it.: *nell'inconoscenza senza fondo*; Van Mierlo sta citando dalla prima strofa della Mgd. 25. p. XXXIII.

*Mengeldichten*.<sup>40</sup> Per lo studioso le Mgd. 17-29 della pseudo-Hadewijch (è lui stesso a battezzarla in questo modo) occupano il più importante posto tra le poesie speculative nel periodo di tempo che corre tra l'attività letteraria di Hadewijch e l'apparire dei primi trattati di Ruusbroec. Egli rileva come, ad una prima lettura, vi siano motivi per considerare le poesie in oggetto come un unico corpo. I versi iniziali della Mgd. 17 annuncerebbero che lì l'autore sta per iniziare un nuovo compito, mentre l'ultima Mgd. sarebbe, a quanto pare, una conclusione e un ringraziamento a Dio. Tuttavia anche secondo lo studioso si può seriamente dubitare che le Mgd. 17-29 siano di uno stesso autore. Le differenze interne che egli rileva riguardano la struttura ritmica dei versi, il contenuto (nelle Mgd. 25-29 più didattico e meno coinvolgente), e in particolare i destinatari delle poesie stesse. Per Axters il destinatario delle Mgd. 17-24 sarebbe una persona devota della cerchia degli spiriti affini all'autore; per le Mgd. 25-29 non sarebbe questo il caso, esse non lascerebbero supporre una o più persone a cui esse sarebbero indirizzate. Secondo lo studioso “Hadewijch, che scrisse le *Poesie strofiche* e le *Mengeldichten* 1-16, non può essere considerata come autrice né delle Mgd. 17-24, né delle Mgd. 25-29”.<sup>41</sup> Questo per la testimonianza resa dai manoscritti, per la presenza di parole che non appaiono nell'opera di Hadewijch e per il riferimento ad un universo concettuale estraneo all'opera di quest'ultima; inoltre il ritmo leggero ed allegro risulterebbe nuovo sia rispetto alle *Poesie strofiche* sia alle Mgd. 1-16. Per lo studioso non c'è nessun'altra indicazione che consenta di ipotizzare più di due autori. Ogni gruppo di poesie sembra omogeneo.

Axters si chiede se il riferimento allo Zwin nella Mgd. 25 sia un'allusione ad un autore che sarebbe da ricercarsi nelle Fiandre.<sup>42</sup> Egli ricorda che il fatto che lo Zwin fosse conosciuto anche da Dante svela come esso sia stato un luogo geografico ben conosciuto. Egli evidenzia come questo sia l'unico appiglio geografico che questi testi ci danno. Inutilmente sarebbero da ricercarsi allusioni ad una o ad un'altra vicenda storica o a nomi di autori; non si è a conoscenza di chi siano gli autori di ciascuno dei due gruppi di poesie ma Axters ribadisce come sia chiaro che l'autore delle Mgd. 17-24 abbia una posizione di superiorità rispetto al loro destinatario. L'autore sembra infatti parlare “sulla base di una evidentemente accettata autorità”.<sup>43</sup> Per quanto concerne la dottrina spirituale Axters afferma che l'interesse dell'autore o degli autori della seconda serie delle *Mengeldichten* riguarderebbe, in modo fortemente perseguito, il rapporto ontologico dell'anima con Dio. Questo parrebbe essere soprattutto vero

40 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 195-205.

41 p. 197.

42 Lo Zwin: l'insenatura marittima che nel Medioevo collegava Bruges al mare, facendone un porto di centrale importanza in Europa. Il processo di insabbiamento che iniziò nel Quattrocento condusse allo spostamento delle vie commerciali e alla perdita per Bruges del ruolo di centro di scambio.

43 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 198.

per le Mgd. 17-24. Le Mgd. 25-29 sarebbero meno coinvolte nel suddetto tema e anche la creazione poetica sarebbe di un livello inferiore. Axters rimane in ogni caso dell'avviso che la visione che queste poesie lasciano conoscere resta di un livello che raramente si incontra, nella poesia religiosa. Egli osserva come lo slancio e il linguaggio metaforico siano meno appassionati e meno accurati rispetto a ciò che si incontra nelle *Poesie strofiche* di Hadewijch: “Tuttavia l'intera vita spirituale resta così profondamente coinvolta nella speculazione e la partecipazione è qui ripetutamente così sincera, che le *Mengeldichten* 17-29 della pseudo-Hadewijch meritano un posto tra le migliori poesie metafisicamente orientate”.<sup>44</sup>

Axters dedica il paragrafo finale del suo studio alla questione delle fonti. Egli lo giudica un problema che si pone in condizioni molto sfavorevoli; ne indica le cause nell'assenza di qualsiasi riferimento che permetta una datazione e di qualsiasi indicazione di nomi di autori. Secondo lo studioso due sono i principali punti di affinità, per le Mgd. 17-29: l'opera di Meister Eckhart e quella di Jan van Ruusbroec. Occorrerebbe pertanto tenere conto di due ipotesi diametralmente opposte: o l'opera di Meister Eckhart e quella di Jan van Ruusbroec sarebbero state per le Mgd. 17-29 due fonti principali, oppure le *Mengeldichten* in questione dovrebbero essere viste come una fonte, della quale Eckhart e Ruusbroec si sarebbero serviti. Axters accenna anche ad una terza possibilità: quella per cui Eckhart, Ruusbroec e l'autore delle Mgd. 17-29 avrebbero usato le medesime fonti, e in tal caso la loro affinità si rivelerebbe essere un'affinità di fonti.

Per quanto riguarda il rapporto tra le Mgd. 17-29 e l'opera di Ruusbroec, è per Axters “più credibile” che “la creazione poetica della pseudo-Hadewijch abbia procurato allo sciolto discorso didattico di Ruusbroec una quantità di concetti e di termini piuttosto che pensare che dai termini in un certo senso sparsi dell'opera di Ruusbroec sarebbe cresciuta la bella unità della poesia”.<sup>45</sup> Per quanto concerne l'altra ipotesi, cioè il rapporto delle Mgd. 17-29 con l'opera di Eckhart, Axters nota che in molti casi le Mgd. 17-29 ricordano molto chiaramente testi che sono giunti sotto il nome di Eckhart o anche le tesi di cui egli fu incolpato nel processo di Colonia. Tuttavia il tema resta per lo studioso “un compito difficile da realizzare”.<sup>46</sup> Rifacendosi alle posizioni di Van Mierlo, se egli da un lato afferma che “la pseudo-Hadewijch dovrà aver attinto dagli scritti eckhartiani”, dall'altro in particolare riferendosi ai più tardi scritti del mistico tedesco, egli dichiara la tesi opposta, cioè che “la pseudo-Hadewijch potrebbe essere la fonte e il testo tedesco viceversa colui che prende in

---

44 p. 200.

45 p. 202.

46 p. 204.

prestito”.<sup>47</sup>

Nell'ultimo paragrafo Axters tratta della terza possibilità. “Tuttavia c'è nel frattempo ancora un'altra possibilità. Il parallelismo tra l'opera di Meister Eckhart e le Mgd. 17-29 della pseudo-Hadewijch trova forse ancora la sua più soddisfacente spiegazione nel fatto che la speculazione mistica nel settore brabantino-renano sarebbe nata prima di quanto finora molti pensano”.<sup>48</sup> Egli riferisce due esempi: l'inno trinitario *Dreifaltigkeitslied*, sorto già prima della fine del XIII secolo e che egli definisce “un annuncio” della mistica di Eckhart; alcuni assunti provenienti dalla *Compilatio de novo spiritu*, che risale al 1260 circa, con i quali “sia Eckhart che pseudo-Hadewijch converranno”.<sup>49</sup> Le conclusioni a cui lo studioso arriva rimangono all'interno di questa terza possibilità: “Eckhart e pseudo-Hadewijch si sono forse riallacciati, nel trattamento di determinate tesi teologiche, così come nell'uso di determinati termini mistici, ad una tradizione già più vecchia di decine d'anni”.<sup>50</sup>

Nello stesso secondo volume della sua *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* Axters dedica un paragrafo al “Reciproco rapporto dei testi mistici prima dell'attività del beato Jan van Ruusbroec”.<sup>51</sup> Secondo lo studioso un certo numero di testi mistici, prima della comparsa letteraria di Ruusbroec, sarebbero, dal punto di vista della dottrina, strettamente affini. Egli sottolinea come la loro reciproca affinità emerga in ogni caso ancor più chiara osservando la scelta lessicale. “Così noi incontriamo i molto caratteristici termini *bloot* (nudo) e *bloothed* (nudità), *enicheit* (unità), *forme* (forma) e *formeloos* (privo di forma), *minneloos* (privo di amore) e *werkeloos* (privo di opera), *yet* (qualcosa) e *niet* (niente), *ledich* (vuoto e inattivo), *ledicheit* (stato di vuotezza e di inattività), e *verledeghen* (svuotare, liberare), *vonke* (favilla), *wise* (modo) e *sonder wise* (senza modo) sia nei due piccoli trattati contenuti nel codice biblico delle Fiandre Occidentali del 1348 che nei *Gaesdoncksche Traktaten* e nelle Mgd. 17-29 della pseudo-Hadewijch.”<sup>52</sup> Ma per Axters “dispone ancor più a riflessione che noi incontriamo equivalenti termini per la maggior parte di questi caratteristici termini germanici nel trattato di lingua romanza *Mirouer des simples ames*”.<sup>53</sup> “Per concetti pienamente germanici come il conosciuto *sonder middel* (senza mezzo) delle *Mengeldichten* (Mgd.19) della nostra pseudo-Hadewijch, Margherita Porete usa solo la trascrizione di lingua romanza *sans moyen*. Per il *sonder waeromme* (senza perché) delle *Mengeldichten* (Mgd. 18), ella usa la trascrizione di lingua romanza *sans pourquoi, sans nulpourquoy*. Perfino per il

---

47 p. 204.

48 p. 204.

49 p. 204.

50 p. 204-205.

51 p. 208-213.

52 p. 209.

53 p. 209.

molto inconsueto *een verre bi* (una lontana vicinanza) dalla *Mengeldicht* 17 della pseudo-Hadewijch, ella ha l'equivalente *loingpres*. La terminologia usata tiene ancor più strettamente insieme i testi mistici della prima metà del quattordicesimo secolo che le più fondamentali idee.”<sup>54</sup>

È del 1954 l'opera del certosino francese Porion *Hadewijch d'Anvers. Poèmes des Béguines*. Egli traduce un certo numero di poesie scelte tra le *Poesie strofiche* e le *Mengeldichten* 1-16, collocandole in una sezione intitolata “Poèmes spirituels”; il suo interesse maggiore è però per le *Mengeldichten* 17-29 che traduce, con una traduzione a tratti libera, integralmente e che colloca in un'altra sezione che egli intitola “Nouveaux poèmes”. Accanto alle traduzioni Porion compie un breve ma denso studio introduttivo offrendo alcune note sul movimento e sulla letteratura beghinali in generale e sulle opere di Hadewijch in particolare; egli si sofferma in un paragrafo sulle Mgd. 17-29. Per Porion è fuor di dubbio il fatto che non sia Hadewijch l'autrice dei “Nouveaux Poèmes”. Egli reputa questi ultimi “insieme interessanti sotto parecchi aspetti e di una grande bellezza” ma diversi dalle poesie di Hadewijch “per lo spirito e lo stile”, per “un arricchimento della lingua, una certa evoluzione dell'atteggiamento interiore”.<sup>55</sup> Li giudica inoltre “più vicini al *Miroir*, come dottrina, che a Hadewijch”.<sup>56</sup> Occorre qui dire che secondo Verdeyen Porion sarebbe stato il primo a rilevare la stretta affinità tra le Mgd. 17-29 e il trattato *Miroir des simples ames*. Probabilmente però il primo fu Axters.<sup>57</sup>

L'attenzione di Porion è rivolta all'ambiente di origine di questi testi e alla tradizione ai quali essi appartengono: secondo lo studioso essi sono l'opera di una contemplativa che sarebbe appartenuta al medesimo ambiente beghinale di Hadewijch; riferendosi ai manoscritti che li contengono egli dichiara che “tutto porta a credere che essi abbiano un'origine comune, non di persona senza dubbio, ma di ambiente e di tradizione.”<sup>58</sup> E il fatto che Ruusbroec citi nelle sue opere sia i testi di Hadewijch sia le Mgd. 17-29 ne fornirebbe un'ulteriore prova. Porion sottolinea in effetti ripetutamente il valore che queste poesie ebbero per Ruusbroec: “tutto ci porta a pensare che egli le stimasse altamente e le tenesse a memoria”.<sup>59</sup>

Nel corso del suo studio Porion arriva ben presto a parlare di due tipi di mistica, una mistica nuziale e una mistica dell'Essenza (o anche mistica affettiva e mistica speculativa o, in tedesco, *Brautmystik* e *Wesenmystik*). Pur avvertendo che l'opposizione si rivela provvisoria e

54 p. 210.

55 Citiamo dall'edizione del 1994: HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 9, 62.

56 p. 18.

57 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 437. Si vedano, nelle nostre pagine precedenti, le osservazioni dello studioso in merito.

58 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 63.

59 p. 63.

superficiale egli rileva: “Che si oppongono in un senso, lo si può concedere: l'una compiacendosi di onorare i mezzi dell'unione, e concependo questa stessa come un dialogo eterno, l'altra più desiderosa di superare gli intermediari, correndo all'abisso dell'Unità dove svaniscono, come lo dirà volentieri Jan van Ruusbroec, “le persone, i modi e i nomi””.<sup>60</sup> Lo studioso colloca l'intera opera di Hadewijch nella mistica nuziale; per quanto riguarda i “Nouveaux Poèmes” egli sostiene invece che essi ci presentano la mistica dell'Essenza quale si sarebbe diffusa negli ambienti beghinali “sotto una forma raffinata di trasparenza e di purezza”.<sup>61</sup> In essi si troverebbero termini ed espressioni caratteristici della tendenza speculativa tedesca e neerlandese del XIV secolo. Lo studioso li definisce inoltre come “una delle più pure espressioni della corrente spirituale di cui Meister Eckhart è con Ruusbroec il rappresentante più conosciuto, ma non l'iniziatore”.<sup>62</sup>

Riferendosi alla mistica dell'Essenza Porion evidenziando che quando se ne vuole avere la formula sistematica ci si riferisce generalmente all'opera di Meister Eckhart, sottolinea come “via via che si avanzava nell'esame delle correnti spirituali del XIII secolo, ci si è resi conto che la maggior parte dei temi “eckhartiani” erano rappresentati dagli spirituali una o più generazioni prima che il domenicano li integrasse nella sua opera”.<sup>63</sup> Porion evidenzia come sia quasi certo che il *Miroir des simples ames* sia un'opera pre-eckhartiana e come pertanto esso costituisca una testimonianza importante dello sviluppo della mistica dell'Essenza, agli inizi del XIV secolo, in un ambiente di contemplative. Porion ricorda inoltre come Grundmann abbia osservato che le due proposizioni della beghina Margherita Porete per le quali fu messa al rogo si ritrovino in Eckhart.<sup>64</sup>

Lo studioso cerca di tracciare i luoghi dottrinali che caratterizzano la mistica dell'Essenza: i mezzi vogliono essere superati; l'atteggiamento fondamentale è la ricerca dell'immediato; c'è una ricorrenza dell'espressione *sonder middel* (senza mezzo); il superamento viene esteso alle parole, alle ragioni, ai segni, alle opere e alle virtù; le distinzioni personali devono venir meno, nell'Unità; nell'anima si registra un certo distacco dall'agire.

Porion non manca di riflettere sulla questione della datazione delle *Mengeldichten* qui in oggetto e su quella, delicata, dell'influenza della mistica tedesca. Egli ricorda, ma senza acconsentire, come Van Mierlo sia incline a crederle pre-eckhartiane. Nota, a riguardo, le oscillazioni di Axters a questo proposito, che se da una parte non rifiuta l'assunto di Van Mierlo, dall'altra segnala elementi propensi a fare prevalere l'opinione contraria. Porion è del

---

60 p. 23.

61 p. 32.

62 p. 61.

63 p. 66.

64 p. 31.

parere che si possa riconoscere in esse un'eco dell'insegnamento di Eckhart, il “*missing link* degli studi rusbrochiani” che deve collegare in qualche modo l'opera di Ruusbroec con la predicazione di Eckhart.<sup>65</sup> Porion sottolinea infatti che non sembra che Ruusbroec abbia conosciuto direttamente i suoi sermoni. Tuttavia per Porion ha maggior valore l'appartenenza di queste poesie ad una tradizione beghinale: “Per quanto questi raffronti siano notevoli, per quanto sia incontestabile la parentela che essi manifestano tra i testi confrontati, è opportuno notare la differenza di registro. Le *Mengeldichten* sono più vicine a Ruusbroec che ad Eckhart: esse continuano (o riprendono?) la tradizione di Beatrice e di Hadewijch, attraverso un felice equilibrio tra il piano affettivo e il piano teorico (...)”.<sup>66</sup>

Per Porion è da ritenersi probabile un prestito tra l'ambito tedesco e l'ambito neerlandese, in un senso o nell'altro. Egli arriva a queste conclusioni attraverso il confronto tra la Mgd. 17 e il trattato eckhartiano *Von dem überschalle* e quello tra la Mgd. 26 e il sermone *Beati pauperes spiritu* di Eckhart.

Lo studioso elenca poi alcune espressioni cruciali. Si sofferma in particolare sull'espressione *sans pourquoi* nella quale si penserebbe di vedere una particolarità tutta eckhartiana: si tratta invece di un'espressione di Beatrice di Nazareth, la quale traduce a suo modo Bernardo di Chiaravalle. Egli rileva come questa espressione abbia già passato nelle vicinanze dell'anno 1300 due frontiere linguistiche; la si incontra infatti nel *Miroir des simples ames* e nella lauda *O amor de povertate*, forse di Jacopone da Todi. Lo studioso ragiona poi sulla Mgd. 26; circa la somiglianza tra questa e il sermone di Eckhart *Beati pauperes spiritu*, egli dichiara che essa non basta affatto a provare una filiazione, sembrando il tema della povertà di spirito, trattato nei termini caratteristici della mistica speculativa, sia stato un luogo comune degli spirituali di questa tendenza. Porion ne traccia brevemente la storia. Lo studioso giudica il problema della datazione dei “Nouveaux Poèmes” in rapporto alla predicazione dei domenicani di Germania di importanza secondaria. Ciò che è degno di attenzione “è l'antichità e la continuità del dialogo tra i teologi e gli spirituali che chiedevano loro di interpretare o di dirigere le loro esperienze. In questa conversazione storica è impossibile precisare ciò che ogni parte ha ricevuto e dato (...)”.<sup>67</sup> Egli afferma inoltre che la fonte è spesso zampillata “negli ambienti meno carichi di scienza teorica, presso beghine o monache dall'intelligenza vergine e dal cuore generoso”.<sup>68</sup> “Non c'è posto qui per la nozione di proprietà intellettuale”<sup>69</sup>; Porion chiama in causa Grundmann, che lo avrebbe già notato. Lo

---

65 p. 64.

66 p. 203.

67 p. 70.

68 p. 70.

69 p. 70.

studioso conclude la sua analisi in questo modo: “I “Poemi Spirituali” sono l'opera di una beghina dei Paesi Bassi, composti verso il 1250 (...). È uno dei primissimi monumenti della poesia lirica in lingua fiamminga, ed è già la trasposizione (o la restituzione) della poesia cortese al dominio dell'amore divino. Questi testi appartengono alla mistica nuziale: l'autore, Hadewijch, offre d'altro canto delle tracce della tendenza speculativa, ma non appartiene affatto a questa”.<sup>70</sup> “La seconda raccolta (...) pare di un'altra beghina fiamminga, più recente. Noi non possiamo fissare le sue date e ignoriamo, in particolare, se ella abbia già conosciuto in qualche modo la predicazione di Eckhart. Ma se si prende in considerazione l'insieme della letteratura spirituale tedesca e fiamminga di questa epoca, con i rapporti intimi e *reciproci* che appaiono tra di loro fin dall'inizio, si deve convenire che il dato che ci manca è secondario: ciò che fa l'importanza dei “Nouveaux Poèmes” è la purezza e la chiarezza con la quale essi rappresentano *la mistica speculativa delle beghine* (e dei loro consiglieri spirituali) *nella generazione che ha preceduto quella di Ruusbroec*, e in un documento da cui si è ispirato parecchie volte l'incomparabile maestro”.<sup>71</sup>

Abbondanti e ricche di informazioni sono poi le note che accompagnano la traduzione. Porion mette in risalto i parallelismi delle Mengeldichten in oggetto con testi tedeschi e neerlandesi del XIV secolo, in particolare con testi eckhartiani e con l'opera di Ruusbroec. Verso la fine del suo lavoro lo studioso afferma che comunque “la tradizione che va da Hadewijch all'autore dei *Nouveaux Poèmes*, e da questi a Ruusbroec, è continua e diretta, qualunque possa essere l'apporto della corrente speculativa di Germania”.<sup>72</sup>

Anche Porion nota che la poesia 29, l'ultima, si presenta come un commiato, e che la prima, d'altro canto, segna esordio; in questi due fatti si può vedere una ragione per considerare le Mgd. 17-29 come un tutto e per ipotizzare l'esistenza di un unico autore. Nella sua analisi, ad un certo punto, lo studioso ipotizza che l'autore delle Mgd. 17-29 sia una donna, e lo fa riferendosi ad un senso femminile, pratico, che egli individuerrebbe in queste poesie. Esse sarebbero caratterizzate da “un felice equilibrio tra il piano affettivo e il piano teorico; una sorta di buon senso pratico – femminile, senza dubbio – accompagna qui la più audace speculazione”.<sup>73</sup> Ancora: “la beghina conserva nel suo slancio metafisico un senso del reale, un umore delicato che noi non troviamo affatto nei testi medio-tedeschi, e che danno un carattere particolare a questa raccolta”.<sup>74</sup>

La Guarnieri, autrice di *Il movimento del Libero Spirito*, del 1965, nota come tra l'ultimo

---

70 p. 74-75.

71 Cioè Ruusbroec; corsivo nel testo originale; p. 75-76.

72 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, n. 5 p. 208.

73 n. 2 p. 203.

74 n. 4 p. 207.



quarto del XIII secolo e il primo del XIV appaia un'abbondante letteratura, spesso anonima, in volgare, dotata talvolta di alto valore poetico e soprattutto mistico, caratterizzata da “una stupefacente unità di ispirazione, considerata la distanza geografica”.<sup>75</sup> Tale letteratura va dalle *Laudi* jacononiche e dalle poesie pseudo-francescane alle *Mengeldichten* 17-29 della pseudo-Hadewijch, dal *Miroir des simples ames* di Margherita Porete e dal *Dreifaltigkeitslied* edito da Preger e da Bartsch ai *Gaesdoncksche Traktaten*.<sup>76</sup> Questa letteratura rimane non tanto apocrifia, quanto clandestina, e non rivela sempre gli autori. Secondo la Guarnieri “in questi scritti, le dottrine del “libero spirito” non sono esposte o difese per se stesse, ma esse vi trovano un terreno favorevole”.<sup>77</sup> L'autrice riferendosi alle pagine di una pseudo-Hadewijch, di uno pseudo-Jacopone, di una Porete e di uno pseudo-Eckhart, osservando l'anonimato di questa letteratura, si pone ironicamente la domanda: “ma sono tutti pseudo?”.<sup>78</sup> La Guarnieri afferma come il movimento del Libero Spirito sia stato l'erede più radicale, insieme con gli spirituali, del movimento apostolico e pauperistico sorto intorno al Mille; spesso i suoi seguaci si sono chiamati “frates de vera, de alta, de altissima paupertate” o poveri in spirito, in senso mistico.<sup>79</sup> Questo è il caso, secondo la studiosa, del significato del sermone *Beati pauperes spiritu* di Eckhart ma anche di quello della lauda LX *O amor de povertate* di Jacopone e di quello della Mgd. 26 della pseudo-Hadewijch. La studiosa riporta ed accosta i tre scritti.<sup>80</sup> Della questione dell'apporto della mistica araba in Occidente la Guarnieri, conscia della vastità del tema, delinea solo alcuni aspetti, in particolare quelli dei punti di contatto tra il sufismo e il Libero Spirito. A questo riguardo la studiosa afferma che le poesie della pseudo-Hadewijch lasciano intravedere molti punti di contatto con la mistica araba (il tema della taverna mistica – presente nella Mgd. 24 – sarebbe tipicamente di ispirazione arabopersiana); dichiara inoltre che tutta quella letteratura anonima e in volgare di cui si è detto aveva scopi simili: si trattava di canzoni a ballo, sacre. “Che così accadesse anche tra i “laudesi” italiani, è risaputo; lo stesso deve dirsi dei “danseurs”, nonché dei begardi dell'Europa centrale”.<sup>81</sup> L'autrice afferma, fra i vari aspetti osservati, una concordanza anche nelle espressioni più tipiche. Ad esempio al tema del puro amore degli arabi corrisponde in Jacopone l'assunto che “la virtù non à/é perchene”, il “sonder waeromme” della pseudo-Hadewijch e di Beatrice di Nazareth, il “sans nul pourquoi” nel *Miroir*, il “sunder warumbe”

75 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 384.

76 p. 384.

77 GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col. 1252.

78 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 399.

79 p. 362.

80 p. 363.

81 p. 370. La Mgd. 26 così recita nella prima strofa: *Maer si en moghen dit liedekijn met mi niet singhen* (Ma non sanno cantare con me questo canto).

di Eckhart.<sup>82</sup>

Reynaert nella sua opera *De beeldpraak van Hadewijch*, del 1981, nel capitolo dedicato ai testi di dubbia autenticità si sofferma in un paragrafo sulle *Mengeldichten* 17-29.<sup>83</sup> L'attenzione dello studioso è per l'uso metaforico dell'immagine della luce. Tale immagine occupa all'incirca il medesimo posto che occupa in Hadewijch, tuttavia “appare in modo sufficientemente chiaro che noi qui abbiamo a che fare con un'altra personalità e soprattutto con un'altra teoria mistica”.<sup>84</sup> La luce come qualità di Dio o a lui equiparata appare in questi testi in modo più consapevole e più deliberato, come l'affermazione “Ghij sijt licht” (Voi siete luce) (Mgd. 23), che non si incontra in Hadewijch, lascia intendere. Se Hadewijch considera la luce quasi esclusivamente come un mezzo tra Dio e gli uomini, qui l'autore la considera come uno scopo in sé, quasi come un equivalente dell'*enecheyt* (unità) stessa. Lo studioso nota che nuova è la qualificazione di *edel(e)* (nobile) data alla luce (Mgd. 18 – Mgd. 27). Come Hadewijch l'autore di queste poesie, per l'immagine della luce, pare essere ispirata dalla Bibbia. Anche la presenza di Dio nell'anima viene simbolizzata, in queste poesie, attraverso la luce. Lo studioso osserva che “totalmente nuova in questo contesto è per contro l'immagine eckhartiana della *scintilla animae*”.<sup>85</sup>

Per lo studioso in queste poesie resta sconosciuta, così come in Hadewijch, l'*illuminatio* intellettuale; totalmente nuova rispetto a Hadewijch si rivela essere l'attribuzione di una illuminazione alla *eenuoldicheit* (semplicità: Mgd. 27) e l'uso dell'aggettivo nudo riferito alla luce (Mgd. 22: nella nuda luce). Per Reynaert l'ossimoro “*doncker clare*” (oscura luce), presente nella Mgd. 17, in comparazione con il “*nacht bi daghe*” di Hadewijch, di forte impatto emozionale, si rivela un'espressione “piatta e totalmente impersonale” che ha in comune con l'ossimoro della grande poetessa “solo ancora il nome della figura stilistica”.<sup>86</sup> Per lo studioso “del resto in generale queste poesie rispetto all'opera di Hadewijch possono venire caratterizzate come fredde e in un certo senso intellettualistiche: la mancanza sia dell'immagine metaforica del fuoco, sia di quella dell'acqua, che nella nostra mistica [Hadewijch] così spesso traducono gli aspetti affettivi e fruitivi dell'esperienza mistica, è sotto questo aspetto tipico”.<sup>87</sup> Per quanto riguarda il tema della *vriheit* (libertà) lo studioso osserva che in queste poesie, quando il contesto si presenta sufficientemente penetrabile al significato,

---

82 p. 371. La questione delle affinità con la mistica araba è stata sottolineata per brevi cenni anche da Porion citando la figura del mistico iraniano Hallâj. Si veda HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 162, nota 3.

83 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 434-437.

84 p. 434.

85 p. 435. Il riferimento è alla Mgd. 27.

86 p. 436.

87 p. 436.

esso trova impiego in riferimento allo svuotamento dello spirito visto come luogo di immagini e figure e portatore di un'attività intellettuale. Per quanto riguarda l'aggettivo *nuwe* (nuovo), esso viene prevalentemente applicato ai sostantivi *mare* (annuncio, messaggio) e *verstaen* (comprensione).

Reynaert dichiara che “del resto questi testi non possono negare la loro appartenenza alla “scuola” di Hadewijch”;<sup>88</sup> questo a motivo di elementi ed immagini che vanno ripetutamente a ricordare il di lei linguaggio metaforico; anche altri tipici temi della grande poetessa appaiono almeno una volta. Reynaert conclude auspicando l'arrivo di uno studio del linguaggio metaforico di queste poesie, studio sensato che “le potrebbe togliere dall'ombra di Hadewijch e riconoscere loro, come testimonianza della mistica della fine del XIII secolo o dell'inizio del XIV, il posto indipendente che esse sulla base del loro significato storico-culturale, possono rivendicare”.<sup>89</sup>

Nel 1982 vengono pubblicati gli atti di un convegno che ebbe luogo a Bruxelles dal 21 al 24 ottobre dell'anno precedente. Tra di essi, un articolo dello studioso belga Verdeyen è di centrale interesse per la nostra presente ricerca. Con questo articolo, che porta per titolo *Over de auteur van de Mengeldichten 17 tot 24*, la questione dibattuta ed irrisolta dell'attribuzione delle *Mengeldichten* a Hadewijch trova una diversa soluzione, cioè quella del confronto con un'altra autrice, ancora di ambiente beghinale, appartenente però ad un'area linguistica non neerlandese. L'autrice è Margherita Porete, la sua opera *Le miroir des simples ames*. In ogni caso secondo lo studioso belga il certosino Porion sarebbe stato il primo ad osservare la stretta affinità tra le Mgd. 17-29 e il trattato della beghina francese.

Lo studioso si propone di effettuare un confronto tra i due testi al fine di datare le *Mengeldichten* in oggetto e di stabilire in quale ambiente abbiano avuto origine. Nel suo articolo Verdeyen si riferisce ad un poeta o ad una poetessa (*dichter(es)*) non mancando, in tal modo, di evidenziare una questione che domanda ancora una ricerca ma non escludendo tuttavia l'ipotesi che si sia trattato di un'autrice. La questione, per lo studioso, è quella di indagare a quale *minneschool* (scuola dell'amore) le Mgd. 17-24 appartengano, se a quella di Hadewijch o a quella di Margherita Porete. La sua prima operazione è quella di indicare alcune fondamentali differenze tra l'insegnamento di Hadewijch e quello della Porete. Tre sono gli argomenti di comparazione: la reciprocità della relazione d'amore, la considerazione in cui è tenuta la ragione umana, l'attenzione per l'umanità di Cristo e per le opere concrete di virtù e di carità. Verdeyen evidenzia come in questi argomenti le due autrici differiscano

---

88 p. 437.

89 p. 437.

profondamente. “Hadewijch sottolinea la reciprocità della relazione d'amore, vuole con la sua ragione e la sua intelligenza ricercare il mistero di Dio e vuole servire la maestosità di Dio nelle buone opere, come Cristo ha fatto durante la sua vita terrena. Margherita descrive come l'anima perda tutte le distinzioni nel fervore dell'amore divino. La ragione umana non può né esplicitare né penetrare questa esperienza. L'anima annientata deve, secondo Margherita, rinunciare a tutte le virtù e a tutte le buone opere: essa deve con la Maddalena sedere ai piedi di Gesù e lasciare illuminare dalla luce di Dio la sua più profonda essenza.”<sup>90</sup> Colte le differenze, Verdeyen passa a ricercare a quale delle due scuole le Mgd. 17-24 debbano essere assegnate. “Ha qui parola un seguace di Hadewijch o un discepolo di Margherita?”<sup>91</sup> Verdeyen per la sua analisi prende in esame alcune strofe delle *Mengeldichten*. Egli sottolinea come sulla reciprocità della relazione d'amore non venga detto nulla in nessun verso delle Mgd. 17-24. Per quanto concerne la ragione egli evidenzia come in queste poesie si incontri lo stesso accento sulla conoscenza negativa di Dio che è presente nel trattato di Margherita. Verdeyen osserva inoltre come nelle *Mengeldichten* manchi ogni positivo apprezzamento dell'attività ricercante della ragione e come allo stesso tempo manchi ogni riferimento al significato dell'umanità di Gesù. Egli nota infatti come a Gesù lì ci si rivolga nella forma della seconda persona in sole cinque strofe delle centosettanta. L'autore o l'autrice tende a parlare piuttosto del Gesù celeste che comunica la sua luce divina e che porta le persone nella contemplazione fino all' “unità senza distinzione” (Mgd. 23). Egli osserva che se proprio di opere si parla, ciò riguarda la continua predicazione della maestosità di Dio: già da quaggiù dobbiamo “lodare con gioia” Dio (Mgd. 19). “Di concrete opere di amore per il prossimo e del duro servizio dell'avventura dell'amore (*minneavontuur*) non se ne parla”.<sup>92</sup> La ricerca, svolta sui contenuti, porta lo studioso a concludere che “la dottrina delle Mgd. 17-24 si colloca più vicino all'opera di Margherita Porete che alle opere di Hadewijch.”<sup>93</sup> Verdeyen osserva come possa essere difficilmente accettata l'ipotesi che l'autore o l'autrice delle *Mengeldichten* risulti più strettamente affine ad un'autrice francese piuttosto che ad un autore o ad un'autrice brabantini. A tal riguardo egli ricorda come studiosi come Porion e Ruh abbiano già dimostrato come i confini linguistici significarono solo un piccolo ostacolo nella reciproca comunicazione tra le beghine europee. A questo riguardo Verdeyen riporta alcuni esempi di termini riscontrabili in ambiente beghinale, termini che si incontrano tanto nelle *Mengeldichten* quanto nell'opera di Margherita Porete. Verdeyen quindi afferma: “Le Mgd.

---

90 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 151-152.

91 p. 152.

92 p. 154.

93 p. 154.

17-24 appartengono pertanto alla stessa scuola dell'amore (*minneschool*) del *Miroir* di Margherita Porete". Egli le attribuisce ad "un anonimo poeta (o poetessa) che è vissuto attorno al 1300".<sup>94</sup>

Lo studioso chiude il suo articolo con due osservazioni, la prima delle quali è utile alla nostra ricerca. Hadewijch, Margherita e la pseudo-Hadewijch si sono espresse nella forma della lirica cortese. La conseguenza è che i loro lavori, ad una prima lettura, paiono assomigliarsi fortemente fra di loro. Tuttavia Verdeyen sottolinea come il messaggio spirituale delle tre autrici sia molto differente.

Studi in direzione dell'ipotesi annunciata in questo articolo, quella cioè per cui esisterebbe una stretta affinità tra le *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch e il trattato *Miroir des simples ames*, per quanto ho potuto vedere non sono più stati compiuti, neppure dall'autore dell'articolo.

Nel 1981 in un congresso a Lovanio dedicato a Jan van Ruusbroec, De Paepe, riprendendo la questione dell'attribuzione delle Mgd. 17-29, si chiede se esse non debbano tuttavia essere riconosciute come opera di Hadewijch.<sup>95</sup> Quando però appare il suo studio sulle *Poesie strofiche*, nel 1983, lo studioso le colloca, sulla scorta di Van Mierlo e di Reynaert, nella "scuola di Hadewijch", affermando che "tutti i grandi mistici hanno "fatto scuola" ".<sup>96</sup>

Lievens, in un articolo del 1987, pensa a "un fiore tardivo della mistica beghinale" riferendosi ad alcune poesie dal carattere speculativo da lui indagate (*De spekulatieve Vv-Gedichten*), al poema *Von dem überschalle*, alla sequenza *Granum sinapis*, e alle *Mengeldichten* 17-29 della pseudo-Hadewijch.<sup>97</sup> In merito alla parola "niet" egli osserva che "questo *niet* non crea nessun problema; si adatta interamente alla teologia negativa e al parlare apofatico di Dionigi Areopagita". Se la "vecchia mistica (Beatrice di Nazareth e Hadewijch)" non usa ancora questa parola, la si incontra frequentemente in Margherita Porete, in Eckhart, in Ruusbroec. In Eckhart, Taulero e Suso si incontra la combinazione "ein lûter niht" e "das blôze niht"; nella pseudo-Hadewijch "in een bloet niet" e nel secondo Reinaert "Jc bin in een bloet niet".<sup>98</sup> Riferendosi poi alla parola "simpel", Lievens nota che se Hadewijch non usa ancora questa parola essa appare due volte nella pseudo-Hadewijch. Viene usata da Ruusbroec, in un determinato significato; in Margherita Porete questa parola risulta centrale: appare nel titolo della sua opera, ed è anche la sua ultima parola; all'interno dell'opera la si

94 p. 154.

95 Si veda il riferimento che ne fa Verdeyen. VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 151-152.

96 DE PAEPE in HADEWIJCH, *Strofische gedichten* (a cura di De Paepe), p.18.

97 LIEVENS, *Spekulatieve Vv-Gedichten*, p. 75.

98 p. 79-80. Interessanti a questo riguardo risultano le osservazioni di Wackers su un passaggio della *Reynaerts historie* e il suo rimando al movimento del Libero Spirito. Si veda WACKERS, *Reynaert al Mystic*.

incontra in svariate combinazioni.

È del 1988 *Femmes troubadours de Dieu* di Epiney-Burgard e Zum Brunn. L'opera considera le figure di cinque scrittrici medievali con le loro opere. Viene dedicato un paragrafo alle Mgd. 17-29 che sono chiamate “Poemi nuovi”, al modo di Porion. Secondo le autrici queste *Mengeldichten* “provengono verosimilmente da ambiente beghinale non identificato”;<sup>99</sup> esse apparirebbero ad una mistica più intellettualistica e porterebbero i segni di un'influenza della scolastica, a motivo della presenza di parole “straniere” come *contempleren, reveleren, speculieren* e *questie*.<sup>100</sup> I poemi richiamerebbero Hadewijch a motivo di temi simili a quelli che si incontrano nella sua opera, come il tema cortese della *Minne* e la teoria dell'esemplarismo. Il tema ricorrente di questi poemi sarebbe quello della libertà, una libertà da conquistare non solo di tipo morale ma anche come *bloetheid* (nudità), *ledicheit* (stato di vuotezza e di inattività) e spogliamento della volontà, delle forme e delle immagini, per arrivare al *bloet niet* “che è la Divinità al di là di ogni rappresentazione umana”.<sup>101</sup> Viene osservato che a differenza da Hadewijch per la quale l'unione appare come fusione, l'unione qui si rivela essere “piuttosto come un'immersione in una conoscenza senza fondo, nel “deserto selvaggio” dell'Essenza divina”.<sup>102</sup>

È del 1991 la pubblicazione della tesi di dottorato di Murk Jansen, pubblicazione che ha per titolo *The Measure of Mystic Thought. A Study of Hadewijch's Mengeldichten*. Il lavoro prende in analisi tutte le *Mengeldichten*; tuttavia non manca di dedicare una particolare attenzione alla dibattuta seconda serie. L'ottica in cui la studiosa rimane è quella della questione dell'attribuzione o meno di queste poesie a Hadewijch.

Il lavoro si propone di esaminare la teologia e la poetica delle *Mengeldichten* usando, nella parte finale, un metodo di analisi statistica di approccio quantitativo.

La Murk Jansen parte da una sua “impressione di notevole somiglianza tra i testi attribuiti a Hadewijch e le *Mengeldichten* 17-24”.<sup>103</sup> Circa la figura dell'autore, secondo la studiosa “non c'è nessuna prova per indicare se il poeta era uomo o donna”, ma nella sua opinione “l'autore era probabilmente una donna”.<sup>104</sup> La Murk Jansen sostiene che le *Mengeldichten* 17-29 che “finora sono state supposte appartenere alla posteriore scuola di pensiero (...) esse in verità appartengono alla scuola precedente e contengono elementi che andranno a formare il centro di molto dell'insegnamento dei mistici successivi come Eckhart”.<sup>105</sup>

99 EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, p. 138.

100 p. 138.

101 p. 139.

102 p. 139.

103 MURK JANSEN, *The Measure*, p. 2.

104 p. 3.

105 p. 5.

Secondo la Murk Jansen questo gruppo di *Mengeldichten* potrebbe essere opera di Hadewijch; per questa ragione la studiosa si sforza di controbattere gli assunti, derivanti dal precedente dibattito, che indicano la diversità di stile e di teologia di queste *Mengeldichten* rispetto alle opere attribuite alla grande poetessa.<sup>106</sup> La Murk Jansen dichiara che tra loro c'è una somiglianza in termini di teologia e di esperienza mistica; la studiosa arriva già a queste conclusioni appoggiandosi a testi sui quali la discussione sull'attribuzione a Hadewijch è ancora aperta, o che presentano elementi di discontinuità rispetto alla di lei opera: un esempio per tutti è la *Lettera 28* di Hadewijch. Questo resta il segno di una essenziale diversità tra le Mgd. 17-29 e l'opera di Hadewijch, che non si può eliminare. La Murk Jansen stessa, concentrandosi su tale diversità, arriva ad ipotizzare che l'autore della *Lettera 28* potrebbe essere stato l'autore delle Mgd. 17-24: “Tali differenze sono simili a quelle tra la *Lettera 28* e il resto dell'opera attribuita a Hadewijch, e naturalmente potrebbe essere interpretata come un'indicazione che i testi sono di un autore diverso. Se, come Reynaert sostiene, la *Lettera 28* non fu scritta da Hadewijch ma da un contemporaneo di lei nella stessa comunità, allora lo stesso mistico può ben essere stato l'autore delle *Mengeldichten 17-24*”.<sup>107</sup>

Le conclusioni a cui la Murk Jansen arriva sono le seguenti: le Mgd. 17-29 si rivelano essere due discrete collezioni di poemi, di cui i numeri 17-24 sono più simili alle opere attribuite a Hadewijch che i numeri 25-29 che per la studiosa poco probabilmente sono di sua mano; per quanto riguarda il rapporto tra le Mgd. 17-24 e i testi di Hadewijch, per l'autrice esso risulta essere di meno facile definizione.<sup>108</sup> La Murk Jansen dichiara tuttavia che la somiglianza tra questi poemi e le *Poesie strofiche* suggerisce che l'autore “deve aver avuto una conoscenza molto profonda della poetica propria di Hadewijch, o esserne stato grandemente influenzato” e che “potrebbe essere stato un vicino contemporaneo di Hadewijch”.<sup>109</sup> In ogni caso la studiosa rileva come nei termini dell'esperienza mistica lì descritta le Mgd. 17-24 abbiano un'enfasi diversa dalla maggioranza delle opere di Hadewijch. Questo avverrebbe in quanto le Mgd. 17-24 si concentrerebbero quasi interamente sulla finale esperienza di unione, esperienza che la Murk Jansen interpreta come l'esperienza finale, la più alta.<sup>110</sup> Inoltre per la studiosa le differenze in termini di linguaggio e di stile potrebbero anche essere spiegate con una variazione di stile dell'autore per adattarsi alle variazioni di contenuto nell'indirizzarsi ad un differente pubblico.<sup>111</sup> Tale pubblico sarebbe “tanto avanzato nel servizio all'Amore quanto

---

106 Cap. 1-3.

107 p. 163.

108 p. 163.

109 p. 163.

110 p. 163-164.

111 p. 163.

il poeta stesso”.<sup>112</sup>

La Murk Jansen conclude il suo lavoro sostenendo che le somiglianze tra le Mgd. 17-24 e le opere attribuite a Hadewijch mettono in evidenza che “l'autore di queste poesie potrebbe benissimo essere stato un contemporaneo di Hadewijch”. Si potrebbe inoltre suggerire, secondo il suo parere, che esse siano l'opera di “un'altra mistica altamente dotata” entro l'immediato circolo di Hadewijch.<sup>113</sup> E poi dichiara: “Un'altra possibile spiegazione – e a mio parere almeno probabile – è che le *Mengeldichten* 17-24 furono scritte dalla stessa Hadewijch, e che rappresentano il più alto livello nella sua propria esperienza mistica”.<sup>114</sup>

Kurt Ruh nel secondo volume della *Storia della mistica occidentale*, del 1993, nel capitolo dedicato all'opera poetica di Hadewijch, si sofferma sulle *Mengeldichten* 17-29,

---

112 p. 164.

113 p. 166.

114 p. 166. Come si può notare, il consenso generale per il quale le Mgd. 17-29 non sarebbero opera di Hadewijch viene di tanto in tanto messo in discussione. Citiamo a questo proposito l'articolo di Suydam, del 1996, intitolato *The Politics of Authorship*. In esso l'autrice cerca di sostenere la tesi per la quale le Mgd. 17-29 sarebbero opera di Hadewijch, ma le sue argomentazioni si rivelano essere, più che filologiche, legate a quelle che lei chiama, come il titolo del suo contributo ben esprime, “*The Politics of Authorship*”. McGinn ha giudicato il suo contributo un ragionamento inconvincente. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, p. 417, nota 7. Tra le recensioni, invece, al lavoro della Murk Jansen una entra in modo particolare nei contenuti. Si tratta della recensione di de Baere, membro del Ruusbroecgenootschap dell'Università di Anversa (UFSIA) e curatore delle edizioni dell'opera di Ruusbroec, recensione che porta per titolo *De Mengeldichten of Hadewijch met een janusgezicht*. (Le altre sono le recensioni di R. Meyer in “*Germanistik*” (Tüb.), 33 (1992) 3-4, p. 833, e di W. Breuer in “*Mediaevistik*”, 6 (1993 [versch. 1995]), p. 496-498). De Baere saluta generosamente l'opera della Murk Jansen, riferendosi in particolare all'esiguità di studi fino all'oggi dedicati alle *Mengeldichten* che egli chiama il figliastro (*het stiefkind*) della ricerca su Hadewijch (p. 40). De Baere rileva tuttavia nel lavoro della Murk Jansen delle imprecisioni nell'assunzione di informazioni dalla ricerca precedente (p. 41); contesta inoltre il giudizio immediatamente critico della studiosa (p. 42). Nell'analisi delle cesure codicologiche presenti nei manoscritti de Baere critica le conclusioni della studiosa per la quale le cesure non indicherebbero necessariamente l'ipotesi di un altro autore. Secondo de Baere queste conclusioni non fornirebbero una risposta ma sposterebbero solamente il problema (p. 42). Egli inoltre critica l'affermazione della Murk Jansen tale per cui i dati forniti dai manoscritti sarebbero “the fundamental question” in relazione alla domanda di attribuzione delle *Mengeldichten*: sono invece necessari altri criteri. De Baere critica il procedimento degli hapax legomena in particolare in riferimento alla quantità (p. 43); della dimostrazione di un precoce uso dello schema ritmico *aabccb*, de Baere rileva l'imprecisione di alcuni argomenti (p. 43-44). Dello studio delle immagini delle Mgd. 17-24 de Baere non concorda con le conclusioni affermando che pur trattandosi delle medesime immagini il loro significato non sarebbe lo stesso quale si incontra nelle *Poesie strofiche* (p. 44-45). In riferimento alle analisi di alcuni contenuti delle *Mengeldichten* tali per cui per cui ci sarebbe una somiglianza tra le Mgd. 17-24 e l'opera di Hadewijch, de Baere non se la sente di concordare con le conclusioni (p. 45-46). In merito alla ricerca statistica, che egli giudica meritevole di particolare attenzione perché nuova negli studi dedicati a Hadewijch (p. 47), egli contesta l'eccessiva tecnicità di alcuni capitoli, l'introduzione nel metodo di un margine di soggettività, in particolare nella selezione dei dati, ed alcuni risultati (p. 47). De Baere contesta anche la conclusione finale, in particolare quella per cui le Mgd. 17-24 sarebbero da attribuirsi a un contemporaneo di Hadewijch o a un'altra mistica del circolo di Hadewijch o a Hadewijch stessa. Scrive De Baere: “Se le Mgd. 17-24 sono effettivamente di Hadewijch, allora lei è la figura di un giano bifronte (*janusfiguur*), l'ultima che ci si aspetterebbe da questa donna radicale” (p. 48). Viene invece apprezzata la descrizione dettagliata dei manoscritti. De Baere nota che la conoscenza della grammatica e del vocabolario del medio neerlandese non è sempre soddisfatta e indica l'esegesi del testo come prima condizione per l'applicazione di un metodo di ricerca statistica (p. 49-50).



presentando una serie di considerazioni. Egli afferma che esse sono di un autore diverso da Hadewijch, anzi probabilmente di due autori distinti. Egli non attribuisce le Mgd. 17-29 a Hadewijch a motivo della “testimonianza della tradizione” e del lessico. Per “testimonianza della tradizione” Ruh intende la tradizione manoscritta. Per lo studioso “tutti i copisti erano coscienti che le Mgd. 17-29 non avevano niente a che fare con le Mgd. 1-16”.<sup>115</sup> In particolare: il manoscritto A non contiene le Mgd. 17-29; B distingue per mezzo dell'iniziale i gruppi 17-24 e 25-29, C invece no. Questo è per Ruh un “inequivoco voto dei manoscritti contro l'autenticità delle Mgd. 17-29”.<sup>116</sup> Per quanto riguarda la possibilità che gli autori siano stati due, secondo Ruh la tradizione non permette nessun giudizio, nemmeno la separazione dei due gruppi nel manoscritto B sarebbe eloquente, perché ciò non proverebbe che il copista pensasse che fossero di due autori diversi: il mutamento della forma potrebbe esser stata una ragione sufficiente per distinguere le Mgd. 17-24 dalle altre.

Ruh evidenzia come il lessico si differenzi considerevolmente da quello che si incontra nelle Mgd. 1-16. Egli riporta un elenco di parole che appaiono solo nelle Mgd. 17-29. Nota inoltre le parole che risultano assenti, in particolare “lo specifico gruppo olandese *orewoet, woeden, woet, storm, verstormen*”. Secondo Ruh una parte considerevole delle parole elencate sono di origine tedesca e la prova verrebbe da un confronto con il lessico presente nell'opera *Seven manieren van minne* di Beatrice di Nazareth. Dei termini prima elencati, in quest'opera Ruh ne individua solo quattro. Secondo lo studioso occorre in ogni caso parlare di due gruppi distinti anzitutto a motivo della forma metrica differente.

Ruh cita l'ipotesi di Verdeyen, quella per cui le Mgd. 17-24 apparterrebbero alla stessa *minneschool* del *Miroir* di Margherita Porete. Giudica corretto l'assunto di Verdeyen di collocarle nel XIV secolo, ma a suo parere rimane “senza alcuna coerenza” la tesi sul *Miroir*<sup>117</sup>: “non è riuscito a distogliermi il tentativo compiuto da Verdeyen di attribuire le Mgd. 17-24 ad un autore che si ricollega al *Miroir des simples ames* di Margherita Porete”.<sup>118</sup> Per Ruh “una “minneschool” che si ricollegli al *Miroir* non c'è mai stata”.<sup>119</sup>

Lo studioso afferma anche di non sentirselo di concordare neppure con la ricerca della Murk Jansen che attribuisce a Hadewijch il gruppo 17-24, perché la sua analisi stilistica quantitativa non può avere ragione sulla testimonianza della tradizione e sulle divergenze nel lessico nei confronti delle Mgd. 1-16. D'altro lato Ruh afferma di non essere in grado di dare

115 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 190. Nelle citazioni dall'edizione italiana ho modificato l'articolo applicato al sostantivo *Mengedicht*, preferendo quello femminile a quello maschile, per rimanere nella scelta da me fatta di tradurre “*het gedicht*” con “la poesia”.

116 p. 190.

117 p. 196.

118 nota 59, p. 199.

119 p. 196.

una collocazione precisa, letteraria e teologica, alle Mgd. 17-24. Tuttavia egli, sulla base del lessico e delle immagini, ritiene verosimile l'influsso della mistica tedesca.

Per il gruppo 25-29, Ruh ritiene possibile dare una collocazione storico-letteraria ed anche cronologica. Secondo lo studioso queste *Mengeldichten* non possono essere state composte prima del secondo quarto del XIV secolo, ossia all'incirca a metà secolo, perché è chiara la loro dipendenza dallo pseudo-Eckhart. A tal proposito Ruh riprende “la prova di Bouman”; nell'articolo del 1923, che noi più sopra abbiamo presentato, Bouman considerò il poema *Von dem überschalle* e le glosse come fonti per la Mgd. 27, e il sermone *Beati pauperes spiritu* come fonte per la Mgd. 26. In particolare, per Ruh la dipendenza tra la Mgd. 27 e il poema succitato sarebbe diretta, a motivo di una citazione letterale: Mgd. 27,3: *dat ghensterkijn / Die levelicheyt der zielen mijn; überschalle 519,15: den kleiner ganster, die lebelicheit des geistes*.<sup>120</sup>

Ruh propone anche una data per la costituzione del corpus delle opere di Hadewijch. Poiché la diffusione degli scritti tedeschi di Eckhart inizia solo verso la metà del XIV secolo, un autore olandese non avrebbe potuto attingere ad Eckhart prima di allora. Quello sarebbe anche il tempo della costituzione del corpus di Hadewijch.<sup>121</sup>

Ruh dichiara altresì che risulta “difficile indicare fonti dirette per le Mgd. 25-29”.<sup>122</sup> A suo parere queste poesie devono essere collocate nel contesto di monache che “volevano edificare “in un bel modo” e a questo scopo attingevano da un fondo di concetti mistici e di rappresentazioni costituitosi mediante prediche e trattati, per così dire un repertorio di parole-chiave che utilizzavano liberamente”.<sup>123</sup> Ruh conclude, contrapponendosi a Van Mierlo e a Reynaert, sostenendo che le Mgd. 17-29 non possono appartenere alla “scuola” di Hadewijch, che “secondo quanto attesta la tradizione, non è mai esistita”.<sup>124</sup> Riferendosi alle Mgd. 25-29 egli afferma che esse si collocano “fra le canzoni e le poesie molto diffuse nell'area tedesco-olandese, che, in collegamento con la mistica speculativa tedesca, sono sorte ad uso delle monache. Non fanno parte della storia dell'influenza di Hadewijch, ma della mistica domenicana tedesca”.<sup>125</sup>

È del 1994 un articolo di Breuer intitolato *Der minnen naerre dringhen. “Hadewijchs” Mengeldichten 25-29 als Zyklus*. Secondo lo studioso tanto la tradizione manoscritta quanto la struttura delle poesie manifesterebbero che l'intero gruppo delle *Mengeldichten* furono

---

120 p. 198.

121 p. 198-199.

122 p. 199.

123 p. 199.

124 p. 199.

125 p. 199.

concepito in tre parti. La prima parte (Mgd. 1-16) esordisce infatti con un saluto e termina con l'enunciazione dei setti nomi della *Minne*; la seconda parte (Mgd. 17-24) inizia con un prologo e si chiude con un *Gloria patri*. Anche la forma metrica evidenzerebbe le tre parti. Le *Mengeldichten* del primo gruppo sono, ad eccezione della Mgd. 14, lettere in rima. Nel secondo gruppo le poesie variano nel numero delle strofe che però sono tutte costruite su sei versi e presentano uno schema ritmico *aabccb*. Nel terzo gruppo (Mgd. 25-29) le strofe variano per numero di versi ma sono organizzate sotto una medesima rima.<sup>126</sup> La prima strofa della Mgd. 26 (Mgd. 26, 1-4) si rivela problematica tanto per la metrica che per il contenuto. I versi appaiono essere troppo lunghi; la strofa presenta tuttavia una rima interna che, se seguita, origina una strofa di sei versi.<sup>127</sup> Secondo Breuer questa strofa formulerebbe il programma delle cinque ultime *Mengeldichten*: “*Ic soude der minnen noch gherne naerre dringhen* (Volentieri mi avvicinerei all'amore) (Md. 26,1) – con questa il programma delle cinque poesie è formulato: l'avvicinamento all'amore. Le cinque *Mengeldichten* ricercano – pur nella loro diversità – la via dell'uomo verso l'unità nell'amore e con l'amore la vogliono descrivere”.<sup>128</sup> La strofa avrebbe anche una “Funktion der Tornada”: essa rimanderebbe alla *Mengeldicht* precedente, la 25, e alle due antecedenti unità, ossia ai gruppi 1-16 e 17-24.<sup>129</sup> Pertanto le Mgd. 25-29 sarebbero “sorte dopo le altre due raccolte”; inoltre: “esse non provengono da Hadewijch, vogliono però completare e superare le due successive frequenze con 29 poesie”.<sup>130</sup> A tal proposito Breuer nota, del gruppo 25-29, come il numero totale delle strofe (29), moltiplicato per 5 (il numero delle poesie) dia come risultato il numero totale dei versi (145). Breuer si chiede se ciò sia un caso. Avvalendosi della simbologia numerica, “ora l'esistenza della simbologia numerica medioevale è indiscutibile”,<sup>131</sup> Breuer osserva come in altre parti nell'opera di Hadewijch il numero ventinove occupi una posizione rilevante. In particolare la *Poesia strofica* 29, che risulta essere una lode a Maria, rappresenta secondo Breuer l'apice delle *Poesie strofiche*. La *Lista dei perfetti* elenca inoltre ventinove perfetti con Maria al primo posto. Secondo Breuer il numero delle *Mengeldichten* sarebbe stato intenzionalmente completato da una sconosciuta redattrice a ventinove, mantenendo pertanto una relazione con il numero dei versi, delle strofe e delle poesie.<sup>132</sup>

Anche il numero totale dei versi (144, ossia 12 x 12) della *Mengeldicht* con cui il secondo gruppo si chiude (Mgd. 24) rappresenterebbe il numero della perfezione, così come la Bibbia

126 BREUER, *Der minnen naerre dringhen*, p. 161-162.

127 p. 163.

128 p. 186.

129 p. 164.

130 Corsivo nel testo originale. p. 165.

131 p. 166.

132 p. 165, 188.

già indicherebbe in Apocalisse 7,4. Breuer ricorda le osservazioni di Bosch e di Willaert in merito alla simbologia numerica nell'opera di Hadewijch. Citando un passo di Isidoro di Siviglia, relativamente al numero 30, Breuer spiega in questo modo il significato del numero 29: “29 è il numero che più si avvicina a 30 ma non ad esso identico. Esso simboleggia la vicinanza a Dio (...) però non è Dio”.<sup>133</sup>

Lo studioso descrive il percorso indicato dalle cinque *Mengeldichten* e conclude: “Le *Mengeldichten* descrivono il percorso dell'uomo verso l'unità con Dio, come viene rappresentato in Maria con il numero 29”.<sup>134</sup> All'interno del ciclo 25-29 solamente nella quinta e sesta strofa della Mgd. 27 viene rivolta la parola ad un “vicino”. La Mgd. 27 è anche l'unica, con la citazione di Giovanni 1,5, in cui appare un riferimento diretto a Dio, anche se rimane solo un'indicazione dell'incomprensibilità della natura divina. A differenza dalle *Poesie strofiche*, dalle *Lettere* e dalle Mgd. 17-24, le Mgd. 25-29 non sembrano specificatamente indirizzarsi ad un circolo di devoti o a un'unica persona; “invece di rivolgersi a delle persone interessate, le poesie servono più che altro all'osservazione speculativa di singoli credenti”.<sup>135</sup>

Nell'analisi delle fonti secondo Breuer le Mgd. 25-27 “sono un esempio della ricezione di Eckhart nei Paesi Bassi”. Tuttavia “il ricordo di Hadewijch e delle sue poesie è vivo”.<sup>136</sup> Vi sarebbe inoltre traccia delle opere di Guglielmo di Saint-Thierry e di Riccardo di San Vittore. Per quanto riguarda il rapporto con l'opera di Ruusbroec secondo Breuer ci sarebbe una reciproca influenza. In particolare nelle Mgd. 25-29 vi sarebbero tracce dello *Specchio dell'eterna beatitudine* ma anche Ruusbroec avrebbe conosciuto queste poesie.

L'ipotesi che le Mgd. 25-29 formino un ciclo e la loro identica struttura ritmica non porterebbero necessariamente ad individuare un'unica scrittrice. Le differenze a livello dei contenuti delle cinque poesie lascerebbero pensare “a diverse scrittrici di un convento”.<sup>137</sup> Inoltre Breuer così afferma: “Gli autori sono perciò da ricercare nell'ambito intorno a Ruusbroec, e possiamo considerare la testimonianza di Ruusbroec in “Vanden XII Beghinen” (*Delle dodici beghine*) valida: erano beghine”.<sup>138</sup>

Secondo Breuer queste poesie non sopravviverebbero solo nell'opera di Ruusbroec; sarebbe in parte per mezzo di loro che un inno alla trinità, *O over hoghe Triniteit*, risulta comprensibile. Tuttavia la fonte sembrerebbe essere ancora Eckhart.

L'opera curata da McGinn e intitolata *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*.

---

133 p. 166.

134 p. 187.

135 p. 188.

136 p. 188.

137 p. 188.

138 p. 188.

*Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, del 1997, contiene un saggio di Murk Jansen che porta lo stesso titolo del cruciale articolo di Van Mierlo del 1923: *Hadewijch and Eckhart*. La ripresa del titolo non è casuale, perché nella prima parte del suo saggio la Murk Jansen fa sue le argomentazioni e la sfida di Ruh. Le argomentazioni: l'articolo di Van Mierlo del 1923, di risposta ad Bouman, articolo nel quale Van Mierlo “sostiene la causa contro la possibile influenza di Eckhart su Hadewijch”,<sup>139</sup> sarebbe stato l'ultimo lavoro serio riguardante tale questione. La sfida: riprendere la prova di Bouman. La Murk Jansen analizza alcuni degli spunti indicati a suo tempo da Bouman, spunti che andavano a segnalare un influsso diretto di Eckhart sulle *Mengeldichten* 17-29; in particolare la studiosa si concentra sulle somiglianze tra la Mgd. 27 e il sermone pseudo-eckhartiano *Von dem überschalle*, tra la Mgd. 19 e il sermone 30 di Eckhart e tra la Mgd. 26, che ha per tema i poveri di spirito, e il sermone 87 *Beati pauperes spiritu*. In tutti e tre i casi la Murk Jansen arriva alla conclusione che “le somiglianze sono più facilmente spiegate come testimonianza di una comune tradizione sia per i testi trovati nei manoscritti di Hadewijch che per i sermoni vernacolari di Eckhart, piuttosto che presupponendo un influsso diretto”.<sup>140</sup> Anche per la tesi opposta, quella di un'influenza di Hadewijch su Eckhart, riferendosi ai testi attribuiti a Hadewijch, le conclusioni sono simili: “Sostenere una diretta influenza da Hadewijch ad Eckhart sarebbe inappropriato, ma l'estensione della somiglianza suggerisce che Eckhart stava scrivendo in una tradizione di spiritualità e di teologia vernacolare che ebbe le sue radici precocemente nel tredicesimo secolo”.<sup>141</sup> La Murk Jansen chiude il suo contributo in questo modo: “In conclusione, spero che questa rivalutazione dell'articolo di Bouman abbia dimostrato che la somiglianza che Bouman percepì tra l'opera di Hadewijch e quella di Eckhart non dovrebbe essere sommariamente congedata. Che la spiegazione che Bouman avanza per questa somiglianza, cioè l'influenza diretta di Eckhart su Hadewijch, appaia difettosa non diminuisce il valore delle sue osservazioni”.<sup>142</sup> E poi: “La somiglianza è sufficientemente grande per indicare che entrambi gli autori, se non influenzati direttamente l'uno dall'altro, stavano almeno elaborando sulla base di materiale comune”.<sup>143</sup>

La medesima raccolta curata da McGinn, contiene un saggio di Dietrich intitolato *The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and His Circle*. L'autore si propone di accostare tre poemi: la Mgd. 26 della pseudo-Hadewijch, che porta a tema la povertà di spirito, il poema *Granum Sinapis* attribuito a Eckhart e una cantica di Taulero, la *Song of*

139 MURK-JANSEN, *Hadewijch and Eckhart*, p. 19.

140 p. 23. Le medesime conclusioni sono a p. 21, 25, 26.

141 p. 26.

142 p. 29.

143 p. 29.

*Barenness*, secondo la traduzione inglese. Ciò che risulta comune a questi poemi è la presenza di un linguaggio apofatico reso per mezzo di un “vocabolario di deserto e solitudine”.<sup>144</sup> I tre poemi paiono manifestare “tre rese poetiche della *via negativa*”.<sup>145</sup> Se lo scopo di Dietrich non è quello di evidenziare le somiglianze tra Hadewijch ed Eckhart,<sup>146</sup> egli conclude così: “il vocabolario, l'immagine e gli insegnamenti di Hadewijch II mostrano innegabile affinità con Meister Eckhart e il suo circolo di discepoli”.<sup>147</sup> Sulla difficoltà nel definire le reciproche influenze<sup>148</sup> così afferma Dietrich: “Forse è sufficiente osservare le somiglianze e guadagnare un passo avanti ponendo Meister Eckhart nel contesto storico descrivendo i notevoli mondi di pensiero di espressione mistici di donne che vissero una generazione o due precedenti”.<sup>149</sup>

Un'altra osservazione. Si può notare, in generale, un non poco frequente recupero delle Mgd. 17-29 da parte di chi si dedica allo studio delle religioni e delle filosofie orientali. Gli interessati sembrano cogliere, nella Hadewijch II (più in essa – o quasi prevalentemente in essa - che nella vera e propria Hadewijch), aspetti che ben si coniugano con le suddette filosofie. Lo stesso Dietrich afferma, in un'intervista: “C'è una collezione di scritti che è stata a lungo attribuita a Hadewijch, ma della quale si crede ora che sia stata scritta da qualcun altro. I poemi sono del tipo zen e sono sobri. Essi trattano della denudazione dell'anima da tutto ciò che non è essenziale. Essi si impernano attorno al distacco, e questi sono concetti che ora noi associamo con alcuni aspetti dello zen”.<sup>150</sup> Troviamo simili riflessioni nei numerosi saggi che Baumer-Despeigne ha dedicato a Hadewijch II, arrivando a definirla “una partner cristiana nel dialogo con le religioni orientali”.<sup>151</sup> Hirshfield, professoressa in California ed educata al San Francisco Zen Centre traduce alcuni brani tratti dalle Mgd. 17-29.<sup>152</sup>

## § 2. Conclusioni e considerazioni

Il dibattito attorno alle Mgd. 17-29 non è di certo mancato, come emerge dall'esposta letteratura, tuttavia esso si è svolto, nel tempo, in modo discontinuo, nell'assenza di veri e

---

144 DIETRICH, *The Wilderness of God*, p. 32.

145 p. 43.

146 p. 32-33.

147 p. 43.

148 p. 32-43.

149 p. 43.

150 <http://www2.umt.edu/comm/f99/divine.html>, 09.02.2007.

151 BAUMER-DESPEIGNE, *Hadewijch d'Anvers: une partenaire*. In questo saggio la Baumer-Despeigne sottolinea come le poesie della pseudo-Hadewijch presentino parecchie similitudini con i testi delle religioni orientali, soprattutto con le Upanishads. Nello stesso senso va il suo contributo nel volume *Mysticism in Shaivism and Christianity* (a cura di B. Baumer). Si veda la bibliografia finale.

152 HIRSHFIELD, *Women in Praise*.

propri studi ad esse dedicati (ad eccezione di un paio) e prevalentemente attraverso brevi contributi per lo più in margine agli studi dedicati a Hadewijch.

Nella prima metà del secolo è Van Mierlo a dominare il dibattito che pare nascere anzitutto come risposta alle provocazioni suscitate da Bouman (1923) e che poi prosegue con la riedizione delle opere di Hadewijch di cui quella delle *Mengeldichten* è del 1952 che si accompagna ad un'estesa introduzione. A cavallo della metà del secolo appaiono, a distanza di un anno l'uno dall'altro, i due contributi rispettivamente di Axters e Porion che sembrano voler moderare le posizioni assunte da Van Mierlo (queste proclamavano l'indipendenza della letteratura neerlandese dall'influenza tedesca e in particolare da Eckhart, la nascita della mistica neerlandese prima di quella tedesca, ecc.). Le posizioni di Axters, argomentate in un breve capitolo, in particolare quelle concernenti la questione delle fonti, appaiono moderate pur sostenendo una nuova tesi, quella dell'esistenza di una tradizione anteriore alla quale tanto Eckhart quanto la pseudo-Hadewijch si sarebbero riallacciati. È Porion a dedicare alle Mgd. 17-29 non solo un'opera di traduzione integrale dal medio neerlandese al francese corrente, ma anche abbondanti note e uno studio forse breve ma sicuramente prezioso per la ricchezza di informazioni in esso contenute. Porion non manca di contestare le posizioni di Van Mierlo ("Si auspicherebbe che questo *argomento filologico* in favore del primato della mistica dei Paesi Bassi sui movimenti spirituali di Germania fosse precisato e sostenuto"<sup>153</sup>) tuttavia le sue conclusioni sono simili a quelle di Axters; riferendosi alla questione dell'autore egli afferma: "ignoriamo, in particolare, se ella abbia già conosciuto in qualche modo la predicazione di Eckhart. Ma se si prende in considerazione l'insieme della letteratura spirituale tedesca e fiamminga di questa epoca, con i rapporti intimi e *reciproci* che appaiono tra di loro fin dall'inizio, si deve convenire che il dato che ci manca è secondario (...)".<sup>154</sup>

Dai lavori del 1953 e 1954 di Axters e Porion la riflessione sulle *Mengeldichten* è ripresa da Reynaert (1981), De Paepe (1981), Verdeyen (1982), Lievens (1987) e Epiney-Burgard (1988), ma si tratta di brevi contributi o di cenni veloci per lo più in margine ad un lavoro più sostanzioso dedicato alla Hadewijch vera e propria o ad altri soggetti. Occorre aspettare il 1991 per vedere uno studio quasi interamente dedicato alle *Mengeldichten* (Murk Jansen, *The Measure of Mystic Thought*). Seguono poi i saggi di Ruh (1993), di Breuer (1994) e di Suydam (1996), certamente stimolati dal lavoro della Jansen.<sup>155</sup>

Si può osservare come il dibattito sia rimasto a lungo ancorato attorno alla questione

153 Corsivo nel testo originale. HADEWIJCH D'ANVERS, *Ecrits mystiques*, p. 180.

154 p. 75-76. Corsivo nel testo originale.

155 L'opera di Ruh nasce in realtà prima di quella della Murk Jansen che scrisse la sua tesi nel 1988, come Ruh stesso ricorda (RUH, *Storia della mistica*. II, p. 169). Tuttavia l'autore ha potuto confrontarsi con l'opera della studiosa in diversi punti.

dell'attribuzione o meno delle poesie a Hadewijch. È all'oggi posizione condivisa la non attribuzione alla grande poetessa; questo tema rimane però non definitivamente chiuso. Ne è prova il lavoro poco lontano nel tempo della Murk Jansen che li attribuisce a Hadewijch, e a questo lavoro va aggiunto l'articolo di Suydam. Se questi testi non sono di Hadewijch, appartengono però alla sua “scuola”. Ne sono fautori in particolare gli autori fiamminghi, studiosi di Hadewijch (Van Mierlo, che per primo ne ha parlato (1923), Lievens, De Paepe, Reynaert). Ruh mette in discussione questa appartenenza (“secondo quanto attesta la tradizione, non è mai esistita”<sup>156</sup>) senza però offrire una possibilità alternativa (“Non sono in grado di dare una collocazione precisa dal punto di vista letterario e teologico ai Mgd. 17-24”<sup>157</sup>).

È Verdeyen, e il suo articolo del 1982, a indicare una nuova possibilità. Questo autore è l'unico, a quanto mi è dato vedere, che invece di rimanere ancorato al dibattito dell'attribuzione o meno a Hadewijch introduce un nuovo punto di vista, confrontando le poesie (egli analizza solo le Mgd. 17-24) con un'autrice non più di lingua neerlandese ma di lingua francese (Margherita Porete e il suo testo *Le miroir des simples ames*) arrivando ad ascriverle alla medesima “scuola dell'amore” (*Minneschool*) del *Miroir*.

Il dibattito attorno alla questione dell'influsso eckhartiano su questi testi rimane senza ferme conclusioni. I sostenitori di un influsso diretto di Eckhart sulla pseudo-Hadewijch furono, in particolare, Bouman (1923) e K. Ruh (1993). Al riguardo, gli altri autori rimangono su posizioni moderate. È la Murk Jansen, nel 1997, a riprendere la questione, in un saggio il cui titolo, *Hadewijch and Eckhart. Amor intellegere est*, è volutamente un diretto collegamento al saggio di Van Mierlo del 1923, di risposta a Bouman, e il cui contenuto segue le vie suggerite da Ruh (riprendere la “prova di Bouman”). Le conclusioni del saggio della Murk Jansen lasciano tuttavia ancora aperta la questione o, piuttosto, sembrano spostarsi ancora su posizioni moderate: “(...) la somiglianza che Bouman percepì tra l'opera di Hadewijch e quella di Eckhart non dovrebbe essere sommariamente congedata. Che la spiegazione che Bouman avanza per questa somiglianza, cioè l'influenza diretta di Eckhart su Hadewijch, appaia difettosa non diminuisce il valore delle sue osservazioni. (...) La somiglianza è sufficientemente grande per indicare che entrambi gli autori, se non influenzati direttamente l'uno dall'altro, stavano almeno elaborando sulla base di materiale comune”<sup>158</sup>.

Dalla letteratura emerge un consenso generale circa una diversità, all'interno del corpus, fra i due gruppi (Mgd. 17-24 e Mgd. 25-29). Axters afferma come ad una prima lettura ci

156 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 199.

157 p. 196.

158 MURK-JANSEN, *Hadewijch and Eckhart*, p. 29.



siano motivi per considerare i testi in oggetto come un unico corpo.<sup>159</sup> Di identiche posizioni è Porion.<sup>160</sup> Secondo Ruh la tradizione manoscritta non permette nessun giudizio in merito alla possibilità che gli autori siano stati due: per il copista il mutamento della forma potrebbe essere stata una ragione sufficiente per distinguere le Mgd. 17-24 dalle altre, nel manoscritto B.<sup>161</sup> La maggioranza degli altri autori riconosce una differenza tra i due gruppi: a motivo della struttura strofica e del tipo di mistica (le Mgd. 25-29 sarebbero “ancor più quietistiche, begardiche delle altre”) (Van Mierlo), del contenuto e del destinatario (contenuto più didattico e meno coinvolgente nelle Mgd. 25-29; il destinatario delle Mgd. 17-24 sarebbe una persona devota affine all'autore, le Mgd. 25-29 non lascerebbero supporre una o più persone) (Axters), della teologia e del lessico (le Mgd. 17-24 sono più simili alle opere attribuite a Hadewijch che i numeri 25-29 che sarebbero poco probabilmente di sua mano) (Murk Jansen), della chiara dipendenza del gruppo 25-29 dallo pseudo-Eckhart (Ruh). In Breuer la distinzione, all'interno dell'intero corpus delle *Mengeldichten*, di tre parti (1-16, 17-24 e 25-29), si rivela essere fondamentale e per lo studioso il numero delle *Mengeldichten* sarebbe stato intenzionalmente completato a ventinove da una sconosciuta redattrice, mantenendo in questo modo una relazione con il numero dei versi, delle strofe e delle poesie.

Per quanto riguarda una possibile delineazione della figura dell'autore (o degli autori) di questi testi, la maggior parte degli studiosi non si pone la questione, altri invece vi riflettono. È Axters a introdurre il nome “pseudo-Hadewijch”. Egli evidenzia come il riferimento allo Zwin, nella Mgd. 25, non sia da ritenersi un argomento valido per collocare l'autore nelle Fiandre, essendo stata, quell'insenatura marittima che collegava Bruges al mare, un luogo geografico molto conosciuto, fino a Dante. Ciò che Axters coglie, nel testo, è l'impressione per la quale l'autore delle Mgd. 17-24 pare detenere una posizione di superiorità rispetto al loro destinatario; l'autore parlerebbe infatti “sulla base di una evidentemente accettata autorità”.<sup>162</sup> Secondo Porion l'autore dei testi sarebbe una beghina; gli argomenti che egli adduce sono la testimonianza di Ruusbroec (riferendosi ai versi della Mgd. 25 che Ruusbroec fa dire all'undicesima beghina nell'opera *Vanden XII beghinen* (Delle dodici beghine) egli dice: “Questo prestito è il più preciso e il più importante di quelli che Ruusbroec ha fatto dai “Nouveaux Poèmes”; noi ci appoggiamo naturalmente su questo per supporre che il loro autore era perciò *una beghina*”<sup>163</sup>) e la presenza nel testo di “un felice equilibrio tra il piano affettivo e il piano teorico; una sorta di buon senso pratico – femminile, senza dubbio –

159 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 195-196.

160 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 212.

161 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 190.

162 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 198.

163 Corsivo nel testo originale. HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 199.

accompagna qui la più audace speculazione”.<sup>164</sup> “La beghina conserva nel suo slancio metafisico un senso del reale, un umore delicato (...)”.<sup>165</sup> Verdeyen nel suo saggio del 1982 si riferisce ad un poeta o ad una poetessa (*dichter(es)*) ma egli resta dell'idea che si sia trattato di una beghina viste le sue finali riflessioni sulla reciproca comunicazione tra le beghine europee e sui termini che si riscontrano nei testi di tradizione beghinale. Lievens colloca queste poesie accanto ad altri testi definendoli “un fiore tardivo della mistica beghinale”.<sup>166</sup> Secondo la Murk Jansen non ci sono prove per indicare se il poeta sia stato un uomo o una donna, tuttavia “l'autore era probabilmente una donna”.<sup>167</sup> Secondo Ruh le Mgd. 25-29 sarebbero sorte in un contesto di monache, nello specifico della corrente della mistica domenicana tedesca.<sup>168</sup> Per Breuer le Mgd. 25-29 lascerebbero pensare “a diverse scrittrici di un convento”;<sup>169</sup> egli dà credito alla testimonianza di Ruusbroec: “Gli autori sono perciò da ricercare nell'ambito intorno a Ruusbroec, e possiamo considerare la testimonianza di Ruusbroec in *Vanden XII Beghinen* (Delle dodici beghine) valida: erano beghine”.<sup>170</sup> Nel corso del nostro lavoro di ricerca cercheremo di dare risposta alle questioni qui evidenziate.

---

164 n. 2 p. 203.

165 n. 4 p. 207.

166 LIEVENS, *Spekulatieve Vv-Gedichten*, p. 75.

167 MURK JANSEN, *The Measure*, p. 3.

168 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 199.

169 BREUER, *Der minnen naerre dringhen*, p. 188.

170 p. 188.



## Capitolo II

### Trasmissione, elementi formali e linguistici

#### § 1. La tradizione manoscritta

La considerazione della tradizione manoscritta si rivela di centrale importanza. Tre sono i manoscritti che trasmettono, ciascuno, l'opera completa di Hadewijch. Essi sono: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2879-80, noto come manoscritto A; Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2877-78, noto come manoscritto B; Gent, Universiteitsbibliotheek, ms. 941, noto come manoscritto C. Le *Mengeldichten* 17-29 sono presenti in due di questi manoscritti: nel manoscritto B e nel manoscritto C.

Occorre inoltre menzionare altri due manoscritti: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 3093-95, noto anche come manoscritto D, che non contiene nessuna opera di Hadewijch ma che contiene, come gruppo a sé stante, le *Mengeldichten* 17-29 e Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, ms. 385 II, noto come manoscritto R, che contiene solamente i numeri 25-29 delle poesie della pseudo-Hadewijch, accanto ad altre opere della grande Hadewijch.

Per l'analisi dei manoscritti hadewijchiani ci siamo avvalsi dei più recenti contributi avvenuti in questo campo, ossia degli studi di Kwakkel che abbiamo trovato significativi per i nuovi elementi che essi mettono in luce. Questo studioso, paleografo di formazione, riprende il problema dell'età dei manoscritti hadewijchiani e ne rivede la datazione sulla base di osservazioni paleografiche.<sup>171</sup> La sua attenzione si concentra poi sulla genesi dei manoscritti stessi. Un'analisi codicologica dei mss A, B e C rivela che essi sono costituiti di differenti unità. La stessa analisi indica a Kwakkel come i mss A, B e C rappresentino un tipo di codice che non può essere considerato né come un manoscritto in cui vengono riunite unità di diverso tipo, né come una raccolta di manoscritti uniti in una medesima legatura. A partire da questa constatazione, Kwakkel si avvicina ai manoscritti secondo criteri che nella ricerca su Hadewijch non sono mai stati prima utilizzati: assumendo una classificazione in “unità di produzione” e “unità d'uso”.

Per “unità di produzione” Kwakkel intende “uno o più fascicoli che come un'unità, cioè in una volta l'uno dietro l'altro, sono prodotti”.<sup>172</sup> È sempre una cesura codicologica a marcare la

---

171 Gli studi sui codici hadewijchiani con i quali Kwakkel si confronta, in particolar modo in riferimento alla questione della loro datazione, sono gli studi più significativi riguardanti i manoscritti hadewijchiani: gli studi di Vercoullie, De Vreese, Snellen, Van Mierlo, Verheyden; si veda la bibliografia finale. Come Kwakkel osserva, le datazioni dei manoscritti proposte in questi studi differiscono molto fra di loro.

172 KWAKKEL, *Ouderdom en genese*, p. 28.

fine di un'unità di produzione. Con “unità d'uso” Kwakkel intende “un certo numero di fascicoli dei quali si può dimostrare che in un determinato momento hanno funzionato come unità”.<sup>173</sup> Un'unità d'uso può essere originata da una o più unità di produzione, senza che sia necessario che tutte le unità di produzione di un codice vengano comprese. Le unità d'uso vengono individuate con argomenti dimostrativi: per esempio un marchio di proprietà o una menzione su di un elenco di testi. Poiché le unità d'uso possono originarsi progressivamente, Kwakkel usa anche il concetto di “fasi d'uso”.

Le analisi di Kwakkel offrono nuovi elementi circa il rapporto tra le Mgd. 17-29 e l'opera di Hadewijch. Per mezzo di osservazioni paleografiche sullo stile di scrittura presente, Kwakkel localizza temporalmente il manoscritto A, il più antico codice hadewijchiano, che non contiene le *Mengeldichten* 17-29, tra il 1325 e il 1350. Per quanto riguarda la genesi di questo manoscritto, il codice si comporrebbe di tre unità di produzione, compilate da due copisti. Le unità già nella fase di produzione sarebbero state concepite per venire unite tra di loro. Da analisi codicologiche emerge, a conferma di ciò, che nessuna delle unità pare aver funzionato in modo indipendente. Il codice formerebbe quindi un'unica unità d'uso. Le tre unità hanno avuto origine in uno stesso luogo, ma non è chiaro dove. La lingua dei copisti è, in ogni caso, un brabantino. Il codice è stato trasmesso dal monastero dei regolari agostiniani “Rooklooster”, dove fu dotato di due marchi di proprietà. Secondo Kwakkel prima di allora il codice fu probabilmente in possesso della Certosa di Herne. Interessante è notare come l'opera di Hadewijch, durante la fase di produzione, sia stata divisa in tre unità indipendenti. La prima unità contiene le *Lettere*; la seconda le *Visioni* alle quali fa seguito la *Lista dei perfetti*; la terza contiene le *Poesie strofiche* e le *Mengeldichten* (un termine che può essere tradotto con “poesie miste”) 1-16, attribuite a Hadewijch. Le *Mengeldichten* 17-29, come già sappiamo, non compaiono in questo codice.

A riguardo del manoscritto B, Kwakkel non contesta la datazione che De Vreese propose: il 1380 circa.<sup>174</sup> Il copista di questo manoscritto avrebbe usato il manoscritto A come modello; emerge infatti come il manoscritto A sia stato imitato il più fedelmente possibile. Nell'analisi Kwakkel individua una cesura codicologica dopo il foglio 147. Il codice si comporrebbe pertanto di due unità di produzione. La prima di queste unità contiene l'opera completa di Hadewijch, la seconda il *Twee-vormich tractaetken*, un trattato sulla vita mistica non ancora attribuito, e le nostre *Mengeldichten* 17-29. Le due unità, in ogni caso, risultano compilate da una medesima mano; esse mostrano alcune differenze a livello di tipo di pergamena, colore

---

<sup>173</sup> p. 29.

<sup>174</sup> DE VREESE, *Over handschriften*, p. 65.

dell'inchiostro e fori di costruzione, differenze che farebbero supporre l'esistenza di un certo lasso di tempo che sarebbe trascorso tra la realizzazione delle due unità stesse.

Kwakkkel rileva, tuttavia, come la seconda unità abbia le medesime caratteristiche formali della prima, come il formato di impaginazione e il numero delle righe; questo sembrerebbe indicare come ci sia sempre stata l'intenzione di accorpare le due parti. Dalle analisi emergerebbe inoltre che la prima unità di produzione non avrebbe mai funzionato come unità d'uso indipendente. Questa constatazione viene rafforzata dal fatto che l'ultima pagina dell'ultimo fascicolo della seconda unità di produzione è un foglio singolo.

Per Kwakkkel eventualmente si potrebbe ipotizzare che una delle due unità abbia funzionato in modo indipendente e che l'altra sia stata più tardi compilata ed aggiunta, dalla stessa mano di chi aveva già compilato la prima. Verrebbero ipotizzate pertanto due fasi d'uso. L'ultima fase avrebbe avuto inizio con la legatura avvenuta nella bottega del negoziante di libri Godevaert de Bloc, a Bruxelles. In ogni caso alla fine del XIV secolo entrambe le unità di produzione funzionavano in una forma legata; i marchi di proprietà del monastero "Rooklooster" lo confermano.

Per quanto riguarda la circolazione del manoscritto, secondo Kwakkkel molto probabilmente esso fu compilato nella Certosa di Herne, da un'unica mano e per attendere alla richiesta di Godevaert de Bloc; in seguito al fallimento di quest'ultimo, avvenuto nel 1383, il manoscritto sarebbe passato ai regolari agostiniani del monastero "Rooklooster".

Anche per il manoscritto C lo studio di Kwakkkel offre interessanti elementi. Differenziandosi da quanti fissavano prima del 1350 la datazione di questo manoscritto, per Kwakkkel non ci sono argomenti paleografici che legittimino una datazione prima della metà del XIV secolo. Per Kwakkkel il manoscritto è della seconda metà del XIV secolo, e probabilmente dell'ultimo quarto del secolo.

Il codice si rivela essere il risultato di una collaborazione fra due copisti. Kwakkkel vi individua due unità di produzione. La prima contiene le *Visioni* di Hadewijch che vengono seguite dalla *Lista dei perfetti*; la seconda le *Lettere* e le *Poesie strofiche* di Hadewijch, il trattato anonimo *Twee-vormich tractaetken* ("Trattato in due parti"), le *Mengeldichten* 1-16 di Hadewijch e le *Mengeldichten* 17-29 della pseudo-Hadewijch. Tuttavia vi sarebbe una sola unità d'uso e una sola fase d'uso: le due unità avrebbero sempre funzionato legate. Kwakkkel nota come in questo codice le *Mengeldichten* 17-29 e il *Twee-vormich tractaetken* siano unite in forte misura all'opera di Hadewijch.<sup>175</sup>

---

175 KWAKKEL, *Ouderdom en genese*, nota 74, p. 37.

Per quanto riguarda la circolazione del manoscritto, per Kwakkel, come per Reynaert,<sup>176</sup> ci sono sufficienti argomenti per localizzare lo stesso presso il monastero di Bethlehem: il manoscritto avrebbe fatto parte della collezione di libri dei canonici regolari di S. Agostino di Herent, nei pressi di Lovanio. Non è noto dove il codice abbia precedentemente circolato. Il priorato di Bethelhem fu fondato nel 1407 sul luogo in cui vivevano delle recluse. Kwakkel si chiede se il codice non sia forse precedentemente appartenuto al loro eremo.<sup>177</sup>

Le *Mengeldichten* 17-29 sono presenti, come corpus a sé stante, anche in un codicetto alto qualcosa di più di 10 cm, noto come manoscritto D, che non contiene altre opere di Hadewijch. La datazione proposta è per l'ultimo quarto del XIV secolo. Secondo le analisi di Kwakkel questo manoscritto si comporrebbe di due unità di produzione. La prima unità contiene opere di Bernardo di Chiaravalle, di Anselmo e di Agostino, in traduzione medio neerlandese. Le *Mengeldichten* 17-29 si trovano nella seconda unità assieme alla traduzione in medio neerlandese del *Lignum vitae* di Bonaventura. Le due unità avrebbero funzionato in modo indipendente; Kwakkel parla pertanto di due unità d'uso. Le parti sarebbero state compilate nella Certosa di Herne. La loro legatura avvenne probabilmente attorno al 1400. Il codice è presente attorno al 1450 nel monastero "Rooklooster", che ce l'ha trasmesso.

Il manoscritto Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, 385 II, noto come manoscritto R, non è stato argomento delle analisi di Kwakkel, avendo avuto il suo studio come oggetto i manoscritti provenienti dal monastero "Rooklooster". Si tratta di un altro codicetto che pare essere un florilegio dell'opera di Hadewijch. Viene collocato temporalmente nel primo quarto del XVI secolo. Contiene tutte le *Poesie strofiche* della grande poetessa e tutte le *Mengeldichten* attribuite a lei (i numeri 1-16); seguono poi solamente gli ultimi cinque numeri delle *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch (Mgd. 25-29) e la *Lita dei perfetti*, attribuita a Hadewijch.<sup>178</sup>

Kwakkel a conclusione delle sue analisi osserva come le *Mengeldichten* 17-29, assieme al *Twee-vormich tractaetken*, sembrano passo dopo passo integrarsi all'opera di Hadewijch.<sup>179</sup> Lo studioso conclude le sue analisi con la seguente considerazione: il fatto che questi componimenti poetici non siano presenti nel più antico manoscritto hadewijchiano, il manoscritto A, dà un forte sostegno all'ipotesi che quei componimenti non siano opera di Hadewijch e neppure provengano dal suo diretto ambiente.

---

176 REYNAERT, *Catalogus*, p. 73-74.

177 KWAKKEL, *Ouderdom en genese*, nota 64, p. 35.

178 DESCHAMPS, *Middel nederlandse handschriften*, p. 84.

179 KWAKKEL, *Ouderdom en genese*, p. 38.

La testimonianza dei manoscritti è fondamentale. A noi pare un elemento significativo il fatto che il corpus delle *Mengeldichten* 17-29 sia presente in due dei tre manoscritti hadewijchiani. La loro mancata presenza nel manoscritto A, il codice hadewijchiano più antico, è un dato indicativo che va nella direzione di accogliere il parere di Kwakkel, secondo cui queste poesie molto probabilmente non sono opera di Hadewijch. Questa conclusione verrebbe poi confermata dal fatto che le *Mengeldichten* 17-29 si trovano come corpus a sé stante, non accostato ad alcuna opera di Hadewijch, nel cosiddetto manoscritto D. Tuttavia a noi pare altrettanto rilevante il fatto che già con il manoscritto B le *Mengeldichten* 17-29 siano state associate e accostate all'opera di Hadewijch. Le analisi paleografiche e codicologiche di Kwakkel, svolte alla luce dei criteri interpretativi sopra esposti (“unità di produzione”, “unità d'uso”, “fase d'uso”), nuovi nella ricerca su Hadewijch, hanno rilevato che nel manoscritto B, per il quale Kwakkel non rifiuta una datazione attorno al 1380, si possono distinguere due unità di produzione, opera comunque della medesima mano. Le stesse analisi hanno messo in luce come ci sia stata sempre l'intenzione di accorpate le due parti. Kwakkel stesso nota la concordanza formale dell'impaginazione delle due unità e osserva come la prima lasci intravedere di non aver mai funzionato come unità d'uso indipendente e come la seconda unità sia forse stata fin dall'inizio destinata a venire aggiunta alla già esistente copia del manoscritto A.<sup>180</sup> Kwakkel propone anche l'ipotesi che le due unità abbiano funzionato separatamente, ma è un'ipotesi che egli stesso propone in seconda istanza, come eventuale.

L'elemento che a noi pare rilevante è questo: il fatto che le *Mengeldichten* 17-29 siano state già nel manoscritto B associate e accostate all'opera di Hadewijch, con l'intenzione di funzionare legate alla sua opera. Questo può aprirci uno spiraglio per tentare di dire qualcosa sulla tradizione in cui le *Mengeldichten* 17-29 si inseriscono e forse qualcosa sul loro autore. Se Hadewijch è considerata come una delle prime appartenenti al giovane movimento beghinale, è lecito pensare che anche queste poesie si inseriscano in una tradizione di scritti beghinali? Sono anch'esse l'opera di una donna? Di una beghina? Ricordiamo il giudizio di Vekeman, studioso del *Twee-vormich Tractaetken*, il trattato anonimo che compare anch'esso nei manoscritti B e C accanto alle nostre *Mengeldichten* 17-29: secondo lo studioso tale trattato sarebbe opera di una donna, forse di una beghina benedetta con talento letterario.<sup>181</sup> Il manoscritto C, che Kwakkel localizza temporalmente nell'ultimo quarto del XIV secolo, ci offre altre indicazioni. Per questo codice Kwakkel individua una sola unità d'uso. Lì le

---

<sup>180</sup> p. 38.

<sup>181</sup> VEKEMAN, *Mystieke amazone*, p. 64.



*Mengeldichten* non sono più distinte dall'opera di Hadewijch da elementi quali ad esempio una cesura codicologica, ma sono ben integrate in essa. Kwakkel afferma che con il manoscritto C si è già, probabilmente, alla fine della tradizione manoscritta hadewijchiana del XIV sec. Tuttavia è di nuovo lecito porre la seguente domanda: quanto dista temporalmente il manoscritto C dal manoscritto B? Non di molto, secondo la datazione proposta da Kwakkel stesso. Nel manoscritto R, qui però siamo già nel primo quarto del XVI secolo, un gruppo delle nostre *Mengeldichten*, ossia i numeri 25-29, è di nuovo associato e integrato all'opera di Hadewijch.

Anche in questo caso, sulla base delle analisi di Kwakkel circa il manoscritto C, sono l'associazione e la buona integrazione all'opera di Hadewijch gli elementi che ci paiono importanti. Si inseriscono, queste poesie, in una tradizione di scritti beghinali composti in lingua *diets*?<sup>182</sup> Si inseriscono in una “tradizione hadewijchiana”? Sono, come Lievens reputava, un “fiore tardivo” della mistica beghinale? Il nostro lavoro di ricerca vorrà dare risposta a questi quesiti.<sup>183</sup>

Lo studio di Kwakkel si rivela a noi importante anche a proposito della collocazione culturale dei manoscritti che ci interessano da vicino. Lo studioso ha analizzato i 23 manoscritti del XIV secolo trasmessi in medio neerlandese dal monastero dei regolari agostiniani “Rooklooster”. Tra questi manoscritti troviamo il Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2879-80, (ms. A) e il Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 2877-78, (ms. B), ossia due dei tre manoscritti contenenti l'opera completa di Hadewijch. È trasmesso dal Rooklooster anche il Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 3093-95, (ms. D). Le *Mengeldichten* 17-29 sono presenti, come sappiamo, nei mss B e D. A conclusione delle sue ricerche Kwakkel dichiara, in primo luogo, che difficilmente qualcuno dei 23 manoscritti fu realizzato al Rooklooster; in secondo luogo lo studioso afferma che era la Certosa di Herne, situata a 30 chilometri a sud-ovest di Bruxelles, già nota agli studi per la sua opera di traduzione di testi latini, a produrre su larga scala manoscritti in lingua vernacolare, molti dei quali finirono al monastero agostiniano “Rooklooster”. I mss A, B e D, secondo le analisi di

---

182 *Diets* può essere genericamente tradotto con “medio neerlandese”; questo termine si riferisce, più precisamente, a partire dal XII secolo, alla lingua del popolo, in un momento in cui il latino perdeva progressivamente potere.

183 Lusinghiera è la recensione all'opera di Kwakkel di Van Reenen (in “Queeste” (Hilversum), 12 (2005) 2, p. 149-152) per l'accuratezza e l'affidabilità della ricerca e il guadagno negli studi. Faems (in “Millennium” (Nijmegen), 17 (2003) 2, p. 178-181) giudica attendibili i risultati della ricerca di Kwakkel. Anche la recensione di Tigelaar (in “Nederlandse Letterkunde” (Groningen), 8 (2003) 3, p. 270-273) che mette a nudo alcuni elementi retorici della struttura dell'opera di Kwakkel, dà credito ai risultati del lavoro dello studioso.

Kwakkel, furono realizzati alla Certosa di Herne.

Se rimaniamo in questo orizzonte delineato dallo studioso, possiamo avvalerci di alcune interessanti e significative osservazioni che risultano utili nel tentativo di individuare la collocazione culturale dei manoscritti hadewijchiani. Kwakkel ha messo in evidenza come i certosini di Herne abbiano assolto ad un cruciale ruolo nella produzione di libri a e attorno a Bruxelles e come gli stessi abbiano ricoperto una funzione eccezionalmente attiva come fornitori di testi spirituali in lingua vernacolare fino ad essere i più importanti fornitori di manoscritti in vernacolo nella regione di Bruxelles.<sup>184</sup> In particolare, i certosini di Herne traducevano e copiavano, a pagamento, testi in medio neerlandese su richiesta di laici ed ecclesiastici. Kwakkel ha dimostrato che i certosini di Herne realizzavano manoscritti e traduzioni per privati cittadini della città di Bruxelles, per comunità religiose e per commercianti di libri.<sup>185</sup> Il commerciante che ci riguarda più da vicino è Godevaert de Bloc. Il manoscritto B, trasmesso dal monastero “Rooklooster”, ne documenta un legame. La prova è una scritta sulla rilegatura del manoscritto: *godefridus scriptor me fecit*. Sappiamo che Godevaert era un *librarius*, un negoziante di libri attivo nella città di Bruxelles. Secondo Kwakkel si può a buon diritto affermare che i certosini realizzarono il manoscritto B, contenente la completa opera di Hadewijch e le *Mengeldichten* 17-29, su commissione di Godevaert.<sup>186</sup>

Sul perché molti dei manoscritti di Herne siano andati a finire al monastero “Rooklooster”, Kwakkel adduce come parziale ma fondata spiegazione l'acquisto dei beni di Godevaert da parte del Rooklooster, dopo il fallimento, avvenuto nel 1383, dell'attività del commerciante.

Anche Warnar ha riflettuto sull'ambiente e sulle condizioni in cui i manoscritti hadewijchiani sono sorti. Per questo studioso la connessione dei manoscritti hadewijchiani con l'ambiente cittadino sarebbe eclatante.<sup>187</sup> Riferendosi all'opera di Hadewijch, egli afferma: “Che la sua mistica beghinale fosse ben rappresentata nella biblioteca di un monastero sta ancora in linea con le aspettative anche se il possesso di quattro esemplari riportanti l'opera di Hadewijch in una piccola comunità monastica di neppure venti membri, è un lusso che poche biblioteche moderne di istituti si possono permettere. Ma è molto più sorprendente che questa alta letteratura mistica sia caduta nelle mani di un commerciante di libri che produceva anche

---

184 KWAKKEL, *Die dietsche boeke*, p. 137.

185 p. 138-156.

186 p. 152.

187 WARNAR, *Een sneeuwbuï*, p. 102.

copie in francese dei romanzi di Artù per la corte ducale brabantina”.<sup>188</sup>

Warnar ricorda il legame del manoscritto B con Godevaert de Bloc. Per lo studioso ci sono elementi per poter sostenere che anche il manoscritto A, ossia il più antico manoscritto hadewijchiano, trasmesso anch'esso dal Rooklooster, proveniva dai beni del *librarius* Godevaert de Bloc. La prima delle spiegazioni che si impone è che il manoscritto A funzionò da campione per la realizzazione del manoscritto B.<sup>189</sup>

Per Warnar la realizzazione di manoscritti contenenti l'intera opera di Hadewijch indica un rinato interesse per la poetessa e la sua opera;<sup>190</sup> mostra inoltre, nel Brabante, una vivace richiesta di testi spirituali in vernacolo rivelando l'esigenza di traduzioni dal latino al medio neerlandese.

Per Warnar i manoscritti trasmessi dal Rooklooster fanno supporre che l'attrazione per la letteratura spirituale in lingua vernacolare vivesse in strati diversi della popolazione bruxellese. Lo studioso ricorda come dal XIV secolo l'interesse per una letteratura spirituale e profonda sembri allargarsi ad un'élite che in parte si trovava fuori dalle mura dei monasteri. I manoscritti hadewijchiani indicherebbero un'inclinazione spirituale elitaria da parte di lettori e lettrici abbienti, capaci di acquistare i manoscritti di Godevaert.<sup>191</sup>

È in questo contesto che lo studioso inserisce i componimenti poetici della pseudo-Hadewijch. Secondo Warnar l'interesse per l'opera di Hadewijch è visibile non solo nella realizzazione di manoscritti contenenti la sua intera opera, ma anche nella presenza, nel manoscritto proveniente dalla bottega di Godevaert, di poesie che “per forma e contenuto sono chiaramente ispirate alle poesie di Hadewijch e che anche in altri luoghi sono trasmesse con la sua opera”.<sup>192</sup> Lo studioso dichiara inoltre che se ci basiamo sulla trasmissione, si può osservare come il baricentro sia stato nel Brabante, e molto probabilmente a Bruxelles.<sup>193</sup>

Dai dati raccolti emerge che le *Mengeldichten* 17-29, presenti in manoscritti del XIV secolo, accanto all'opera di Hadewijch, si inseriscono in un contesto di rifiorito interesse per l'opera della poetessa e per opere “a lei ispirate”.<sup>194</sup> Si inseriscono inoltre in un quadro di vivo interesse e di forte richiesta di testi spirituali in medio neerlandese, interesse nutrito non solo da parte di ecclesiastici ma anche ed in particolar modo da parte di laici; appartenevano

---

188 p. 102.

189 p. 102.

190 p. 105.

191 p. 104.

192 p. 105.

193 p. 105.

194 Si ricordino De Paepe e Reynaert che, sulla scorta di Van Mierlo, collocano le Mgd. 17-29 nella “scuola di Hadewijch”. HADEWIJCH, *Strofische Gedichten* (a cura di De Paepe), p. 18. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 437.

probabilmente ad un'élite coloro che chiedevano la realizzazione di manoscritti. Il centro più vivo di questo interesse e di questa attività di realizzazione di manoscritti, per quanto ci è dato da comprendere, fu il Brabante, molto probabilmente Bruxelles.

## § 2. Edizioni

La successione delle edizioni delle *Mengeldichten* è legata a quella delle edizioni delle opere di Hadewijch; del di lei lavoro in poesia sono state però le *Poesie strofiche* i componimenti ad essere più studiati ed editi. Molto più ridotte, quanto a numero, sono state le edizioni e le trascrizioni in neerlandese corrente delle *Mengeldichten*.

Dal ritrovamento, avvenuto nel 1838, dopo quattro secoli di assoluto silenzio, dei manoscritti hadewijchiani,<sup>195</sup> è del 1875 la prima edizione dell'opera di Hadewijch.<sup>196</sup> In quell'anno appare infatti la prima parte dei *Werken van Zuster Hadewijch* a cura di J.F.J. Heremans e C.J.K. Ledeganck. Essa è dedicata all'opera in poesia. Si tratta di un'edizione diplomatica, con scarse annotazioni e priva di un'introduzione; vi trovano posto le *Poesie strofiche* e tutte le *Mengeldichten*. Fu questa l'occasione in cui i curatori attribuirono il nome *Mengeldichten* all'intera raccolta che comprende le Mgd. 1-16, attribuite a Hadewijch, e chiamate anche *Lettere in Rima*, e le nostre *Mengeldichten* 17-29. Il nome, nell'intenzione dei curatori, voleva significare una raccolta mista e multiforme di testi in poesia.<sup>197</sup> L'edizione è data sulla base dei manoscritti A e B. La suddivisione delle *Mengeldichten* non risulta essere quella ora più conosciuta, cioè quella che più tardi darà Van Mierlo sulla base del manoscritto C, cosicché porta il numero 18 la Mgd. che ora è nota come Mgd. 17 e la diversa suddivisione porta ad un numero totale di trentadue *Mengeldichten*.

Nel 1905, a trent'anni dalla prima edizione, appare la terza parte dei *Werken van Zuster Hadewijch*, curata da J. Vercoullie. In essa J.F.J. Heremans e C.J.K. Ledeganck forniscono le varianti del manoscritto C alle poesie.

Negli anni 1908-1912 è il gesuita Van Mierlo a curare le edizioni delle opere di Hadewijch. Nel 1912 appare l'edizione fatta sulla base del manoscritto C delle *Mengeldichten* che egli sceglie di continuare ad intitolare in questo modo; esse vengono presentate con la suddivisione con la quale sono ora comunemente note (arrivando cioè ad un totale di ventinove *Mengeldichten*: le prime sedici attribuite a Hadewijch, le successive tredici alla

195 Si trattò dei manoscritti noti come A e B. Il ritrovamento del manoscritto C avvenne nel 1867.

196 I manoscritti conobbero anche vicende di falliti progetti di edizione. A questo proposito si veda REYNAERT, *De receptie van Hadewijch*.

197 Lievens definì questo titolo "un buon esempio di diplomazia". LIEVENS, *Een nieuw Mengeldicht*, p. 65.

cosiddetta pseudo-Hadewijch). L'edizione è priva di un'introduzione, le annotazioni sono contenute così come lo sono i commenti alle singole poesie.

Tra il 1924 e il 1952 Van Mierlo procede ad un lavoro di riedizione di tutta l'opera hadewijchiana<sup>198</sup>; la nuova edizione delle *Mengeldichten* è del 1952; essa è corredata di un ampio lavoro introduttivo in cui le due serie delle *Mengeldichten* vengono trattate separatamente, e di accurate annotazioni. Queste ultime edizioni di Van Mierlo rimangono, fino ad oggi, la base di partenza per l'approccio scientifico all'opera di Hadewijch.<sup>199</sup>

### § 3. Aspetti linguistici

Del corpus delle poesie della pseudo-Hadewijch si è parlato di un autore anonimo che sarebbe da ricercarsi non tanto nel Brabante quanto piuttosto nelle attuali Fiandre Occidentali; più in particolare, nei dintorni di Bruges. Questo a motivo di un paio di versi della Mgd. 25:

Il mio spirito non saprebbe dirlo più  
Di una mola di mulino galleggiante nello Zwin.<sup>200</sup>

Il motivo è cioè la menzione dello Swin, l'insenatura marittima che, garantendo a Bruges il collegamento con il Mare del Nord, faceva di questa città un porto di fondamentale importanza, in Europa. Questo fino al XV secolo, quando lo Zwin cominciò ad insabbiarsi. Van Mierlo si chiedeva esplicitamente, in prima analisi, se i succitati versi non dovessero far pensare alle Fiandre Occidentali; altri autori ripresero questa sua supposizione.<sup>201</sup>

---

198 Data 1950 un'antologia curata da Van Mierlo e intitolata HADEWIJCH, *Een bloemlezing uit hare werken*. In essa trovano posto testi tratti dalle *Visioenen*, dalle *Brieven* e dalle *Strofische Gedichten*, mentre in un capitolo dedicato alle "overige gedichten" (le restanti poesie) sono riportati brani tratti dalle Mgd. 1-16 e dalle nostre Mgd. 17-29, senza che sia indicata una suddivisione tra le due serie delle quali, però, viene detto nell'introduzione. Scarse risultano le annotazioni.

199 Nel 1962 appare l'antologia *Van tweeërlei van minne* a cura di Pollmann. Si tratta di una raccolta di testi poetici in medio neerlandese. Trovano qui posto le Mgd. 21 e 28. Nel 1988 appare l'opera *Mengeldichten of Rijmbrieven*. Si tratta di una traduzione in neerlandese corrente, a cura di Ortmanns-Cornet, con testo originale a fronte. Come il titolo lascia capire le *Mengeldichten* qui prese in oggetto sono solamente quelle attribuite a Hadewijch (Mgd. 1-16). L'opera è priva di note. Del 2002 è l'opera *Minne is wonderzoet in al haar stormen*. Si tratta di un'antologia a cura di Stassaert, frutto di una selezione dall'opera poetica di Hadewijch, in cui le poesie vengono riformulate in neerlandese corrente (*hertaling*). In essa trovano posto anche alcune *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch. Occorre ricordare come in molte antologie per la scuola alcuni versi della pseudo-Hadewijch siano stati letti e presentati come opera di Hadewijch; è il caso ad esempio dei famosi versi *Alle dinghe Sijn mi te inghe; Ic ben so wijt* (Tutte le cose/ Mi sono così strette:/ Sono così vasta).

200 Mgd. 25,11-12. Want niet bat en caent ghetonen mijn sin,/ Dan een molesteen mach vlieten int swin.

201 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 134. VERDEYEN, *Pays-Bas*, col. 722, che parla esplicitamente di un autore sconosciuto che sarebbe vissuto nei dintorni di Bruges.

Axters a proposito di questi versi – essi contengono l'unico riferimento geografico che questi testi offrono – ricordava che se perfino Dante sapeva dell'esistenza di questo braccio di mare a nord di Bruges, ciò significa che tale luogo geografico era un ben noto luogo, e che anche un Brabantino avrebbe saputo di che si trattava.<sup>202</sup>

Nel dettaglio Dante si riferisce a Bruges nel canto XV dell'Inferno:

Qual i Fiamminghi tra Guizzante e Bruggia,  
temendo 'l fiotto che 'nver' lor s'avventa,  
fanno lo schermo perché 'l mar si fuggia<sup>203</sup>

Come si vede Dante non parla dello Swin in modo esplicito ma si riferisce ad una regione “tra Guizzante e Bruggia” dove i Fiamminghi costruiscono “lo schermo”, ossia un riparo - dighe ed argini – allo scopo di sbarrare il mare. La questione è come vada interpretato il termine “Guizzante”. Si è visto che esso può essere stato la traduzione di Kadzand o di Zuidzande, entrambe località sulla costa belga, ad est di Bruges: in questo caso Dante con “tra Guizzante e Bruggia” avrebbe inteso i punti estremi di un territorio nel quale lo Swin era compreso. Se “Guizzante”, invece, è stato la traduzione di “Wissant”, una località sulla costa francese, ad ovest di Bruges, allora Dante avrebbe avuto in mente una regione nella quale lo Swin non era compreso.<sup>204</sup>

A proposito del termine *swin* Van Mierlo si chiedeva anche se esso non fosse un'espressione fissa per significare semplicemente *beek*,<sup>205</sup> una parola che in italiano possiamo tradurre con torrente, ruscello. L'opera degli studiosi Verwijs-Verdam, il *Middelnederlandsch woordenboek*, alla voce *swin* indica un canale o un ruscelletto in territori strappati al mare; la parola assume anche il significato di corso d'acqua – condotto d'acqua, ruscello – che fluisce in un corso d'acqua superiore.<sup>206</sup>

Occorre dire che del resto in altre pagine Van Mierlo si riferì alla lingua contenuta nei manoscritti A, B e C come ad un “puro brabantino”; egli lo affermava pur conscio di una certa

---

202 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 197-198.

203 DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. I. *Inferno* (a cura di Chiavacci Leonardi), canto XV, 4-6, p. 455-456.

204 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 197-198, nota 1. Vediamo che Chiavacci Leonardi, legge “Guizzante” con “Wissant”; dello stesso parere è Inglese, nella recente edizione dell'Inferno. DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. *Inferno*, (a cura di Inglese), p. 177. DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. I. *Inferno*, p. 456.

205 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1912), p. 138, nota 12. HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 134.

206 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. VII, col. 2560.

mancanza di omogeneità nello spelling delle parole: “Tutte queste differenze ortografiche non impediscono che la lingua dei nostri tre manoscritti sia la stessa: la lingua è e rimane un puro brabantino”.<sup>207</sup>

Dal canto nostro ci siamo proposti un'analisi indipendente utilizzando come strumento di ricerca il relativamente recente *Klankatlas* di Berteloot (1984).<sup>208</sup> La nostra analisi ha portato all'individuazione di una serie di osservazioni linguistiche che ora elenchiamo.

È noto come siano le parole in posizione di rima quelle a dover essere prese in considerazione in una ricerca di questo tipo; le parole in posizione di rima avrebbero la prerogativa di garantire una immutabilità di trascrizione in trascrizione; questo a differenza dalle altre parole, più libere perché non costrette per esempio ad una rima, e quindi oggetto di eventuale variazione a piacimento del copista. La forma *kinnen* (conoscere, conoscenza) compare nelle nostre poesie un elevato numero di volte: appare 19 volte in posizione di rima nel gruppo delle Mgd. 17-24 e 4 volte ancora in posizione di rima nel gruppo Mgd. 25-29. Mai nel corpus si rinviene la variante *kennen*. La forma *kinnen* si rivela essere la forma che appariva tipicamente nel Brabante storico, ossia nel ducato di Brabante.<sup>209</sup> Dall'atlante risulta come essa era da rinvenirsi con una forte concentrazione tra la città di Mechelen e la città di Bruxelles.<sup>210</sup>

La forma *nuwe* (nuovo) compare una sola volta in posizione di rima, alla Mgd. 18,62; questa forma è presente poi fuori dalla posizione di rima altre 7 volte nel gruppo delle Mgd. 17-24 e una volta nel secondo più ridotto gruppo, alla Mgd. 29,3; dalle varianti possiamo osservare che i tutti manoscritti hanno mantenuto questa forma; cioè mai nel corpus si incontra l'altra variante, *nieuw*. La forma *nuwe* è stata registrata a Mechelen e ad ovest e a nord-est della città: si tratta ancora, come si nota, del Brabante.<sup>211</sup>

Un'attenzione particolare meritano invece le varianti *denken/ dinken* (pensare); nel nostro corpus le incontriamo entrambe in posizione di rima nella prima unità del corpus (Mgd. 17-24). Alla Mgd. 17,118 abbiamo *dincken*, alla Mgd. 21,4 *ghedencken* e alla Mgd. 24,16 *denct*: si queste due ultime però gli altri manoscritti presentano le varianti, rispettivamente, *ghedincken*, *gedinken* e *dinct*, producendo ogni volta con il verso successivo, anch'esso adattato, una nuova rima. In questo caso quindi queste parole in posizione di rima non sono rilevanti per la nostra indagine. Ci parlano, semmai, del luogo in cui i manoscritti sarebbero

207 HADEWIJCH, *Visioenen*. II, p. 21.

208 BERTELOOT, *Klankatlas*.

209 Parliamo di Brabante storico perché il ducato di Brabante era differente, nei confini, dal Brabante attuale; era molto più grande: ancora nel XIV secolo esso si estendeva fino alle odierne città olandesi di Breda e 's-Hertogenbosch.

210 BERTELOOT, *Klankatlas*, tav. 28.

211 Tav. 104.

stati compilati. Dall'atlante risulta che la forma *dinken* era da rinvenirsi tanto nella contea di Fiandra, quanto nel ducato di Brabante, ma solo a sud di Mechelen; la forma *denken* viene invece registrata nella città di Mechelen e nella poco distante Hemiksem.<sup>212</sup>

Anche a proposito delle varianti *licht/ lecht* (luce) occorre fare un discorso a parte. In posizione di rima esse appaiono nel corpus dei nostri componimenti 2 volte nella prima unità (Mgd. 17-24), e una volta nella seconda (Mgd. 25-29). Nel dettaglio, nella Mgd. 18,43 incontriamo *lecht*; il manoscritto D ne dà la variante *licht*, producendo con l'ultima parola del verso successivo, parola che risulta pure modificata, una nuova rima. Neanche questo caso ci aiuta quindi nella nostra indagine. Alla Mgd. 23,13 abbiamo *licht*. Alla Mgd. 27 ai versi 19 e 24 abbiamo *lichte*. La forma *licht* appare ben rappresentata tanto nel Brabante, e interessa ancora Mechelen, che nella contea di Fiandra.<sup>213</sup>

Il participio passato “detto” appare nel corpus in posizione di rima solamente nella variante *gheseit* (Mgd. 18,87, Mgd. 18,56, Mgd. 24,136). La forma *gheseit* risulta essere registrato tanto in Fiandra che nel Brabante; nel Brabante, in particolare a Hemiksem, a Mechelen e a Bruxelles.<sup>214</sup>

La forma *wale* (forma avverbiale che, associata a verbi, significa “bene”) la si rinviene quattro volte in posizione di rima: tre volte nella prima unità del corpus (Mgd. 18,168,415; Mgd. 24,128) e una volta nella seconda (Mgd. 26,30). Essa risulta essere una forma tipica solamente per il Brabante.<sup>215</sup>

Alcuni termini presenti nel *Klankatlas* appaiono rappresentati solo nella prima unità delle nostre poesie (Mgd. 17-24). È il caso di *borg* (forte, cittadella) (Mgd. 18,398), variante che se indica più al Brabante che alla Fiandra, viene registrata in ogni caso per entrambe le regioni.<sup>216</sup> Occorre poi guardare a *gheet* (terza persona del verbo *gaen*, andare) che in posizione di rima appare nella Mgd. 18,138,331; essa emerge come una forma tipica del Brabante.<sup>217</sup>

Sappiamo bene quanto questa opera di individuazione e giudizio degli elementi linguistici per mezzo di un atlante linguistico sonoro – giudicato comunque uno strumento valido – sia delicata e non priva di rischi. Possiamo dire che la convergenza di queste indicazioni di ordine linguistico e la forza probante di alcune di esse in particolare – in modo particolare il caso della forma *kinnen* - ci portano a concludere che la lingua del corpus della pseudo-Hadewijch è un brabantino. Molte indicazioni, inoltre, convergono al territorio della città di Mechelen.

---

212 Tav. 26.

213 Tav. 40.

214 Tav. 37.

215 Tav. 149.

216 Tav. 55.

217 Tav. 79.



Del corpus, di dimensione modesta, della pseudo-Hadewijch ci colpisce in modo particolare la presenza di una serie di parole che K. Ruh analizzando altri testi ha definito “parole straniere”.<sup>218</sup> Axters a riguardo di questi fenomeni usava l'espressione più tecnica, che noi preferiamo, “leenwoorden”, che significa “prestiti linguistici” (e anche quindi forestierismi, esotismi).<sup>219</sup> Si tratta delle seguenti parole: *figuere* (Mgd. 17,102; Mgd. 23,23), *ghebenedijt* (Mgd. 17,10; Mgd. 23,1), *creatueren* (Mgd. 18,368; Mgd. 24,45; Mgd. 26,4), *natuere* (Mgd. 18,373; Mgd. 20,17; Mgd. 24,90), *scriftuere* (Mgd. 19,1; Mgd. 24,28; Mgd. 29,12), *memorien* (Mgd. 22,38), *contempleren* (Mgd. 23,10), *speculeren* (Mgd. 23,11), *contemplacien* (Mgd. 23,16), *collacien* (Mgd. 23,17), *cesseren* (Mgd. 23,31), *reveleren* (Mgd. 23,32), *complexie* (Mgd. 23,45), *materie* (Mgd. 22,35; Mgd. 23,49), *questie* (Mgd. 23,64,70), *sciencien* (Mgd. 23,65), *simpelheyt* (Mgd. 26,12), *prisoen* (Mgd. 25,21), *storien* (Mgd. 20,22), *philosophien* (Mgd. 20,34), *deus* (Mgd. 25,25; Mgd. 27,37).

Si può però certamente dire che molte di esse hanno già una tradizione nella lingua medio neerlandese. Hadewijch usa le parole *figuere*, *ghebenedien*, *creatueren*, *natuere*, *scriftuere*, *memorien*, *contemplacien*, *cesseren*, *materie* e *deus*. Per quanto abbiamo potuto vedere, le restanti parole (*contempleren*, *speculeren*, *collacien*, *cesseren*, *reveleren*, *complexie*, *questie*, *sciencien*, *simpelheyt*, *prisoen*, *storien* e *philosophien*) non appartengono al vocabolario di Hadewijch e neppure a quello di Beatrice di Nazareth.

A riguardo del caso della parola *simpelheyt* – Hadewijch ha conosciuto *simpel*, ma non *simpelheyt* - colpisce in modo particolare il fatto che nel corpus della nostra pseudo-Hadewijch si incontri tanto questa forma latina (*simpel*, *simplelheyt*)<sup>220</sup> quanto la forma germanica (*eenvoldich*, *eenvoldicheit*).<sup>221</sup> Lo stesso fenomeno lo si rinviene nei trattati di Ruusbroec. A proposito del mistico brabantino, lo studioso di testi speculativi medio neerlandesi Lievens notò questo osservando che invece autori come Eckhart, Hadewijch e Beatrice di Nazareth non erano caduti nella “forza d'attrazione del latino”.<sup>222</sup> Le popolazioni germaniche non ne avevano infatti alcun bisogno, possedendo esse parole come *einvaltic*, *einvalticheit*, *eenvoldech* e *eenvoldecheit*. Lo studioso si chiede se Ruusbroec, utilizzando la parola *simpel* vicino o assieme a *eenvoldech* non si fece promotore di una sorta di sintesi tra

218 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 240.

219 AXTERS, *Scholastiek lexicon*, p. 5\*.

220 Rispettivamente in Mgd. 17,51 e Mgd. 26,12.

221 Le parole semplice/semplicità si incontrano in modo frequente nelle ultime cinque poesie del corpus (Mgd. 25-29).

222 LIEVENS, *De spekulatieve Vv-Gedichten*, p. 81.

est ed ovest. Ci chiediamo se non ci si debba chiedere lo stesso a riguardo della nostra pseudo-Hadewijch. Abbiamo osservato il medesimo fenomeno a riguardo della parola *prisoen* (Mgd. 25,21). L'autore di queste poesie conosce la forma germanica di questa parola, che egli utilizza ben due volte nella medesima poesia: la parola *gevaen* (imprigionato); il sostantivo corrispondente assume la forma *gevangenissen*, *gevangenhuus*, che non compare. Ora la parola *prisoen* delinea una provenienza francese, ma anche medio altotedesca.<sup>223</sup>

È anche particolare il fatto che nella Mgd. 23 si rinviene una spiccata concentrazione dei prestiti linguistici che abbiamo elencato. Di quelli che non compaiono in Hadewijch si trovano: *contempleren* (Hadewijch conosce *contemplacie*), *speculeren*, *collacien*, *reveleren*, *complexie*, *questie*, *sciencien*. È la poesia che usa la parola *questie* a riguardo di un argomento grave, profondo (*sterc*), argomento che tutta la scienza dei chierici non potrebbe chiarire.<sup>224</sup> La poesia ci fa capire che l'argomento in ballo è la contemplazione e l'unione dell'anima a Dio *sonder onderscheyt*, senza distinzione; un'espressione, questa, lo vedremo nel corso dell'analisi dottrinale, per la quale Ruusbroec fu accusato di essere affiliato ai begardi.

Noi riteniamo che i prestiti linguistici qui evidenziati, e in particolare quelli che non compaiono né in Hadewijch, né in Beatrice di Nazareth, più che indicare una regione geografica indichino piuttosto un ambiente; ambiente di appartenenza dell'anonimo autore (o degli autori di queste poesie) o di vicinanza o di contatto. È chiaro che si tratta di un ambiente influenzato dalla scolastica e caratterizzato dalla speculazione e da un acceso intellettualismo. Osserviamo che nella *Leven van sinte Lutgart* appaiono i termini *contempleren* e *speculeren*. Questa vita ha avuto un legame con Hadewijch: in essa si incontra il particolare termine *orewoet*, una delle parole più tipiche dell'opera della grande scrittrice e poetessa.<sup>225</sup>

---

223 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. VI, col. 696 (francese *prison*, medio altotedesco *prisûn*, *prisûne*).

224 Mgd. 23,64-66.

225 Si veda REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 382, nota 20. La parola *orewoet* può essere resa con "insania amoris". Di questo termine che anche Beatrice di Nazareth ha utilizzato tratteremo nei capitoli dedicati alle due scrittrici. Per i termini *contempleren* e *speculeren* e la loro presenza nella *Leven van sinte Lutgart* si veda VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. III, col. 1819 e VII, col. 1671.



## Capitolo III

### Il contesto religioso e teologico tardo medievale nell'Europa del Nord

#### § 1. La mistica renano-fiamminga

La denominazione di mistica “renano-fiamminga” non è stata accompagnata dall'assenza di un dibattito. Questa nozione storico-geografica si riferisce alle correnti religiose dei secoli XIII e XIV raggruppando due elementi distintivi: l'elemento renano e l'elemento fiammingo. Lo stesso aggettivo “fiammingo” non ha goduto sempre di una naturale accoglienza: Axters riferendosi ai secoli XIII e XIV si diceva propenso a preferire la denominazione “spiritualità dei Paesi Bassi” al posto di “spiritualità fiamminga” o “spiritualità neerlandese”: il termine “fiammingo” fino alla fine del Medioevo deteneva un senso più ristretto rispetto a quello odierno: si riferiva cioè alla sola contea di Fiandra e non anche al ducato di Brabante; allo stesso modo, il termine “neerlandese” con il suo senso proprio non lo si incontra che a partire dal XVI secolo.<sup>226</sup> Verdeyeyen ha messo recentemente in discussione la nozione di mistica “renano-fiamminga”.<sup>227</sup> Egli osserva che se si possono qualificare senza difficoltà Eckhart, Taulero e Suso come autori renani, è più difficile considerare Hadewijch e Ruusbroec come autori “fiamminghi”; questo perché entrambi appartenevano al ducato di Brabante, e non alla contea di Fiandra; sarebbe pertanto più coerente parlare di mistica “renano-brabantina”. La nozione di mistica renano-fiamminga, inoltre, sempre secondo lo studioso belga, raggrupparebbe in sé autori molto differenti fra loro; “diciamolo francamente: essi si oppongono più gli uni agli altri di quanto essi si rassomiglino”, afferma l'autore.<sup>228</sup> Il suo occhio va a Hadewijch, Eckhart e Ruusbroec; pur appartenendo tutti e tre allo stesso secolo (1250-1350) se si può dire che c'è una grande parentela tra Hadewijch e Ruusbroec, non si può affermare questo a proposito di Eckhart e Ruusbroec, le cui dottrine occorre ben distinguere. La differenza più fondamentale è che Ruusbroec si muove all'interno di una mistica amorosa ispirata da Bernardo e da Hadewijch; la mistica di Eckhart è una mistica della nascita del Verbo divino nell'anima, ispirata ad Alberto Magno e Tommaso D'Aquino.<sup>229</sup>

Si propende, seppur in modo non esclusivo, per l'uso dell'unica formulazione di “mistica renana”.<sup>230</sup> Indugiare sulla distinzione tra mistica fiamminga e mistica tedesca parrebbe

226 AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas*, p. 123.

227 VERDEYEN, *Une remise en cause*.

228 p. 207.

229 p. 207.

230 L'appellativo “renano-fiammingo” rimane comunque in uso, come dimostrano recentissimi contributi come quello di DIERKENS – BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique “rhéno-flamande”*, del 2004. Si veda la bibliografia finale.

configurarsi un'operazione anacronistica e sterile.<sup>231</sup> La migliore aggettivazione si rivelerebbe l'etnico "renano"; esso ben individuerebbe l'una e unica mistica sorta nell'Europa centrale tra il XII e il XIV secolo che va da Hadewijch a Ruusbroec, da Matilde di Magdeburgo ad Eckhart. L'espressione "mistica tedesca" si rivelerebbe obsoleta e in qualche modo anche fuorviante, con il suo riferimento ad un ambito nazionale e, un tempo, nazionalistico; l'espressione "mistica renana", invece, eviterebbe alla ricerca scientifica fraintendimenti: essa si avvale di una connotazione geografica che riassume in sé tanto il versante tedesco che quello neerlandese; evita la separazione tra mistica fiamminga e mistica tedesca, che non trova giustificazione né in motivi linguistici, né nei rapporti politici fra le due terre, né nel carattere unitario del movimento religioso dei secoli XII e XIII.<sup>232</sup> Partendo dall'immagine dell'imponente fiume dal quale l'aggettivo etnico "renano" prende il nome, come per il percorso di questo fiume si possono scorgere i vari affluenti, così tutti gli esponenti della mistica tedesca e fiamminga potrebbero essere considerati "autonomi tributari" verso l'unica corrente comune, che è la "mistica renana".<sup>233</sup>

Importanti sono state le riflessioni di Haas; egli si avvale dell'unica denominazione di "mistica renana". Secondo questo autore l'espressione "mistica tedesca", liberata da ogni accento nazionalistico, può essere conservata per riferirsi, come una sottodivisione, all'insieme degli scritti mistici composti in lingua tedesca; l'espressione "mistica renana" si riferisce invece alla totalità della mistica espressa in lingua volgare.<sup>234</sup> Egli sottolinea come la mistica renana debba essere considerata come "una realtà *storica*, nel tempo e nello spazio, con i suoi propri mezzi di comunicazione, la sua propria mentalità, e le relazioni precise tra i diversi gruppi."<sup>235</sup> L'attenzione di Haas è andata in particolar modo agli aspetti di relazione e di scambio tra i diversi circoli spirituali e tra i mistici. Sono questi per lui i criteri più importanti, tali per cui può essere conferita solidità al concetto di "mistica renana". Le relazioni fra i diversi gruppi trovano sostegno in particolar modo sullo scambio e la circolazione di scritti nell'ambito della vita spirituale. Per questo Haas ha elogiato il contributo di K. Ruh e della sua scuola di Wüzburg che ha lavorato sulla storia della trasmissione manoscritta tra i mistici nel tempo e nello spazio.<sup>236</sup>

Un elemento significativo e che a noi interessa è questo: la mancanza di confini linguistici in senso proprio tra la bassa Renania e i Paesi Bassi; fra questi territori non esisteva un reale

---

231 BERARDI, *Itinerari linguistici*, p. 223.

232 p. 223. A proposito dei motivi linguistici, più avanti in questo testo.

233 p. 224, nota 17.

234 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 506.

235 col. 511. Corsivo nel testo originale.

236 col. 508.

confine linguistico.<sup>237</sup> Il termine “Nederlands” (cioè neerlandese, nederlandese) venne registrato per la prima volta nel 1482, ma possiamo dire che prima di questa data ci si riferiva a tutti i dialetti germanici che venivano parlati lungo il Mare del nord con il termine latino *theodiscus* (che significa “lingua del popolo”),<sup>238</sup> veniva cioè avvertita una certa compattezza tra i vari tipi di “tedesco” (neerlandese compreso).<sup>239</sup>

Con l'espressione “medio neerlandese” (al quale ci si riferiva con *Dietsch* o *Diets* nel sud, *Duutsch* (da cui arriva l'inglese *Dutch*) nel nord, e poi *Duytsch*, *Duyts* e anche *Nederduyts*) si indica in effetti l'insieme dei dialetti (olandesi, brabantini, fiamminghi, ecc.) che nel Medioevo e ancora nel XVI secolo si parlavano nella maggior parte degli odierni Paesi Bassi, nel nord del Belgio e nei e nel nord-est della Francia.<sup>240</sup> Tra il medio neerlandese e i confinanti dialetti tedeschi della Germania settentrionale vi erano molte affinità. Questo si traduceva in uno scambio e in una reciproca integrazione della letteratura religiosa e in particolare mistica.

Haas sulla scorta dei lavori di Ruh ricorda che la traduzione in tedesco di testi in medio neerlandese offre un caso interessante: essi non furono tradotti nel senso proprio del termine ma piuttosto “germanizzati”, in modo meccanico: il neerlandese fu considerato come un tedesco straniero (*fremdez tützsch*) ma pur sempre un tedesco (*tützsch*).<sup>241</sup> Se Haas riconosce come il rischio di una “sudditanza” di Hadewijch nei confronti della mistica tedesca sia stato scongiurato, occorre però anche evidenziare, nel processo di studio della sua opera, come molte siano state le resistenze in merito al riconoscimento di scambi tra i contributi in medio neerlandese (o *diets*) e quelli espressi nelle vicine parlate tedesche. Se questo forse non conta in grande misura nei riguardi di Hadewijch, vale invece particolarmente nel caso della nostra pseudo-Hadewijch. A questo riguardo esemplare fu il conflitto tra Bouman e Van Mierlo, conflitto portato avanti in due corrispettivi articoli del 1923; di esso abbiamo trattato nel capitolo dedicato al dibattito storiografico.<sup>242</sup> Se Bouman gettava un ponte tra gli scritti di Eckhart e l'opera di Hadewijch (in particolare l'opera della pseudo-Hadewijch), a proposito di una possibile influenza dell'opera e della predicazione di Eckhart sulla mistica in lingua *diets* del XIV secolo, Van Mierlo rimaneva ostinatamente contrario a questa ipotesi come se la tesi di Bouman volesse dimostrare “la dipendenza e l'impersonalità della nostra arte medievale

---

237 col. 512. Su questa tesi linguistica si veda anche DE GRAUWE, *Das historische Verhältnis*, in particolare p. 202.

238 VANDEPUTTE, *Il nederlandese*, p. 13.

239 SCARDIGLI – GERVASI, *Avviamento all'etimologia*, p. 67; citato in BERARDI, *Itinerari linguistici*, p. 219.

240 Si intende l'antica contea di Fiandra che nel Medioevo comprendeva una parte di territorio oggi francese. LEMAIRE, *Le cercle des choses*, p. 16, nota 1.

241 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 512, che si avvale dello studio di RUH, *Altniederländische Mystik*, p. 116-117.

242 BOUMAN, *Literarische Stellung*. VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*.

[neerlandese].”<sup>243</sup> Egli non poteva tollerare l'ipotesi di un'influenza di Eckhart su Hadewich: “Tutto dev'essere spiegato attraverso Eckhart: Eckhart è per lui [Bouman] la grande sorgente, a cui non solo Ruusbroec, ma anche Hadewijch, ha bevuto a grandi sorsi! Deve aver bevuto!”<sup>244</sup>. Bouman evidenziò nella pseudo-Hadewijch una serie di termini che avrebbero avuto una corrispondenza con l'opera di Eckhart. Van Mierlo reagì con delle considerazioni filologiche che poi negli anni seguenti si rivelarono poco attendibili.<sup>245</sup>

Un'opera di Hadewijch, la *Lista dei perfetti* (*Lijst der volmaakten*), risulta esemplare per quanto riguarda la testimonianza dell'esistenza di una comunicazione tra persone e gruppi devoti appartenenti a territori diversi. È un documento che si attribuisce a Hadewijch e che segue il gruppo delle *Visioni*.<sup>246</sup> All'oggi non ne esiste ancora una traduzione in italiano. Si tratta di un singolare elenco numerato: santi, personaggi biblici, autori della patristica tanto latina che medievale e una lista di uomini e donne dei quali Hadewijch ha o ha avuto conoscenza personale o notizia e che dice trattarsi di beghine, vergini, recluse, eremiti, ex suore, in pochi casi monache, preti. Di ciascuno viene inoltre quasi sempre fornita un'indicazione geografica. L'insieme di questi riferimenti delinea, se si esclude il doppio riferimento a Gerusalemme, un'area che comprende la Fiandra, il Brabante, il Limburgo (*lant van loen*) (ossia tutte le Fiandre attuali), le provincie della Zelanda, dell'Olanda e della Frisia (tutte facenti parte degli odierni Paesi Bassi), la città di Colonia che viene più volte nominata; una zona “sull'altra sponda del Reno” (*op ghenen rijn*); la Turingia, la lontana Sassonia (*ver boven Saksen*) e la Boemia. Inoltre l'Inghilterra e Parigi.<sup>247</sup> Per Haas questo documento è la prova dell'esistenza, a partire dalla metà del XIII secolo, di una coscienza esplicita di una comunità tra i mistici e in particolare delle connessioni della nuova spiritualità femminile

---

243 VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*, p. 1139.

244 p. 1139.

245 “Presuppone questa poesia già l'influsso di Eckhart? Tocchiamo qui il grande problema del rapporto tra la mistica in lingua *diets* con quella tedesca. Non c'è niente in queste poesie che si riferisca alla Germania. La lingua è pura lingua *diets*, puro brabantino. E la pura forma in lingua *diets* di parole come “bloot, ledig, vonke der ziel, overvormd”, ecc. e altre che sono peculiari per la mistica tedesca, farebbe piuttosto concludere che Eckhart le ha assunte dalla nostra mistica”. Si veda VAN MIERLO, *Geschiedenis van de letterkunde*, II, p. 89. Si veda anche VAN MIERLO, *Over het ontstaan der Germaansche mystiek*, p. 36-37. Lo studioso dei movimenti religiosi medievali dell'attuale Belgio, Mens, si arrestò alle posizioni di Van Mierlo, facendole sue. Si veda MENS, *Oorsprong*, p. 144, 166. Via via le considerazioni filologiche di Van Mierlo sono state messe in discussione. Ottima risulta l'analisi di AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 211-213, che chiede apertamente: “La forma di questi e altri termini mistici che J. Van Mierlo ha qui considerato, è davvero così una pura lingua *diets* come lui ha inteso?”; si veda anche il giudizio di Porion, in HADEWIJCH, *Écrits mystiques des Béguines*, p. 26, nota 20 e p. 212. Sulle resistenze al riconoscimento di una reciproca influenza tra la produzione spirituale in medio neerlandese e quella in tedesco si veda anche MURK-JANSEN, *Hadewijch en Eckhart*, p. 17-22.

246 HADEWIJCH, *Visioenen*. I (a cura di Van Mierlo), p. 179-192.

attraverso i paesi.<sup>248</sup> Per K. Ruh questa singolare lista prova la rete di rapporti che le *mulieres religiosae* avevano costituito al di là dei confini dei loro paesi e delle loro lingue; egli si esprime nei termini di una *communitas mystica* alla quale queste donne devote si sapevano vincolate.<sup>249</sup> Grundmann riferisce come pochi siano i particolari noti a proposito delle vie di reciproca influenza all'interno del movimento religioso femminile; di esso però emergerebbe in modo chiaro il generale sentimento religioso; a questo riguardo la *Lista dei perfetti* dimostrerebbe non solo l'inserimento di Hadewijch nell'ambiente delle beghine, degli eremiti e delle recluse, ma anche la consapevolezza dei vincoli tra le donne devote di tutti i paesi che lì vengono nominati.<sup>250</sup>

Se Ildegarda di Bingen (1098-1179) ed Elisabetta de Schönau (1129-1164), contemporanee di Bernardo, debbano essere nominate tra i “mistici renani” è stato oggetto di discussione.<sup>251</sup> Molto è stato sottolineato sulla figura di Ildegarda di Bingen, in particolare il fatto per cui lei si rivela per molti aspetti ancora una figura dell'alto medioevo, integrata al sistema feudale. Ildegarda inoltre non sembra essere raggiunta dalla nuova spiritualità amorosa che invece permea la mistica delle beghine del XIII secolo. A questo proposito, a riguardo delle visioni di queste ultime Mens sottolinea, come Ruh, come esse siano di un'altra natura: le visioni di Ildegarda riflettono un carattere profetico, riformatore e fortemente

247 In questo documento viene nominata, alla ventottesima posizione della lista, “Ildegarda, che contemplò molte visioni” (*Hildegart die alle die visioen sach*). Si ricorda a questo proposito che Ildegarda di Bingen era ben nota nelle province meridionali dei Paesi Bassi. Era oggetto di una particolare riverenza presso i monaci delle abbazie di Villers e di Gembloux, abbazie importanti per la ricezione e la diffusione della sua opera. Dalla corrispondenza epistolare tra Ildegarda e il monaco Wibert di Gembloux apprendiamo che uno dei manoscritti ildegardiani era nel XII secolo in possesso dell'abbazia di Villers. Si veda REYNAERT, *Hadewijchs hemelvisioenen*, p. 356. L'abbazia di Villers, nell'attuale regione vallona, è nota per il sostegno dato al primo movimento beghinale; sarà inoltre un cistercense di questa abbazia, un certo *Domnus Franco*, a redigere una delle tre *approbationes* che Margherita Porete otterrà a riguardo della sua opera, il *Miroir des simples ames*. Si veda LINDEMAN, *S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden*, citato in MENS, *Oorsprong*, p. 128, nota 80. Al numero ventidue della lista nelle versioni dei manoscritti hadewijchiani A e B viene nominata “la mia signora di Nazareth” (*mijn vrouwe nazaret*); potrebbe trattarsi di Beatrice di Nazareth. Reypens e Van Mierlo ne discutono in BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne* (1926), p. 104ss. Si veda anche HENDRIX, *Hadewijch benaderd vanuit de tekst over de 22<sup>e</sup> volmaakte*. La *Lista dei perfetti* si rivelò essenziale nel tentativo di collocare storicamente Hadewijch (di lei non si possiede nessuna *Vita* né alcun documento che riferisca dati storici sul suo conto). Il riferimento, in questa lista, al ventinovesimo posto, a una beghina che “maestro Roberto” uccise “a causa del suo giusto amore” (*om hare gherechte minne*), ha fornito un appiglio storico identificando “maestro Roberto” nella figura di Robert le Bougre, un tempo eretico, poi spietato inquisitore nella contea di Fiandra dal 1235 al 1238; la beghina in questione sarebbe stata la beghina Alaydis, che perì la condanna al rogo il 17 febbraio 1236 a Cambrai. Si veda fra gli altri a questo proposito, GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, p. 189, nota 33. Sulla localizzazione storica di Hadewijch ritorneremo quando illustreremo la sua figura.

248 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 508.

249 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 86-87.

250 GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, p. 177.

251 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 506.



apocalittico, all'interno di un'atmosfera di lotta delle investiture e di riforma del clero; circa questi argomenti Beatrice e Hadewijch hanno una posizione più serena. Le visioni di Ildegarda e di Elisabetta, inoltre, non tradiscono in alcun modo preoccupazioni speculative.<sup>252</sup> Il Mens in ogni caso ricorda che se l'opera di Ildegarda non ha influenzato nel profondo la mistica fiamminga, la sua figura ha certamente inciso sulla “psicologia” delle cistercensi, beghine e recluse di questi territori.<sup>253</sup>

Appartiene alla mistica renana la “prima mistica fiamminga” ossia il movimento mistico femminile sorto sul finire del XII secolo e fiorito nel XIII secolo che si sviluppò nel Brabante e nelle Fiandre; si trattò di una spiritualità mistico-estatica a testimonianza della quale sono state tramandate numerose *Vitae di sancte mulieres* le più significative delle quali sono state redatte dal canonico Giacomo di Vitry (1170-1240)<sup>254</sup> e dai domenicani Tommaso di Cantimpré (1201-1270)<sup>255</sup> e Pietro di Dacia<sup>256</sup> († 1288). Fondamentali sono qui le figure della cistercense Beatrice di Nazareth (1200-1268), oggetto di una *Vita*, e di Hadewijch (1250 ca) della quale invece nessuna nota storico-biografica ci è giunta. Illustreremo queste figure nei capitoli successivi. Qui per il momento possiamo dire che esse risultano influenzate da una mistica affettiva ispirata a Bernardo di Chiaravalle († 1153). In Hadewijch tuttavia, ma non meno in Beatrice, la mistica dell'amore si unisce a posizioni speculative e metafisiche, tanto che in essa si trovano già i temi della grande mistica del XIV secolo: gli elementi dottrinali di Eckhart si trovano in lei in qualche modo già annunciati; valga come esempio la presenza della dottrina esemplaristica. Accanto a queste due figure va nominata Matilde di Magdeburgo (1207 ca - 1282 ca), beghina in una città lontana dal Brabante, Magdeburgo, appunto, città sul fiume Elba; in vecchiaia si trasferirà presso il celebre convento cistercense di Helfta, presso Eisleben. Anche Matilde presenta una pronunciata mistica nuziale che accosta a posizioni speculative fino alla messa a tema del “*goetvvoemdunge*”, l'estraniamento di Dio, concetto del quale può venire scorto un legame con l'esperienza di marginalizzazione sociale da lei

252 Manca ad esempio un riferimento alla dottrina esemplaristica. MENS, *Oorsprong*, p. 127-128. Ruh distingue tra visione profetica e visione estatica; appartenendo le visioni di Ildegarda a quelle del primo tipo, Ruh esclude la sibilla del Reno dall'ambito della mistica. RUH, *Storia della mistica*. I, p. 15.

253 MENS, *Oorsprong*, p. 129.

254 Autore della *Vita* della beghina Maria d'Oignies (1177-1213): *Vita beatae Mariae Oigniacensis* (AASS, Junii IV, p. 630-666).

255 Autore delle *Vitae* della monaca cistercense Lutgarda di Tongres (1182-1246), di Cristina detta “la Mirabile” (1150-1224), e di Margherita d'Ypres (1216-1237): *Vita pia Lutgardis* (AASS, Junii III, p. 231-262), *Vita beatae Christinae Mirabilis* (AASS, Julii V, p. 637-660), *Vita Margarete de Ypres* (in MEERSSEMAN, *Les frères prêcheurs*).

256 Autore della *Vita* della beghina Cristina di Stommeln (nei pressi di Colonia) (1242-1312). Si veda PETER OF DACIA, *Vita Christinae Stumbelensis*. PETER OF DACIA, *De Gratia naturam sive de virtutibus Christinae Stumbelensis*. Si veda la bibliografia finale.

vissuta come beghina. Anche Matilde di Margeburgo verrà presentata nei capitoli successivi.

Nel XIV secolo abbiamo la figura di Meister Eckhart al quale l'epiteto "renano" si applica particolarmente bene: nacque in Turingia ma, dopo la permanenza nella provincia di Sassonia e a Parigi in tre soggiorni diversi, operò soprattutto nei paesi renani: a partire dal 1313 a Strasburgo, dopo il 1323 a Colonia. Si parla del "carattere universale" della sua mistica, per la quasi completa assenza, nei suoi sermoni, di connotati regionali o geografici. Analizzeremo la sua figura in particolare nel rapporto con la nostra pseudo-Hadewijch, i cui temi sembrano marcatamente richiamare quelli del domenicano tedesco. Occorre nominare qui i discepoli di Eckhart, i domenicani Giovanni Taulero (1300 ca – 1360) ed Enrico Suso (1295 ca – 1366). Le tre figure sono accomunate per la posizione ed il ruolo di *Lebmeister* (maestro di vita) in contrapposizione alla figura del *Lermeister* (maestro di dottrina): essi erano infatti attivi come direttori d'anime e maestri di vita mistica; il genere letterario didattico da loro utilizzato riflette questa loro posizione: trattati, sermoni, prediche, poemi e la scelta della lingua tedesca nella predicazione e negli scritti. Taulero fu attivo a Strasburgo e a Basilea, Suso a Costanza, Dissenhofen e Ulma. Essi revisionarono con apporti propri l'eredità spirituale di Eckhart, nella quale si situano.

Appartengono alla mistica renana Giovanni Ruusbroec (1293-1381) e i suoi discepoli: li possiamo considerare come i continuatori del movimento mistico nel Brabante, dopo Hadewijch. Ruusbroec, come cappellano della collegiale di Santa Gudula a Bruxelles, entrò in contatto con delle beghine, sia ortodosse che eterodosse (a proposito di queste ultime, il biografo di Ruusbroec, Pomerius, ricordò il famoso incontro con la beghina Bloemaerdinne, di Bruxelles, contro la quale avrebbe mosso dure critiche). Nel 1343 con altri due compagni prese la decisione di ritirarsi nei boschi di Groenendael, nei pressi di Bruxelles; lì essi istituirono una piccola comunità che in ogni caso molto presto dovette adottare la regola agostiniana. Di Ruusbroec possediamo undici trattati. Dobbiamo nominare i suoi compagni, in particolare Giovanni di Leeuwen († 1374), chiamato anche "il buon cuoco" per il suo ruolo nella comunità, e Giovanni di Schoonhoven († 1432): quest'ultimo difese Ruusbroec quando la sua opera fu ritenuta sospetta di eresia da Jean Gerson († 1429). Occorre ricordare che Ruusbroec attaccò nei suoi scritti Eckhart pur non nominandolo mai; Giovanni di Leeuwen espresse invece a proposito del domenicano tedesco un esplicito giudizio particolarmente negativo.

Nella mistica renana si inserisce anche una corrente francescana, meno speculativa, diretta al realismo e interessata all'amore.

Haas nella voce da egli elaborata nel DS (“Rhénane (Mystique)”), stranamente non fa il nome di Margherita Porete che invece occorre qui menzionare. Si tratta di una beghina dello Hainaut, un territorio confinante con il Brabante che fino al XVII secolo ha fatto parte dei Paesi Bassi; va qui nominata per l'influenza che eserciterà ad esempio sulla mistica di Eckhart.<sup>257</sup> Originaria di Valenciennes, l'inquisizione parigina aprì un processo a suo carico a motivo della sua opera, il *Mirouer des simples ames qui en vouloir et en desir demourent*. Il processo si concluse con la condanna al rogo che la beghina patì il 1° giugno 1310. È certo anche che Ruusbroec conobbe il suo libro. Di questa figura parleremo in uno dei capitoli successivi.

## § 2. “*Minnemystiek*”

*Minnemystiek* significa letteralmente “mistica dell'amore”; ci si riferisce ad essa anche con l'espressione di “mistica affettiva”. Per mezzo di una definizione formale che non entra nei contenuti si può dire che la *minnemystiek* è la corrente spirituale alla quale appartiene la mistica delle cistercensi e delle beghine del XIII secolo; ne possiamo nominare alcune: Beatrice di Nazareth, Hadewijch, Matilde di Magdeburgo. Le *mulieres religiosae* del XIII secolo ne sarebbero state le grandi testimoni; tuttavia questa mistica affettiva non sarebbe stata da loro inventata: i grandi autori cistercensi del XII secolo ne sarebbero stati i precursori. Da questa considerazione Verdeyen ha concluso che la *minnemystiek* è stata nel XII secolo principalmente maschile e nel XIII femminile.<sup>258</sup>

Questo autore colloca la nascita della mistica affettiva attorno all'anno 1128 in un luogo preciso, l'infermeria di Chiaravalle, con due protagonisti: Bernardo (1090-1153) e Guglielmo di Saint-Thierry (1075/1080-1148). Dalla biografia che Guglielmo redasse del suo amico mentre costui era ancora in vita e a sua insaputa, la *Vita sancti Bernardi*, l'incontro memorabile tra i due abati ammalati viene ampiamente descritto; esso si rivela essere un avvenimento cruciale nella storia della spiritualità occidentale.

Eravamo tutti e due malati, e passavamo tutto il giorno a parlare della medicina spirituale dell'anima e dei rimedi delle virtù contro i malanni dei vizi. È stato allora che [Bernardo] mi ha commentato il *Cantico dei Cantici*, per quanto lo ha permesso la durata della mia degenza, soltanto dal punto di vista morale, lasciando stare l'interpretazione mistica di quel testo scritturistico, perché così volevo io, e così gli avevo chiesto. E giorno dopo giorno, per fare in modo che non mi sfuggisse niente

<sup>257</sup> RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 154. McGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 188.

<sup>258</sup> Si veda VERDEYEN, *Was de minnemystiek vrouwelijk?*, p. 697.

prendevo appunti su tutto quello che sentivo su questo argomento, per quanto mi concedeva Dio e mi permetteva la mia memoria. Lui mi spiegava con dolcezza e senza reticenze, comunicandomi i giudizi della sua intelligenza e i risultati della sua esperienza, nel tentativo di insegnare a un inesperto tante cose che si possono imparare solo con l'esperienza.<sup>259</sup>

La segnalazione del commento al *Cantico* “dal punto di vista morale” allude ad una determinata lettura di quel libro: la descrizione dell'incontro personale tra Cristo e l'anima.<sup>260</sup> Verdeyen sottolinea come Bernardo e Guglielmo siano stati i primi monaci e i primi cristiani ad aver comunicato l'un l'altro le loro esperienze interiori e ad aver raccontato quanto la loro vita veniva determinata dall'amore per Dio. Per la prima volta nella storia della Chiesa occidentale la relazione personale tra Dio e l'uomo veniva portata nel discorso, e questo nella lingua e nelle immagini del *Cantico dei Cantici*.<sup>261</sup> Una nuova sensibilità religiosa veniva per la prima volta a galla nell'infermeria di Chiaravalle, nell'eccezionale accadimento della simultanea malattia di due abati. L'amore per Dio esisteva indubbiamente già dall'inizio del cristianesimo. Ma non veniva messo in parola. E se un paio di grandi autori avevano menzionato, in via eccezionale, questo amore (come Agostino, nell'episodio della visione di Ostia, nelle *Confessioni*), ciò era avvenuto per descrivere la natura dell'amore per mezzo di categorie astratte e alquanto filosofiche. Gli scritti patristici mancarono di testi soggettivi e personali e fu piuttosto il credo della Chiesa che le esperienze dirette e personali che in essi venne esposto.<sup>262</sup> Possiamo dire che l'alto Medioevo aveva prediletto il libro dell'Apocalisse; la scelta di Bernardo e Guglielmo cadde su un altro libro, il *Cantico dei Cantici*,<sup>263</sup> in esso trovarono le parole e i simboli per descrivere il loro incontro d'amore con Dio.

Questo incontro segnò la vita di entrambi e si pone come un emblema di un nuovo corso nella storia della spiritualità occidentale. Bernardo continuerà fino alla morte a scrivere i *Sermones super Cantica canticorum* mentre Guglielmo ne scrisse un commento. Entrambi questi testi sono considerati le loro opere più importanti nonché dei capolavori della mistica medievale. Se i sermoni sul *Cantico* di Bernardo sono lezioni di vita spirituale, il commento di Guglielmo è più una sorta di diario in cui egli riesce meglio del suo amico a descrivere la

---

259 *Vita di san Bernardo*, (a cura di M. Spinelli), XII, 58-59 (PL 185, col. 259).

260 Tradizionalmente il *Cantico dei cantici* veniva interpretato come un documento sull'amore tra Dio ed Israele o tra Cristo e la Chiesa. L'interpretazione del *Cantico dei Cantici* conosceva già una lunga tradizione come il capitale studio di OHLY, *Hohelied-Studien* rivela.

261 VERDEYEN, *Was de minnemystiek vrouwelijk?*, p. 694.

262 p. 693.

263 Sentenza di Verdeyen (p. 693-694). Tuttavia, come abbiamo più sopra detto, esisteva una lunga tradizione di lettura ed interpretazione del *Cantico dei Cantici*.

fruizione dell'esperienza diretta e personale.<sup>264</sup>

Il XII secolo registra in effetti una novità, il sorgere di una nuova sensibilità religiosa: la spiritualità da austera diventa intima, tenera e amorosa e si colora di un linguaggio fortemente affettivo. Centrale è da questo momento il tema dell'amore.<sup>265</sup> Bernardo e Guglielmo non sono gli unici testimoni della nuova sensibilità religiosa. Occorre nominare Guerrico d'Igny, Aelredo di Rievaulx, Isacco della Stella, Gilberto di Hoyland, Baldovino di Ford, altri cistercensi del dodicesimo secolo, e Ugo e Riccardo di San Vittore. Verdeyen osserva che si tratta di un grande gruppo di autori maschili.<sup>266</sup> Ildegarda di Bingen, contemporanea di Bernardo, non è raggiunta da questa nuova sensibilità amorosa. Nel XIII secolo sono invece le donne le grandi testimoni della mistica affettiva o *minnemystiek*: Beatrice di Nazareth, Hadewijch; Matilde di Magdeburgo e le benedettine di Helfta (in particolare Gertrude la Grande). A queste occorre aggiungere: Chiara d'Assisi, Angela da Foligno, Margherita Porete. Vi è inoltre una moltitudine di donne sante e mistiche che non hanno scritto niente, ma delle quali abbiamo notizia grazie alle loro *Vitae*, come ad esempio Giuliana di Mont-Cornillon, Lutgarda di Tongres, Maria d'Oignies. Se si considera Francesco d'Assisi (1182-1226) come un tardo testimone del XII secolo, nel XIII secolo troviamo ancora solamente donne religiose, beghine e recluse.<sup>267</sup>

Verdeyen si chiede come si possa spiegare il singolare fenomeno per cui la *minnemystiek* fu maschile nel XII secolo e femminile nel XIII. Egli ne indica la causa nel processo di

---

264 La comunità di Bernardo ebbe difficoltà con il linguaggio fortemente affettivo del suo carismatico fondatore; lo si apprende per esempio da un'attenta lettura del *Sermone* 50. Verdeyen puntualizza come questo sermone (SC 452, p. 346-363) riveli come quella che Bernardo chiama "caritas in affectu", contrapponendola alla "caritas in actu", non sia stata immediatamente accettata presso i suoi monaci. Emerge l'intento di Bernardo di voler ben specificare: "Penso che la legge data agli uomini e il comandamento formulato riguardino la carità delle opere; poiché la carità affettiva, chi la potrebbe possedere nella misura in cui ci è comandata? La prima carità è dunque comandata in vista di merito, la seconda è data come ricompensa". (SC 452, p. 349)

265 Il problema dell'amore caratterizza il XII secolo per un insieme di cause ancora a noi non totalmente note. Tutto avvenne "come un prodigio", ha riferito Ohly. OHLY, *Hohelied-Studien*, p. 305 (citato in Ruh, *Storia della mistica*. I, p. 451). Le testimonianze dei crociati di ritorno dai luoghi della nascita e della vita di Cristo avrebbero suscitato una nuova sensibilità attorno alla sua umanità. Questo secolo vede inoltre il fiorire e l'affermarsi della letteratura trovadorica e dei romanzi che mettono a tema il *fin amour*. È il secolo che recepisce Ovidio e che conosce l'attività dei predicatori itineranti memori della predicazione di Robert D'Arbrissel e della sua esperienza del monastero doppio diretto da una badessa. Si moltiplicano inoltre, in questo periodo, i commentari al *Cantico dei cantici* dove l'amore divino viene celebrato. Si veda AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas*, p. 24. RUH, *Storia della mistica*. I, p. 451-452. Vasta è la bibliografia attorno al tema dell'amore nel XII secolo. Ricordiamo qui solamente l'opera di DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, di LECLERCQ, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo* e di DINZELBACHER, *Über die Entdeckung der Liebe*. Segnaliamo la recente traduzione di ROUSSELOT, *Il problema dell'amore nel medioevo*. Si veda la bibl. finale.

266 VERDEYEN, *Was de minnemystiek vrouwelijck?*, p. 696-697.

267 p. 697.

separazione tra la teologia scientifica e la spiritualità. Le università, appena istituite, generarono un generale apprezzamento per la teologia scolastica; questo avvenne solo nel mondo maschile, non trovando le donne acceso agli studi universitari. La teologia scolastica significò la separazione tra la teologia scientifica e la vita spirituale.<sup>268</sup>

Verdeyen conclude la sua analisi con uno sguardo al XIV secolo: i grandi Eckhart, Taulero, Suso e Ruusbroec furono i consiglieri spirituali di monache e beghine; la loro spiritualità subì una profonda influenza dalle esperienze mistiche che venivano loro comunicate.

Con *dietse minnemystiek* ci si riferisce alla mistica affettiva sorta nei Paesi Bassi, in lingua *diets*. Quest'ultima parola nel significato letterale significa “popolo” e con “lingua *diets*” si vuole indicare, come già abbiamo più sopra esposto, il volgare neerlandese. Questa mistica, all'interno di un'eredità dottrinale e in una progressiva originale elaborazione, nei territori delle Fiandre e della bassa Lotaringia, avrebbe acquisito una propria specifica ed unica caratterizzazione, configurandosi come una spiritualità autoctona delle province meridionali dei Paesi Bassi.<sup>269</sup> Mens, che è stato anche l'autore nel 1967 di un saggio di comparazione tra la spiritualità brabantina e quella che si veniva delineando nel centro dell'Italia a partire dalla fine del XII secolo,<sup>270</sup> non ha mai rinunciato ad un punto di vista “europeo” ed in particolare “brabantino-italiano”. Già nella sua opera dalla quale stiamo attingendo, del 1947, viva è in lui la sua attenzione alle similitudini tra la mistica in lingua *diets* e la mistica “italiana”.<sup>271</sup>

Ora occorre sottolineare che in ambito italiano la Guarnieri più volte è ritornata al tema del parallelismo e della somiglianza tra il movimento beghinale del Nord Europa e quello ancora femminile dell'Italia centro-settentrionale. Nei contributi su questa questione non si è

---

268 p. 697. Già nel 1950 Vandenbroucke trattava questo tema. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*. In modo simile L. Muraro riflette sulla medesima questione: “Sarebbe sbagliato disconoscere il debito, evidente anche nell'opera della Porete, verso la mistica cistercense e la filosofia dei Vittorini. Ma si tratta pur sempre di spiegare come tanta e tale eredità sia andata, di preferenza, a donne e a laici”. MURARO, *Lingua materna*, p. 81.

269 Il Mens dedicò un lungo capitolo alla *dietse minnemystiek* nella sua opera dedicata alle origini del movimento delle beghine e dei begardi dei Paesi Bassi. Si nota come in esso venga ripetutamente rimarcato il carattere locale di questa mistica. Egli riferisce che pur prendendo essa le sue materie prime dagli scrittori ecclesiastici del nord della Francia e i più caratteristici passaggi dottrinali dalle considerazioni mistiche di Guglielmo di Saint-Thierry, rimane chiaro come essa apparve per la prima volta in terra fiamminga e come fece scuola (p. 129). Egli sottolinea, in una sorta di parallelismo, il legame con il nord della Francia anche per le influenze architettoniche: l'architettura cistercense influenzò la tipica architettura delle chiese dei beghinaggi fiamminghi (p. 130). Nega invece un'influenza dall'altro confine fiammingo-brabantino, la Germania, tanto che egli riprende le posizioni di Van Mierlo parlando “dell'influenza della *dietse minnemystiek* su Eckhart” e mai del contrario o di un reciproco scambio (p. 165-220). *Oorsprong*, p. 99-220.

270 MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne*.

mai stancata di sottolineare come, soprattutto in ambito puramente storico, tutto sia ancora da fare a questo riguardo – o quasi -. I saggi di cui ci apprestiamo a trattare danno indicazioni di questo aspetto, tanto che lei si esprime nei termini di “ipotesi di lavoro”. La Guarnieri sviluppò il tema del parallelismo tra i due movimenti religiosi, l'uno al Nord Europa, l'altro nell'Italia centro-settentrionale, soprattutto in tre contributi i cui titoli pieni di significato ben rendono il suo punto di vista. Ci riferiamo qui al saggio *Beghinismo d'oltralpe e bizzocchismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV*, del 1984; al saggio *La “Vita” di Chiara da Montefalco e la pietà brabantina del Duecento. Prime indagini su un'ipotesi di lavoro*, del 1985; e al saggio *Angela, mistica europea*, del 1992. Tutti e tre i lavori sono ora raccolti nel volume GUARNIERI, *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, volume del 2004 per le Edizioni di Storia e Letteratura. La studiosa si mise in qualche modo sulla scorta di Giacomo da Vitry, ricordando che “in realtà il primo in assoluto a far conoscere da noi il beghinismo brabantino, mentre questo era ancora agli albori, e a segnalarne con grande acutezza la forte somiglianza con analoghi movimenti contemporanei, da lui scoperti nel 1216 nell'Italia centro-settentrionale, fu il francese Giacomo da Vitry, morto a Roma nel 1240, biografo e protettore della beghina brabantina Maria d'Oignies...”<sup>272</sup> Naturalmente la Guarnieri non mancava di sottolineare le grandi differenze tra i due movimenti, come la differenza in relazione alla forma di raggruppamento in cui ciascuno dei due movimenti si esplicitò – l'oltralpe conobbe i grandi beghinaggi; in Italia prevalsero invece le abitazioni singole o le *curtes* -.<sup>273</sup> Studiosa del movimento beghinale,<sup>274</sup> la sua tesi si rivela essere la seguente, che possiamo leggere direttamente dalle sue parole: “... pur tenendo conto delle loro molte, variegata sfaccettature, sostenevo la sostanziale identità tra le due realtà: quella del centro-Europa e quella italiana. Entrambe si inseriscono nell'unico grandioso movimento europeo di emancipazione del laicato, specie quello femminile, che, giunto all'apogeo del suo splendore verso la metà del Duecento, aveva preso forma e vigore già nel corso del secolo XII,

271 MENS, *Oorsprong*, p. 99-113. Così infatti lo studioso intitola la prima sezione dedicata alla *dietse minnemystiek*: “De dietse minnemystiek en haar analogie met de Italiaanse” (*Oorsprong*, p. 99-113). La mistica affettiva in volgare neerlandese e la mistica “italiana” (umbra) nel XIII secolo non solo sarebbero state animate dal medesimo spirito ma si sarebbero espresse con le medesime immagini e rappresentazioni (p. 101). Mens ritrova questo in una certa affinità tra le *Seven manieren van minne* di Beatrice di Nazareth e le numerose *Vitae* delle *mulieres religiosae* brabantine con una letteratura amorosa italiana di origine francescana, come per es. con i poemi *In foco amor me mise / lo mio sposo novello* e *Amor de caritate / perchè m'hai si ferito?* (p. 101, nota 5). Altri elementi comuni alle due correnti mistiche sarebbero stati la sensibilità e la venerazione per l'umanità di Cristo, l'amore per la natura e in particolare per gli animali (p. 106-107).

272 GUARNIERI, *Donne e chiesa*, p. 52.

273 p. 55-56.

274 A questo riguardo una biografia è presente alle p. 59-61 del volume di cui stiamo trattando, *Donne e chiesa*.

in concomitanza e per effetto di diversi fattori dall'azione convergente...”<sup>275</sup>

Abbiamo trovato a questo proposito significativo un breve recente contributo di Leonardi. Lo studioso nell'introduzione dedicata all'edizione degli scritti del nostro Francesco italiano intitola curiosamente un paragrafo con: “*La tradizione beghina*”. Secondo Leonardi Francesco avrebbe conosciuto ed elaborato nella sua esperienza le novità del secolo XII: il linguaggio cistercense e la tradizione “beghina”. A proposito del primo punto, se Francesco non conobbe il linguaggio fortemente affettivo di Bernardo non si può negare il suo debito con la, seppur giovane, generazione cistercense, come la presenza, forse indiretta, della teologia di Guglielmo di Saint-Thierry. A riguardo del secondo elemento, in Francesco sarebbe presente il ricordo ed un'affinità con la tradizione beghinale, in particolare per la componente laica.<sup>276</sup> Leonardi qui stranamente non fa menzione dell'affinità in fatto di devozione eucaristica tra la tradizione beghinale e la personalità di Francesco; questo aspetto fu invece ben sottolineato dalla Guarnieri. La studiosa ha citato ad esempio quel particolare contenuto nella *Legenda antiqua*, detta anche “Perusina”, particolare per il quale Francesco avrebbe espresso il desiderio di morire in terra di Francia ossia nella francescana “Provincia Franciae” che corrispondeva alla “Gallia belgica”. La studiosa suggerisce un desiderio di Francesco di voler incontrare le *mulieres religiosae* del Nord.<sup>277</sup>

La così chiamata *minnemystiek* espressa nel volgare neerlandese si riallaccia alla teologia e spiritualità monastica latina del XII secolo del nord della Francia, dalla quale interiormente dipende. Il primo strato delle sue fondamenta, parlando alla maniera di Mens,<sup>278</sup> venne gettato da Bernardo di Chiaravalle. La sua dottrina si diffuse su larga scala; vanno a testimonianza di questo le numerosissime fondazioni cistercensi nel XII secolo e nella prima metà del XIII nei Paesi Bassi. La nuova spiritualità si trasmise ai giovani circoli beghinali; l'ordine cistercense diede infatti loro, in particolare nei primissimi tempi, appoggio e “nutrimento” spirituale. Alle fondamenta della mistica in lingua *diets* venne poi gettato un secondo strato di natura più speculativa e con un impianto fortemente teoretico. Si trattò della mistica di indirizzo speculativo-affettivo, contemplativo-estatico di Ugo († 1141) e Riccardo di San Vittore († 1173) e di Guglielmo di Saint-Thierry († 1148).<sup>279</sup> Entrò inoltre nei territori dei Paesi Bassi

275 GUARNIERI, *Donne e chiesa*, p. 119.

276 LEONARDI, *Francesco d'Assisi*, p. XLIII-XLV.

277 GUARNIERI, *Donne e chiesa*, p. 74-76.

278 Ci avvaliamo qui dell'opera di Mens che rimane fino ad oggi un contributo insostituibile nella ricerca della mistica del XIII secolo espressasi in medio neerlandese. Accanto ad esso, ci avvaliamo anche dei contributi di Verdeyen e di Ruh.

279 MENS, *Oorsprong*, p. 122.



meridionali anche la mistica visionaria-estatica di forte indirizzo speculativo dello pseudo-Dionigi Areopagita (ca. 500) il cui neoplatonismo esercitò una notevole influenza tanto sulla mistica fiamminga che su quella tedesca, tanto di indirizzo ortodosso che di tendenza eterodossa.<sup>280</sup> Mens sottolinea come sia proprio della *minnemystiek* il suo particolare costituirsi come incontro tra il generale insegnamento tradizionale dell'Occidente e una serie di motivi orientali; essa sarebbe nata dalla loro fusione. La dottrina si caratterizza per elementi che si ritrovano infatti nella scuola di Alessandria, in Origene († 254 ca.) e in Gregorio di Nissa († dopo il 394).<sup>281</sup> Figura ponte tra le due tradizioni, l'orientale e l'occidentale, fu in modo particolare Guglielmo di Saint-Thierry.

Occorre rilevare una nota significativa: la *minnemystiek* in lingua *diets* ha sempre corso il rischio di essere accusata di panteismo e di quietismo. Spesso è stata confusa con le eresie panteistiche del catarismo apostolico delle regioni del nord,<sup>282</sup> con le sette dello pseudo-begardismo e con quelle del Libero Spirito.

Alla base della mistica dei Paesi Bassi del XIII secolo sono da ritrovarsi inoltre le seguenti fonti: Agostino, naturalmente, e Gregorio Magno (ad Hadewijch dovrebbero esser stati noti i *Moralia in Job*); oltre agli autori del XIII secolo che abbiamo già menzionato (Bernardo - soprattutto il *De diligendo deo* e i *Sermone super Cantica* erano noti e venivano letti - Guglielmo di Saint-Thierry; gli esponenti della scuola di San Vittore, i cui influssi si rivelarono determinanti: Ugo, in particolar modo in Hadewijch, e Riccardo, delle cui opere si è registrata l'influenza in Beatrice di Nazareth, in Hadewijch e in Margherita Porete - soprattutto il *De quatuor gradibus violentae charitatis*, l'*Explicatio in Cantica canticorum*, il *Benjamin minor* e il *Benjamin major* -) emerge in particolare in Hadewijch la conoscenza dell'*Epistola ad Severinum* di Ivo, dei *Sermones in Canticum* di Gilberto di Hoyland e ancora di un certo numero di sermoni di Guerrico d'Igny, di Goffredo Babio e di Goffredo di Admont.<sup>283</sup>

Mens ricorda tre caratteristiche distintive di questa mistica. Essa è stata principalmente una mistica femminile. Testimoni dell'epoca documentano questo fatto, come ad esempio

---

280 Decisiva per la straordinaria fortuna di Dionigi in Occidente fu la traduzione del *Corpus Dionysiacum* avvenuta nell'860 ca da parte di Giovanni Eriugena, il colto irlandese attivo alla corte di Carlo il Calvo e la ripresa scientifica di detto corpus nel XII secolo, ripresa che portò ad una nuova traduzione, quella di Giovanni Saraceno (1166-67) che sostituì la versione dell'Eriugena.

281 MENS, *Oorsprong*, p. 141. Gli studi successivi di Verdeyen arriveranno alla medesima conclusione, in particolare in riferimento all'influsso di Origene in Guglielmo di Saint-Thierry.

282 L'autore si riferisce qui ai "Catari del nord": così vengono indicati eretici di estrazione catara che si identificavano con gli "Apostolici" della Francia del nord e che, presenti nella Francia settentrionale e dei paesi renani, professavano un quietismo panteista e licenzioso. Si veda MENS, *Beghine, begardi, beghinaggi*, col. 1167 e PACHO, *Apostolici*.

283 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 446; *Vita Beatricis. Inleiding*, p. 59\*-60\*.

Lamberto di Ratisbona, francescano attivo nella metà del XIII secolo, che nel suo lungo poema dedicato alla “Figlia di Sion” parla di una nuova arte sorta in Brabante e in Baviera “tra le donne”.<sup>284</sup> Si trattò in particolare di cistercensi, recluse e beghine. La *minnemystiek* si incrociò inoltre con i motivi della lirica cortese del nord della Francia, abbracciando spesso le forme di questo genere e trasferendo il servizio d'amore lì contemplato sul piano divino. Un'altra caratteristica di questa mistica è che fu elaborata in volgare; queste donne seppero usare la loro lingua materna, il volgare neerlandese, in modo sublime (pensiamo a Hadewijch!) per esprimere il proprio pensiero mistico.<sup>285</sup>

Decisiva è la figura di Guglielmo di Saint-Thierry. La sua opera ha fortemente caratterizzato, nel XII e XIII secolo, la mistica dei Paesi Bassi, tanto che se non si può in alcun modo dubitare della profonda influenza di Bernardo e dei Vittorini sui mistici fiamminghi, l'influsso di Guglielmo di Saint-Thierry è da ritenersi ancora più grande.<sup>286</sup> I suoi scritti iniziarono celermente a circolare sotto il nome di Bernardo, ed è in questo modo che devono essere entrati nelle regioni dei Paesi Bassi.<sup>287</sup> Alcuni scritti di Ugo e Riccardo di San Vittore ebbero lo stesso destino; pare insomma che il consenso e l'approvazione di cui questi autori godettero fossero dovuti al grande consenso di cui godeva l'illustre cistercense.<sup>288</sup> A riguardo degli scritti di Guglielmo, inoltre, è possibile che a motivo delle sue origini (era nato nei pressi di Liegi) alcune delle sue opere venissero lette nei territori fiamminghi con una particolare preferenza. Egli si presenta come il teologo più originale della prima generazione cistercense, più istruito e più perspicace rispetto al suo amico Bernardo.<sup>289</sup> Per molto tempo la sua influenza sulla mistica dei Paesi Bassi è passata quasi, se non del tutto, inosservata. Per secoli è stato nominato solo come il biografo di Bernardo; la dottrina contenuta nella *Lettera d'Oro*, la sua più fortunata opera, fu considerata un compendio generale della spiritualità cistercense non una dottrina tipica di Guglielmo;<sup>290</sup> l'imponente immagine di Bernardo, inoltre, avrebbe anche portato ad una cattiva lettura delle sue opere.<sup>291</sup> La ricerca ha tolto la polvere caduta su questa figura e ha reso giustizia alla sua attività letteraria, alla sua specificità

---

284 “In questi giorni l'arte si è diffusa/ fra le donne nel Brabante e in Baviera./ Dio, che arte mai è questa,/ che una donna vecchia/ intende meglio di un uomo forte?”. *Lamprecht von Regensburg*, (a cura di Weinhold) p. 430ss.

285 MENS, *Oorsprong*, p. 142-144.

286 p. 126.

287 p. 126.

288 p. 126-127.

289 VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 105.

290 p. 105.

291 p. 105.

dottrinale e ai suoi tratti personali, così come alla paternità delle sue opere.<sup>292</sup> La figura di Guglielmo ha pertanto acquisito lo spessore che meritava, con la scoperta che egli affrontò e sviluppò temi che non erano stati per nulla toccati dal suo illustre amico. Più gli studi attorno alla sua figura si sono intensificati, e più Guglielmo è stato e viene riconosciuto la grande guida degli spirituali fiamminghi e *il padre spirituale della mistica dei Paesi Bassi*;<sup>293</sup> Verdeyen ha dimostrato come il suo influsso sulla mistica fiamminga sia stato diretto: gli spirituali fiamminghi conobbero le sue opere.<sup>294</sup> La cosa che ha più meravigliato è il fatto che i lettori medievali di scritti cistercensi si soffermarono sui temi che appartengono di fatto alle sue più originali elaborazioni; Hadewijch e Ruusbroec seguirono una dottrina che consideravano essere di Bernardo; di fatto era la parte più autentica di Guglielmo.<sup>295</sup> A livello dottrinale è stata riconosciuta la sua postuma decisiva influenza sulla spiritualità delle beghine. L'insegnamento spirituale di Guglielmo sta alla base delle elaborazioni sulle quali nel XIII secolo Hadewijch e Beatrice di Nazareth fondarono le loro intuizioni ed elaborazioni. Questo influsso si trasmise poi alla mistica fiamminga del XIV secolo in generale e a Giovanni Ruusbroec in particolare, che venne a conoscenza della sua dottrina attraverso le opere di Hadewijch e di Beatrice.<sup>296</sup> L'influenza di Guglielmo è ancora riconoscibile nel XV secolo sull'*Imitatio Christi* e sul Dionysius van Ryckel († 1472), “Doctor extaticus”, certosino legato ai Fratelli della Vita Comune.<sup>297</sup>

Nel 1929 Van Mierlo riconobbe nella *Lettera 18* di Hadewijch un'importante citazione dal trattato *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo.<sup>298</sup> Hadewijch tradusse un lungo paragrafo dal latino alla sua lingua materna, il medio neerlandese del XIII secolo; riprese da Guglielmo la distinzione tra due maniere di conoscere, distinzione che Guglielmo elaborò come reazione alla tendenza razionalista di Abelardo: la conoscenza razionale e la conoscenza spirituale del mistero divino, che egli presentò con l'immagine dei due occhi dell'anima: la ragione e l'amore. Molto probabilmente Hadewijch ignorava il nome dell'autore; ma non si mette più in dubbio il fatto che lei conoscesse il trattato di Guglielmo. Di questo prestito parleremo più a lungo nella presentazione della figura e dell'opera di Hadewijch. Guglielmo avrebbe trovato

---

292 In particolare l'opera di ricerca di Wilmart, Gilson, Déchanet; a questa si è aggiunta l'opera di ricerca di Verdeyen.

293 VERDEYEN, *Mystiek vóór Ruusbroec*, p. 3. Verdeyen lo ha intitolato “il primo mistico dei Paesi Bassi”.

294 Si veda in particolare VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 106-114.

295 p. 106. Nel corso della presentazione delle loro opere torneremo su questi temi.

296 VERDEYEN, *Mystiek vóór Ruusbroec*, p. 3-5.

297 MENS, *Oorsprong*, nota 77, p. 127.

298 VAN MIERLO, *Hadewijch en Wilhelm van St. Thierry*, p. 50-53.

una più grande udienza presso i mistici che presso i maestri della teologia scolastica. A spiegazione di questo Verdeyen adduce il divorzio, che si compiva in quel momento storico, tra spiritualità e teologia scientifica, di cui più sopra già abbiamo parlato.<sup>299</sup>

Guglielmo nella biografia di Bernardo attribuisce a quest'ultimo la scoperta della spiritualità nuziale. Secondo Verdeyen invece è molto probabile che Guglielmo prima del loro incontro avesse già scritto due antologie dedicate al *Cantico dei cantici*. La prima era dedicata alla raccolta di tutti i riferimenti al *Cantico* presenti nei testi di Ambrogio; in modo analogo la seconda prendeva in considerazione i testi di Gregorio Magno.<sup>300</sup> Al momento del loro incontro Guglielmo e Bernardo avrebbero letto in comune il commentario e le omelie che Origene aveva dedicato al celebre libro; questi testi erano stati tradotti in latino da Girolamo († 420) e da Rufino († 410).<sup>301</sup> Si tratta di una nuova interpretazione dell'incontro tra Guglielmo e Bernardo. Se l'ipotesi non è rigorosamente provata, l'intima parentela a livello di dottrina e di terminologia la rende molto probabile. L'incontro tra i due abati e il recupero della spiritualità origeniana segnò la nascita della spiritualità cistercense e con questa di una nuova teologia dell'amore.<sup>302</sup> Molti temi origeniani sarebbero poi arrivati a Ruusbroec attraverso le opere di Guglielmo. Verdeyen parla di una continuità di una tradizione spirituale al di là del tempo e delle lontananze geografiche. È una continuità il cui valore non deve essere esagerato: la dottrina di Origene non ha dominato nella storia della spiritualità cristiana. Ma è innegabile il fatto che il rinnovamento cistercense sia debitore di Origene, e che la mistica fiamminga abbia poi ripreso ed elaborato la dottrina cistercense.<sup>303</sup>

Concludiamo questa iniziale introduzione con un'osservazione. Nel discorso scientifico sulla mistica renano-fiamminga si è formata nel tempo una dicotomia che di tanto in tanto appare negli studi, quella tra “mistica affettiva” e “mistica speculativa”. Ci sarebbero cioè due

299 Leonardi ha insistito molto sulla sua figura come testimone della crisi del monachesimo. Guglielmo, che rimase sempre un monaco, sarebbe stato “uno sconfitto”, “battuto sia a destra sia a sinistra”. Egli in particolare non sarebbe riuscito a trovare parole nuove e a non trovarne nessuna che oltrepassasse il monachesimo: per questo si sarebbe affidato al messaggio della mistica e alla sua universalità. Il suo messaggio sarebbe stato rivolto a pochi privilegiati (cenobiti ed eremiti) e non a tutto il popolo. Con questi motivi Leonardi spiega la scomparsa delle opere di Guglielmo, a partire dal XIII secolo. (LEONARDI, *Guglielmo di Saint-Thierry*, p. 40-42). A questa posizione dello studioso si può obiettare con quanto le opere in particolare di Verdeyen hanno messo in luce; se è vero che la ragione prenderà il sopravvento sulla mistica, Verdeyen ha potuto rilevare la circolazione delle opere e delle idee di Guglielmo, il loro recupero da parte delle cistercensi e delle beghine del XIII secolo e il loro influsso per tutto il XIV del suo pensiero, riconoscibile nell'opera di Ruusbroec in particolare. Sarebbero state proprio le tematiche più originali di Guglielmo, che venivano credute di Bernardo, ad essere recuperate, nei Paesi Bassi.

300 VERDEYEN, *Willem en de liefde*, p. 23.

301 p. 23-24.

302 Sulle fonti di Guglielmo si è molto discusso, in particolare a proposito di quelle greche. Forse l'intermediario fu Giovanni Scoto Eriugena, neoplatonico irlandese del IX secolo, noto per aver tradotto, attorno all'860, come già abbiamo visto, Dionigi Areopagita; dal greco al latino tradusse inoltre Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. LEONARDI, *Guglielmo di Saint-Thierry*, 30-31; MENS, *Oorsprong*, p. 141.

tipi di mistica, una mistica “nuziale” e una mistica “dell'Essenza” (una *Brautmystik* e una *Wesensmystik*). Si tratterebbe di due orientamenti e gli autori di testi spirituali appartenerebbero all'una o all'altra corrente: la mistica dell'amore sarebbe quella propria delle grandi mistiche renano-fiamminghe del XIII secolo come Beatrice di Nazareth, Hadewijch, Matilde di Magdeburgo. La mistica speculativa quella di Eckhart, di Ruusbroec e dei loro discepoli. Giovanna della Croce arriva addirittura a dividere le due tendenze a seconda del sesso: la mistica affettiva sarebbe tipica di una vita spirituale femminile; la mistica dell'essenza sarebbe coltivata principalmente negli ambienti maschili.<sup>304</sup> Ha scritto giustamente Porion: “Che [le due tendenze] si oppongano in un senso, lo si può concedere: l'una compiacendosi di onorare i mezzi dell'unione, e concependo questa stessa come un dialogo eterno, la seconda più desiderosa di superare gli intermediari, correndo all'abisso dell'Unità dove svaniscono, come lo dirà volentieri Jan van Ruusbroec, “le persone, i modi e i nomi””. Ma, continua lo studioso, “queste due attitudini o tendenze (...) si incontrano ardentemente vissute e perfettamente in accordo presso più di un santo...”.<sup>305</sup>

La rilevata dicotomia sussiste in realtà solo in apparenza; è uno schema riduttivo e in ultima analisi uno stereotipo. Nella mistica renano-fiamminga si stagliano certamente le due tendenze, ma esse costituiscono gli aspetti di un'unica mistica. La stessa *minnemystiek* ha alle sue fondamenta una teologia affettiva ereditata dagli autori ecclesiastici del XII secolo del nord della Francia nella quale si sono intrecciati elementi di forte carattere speculativo ereditati dalle dottrine di autori come Ugo e Riccardo di San Vittore, Guglielmo di Saint-Thierry e lo pseudo-Dionigi facendone un'unica mistica. Non si può nemmeno parlare di maschile o femminile a riguardo delle due tendenze, come dimostra il *Miroir des simples ames* di Margherita Porete, opera caratterizzata da forti contributi speculativi, e come dimostrano i poemi della nostra pseudo-Hadewijch, se essa è veramente una donna.<sup>306</sup>

303 VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume*. III, p. 403. Si parla a proposito di Guglielmo di Saint-Thierry e di Bernardo di Chiaravalle di “rinascita origeniana del XII secolo”. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume*, III, p. 394ss. Verdeyen ha dimostrato che tra Origene († 252) e i due cistercensi vi è un'intima parentela tanto di dottrina che di terminologia. Bernardo e Guglielmo espressero le loro intuizioni ed esperienze spirituali in un linguaggio calcato su quello di Origene; presero da lui la nozione di matrimonio mistico e l'intera concezione dell'amore. Perché proprio da Origene? Avvertendo il pericolo della nuova teologia dialettica i due padri cistercensi avrebbero cercato le parole per quanto vivevano presso gli autori patristici. Avrebbero fatto ricorso ad Origene perché nella sua spiritualità avrebbero riconosciuto il medesimo amore appassionato per Cristo.

304 GIOVANNA DELLA CROCE, *I mistici del Nord*, p. 13-14.

305 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 23-24.

306 Su questo aspetto discuteremo nel corso del nostro lavoro. Anche Hollywood ha rilevato come queste categorie oppostive pur essendo criticate continuino a riemergere negli studi notando anche come ad esse sia particolarmente associato il discorso sulla distinzione dei generi. HOLLYWOOD, *The Soul as Virgin Wife*, p. 16.

### § 3. Quattro *mulieres religiosae*: Beatrice di Nazareth, Hadewijch, Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete

#### *Beatrice di Nazareth*

Molto sappiamo a proposito di Beatrice di Nazareth perché, a differenza di Hadewijch, entrò in un Ordine, quello cistercense. Di lei possediamo una *Vita* della quale il redattore rimane anonimo.<sup>307</sup> Essa, la *Vita Beatricis*, è collegata alle *Vitae* delle *mulieres religiosae* del ducato di Brabante, e questo non solo a motivo delle sue caratteristiche ma anche biograficamente: Beatrice incontrò Ida di Nivelles.<sup>308</sup> Il redattore fu molto probabilmente un monaco cistercense che avrebbe scritto su commissione del convento. Non avrebbe conosciuto Beatrice ma avrebbe utilizzato il suo *Liber vitae*. Quest'ultimo documento potrebbe essere la più antica autobiografia redatta in volgare neerlandese e la “prima autobiografia mistica d'Europa”.<sup>309</sup> Andato poi perduto, sarebbe consistito in una serie di annotazioni autografe di Beatrice. Il redattore della *Vita Beatricis* dichiara di non esserne l'autore ma di essere solamente un fedele traduttore dello scritto della monaca cistercense. Si sarebbe in ogni caso basato anche su testimonianze di altri, fra le quali quelle delle consorelle e di Cristina, sorella di Beatrice, e avrebbe anche apportato aggiunte e correzioni.<sup>310</sup>

Dalla *Vita* apprendiamo che Beatrice nacque nel 1200 a Tienen, nella diocesi di Liegi. L'eccezionalità di questa diocesi, sede dei primissimi raggruppamenti beghinali e terra eletta del movimento religioso femminile, fu osservata anche dai contemporanei.<sup>311</sup> La *Vita* sottolinea subito la singolarità della famiglia: il padre Bartolomeo, distinto cittadino di Tienen

307 Per molto tempo si è creduto che il redattore sia stato il monaco benedettino Guglielmo d'Afflighem († 1297); l'ipotesi è stata smentita. Si veda *ita Beatricis. Inleiding*, p. 26\*-31\*.

308 Una vera e propria beghina. Anche di Ida di Nivelles si possiede una *Vita*, che costituisce una delle numerose *Vitae* delle *mulieres religiosae* della diocesi di Liegi. *Vita Beatae Idae Nivelensis*, in HENRIQUEZ, *Quinque prudentes virgines*, p. 199-297; questa vita non è infatti negli AASS. Ida nacque a Nivelles nel 1197. Dalla *Vita* apprendiamo che all'età di nove anni rifiutò il progetto di matrimonio previsto dai suoi genitori fuggendo di notte da una finestra e stabilendosi presso una comunità di beghine nelle vicinanze di Nivelles, dove ricevette una buona formazione spirituale e dove rimase fino al sedicesimo anno di vita. Nel 1213 entrò nella comunità delle cistercensi di Kerkom, nell'area di lingua fiamminga, vicino a Tienen (la città natale di Beatrice); vi rimase poco perché questa comunità nel 1214 traslocò a La Ramée, nel Brabante francofono; in questo monastero avverrà l'importante incontro tra Beatrice ed Ida, e sarà nel 1216, anno della sua professione. Ida morì nel 1231.

309 *Vita Beatricis. Woord vooraf*, p. 12.

310 *Vita Beatricis. Prologus*, § 4, p. 13-14. Ruh ha voluto evidenziare come attraverso la rielaborazione dell'originale autografo la *Vita Beatricis* giunga ad onorare in pieno i moduli della narrativa agiografica e a diventare pertanto simile alle altre *Vitae* delle donne dell'epoca. Si veda RUH, *Storia della mistica*. II, p. 146.

311 Il particolare destino toccato alla diocesi di Liegi emerge anche dal Prologo che Giacomo di Vitry scrive alla vita di Maria d'Oignies. Si veda *Vita beatae Mariae Oigniacensis. Prologus*, AASS, Junii IV, p. 636B-638F. Si veda inoltre RUH, *Storia della mistica*. II, p. 85-115.

che sarà come la figlia Beatrice beatificato e a cui sarà dedicata una *Vita*,<sup>312</sup> dopo la morte della moglie Geertrui (1207) cooperò nell'opera di fondazione di tre conventi cistercensi: il convento di Bloemendael, che venne fondato nel 1210, quello di Maagdendael, nel 1221, e quello di Nazareth, nel 1236. Egli stesso, assieme ad uno dei suoi figli, entrò come converso nell'ordine cistercense, mentre un altro figlio diventò premonstratense e tutte le figlie monache cistercensi. All'età di sette anni Beatrice venne affidata alle cure di un gruppo di *mulieres religiosae* o beghine di Zoutleeuw presso la cui scuola venne educata. È un documento per noi eccezionale poter disporre del suo percorso di studi. Se il salterio all'età di cinque anni le era servito da abbecedario,<sup>313</sup> presso la comunità delle beghine Beatrice seguì i corsi delle *artes liberales*.<sup>314</sup> Fece poi ingresso presso l'ordine cistercense. Occorre ricordare l'importanza di questo ordine nell'appoggio che diede al giovane movimento beghinale. Beatrice entrò nel convento di Bloemendael che il padre aveva contribuito a fondare e lì molto probabilmente completò il *trivium* e seguì i corsi del *quadrivium*.<sup>315</sup> Nel 1216 compì la professione come novizia. Tra il 1216 e il 1217 trascorse un periodo di circa un anno in un altro convento cistercense, a La Ramée, nel Brabante di lingua francese, non lontano da Nivelles, per apprendere le arti della calligrafia e della miniatura, arti che le serviranno più tardi a scrivere i libri per il suo monastero. È questo il luogo in cui avvenne l'incontro con Ida di Nivelles.<sup>316</sup> Nacque un'amicizia spirituale degna dello spirito dell'amicizia della tradizione cistercense; amicizia che legherà le due monache in modo forte e che sarà interrotta solo dalla morte di Ida, nel 1231.<sup>317</sup> Beatrice si spostò poi al convento di Maagdendael dove pronunciò i voti solenni. Nel 1236 si trasferì all'ultimo convento che il padre contribuì a fondare, quello di Nazareth, nei pressi di Lier, del quale fu badessa dall'anno successivo fino al momento della morte che avvenne il 29 agosto 1268.

---

312 Si veda *Vita Beatrixis. Bijlage XI*, p. 260-262; RUH, *Storia della mistica*. II, p. 147, nota 6.

313 *Vita Beatrixis*, I, § 19, p. 23-24.

314 *Vita Beatrixis*, I, § 20-21, p. 24-25.

315 *Vita Beatrixis*, I, § 23-24, p. 26-27.

316 *Vita Beatrixis*, I, § 50, p. 41-42.

317 L'esistenza di uno stretto legame tra beghine, reclusi e cistercensi nel Brabante del XIII secolo emerge da più fonti delle quali la *Lista dei perfetti* di Hadewijch rimane il documento più esemplare, dove i rapporti di amicizia e di conoscenza tra i devoti superano i confini regionali e linguistici brabantini. Circa questo documento abbiamo già trattato più sopra. Sullo spirito cistercense dell'amicizia si ricorda il *De spirituali amicitia* di Aelred di Rievaulx, opera composta nel 1163 e che Ida e Beatrice avrebbero conosciuto. Si veda *Vita Beatrixis. Inleiding*, p. 54\*. Si veda anche LOUF, *La voie cistercienne*, p. 142-143. Nel culto dell'amicizia ci sarebbe stata una convergenza tra il movimento delle *sancte mulieres* del XIII secolo e la spiritualità cistercense del XII. Si veda EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poëtesse di Dio*, p. 97, nota 7. Faesen parla di una sorta di "comunità di spirito" a proposito dell'altra celebre amicizia, quella tra Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry; si veda BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren* (a cura di Faesen), p. 11-15.

Nella *Vita Beatricis*, allo stesso modo che nel suo trattato *Seven manieren van minne* (Sette modi d'amare), di cui a breve diremo, il tema centrale è l'amore, amore per Dio; essa evidenzia una spiritualità delineata dall'esercizio di pratiche ascetiche e di pietà e dalla presenza di visioni e manifestazioni estatiche. Come Lutgarda di Tongeren (1182-1246) altra *mulier religiosa* di cui possediamo una *Vita*,<sup>318</sup> anche Beatrice sperimentò lo scambio di cuori con lo sposo divino, con il quale concluse un legame matrimoniale eterno che fissò per iscritto su una tavoletta di cera. Manifestazioni estatiche ed esperienze paramistiche sono un elemento comune alle *mulieres religiosae* del XIII secolo, elemento sottolineato in modo particolare dalle *Vitae* loro dedicate. Dalla *Vita* emerge che Beatrice avrebbe goduto di una grazia mistica eccezionalmente forte che la sua fragile costituzione fisica dovrebbe aver retto con difficoltà; ma le *Seven manieren van minne*, il trattato scritto da Beatrice stessa, contiene pochi racconti di fenomeni paramistici; questi, inoltre, si rivelano essere solamente incidentali e poco appariscenti. Reypens a questo riguardo giunse a due considerazioni. La prima: Beatrice visse in un periodo particolare per quanto riguarda la vita religiosa, il periodo in cui, la prima metà del XIII secolo, nel Brabante in particolare, le *sancte mulieres* manifestano la grazia estatica, a volte anche cercandola bramosamente e in modo poco sano. Nell'importante prologo alla vita della reclusa Maria d'Oignies, Giacomo di Vitry dà testimonianza di queste manifestazioni.<sup>319</sup> La seconda: il monaco cistercense redattore della *Vita Beatricis* secondo i moduli del tempo avrebbe voluto celebrare Beatrice rinforzando il senso paramistico.<sup>320</sup> Nelle *Seven manieren* l'unica indicazione che può far pensare a dei fenomeni paramistici è l'indicazione dell'*orewoet*, vocabolo su cui ritorneremo e che non sbagliamo a tradurre con “collera d'amore”, *insania amoris*.<sup>321</sup>

Con il breve trattato *Seven manieren van minne* composto nel medio neerlandese nel XIII secolo e con la più voluminosa opera di Hadewijch si fa iniziare la mistica in volgare neerlandese (o lingua *diets*). Si ipotizza che Beatrice abbia composto l'opera durante il periodo del suo priorato (1237-1268). Per quanto riguarda Hadewijch, la si presume letterariamente attiva attorno al 1250. Va quindi ad entrambe le scrittrici il titolo di iniziatrici della mistica nel volgare neerlandese; va notato come questa mistica si sia sviluppata sul terreno della

318 *Vita Sanctae Lutgardis*, AASS, Junii III, p. 231-262.

319 Giacomo riferisce di una serie di manifestazioni estatiche come estasi, levitazioni, il dono delle lacrime, la percezione di miele nelle labbra, ecc. Si veda *Vita B. Mariae Oigniacensis. Prologus*, AASS, Junii IV, p. 636B-638F.

320 *Vita Beatricis. Inleiding*, p. 61\*-62\*.

321 Faesen analizzando l'intenzione dell'agiografo ha rilevato come costui sottolinei che le esperienze mistiche di Beatrice erano liberi doni di Dio, possibili ma non necessari in una vita che si dica santa. FAESEN, *Mystiek en hagiografie*.



spiritualità delle beghine e dei conventi.<sup>322</sup>

Le *Seven manieren* contengono il nucleo della dottrina spirituale propria di Beatrice. L'opera mette in luce il suo legame con la teologia cistercense dell'amore che si era andata elaborando nel XII secolo, in particolare attraverso gli scritti di Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry. La nostra scrittrice però, già solo per l'uso del volgare, mette in luce una personale autonomia di rielaborazione.<sup>323</sup> Il termine *manieren* non esprime un grado di ascesi o di progresso, come invece è proprio degli stadi indicati nelle opere degli autori latini del XII secolo; esso vorrebbe piuttosto indicare diversi modi di manifestarsi dell'amore<sup>324</sup>, cioè della *Minne* che è, come nella *Vita Beatricis*, il soggetto centrale.

Il sottotitolo dell'opera rivela un chiaro carattere neoplatonico: annunciando i setti modi d'amare Beatrice comunica che essi provengono dall'Altissimo e che a Lui stesso riconducono.<sup>325</sup> Vi si legge il movimento neoplatonico di uscita dal divino e di ritorno ad esso.

Nel primo modo d'amore l'anima è in preda ad un desiderio attivo, che proviene dall'amore stesso, tale per cui essa vuole servire il Signore. Si incontrano poi due temi propri della spiritualità cistercense: la dottrina dell'*imago Dei* e il tema della conoscenza di sé. L'anima è desiderosa di vivere in purezza, libertà e nobiltà (*puerheit, vriheit, edelheit*), le caratteristiche secondo le quali è stata creata ad immagine e somiglianza del Creatore e si chiede inoltre molto spesso ciò che essa è, ciò che potrebbe essere, ciò che ha e ciò che manca al suo desiderare. Nel secondo modo d'amore l'anima manifesta il suo desiderio di amare in modo gratuito e senza misura. Essa vuole servire nostro Signore gratuitamente, senza ricompensa, “*senza alcun perché*” (*sonder enich waeromme*) e senza alcun premio di grazia o di magnificenza. A riguardo dell'espressione “*senza perché*”, è da notare che essa appare nella nostra pseudo-Hadewijch, nella Mgd. 18, più volte nel *Miroir des simples ames* di Margherita

---

322 Si veda RUH, *Storia della mistica*. II, p. 143. Il trattato *Seven manieren van minnen* fu per molto tempo solamente il sermone 42, anonimo, della raccolta dei *Limburgsche Sermonene* (p. 570-582, a cura di Kern). La presenza di questo testo anche nel manoscritto Ruusbroec Vv (Brussel, KB, 3067-73) destò l'attenzione di L. Reypens. Si sapeva che Beatrice aveva scritto testi in volgare, come informa l'autore della *Vita Beatricis* nel prologo (*Vita Beatricis. Prologus*, § 4, p. 13-14) ma questi testi non erano mai stati trovati. Reypens nella raccolta di vite dell'HENRIQUEZ, *Quinque prudentes virgines* (1630), nell'esame della vita di Beatrice vide che il capitolo intitolato *De caritate dei et VII eius gradibus* corrispondeva per la maggior parte con il trattato *Seven manieren van minnen*: egli perciò poté concludere che quel trattato era uno scritto in volgare di Beatrice. Per la storia degli studi su Beatrice si veda SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen*, p. 144-150; BEATRIJS VAN NAZARETH, *Van seuen manieren* (a cura di Vekeman en Tersteeg, 1970), p. 23-27.

323 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 151.

324 BEATRIJS, *Van seuen manieren* (a cura di Vekeman en Tersteeg), p. 7; REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 178; RUH, *Storia della mistica*. II, p. 151.

325 “*Seuen manieren sijn van minnen, die comen vten hoegsten ende keren weder ten ouersten*”. BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne* (a cura di Faesen), 1-2, p. 46.

Porete, in Ruusbroec e in Eckhart; anche in Jacopone da Todi.<sup>326</sup>

Beatrice assume questo concetto di gratuità dell'amore senza alcun dubbio da Bernardo che lei sta traducendo a modo suo dal latino al volgare neerlandese. L'espressione che Beatrice starebbe traducendo è l' *amo, quia amo; amo ut amen* di Bernardo.<sup>327</sup> Nel terzo modo l'anima è posseduta da un modo d'amare che le procura fastidio e dolore: ha in sé un appassionato desiderio di soddisfare totalmente l'amore ma si imbatte di continuo nella situazione di non riuscire ad onorarlo completamente. L'anima sta nella tensione tra il desiderare e l'impossibilità di arrivare a dare una completa soddisfazione all'amore. Questo la obbliga a rimanere nel dolore di cuore; Beatrice descrive questo come una "vita infernale" (*al hare leuen es hellechtich*).<sup>328</sup> Il quarto e quinto modo d'amore sono fra loro speculari: essi sembrano formare assieme un dittico che rappresenta gli aspetti antitetici dell'esperienza mistica dell'essere posseduti dall'amore. Nostro Signore si manifesta infatti, scrive Beatrice, una volta in grande beatitudine, una volta in grande dolore. Nel quarto modo l'anima viene totalmente vinta dall'amore. L'amore è qui il protagonista e non chiede alcuna collaborazione di attività umana. La sua inaspettata operosità la rende inoperosa. "La bellezza dell'amore l'ha mangiata, la forza dell'amore l'ha divorata, la dolcezza dell'amore l'ha fatta affondare in sé".<sup>329</sup> La parte razionale dell'anima non scompare ma subisce una radicale trasformazione. Sarà ciò che Ruusbroec definirà come "trasformazione": le capacità umane, sia fisiche che spirituali, vengono unificate e ricondotte ad una nuova attività; la volontà diventa amore: "L'anima sperimenta che tutti i suoi sensi sono, nell'amore, unificati, e che la sua stessa volontà è diventata amore, e che essa è così profondamente sprofondata e inghiottita nell'abisso dell'amore, che essa stessa è diventata amore".<sup>330</sup> Nel quinto modo l'anima conosce le componenti dolorose: la tempesta dell'amore, il suo impeto e la sua furiosa passione. Beatrice spiega questo attraverso le metafore della ferita al cuore e del dardo d'amore. "Le ferite

---

326 Si veda HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 174, nota 6; GNÄDINGER, *Die Mystik im Cherubnischen Wandersmann*, p. 174-176.

327 Il passo intero, tratto dal *Sermone* 83, 4, recita così: "*Is (amor) per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amen.*" (BERNARDUS CLARAEV., *Sermones super Cantica cantic.*, (SBO II), p. 300). Vi è da dire comunque, come Reynaert ha rilevato, che anche l' "*amare amabam*" di Agostino potrebbe essere stato una fonte. SANCTI AUGUSTINI, *Confessiosum libri XIII*, (CCSL 27), p. 27. Si veda inoltre SANCTI AUGUSTINI, *De Trinitate*, (CCSL 50), p. 294-295 e SANCTI AUGUSTINI, *De diversis quaestionibus*, (CCSL 44A), p. 50: "(...) *an amor quoque ipse amandus est? Ita vero, quando sine hoc illa [alia quae amanda sunt] non amantur?*". Si veda anche IVO, *Epistola ad Severinum*, (a cura di Dumeige), p. 61: "(...) *Deus amor est, quem qui amat amorem amat.*"

328 *Seven manieren*, (a cura di Faesen), 113, p. 56.

329 Tutte le traduzioni di questo trattato sono mie. 142-144, p. 58.

330 138-141, p. 58.

sembrano rinnovarsi quotidianamente e diventare più dolorose (...) A lei sembra che le sue vene si squarcino, che il suo sangue bollisca, che il suo midollo si consumi, che le sue ossa si affloscino, che il suo petto bruci e che la sua gola si secchi”.<sup>331</sup> Ancora: “Essa sente poi spesso che una freccia passa attraverso il suo cuore, fino alla gola e più oltre fino al suo cervello, come se diventasse folle”.<sup>332</sup> La parola centrale, in questo modo, è *orewoet*. Questo vocabolo appartiene alla *minnemystiek* (mistica affettiva) espressa in volgare neerlandese. È presente in modo particolare in Hadewijch soprattutto nell'opera in poesia – non è presente nella pseudo-Hadewijch -. In Beatrice compare invece una sola volta e non sembra avere in lei la forza semantica con cui Hadewijch lo utilizza; sembra quasi che Beatrice lo recuperi come vocabolo già a disposizione. Forse lo prende a prestito da Hadewijch; Beatrice lo usa per indicare la collera, la passione, la furia d'amore.<sup>333</sup> Nel sesto modo l'anima si definisce *bruut ons heren* (la sposa di nostro Signore); essa sente che l'amore ha vinto tutte le sue resistenze interiori e che ha dominato la sua più profonda essenza. All'anima ora pare che ciò che deve venir fatto per l'amore sia un piccolo compito, leggero da fare e da lasciare, da soffrire e da sopportare. Appare qui l'immagine della donna che ha ben amministrato la sua casa. L'anima sente forza, purezza, dolcezza, libertà e saggezza: sono le qualità che la fanno secondo *l'Imago Dei*, quelle caratteristiche che essa nel modo primo aveva manifestato di voler cercare. L'anima “è Amore”<sup>334</sup> ed essa sperimenta la libertà di spirito. “L'amore la rende così coraggiosa e libera, che lei non teme più né uomo né diavolo, né angelo né santo, né Dio stesso, in ciò che fa o lascia di fare, nell'agire o nel riposare”.<sup>335</sup> Beatrice conclude in questo modo: “Questa è libertà di coscienza, dolcezza del cuore, bontà dei sensi, nobiltà dell'anima e origine e fondamento della vita eterna. Questa è già ora una vita come quella degli angeli. Poi segue la vita eterna (...)”.<sup>336</sup> La conclusione del sesto modo pare porsi come la vera conclusione del trattato di Beatrice.

Il settimo modo ha dato origine a diverse ipotesi: esso non sembrerebbe superare nella qualità dell'amore il sesto stato, sembrerebbe piuttosto ad esso parallelo; sarebbe stato

331 193-199, p. 64.

332 201-203, p. 64.

333 Ci soffermeremo su questo vocabolo quando tratteremo di Hadewijch. Come ha notato Reynaert, con lo stesso significato debole la parola *orewoet* compare nel secondo libro della *Leven van sinte Lutgart*; REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 382, nota 20. Questa vita ha alcuni paralleli con la *Vita* di Beatrice, come ad esempio l'episodio dello scambio dei cuori, sopra accennato.

334 *Seven manieren*, 253, p. 70.

335 *Seven manieren*, 271-274, p. 70. L'espressione “libertà di spirito” la troviamo nel commento di Porion (BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept degrés d'amour*, p. 43). Il *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete († 1310) contiene espressioni simili a quelle del passo citato di Beatrice. Ad esempio: “Or dunque quest'anima riceve il suo giusto nome, dice amore, dal niente nel quale dimora. E poiché è niente, non le importa di niente, né di sé né del suo prossimo né di Dio stesso”. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici* (1994), p. 337.

336 *Seven manieren*, 289-292, p. 72.

aggiunto al trattato in un secondo momento; oppure potrebbe essere un compendio di tutti i modi precedentemente descritti. Qui l'attenzione sembra spostarsi verso la vita dell'aldilà. Vi è espresso il desiderio struggente della vita eterna, la brama di liberazione dalla condizione terrena, vista come luogo di esilio, di dolore, di tormento, di miseria: un inferno.<sup>337</sup>

Un'analisi di Reynaert ha messo in luce come i sette modi dell'esperienza della *Minne* che Beatrice illustra non siano presentati a caso, o non siano sette casuali momenti dell'esperienza dell'amore.<sup>338</sup> Il trattato riguarda un percorso mistico del quale viene offerto al lettore un resoconto strutturato, secondo un andamento dialettico. In questo senso un altro autore, Huls, definisce il trattato di Beatrice come un documento mistagogico, i cui scopi sono la chiarificazione e la comprensione, per il lettore, della struttura della via spirituale.<sup>339</sup> L'intero itinerario si rivela costruito su una serie di antitesi; le sintesi corrispondenti e ogni volta "risolventi" manifestano un sempre più alto livello.<sup>340</sup> Si può infatti osservare come a partire dal secondo modo si susseguano l'uno all'altro momenti positivi e momenti negativi. I modi terzo, quinto e settimo descrivono le esperienze dolorose che seguono dai gradi immediatamente precedenti. L'anima sperimenta l'impossibilità di soddisfare completamente il servizio all'amore (terzo modo) perché vorrebbe corrispondergli in modo completo, con gratuità e senza misura (secondo modo). Allo stesso modo, ma ad un più alto livello, l'anima sperimenta gli aspetti dolorosi dell'esperienza dell'amore (quinto modo) dopo l'esperienza di godimento nell'unità (quarto modo). Al settimo livello Beatrice descrive la vita terrena pari ad un inferno dopo aver sperimentato, come descrive nel sesto modo, l'esperienza più alta, che le ha dato la libertà, il coraggio e la fermezza tali per cui Beatrice definisce il suo stato "una vita come quella degli angeli".<sup>341</sup>

L'opera di Beatrice è un fondamentale documento delle origini della *minnemystiek* espressa nel volgare neerlandese. Degli inizi del XIII secolo, essa ci offre uno specchio della mistica vissuta nel movimento delle *mulieres religiosae* di quel periodo. L'elaborazione della

---

337 Osservazione di Reynaert, per il quale l'immagine dell'inferno non viene espressa esplicitamente ma è in modo latente continuamente presente. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 179.

338 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 178-182.

339 HULS, "Seuen maniren van minnen", I, p. 51.

340 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 180.

341 Reynaert ha confrontato questa struttura settenaria con i "sette nomi della *Minne*" della *Mengeldicht* 16 di Hadewijch. Parleremo di questa poesia più avanti nel nostro capitolo dedicato alla scrittrice brabantina ma qui possiamo già dire che i sette nomi che Hadewijch dà all'amore (legame, luce, carbone, fuoco, rugiada, sorgente, inferno) sono disposti secondo una sequenza piuttosto lineare, diversa dall'andamento dialettico che Reynaert ha osservato in Beatrice. Inoltre mentre Beatrice per tre volte descrive, come abbiamo visto, gli aspetti dolorosi dell'esperienza d'amore (nei modi terzo, quinto e settimo), questo avviene nella poesia di Hadewijch una sola volta, con l'ultimo nome (inferno). REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 181.

dottrina di Beatrice trova le sue fondamenta nella teoria d'amore che fu elaborata dai cistercensi del XII secolo. Accanto a questa spiritualità, si individuano in lei temi che deviano dalla dottrina bernardiana, temi di carattere metafisico e di ispirazione neoplatonica, come erano stati elaborati nella scuola di San Vittore e in Guglielmo di Saint-Thierry dei quali si riconosce in lei la conoscenza. Questi temi speculativi caratterizzeranno tutta la mistica renano-fiamminga.

### *Hadewijch*

Hadewijch rappresenta un unicum nella storia della letteratura neerlandese, per la magnificenza della sua opera, in particolare per la somma maestria con cui ha saputo esprimersi nella sua lingua, il volgare neerlandese del XIII secolo. Diciamo subito che dopo il XIV secolo si perse di lei ogni traccia e memoria, venendo poi riscoperta nella seconda metà del XIX secolo, nel corso del romanticismo fiammingo.<sup>342</sup>

Di Hadewijch non possediamo una *Vita*, nessun confessore o agiografo si è preoccupato di stenderne od elogiarne le vicende; manca anche notizia a proposito di un direttore spirituale. Dal punto di vista storico Hadewijch rimane una gran sconosciuta perché tutto ci manca al suo riguardo: le notizie attorno alla sua famiglia d'origine, le date e i luoghi di nascita e di morte e il nome della città in cui visse. In questo la sua vicenda differisce da quella di Beatrice di Nazareth († 1268) della quale esiste una *Vita*. È un elemento che invece la accomuna a Margherita Porete († 1310) e a Matilde di Magdeburgo († 1282): nemmeno di queste si possiede uno scritto agiografico.<sup>343</sup> Tornando a Hadewijch, attraverso la sua opera si sono potuti dedurre alcuni elementi sulla sua persona. La si considera letterariamente attiva attorno al 1250.<sup>344</sup> Si deduce che doveva provenire da una famiglia probabilmente nobile, a motivo della sua grande cultura: utilizzava la sua lingua madre, il medio neerlandese del XIII secolo (o *diets*), con sommo stile; conosceva in modo perfetto la tecnica di versificazione secondo il modello della lirica trovadorica; emerge da suoi scritti inoltre la conoscenza del latino e del francese.<sup>345</sup> Per quanto riguarda la città in cui nacque o operò non vi sono dati certi. Si trattò molto probabilmente di una città brabantina. Si propende per Anversa o per Bruxelles.<sup>346</sup> Non si sa con certezza se sia stata una beghina; possiamo dire comunque che dai suoi scritti, in

342 REYNAERT, *De receptie van Hadewijch*. Si veda inoltre il capitolo dedicato alla storiografia, in questo nostro lavoro.

343 Ruh mette bene in evidenza questi significativi elementi di confronto, che fanno di Hadewijch un caso eccezionale. RUH, *Storia della mistica*, II, p. 165. Egli risolve la misteriosità di Hadewijch dal punto di vista storico con la tesi della sua appartenenza ad una famiglia di alta nobiltà; il suo intrattenersi presso gli ambienti delle beghine avrebbe procurato scandalo alla famiglia stessa che si sarebbe difesa frenando e nascondendo i suoi scritti.

particolare dalle *Lettere*, emerge la sua appartenenza al movimento delle *mulieres religiosae* del Brabante; e con Ruh possiamo affermare che se Hadewijch forse non dicesse di fatto una comunità di beghine, ne dicesse una spiritualmente, e questo perché nei suoi scritti si rivolse a beghine.<sup>347</sup> Occorre nominare a questo riguardo l'opinione della Peters e la sua posizione circa l'esperienza religiosa e il “fatto letterario”, così come il titolo del suo studio annuncia.<sup>348</sup> Secondo la studiosa l'immagine non confermata da notizie biografiche di Hadewijch come guida e madre di una comunità di beghine e come scrittrice per questa di testi didattici si sarebbe andata perseverando e avrebbe condizionato la ricerca letteraria e storica sul suo

344 Vi sono state diverse tesi attorno alle date dell'esistenza di Hadewich. Uno degli elementi che hanno consentito di arrivare ad una datazione è stato il riferimento a “maestro Roberto” nella *Lista dei perfetti*, opera posta al seguito del corpus delle *Visioni*. Costui avrebbe ucciso una beghina “a causa del suo giusto amore”; secondo l'incrocio dei dati storici “maestro Roberto” sarebbe Robert le Bougre, inquisitore in Fiandra dal 1235 al 1238 mentre la beghina in questione sarebbe Alaydis (la sua esecuzione - il rogo - avvenne il 17 febbraio 1236). Questa data ha stabilito un *terminus post quem*: Hadewijch, dunque, ai tempi di questo fatto viveva ancora. Nella stessa *Lista* la nostra scrittrice si riferisce ad alcuni eremiti che vivono sulle mura di Gerusalemme. La città santa cadde in mano ai Saraceni nel 1244; Hadewijch non avrebbe dunque conosciuto questo fatto; si conclude pertanto che la *Lista dei perfetti* sarebbe stata scritta dopo il 1238 e prima del 1244. Reynaert si chiede giustamente se il fatto militare della caduta delle mura di Gerusalemme, in rapporto alla storia sociale e religiosa, non venga sopravvalutato. Si veda REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 21, nota 28. Occorrerebbe a questo riguardo consultare studi in riferimento all'anno 1244: che fine fecero gli eremiti dopo la presa della città da parte dei Saraceni? Vi sono stati altri tentativi a riguardo della datazione di Hadewijch. Si considerino per esempio i contributi di Boeren e di Hendrix. Boeren prese in considerazione la figura di Hendrik di Breda, che Hadewijch nomina nella *Lista*, arrivando a situare la nostra scrittrice tra il 1220 e il 1230; si veda BOEREN, *Hadewijche en heer Hendrik*, in particolare p. 40-43, e RUH, *Storia della mistica*. II, p. 169-170. Hendrix spostò la datazione di Hadewijch alla fine del XIII secolo; si veda HENDRIX, *Hadewijch benaderd vanuit de tekst over de 22<sup>e</sup> volmaakte*. Sulla debolezza di questi ultimi tentativi si veda REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 19-21. Secondo Faesen essa sarebbe stata attiva negli anni '30 del XIII secolo e sarebbe stata la prima badessa del monastero delle cistercensi di 's-Hertogendaal a Hamme-Mille. FAESEN, *Beguine or Cistercian?* In ogni caso all'oggi non si è unanimi nell'accettare la datazione divenuta canonica per Hadewijch (metà del XIII secolo). Alcune voci propongono uno spostamento temporale, fino agli inizi del XIV secolo. Torna la tesi, per esempio, dell'associazione di Hadewijch alla figura di Heilwich Bloemart († 1335), detta Bloemaerdinne, che Henricus Pomerius († 1469) nella biografia di Ruusbroec presentò come l'eretica che il mistico riuscì a smascherare. L'associazione Hadewijch-Bloemaerdinne era stata di Fredericq. FREDERICQ, *De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne*. Su proposte recenti sullo spostamento della datazione di Hadewijch, si veda SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen*, p. 253-254. Uno stato attuale della conoscenza attorno alla figura di Hadewijch è dato da Willaert nel *Digitaal vrouwenlexicon van Nederland*: <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/DVN>.

345 Su questo elemento un'indicazione per non sopravvalutare troppo in senso biografico gli elementi “cortesi” in Hadewijch viene data da REYNAERT, *Hadewijch “hoghe geslachte”*, p. 168-170.

346 L'indicazione di Anversa ha il difetto di essere tarda, del XVI secolo; è presente sul foglio di guardia del manoscritto C (Universiteitsbibliotheek, Gent, hs. 941), il più recente dei manoscritti: “*De B(eata) Hadewigis de Antverpia*”. Per quanto riguarda l'ipotesi che la vede attiva a Bruxelles, o dintorni, essa fu sostenuta in particolare modo da Boeren ma la sua tesi è debole. BOEREN, *Hadewijche en heer Hendrik*, p. 35-39. Tutti gli elementi in ogni caso sembrano convergere al ducato di Brabante. Reynaert ne ha elencati alcuni, come il fatto, nella *Lista dei perfetti*, che la maggior parte delle persone lì nominate siano localizzate in detto ducato; anche l'indicazione geografica degli altri “perfetti” si orienta più verso il nord che verso il sud. La diffusione delle opere di Hadewijch, inoltre, avvenne quasi esclusivamente nel Brabante. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 21.

347 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 168.

348 PETERS, *Religiöse Erfahrung*.

conto.<sup>349</sup> Lei individua a questo livello un ragionamento circolare: Hadewijch avrebbe scritto testi didattici per un circolo di beghine; questo presupporrebbe che le sue concrete circostanze biografiche fossero note; ma queste non vengono conosciute se non dai suoi testi! Ciò rende problematica la sua figura di guida e madre spirituale. Nello specifico, per la Peters i testi di Hadewijch sono rappresentazioni tipologiche della *vita religiosa* ed evitano concrete informazioni biografiche sull'autore e sul suo pubblico.<sup>350</sup> La studiosa riconosce, con F. Willart, la presenza nei testi della scrittrice di una rete di allusioni ad un gruppo al quale si indirizza, ma questo pubblico “nella sua generalità potrebbe riferirsi tanto ad un convento di monache quanto ad una comunità di beghine” e questa rete di allusioni appartiene “al livello ideologico-programmatico dell'insegnamento mistico di Hadewijch”.<sup>351</sup> Pertanto per la studiosa la tesi per cui Hadewijch avrebbe scritto le sue opere come guida di una comunità di beghine non si lascerebbe verificare dai testi e fintantoché testimonianze storiche a riguardo del suo stato di beghina mancano, questa tesi rimane una supposizione priva di coerenza.<sup>352</sup>

Voluminosa è l'opera di Hadewijch che ci è giunta e che così si compone: quarantacinque *Poesie Strofiche (Strofische Gedichten)*, trentuno *Lettere (Brieven)*, quattordici *Visioni (Visoenen)* alle quali segue la *Lista dei perfetti (Lijst der volmaakten)*, e un gruppo di sedici *Poesie miste (Mengeldichten)*, definite anche come “Lettere in rima”.

Il corpus delle quarantacinque *Poesie Strofiche*, quarantacinque canzoni d'amore spirituali, si pone come “un unicum in tutto il Medioevo occidentale”,<sup>353</sup> qui Hadewijch comunica la propria esperienza spirituale personale utilizzando il lessico, le immagini e la tecnica compositiva elitaria e convenzionale della poesia cortese. I modelli formali ai quali si rifarebbe si ritroverebbero in parte nella produzione lirica amorosa autoctona fiamminga ma prevalentemente nella poesia trovadorica della Francia del nord.<sup>354</sup> Questi canti d'amore spirituali sarebbero stati opera della giovinezza; ci sarebbero inoltre giunti nello stesso ordine nel quale sorsero. I modelli compositivi preesistenti e il linguaggio della poesia d'amore mondana avrebbero consentito a Hadewijch di esprimersi celandosi dietro a forme

---

349 p. 49-50.

350 p. 52.

351 p. 52.

352 p. 52. Il giudizio della Peters si muove a partire dalla concezione dei testi religiosi come “rappresentazioni tipologiche della vita religiosa” in cui le informazioni biografiche sarebbero dei tòpoi del testo stesso. È chiaro che partendo da questa posizione niente è più possibile dire sull'esistenza di un autore. Mi chiedo se le chiare allusioni che Hadewijch compie nelle lettere circa problemi e tensioni sorti all'interno del gruppo che lei dirigeva spiritualmente siano da considerarsi tòpoi del testo religioso. Dissento pertanto da questa impostazione di ricerca, così come Ruh. Si veda RUH, *Storia della mistica*. II, p. 168, nota 2.

353 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 171.

convenzionali. Il messaggio, invece, sarebbe stato chiaramente inteso da coloro per i quali Hadewijch scriveva e avrebbe avuto per tema un nuovo modello d'amore.<sup>355</sup> In questi componimenti, la Dama che veniva cantata dai trovatori diviene l'Amore, identificato con Dio. Amore (*de Minne*) in questi poemi non è astrazione e neppure una figura allegorica, ma personalizzazione: una persona individuale che agisce e di cui Hadewijch ha fatto esperienza. Amore viene delineato come una figura onnipotente con la quale Hadewijch è in relazione, una relazione non sempre serena. Amore personificato è sempre nuovo e diverso; tanto conforta e ripaga, quanto ferisce e domina. Vedremo quanto la *Minne* sia, invece, nella pseudo-Hadewijch, molto meno personificata.

Una serie di nozioni compongono la dottrina d'amore di Hadewijch. Una di queste è il concetto di *orewoet*. Questo termine si pone come fondamentale nella mistica in volgare neerlandese; compare in Ruusbroec ma non nella pseudo-Hadewijch. Esso appare in particolare nelle *Poesie Strofiche* di Hadewijch (compare altresì nella quattordicesima visione e nelle ultime due *Mengeldichten* (Mgd. 15-16)). Lo si ritrova anche un volta nelle *Seven manieren van minne* di Beatrice che però lo sembra utilizzare con una caratterizzazione più debole rispetto a Hadewijch. L'etimologia di questo termine non è ancora chiara; esso è stato tradotto e spiegato in diversi modi. Lo si è visto come l'equivalente neerlandese di *insania amoris* o di *aestus amoris*.<sup>356</sup> Secondo Porion il termine avrebbe degli antecedenti in Guglielmo di Saint-Thierry, che in particolare nel *De natura et dignitate amoris* mise a tema la "collera d'amore", e in Riccardo di San Vittore, nello specifico nel suo trattato *De quatuor gradibus violentae charitatis*.<sup>357</sup> Per Ruh la parola indicherebbe una condizione estrema dell'amore, cioè la sua forma estatica. Secondo questo studioso il termine *orewoet* sarebbe un'invenzione di Hadewijch.<sup>358</sup> Per Reynaert invece, a Hadewijch e al suo pubblico il concetto sarebbe già stato noto attraverso altri scritti, a noi sconosciuti.<sup>359</sup> Questo studioso ha compiuto un'analisi del concetto nell'opera intera arrivando alle seguenti conclusioni, che riportiamo. In nessuna parte Hadewijch fornisce una descrizione chiara di *orewoet*; esso si trova in

---

354 Per la lirica autoctona fiamminga la figura a cui si fa riferimento è Heinrich di Veldeke. Si veda FRINGS – SCHIEB, *Heinrich von Veldeke*, p. 237-271. Secondo Ruh Hadewijch si sarebbe impossessata dell'arte lirica non tanto quando era beghina ma da fanciulla, nella casa paterna, attraverso lezioni private di musica e poesia: questo farebbe supporre che la sua famiglia sia stata in contatto con l'arte dei "trouvères" e che pertanto sia stata nobile. Ciò rinforza la tesi di Ruh per la quale Hadewijch sarebbe appartenuta ad una vecchia famiglia dell'alta nobiltà. RUH, *Storia della mistica*. II, p. 173.

355 p. 175-176.

356 Reynaert offre un riassunto dei modi in cui *orewoet* è stato tradotto. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 377-378.

357 HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, p. 293.

358 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 156-157, 184.

359 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 381.



collegamento con altri gruppi di immagini quali quelle, metaforiche, del fuoco, della tempesta, e della lotta. Come queste metafore *orewoet* indica una tensione tra speranza e disperazione, tra la magnificenza che è Amore e la propria inadeguatezza nel saperlo raggiungere; in questo senso il termine appartiene al dominio della psicologia mistica. Oltre ad una condizione dell'anima, *orewoet* rappresenta anche una forza attiva su un puro piano mistico, forza che implica un orientamento verso il più alto bene e al tempo stesso un dinamismo che lo converte in un movimento continuamente rinnovantisi.<sup>360</sup> Ruusbroec riprenderà il termine *orewoet* con la medesima costruzione di significato; questa è una prova ulteriore dell'influsso di Hadewijch sul grande mistico.<sup>361</sup>

Un altro concetto caratteristico in Hadewijch è quello di *nuwe* (nuovo). La parola *nuwe* appare frequentemente nella sua opera e in particolare nelle *Poesie Strofiche*. A partire da ciò si era ipotizzato un legame tra Hadewijch e la setta del Libero Spirito.<sup>362</sup> Per quanto riguarda il contenuto e il significato di *nuwe* nelle poesie strofiche si può dire, con Reynaert, che questa parola più che il significato di “prima sconosciuto, appena sorto” si riferisce a “giovanile, ringiovanito, rinnovato”. Essa appare spesso in riferimento al contesto della natura: lo testimonia l'esplicitazione di alcune analogie tra natura e Amore, come nella settima poesia strofica, che Reynaert porta ad esempio, dove “nell'inizio del *nuovo* anno/ si spera nella *nuova* stagione/ che porterà *nuovi* fiori/ e una plurima *nuova* gioia”. Espressioni come “tempo nuovo”, “anno nuovo”, “giorno nuovo” e “tempo che si rinnova”, si incontrano in numerose poesie.<sup>363</sup> Nel senso mistico la parola si riferisce all'aspetto dinamico e vitale dell'Amore. Sia sul piano affettivo che sul piano intellettuale Hadewijch sperimenta un Amore continuamente rinnovantesi, inesauribile e per questo mai pienamente afferrabile. Dall'altra parte la persona coinvolta non può reagire passivamente, ma risponde al nuovo dell'Amore con un continuo auto-rinnovamento. L'espressione *nuwe minne* significa quindi: l'Amore continuamente rinnovantesi e incitante al rinnovamento.<sup>364</sup>

360 p. 381. La radice antica tedesca *wuot* significa “heftige Gemütsaufregung; Wut, Raserei; stürmisches Verlangen”; SCHADE, *Altdeutsches Wörterbuch*. II, col. 1215. Mi chiedo se il prefisso *ore* non si possa concepire come un rafforzativo di *wuot*.

361 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 381.

362 Fredericq, come abbiamo già visto, nel 1897 volle identificare Hadewijch con l'eretica Bloemaerdinne, di Bruxelles, che Pomerius († 1469), biografo di Ruusbroec, descrisse a capo di un gruppo di successo che presentava molti dei caratteri propri della setta del Libero Spirito. FREDERICQ, *De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne*. Nella stessa direzione andavano Guarnieri e M. Van Der Zeyde. Si veda REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 392. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col. 1249; VAN DER ZEYDE, *Hadewijch*, p. 19-50. Spaapen (1966) liberò Hadewijch dal legame con la setta del Libero Spirito e spiegò il termine “*nuwe*” in Hadewijch come derivato dalla mistica latina del XII secolo, pur riconoscendo che in questa parola era forse presente una profonda originalità di Hadewijch. SPAAPEN, *Onze 13de-eeuwse mystieken*. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 392.

363 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 393-394.

364 p. 394-395.

Un altro termine fondamentale della dottrina d'amore di Hadewijch e della mistica nel volgare neerlandese è il verbo *ghebruken*; esso si riferisce al godimento dell'amore, alla sua *fruitio*; con quest'ultima parola latina *ghebruken* condivide la medesima radice etimologica. Anche questa parola non compare nella pseudo-Hadewijch. In nessun luogo Hadewijch offre una descrizione chiara di questo termine. Esso si riferisce anzitutto ad un dato teologico: indica l'Essere godente e pieno di sé della Deità e questo godimento avviene nella sua essenza. Per quanto riguarda il corrispettivo nell'esperienza dell'uomo, il *fruitie* umano non sarebbe altro che un prender parte alla *fruitio* della Deità che ancora avviene nella sua essenza. Dal lato umano questa partecipazione non rappresenta un'attività ma una condizione passiva, in cui l'uomo viene colto alla sprovvista. Vi sono in Hadewijch altri termini che si riferiscono al godimento come *sueticheiden* (dolcezze) e *gheuoelen* (sensazioni). Ma c'è una differenza rispetto a *gebruiken*: solo questa parola implica un'esperienza di unione. La fruizione spetta all'uomo *nella* Deità; il gustare delle dolcezze si realizza per partecipazione alla bontà divina.<sup>365</sup>

Un'altra parola in Hadewijch con un significato che si può dire tecnico, è la parola *vremde* (estranei/stranieri). Con essa la nostra mistica identifica i nemici dell'amore; essi non lo comprendono (*van minne niet en verstaet*)<sup>366</sup> e seminano ortiche nel roseto (*netels te planten waar rozen behoren te staan*).<sup>367</sup>

Il corpus delle *Mengeldichten* consta di ventinove componimenti poetici dei quali solamente i primi sedici sono attribuiti a Hadewijch - le restanti tredici sono della nostra, cosiddetta, pseudo-Hadewijch -. Per quanto riguarda la raffinatezza formale essi appaiono di valore inferiore alle *Poesie strofiche*. Con l'eccezione della *Mgd.* 15, questi componimenti non sono più canzoni ma appartengono piuttosto al genere della lettera. Vengono infatti chiamati anche "Lettere in rima" per il loro contenuto e per la preoccupazione pedagogica. Alcuni di essi costituiscono un vero e proprio trattato. Il tema è ancora quello dell'amore ma qui Hadewijch abbandona il vocabolario cortese per esprimersi in un linguaggio più diretto e di tenore più spirituale: qui si propone di insegnare e l'accento al piano delle emozioni è minore.

Paradigmatica è la *Mgd.* 16; in essa Hadewijch illustra i sette nomi della *Minne*, cioè dell'Amore. "L'amore ha sette nomi,/ che, come voi sapete, gli sono propri:/ essi sono legame, luce, carbone, fuoco./ Questi quattro nomi rappresentano il suo coraggio./ Gli altri tre sono grandi e forti/ sempre insufficienti ma pregni di eternità:/ essi sono rugiada, sorgente viva e

---

365 p. 213-216.

366 *Strofisch Gedicht* 16.

367 *Lettera* 19.

inferno./ Se vi racconto di questi nomi/ è perché essi si trovano nella Scrittura/ ...”<sup>368</sup> “Ora nota come in questi nomi ci sia/ tutta l'essenza del vero amore”<sup>369</sup> I setti nomi (*namen*) dell'amore non sono gradi, ma, come abbiamo già visto a riguardo dei sette modi d'amore in Beatrice, dal suo trattato *Seven manieren van minne*, essi indicano modi diversi di sperimentare l'amore. Questi modelli (una struttura settenaria sarà presente anche in Margherita Porete, con i sette stati dell'anima devota, che vedremo) si differenziano dagli schemi dei gradi di asceti che si ritrovano negli autori latini del XII secolo, fonti probabili per questi scrittrici.<sup>370</sup> Il medesimo ed unico amore viene da Hadewijch sperimentato in modi diversi: amore è legame (*bant*), luce (*licht*), carbone (*cole*), fuoco (*vier*), rugiada (*dau*), sorgente (*leuende borne*) e inferno (*helle*). Se i primi sei nomi possono essere fatti risalire ad una tradizione biblica, il settimo nome di Amore, “inferno”, sembra fare eccezione. Non fa però eccezione nella concezione e nel modo in cui Hadewijch vive il suo rapporto con Amore. Questo settimo nome si riferisce ad un'esperienza di Amore estremo, quale solo in Hadewijch, fra gli autori che stiamo esaminando, si incontra. Essa si riferisce a quello che è stato chiamato il “monismo” in Hadewijch: fra tutte le esperienze negative (come il male e il peccato) l'esperienza più grave, la peggiore, è l'assenza di Amore.<sup>371</sup> L'esperienza di essere abbandonati da Amore ritorna in tutto il corpus degli scritti di Hadewijch ed è il suo più alto motivo di espressione letteraria.<sup>372</sup>

Il corpus delle *Visioni* di Hadewijch costituisce la prima e la più importante collezione di visioni scritta in volgare, da una donna. Ildegarda di Bingen († 1179) ed Elisabetta di Schönau († 1164) avevano scritto le loro visioni in latino. Visioni del tipo di quelle di Hadewijch, sia per il carattere estatico che per il contenuto, si trovano descritte nelle *Vitae delle mulieres*

368 Le traduzioni da questa poesia sono mie. *Mgd.* 16, 1-9.

369 *Mgd.* 16, 169-170.

370 Reynaert ha confrontato gli scrittori latini del XII sec. del nord della Francia con Hadewijch e Beatrice di Nazareth a proposito delle strutture in stadi o in aspetti arrivando a concludere che non c'è una fissità circa il loro numero; le distinzioni operate dagli autori latini inoltre si basano soprattutto su criteri esterni; quelle operate da Hadewijch e Beatrice prendono in considerazione fattori psicologici ed emotivi. Quasi sempre scarso è inoltre presso gli autori latini esaminati l'interesse per l'espressione metaforica. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 182-183.

371 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 447.

372 Secondo Reynaert i sette nomi della *Mgd.* 16 fornirebbero lo sviluppo di un ciclo mistico di cui gli stadi sarebbero: *ligatio*, *illuminatio*, *imitatio*, *assimilatio*, *unio* (distinta in due momenti riguardanti rispettivamente l'aspetto del godimento e l'aspetto dell'intensità), *deiectio*. Questa struttura sarebbe influenzata dall'esperienza visionaria di Hadewijch. REYNAERT, *De beelpraak*, p. 176-178. Risulta in ogni caso difficile il recupero delle fonti. Più che con una letteratura moralizzante, vi sono delle concordanze con la tradizione alchemica medievale; l'aspetto è aperto all'indagine (p. 185-186). Lo studioso ha inoltre operato, come abbiamo già visto, un confronto tra i sette nomi della *Minne* e i sette modi d'amore di Beatrice rilevando una diversità a livello della composizione e del contenuto e alcune somiglianze a livello metaforico. Si vedano le nostre pagine su Beatrice. Ciò significa che all'interno di una comune cultura non mancò lo spazio per variazioni personali (p. 182).

*religiosae* a lei contemporanee; l'ambiente di queste ultime, lo ricordiamo, è il più ristretto ed immediato contesto storico in cui inserire Hadewijch, anche se lei si differenzia da loro; nel corso della nostra esposizione evidenzieremo il perché. Hadewijch nei testi delle visioni non compie solamente un'opera di riporto di ciò che ha visto, ma si trova personalmente coinvolta, al modo di Dante nella *Divina commedia*.<sup>373</sup> Sul contesto della formazione del corpus delle visioni di Hadewijch e della loro funzione si è molto dibattuto. Una panoramica a questo proposito è stata data recentemente da Fraeters.<sup>374</sup> Rifiutando la funzione didattica del corpus e pronunciandosi per l'eliminazione della parola “didattico” nel discorso su Hadewijch, Fraeters, recuperando un'intuizione di Ruh,<sup>375</sup> si è pronunciata per l'intenzione e la funzione mistagogica della raccolta. La lingua ermetica e lo stile complesso delle visioni sarebbero funzionali allo scopo del testo mistagogico: non quello di offrire o recepire fatti, ma quello di condurre il destinatario ad una trasformazione del proprio sé.<sup>376</sup>

La raccolta delle *Lettere* pare porsi come complementare a quella delle *Visioni*: se in queste ultime Hadewijch racconta delle sue estasi e dei suoi stati di grazia, nelle lettere l'autrice scrive a partire dalla realtà dell'esistenza come beghina e a capo, probabilmente, di un gruppo sia pur piccolo di amiche a lei spiritualmente affini.<sup>377</sup> È grazie in modo particolare a questo corpus che si sono potuti individuare alcuni elementi attorno alla persona di Hadewijch e attorno al mondo delle *mulieres religiosae* a cui appartiene. Tema centrale e quasi unico è l'amore di Dio; alcune delle lettere si pongono come dei trattati. Hadewijch si indirizza ad una destinataria con espressioni che parlano del suo affetto e del suo interesse premuroso, espressioni che noi nel modo migliore traduciamo con “cara figlia” (*lieue kint*), “dolce e cara figlia” (*suete lieue kint*), “dolce figlia” (*soete kint*).<sup>378</sup> Nelle lettere emergono anche i nomi di alcune delle donne con cui lei era in contatto: Margherita, Sara, Emma. In questa raccolta si incontra uno degli insegnamenti cardini di Hadewijch, presente comunque in tutti i suoi scritti: la sequela di Cristo; essa prevede la pratica attiva delle opere di carità e l'esercizio delle virtù: questo costituisce il “servizio all'Amore”. Possiamo leggere a questo riguardo la *Lettera* 29, dove Hadewijch sembra parlare con una certa scioltezza di sé.

Io ben poco ho preso parte alle abitudini degli uomini nel mangiare, nel bere o nel dormire, né mi sono fornita dei loro abiti, dei loro colori od ornamenti; né mai ho

---

373 Così RUH, *Storia della mistica*. II, p. 205

374 FRAETERS, *Visioenen als literaire mystagogie*.

375 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 200.

376 FRAETERS, *Visioenen als literaire mystagogie*, p. 129-130.

377 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 218.

378 Si vedano le *Brieven* 1, 9, 11, 18, 29.

goduto delle gioie di cui si rallegra il cuore umano, né di quel che esso può raggiungere o ricevere, salvo brevi istanti di esperienza d'amore, che vince ogni cosa". "Ho vissuto con gli uomini al loro servizio, in tutte le opere. Mi hanno sempre trovata pronta e disponibile nelle loro necessità (...) In ogni cosa sono sempre stata al loro fianco; da quando Dio mi ha toccata per la prima volta con la totalità dell'amore, ho sentito i bisogni di tutti gli uomini secondo il loro stato". (...) "E io sono una creatura che deve soffrire con il Cristo nell'amore fino alla morte, perché nel giusto Amore si deve sopportare la vergogna fra tutti gli estranei, finché l'amore non approdi in se stesso e non cresca con noi pienamente nelle virtù: dopo, l'Amore diventa uno con l'uomo."<sup>379</sup>

Nella *Lettera* 11 Hadewijch fa riferimento agli anni della sua prima giovinezza. Così riferisce:

Da quando avevo appena dieci anni, fui così oppressa dal più intenso amore, che certo in meno di due anni da che mi ero così data io sarei morta, non mi avesse dato Iddio una forza singolare, diversa da quella che ricevono le persone comuni, e non avesse egli restaurata la mia natura con il suo Essere.<sup>380</sup>

Anche nelle lettere emerge la sua grande pena: quella dell'assenza della *Minne*, dell'Amore, e dell'oppressione per la mancata fruizione (dell'amore), come comunica nella *Lettera* 1:

(...) disponi l'anima al godimento grande del travolgente amore del nostro troppo dolce Iddio. Ah cara figlia, io dico troppo dolce, ma a me la cosa è del tutto ignota, fuorché nel desiderio che ne avrebbe avuto il cuore: la mia sola dolcezza è stata soffrire del suo amore. A me egli è stato crudele più di quanto nessun diavolo mi sia stato mai crudele. I diavoli mai poterono togliermi d'amar lui, né lo poté altri cui egli m'ingiungeva d'essere caritatevole. Me lo ha tolto lui in persona. (...) Ahi, sa Iddio, se io rispettavo il suo diritto sovrano: esigevo da lui ben poco più di quanto lui stesso voleva; ma ciò ch'egli mi porgeva ben volentieri lo avrei preso e goduto, purché lui si fosse degnato di aiutarmi. Anzi, sulle prime, mi dispiaceva piuttosto, tanto che mi feci pregare a lungo prima di allungare la mano a prendere. Senonché eccomi qua: sono come chi – porgendoglisi qualcosa da giocare – stende dunque la mano, e gliela colpiscono e dicono: "Tu te lo credevi, eh?" e sottraggono ciò che si porgeva.<sup>381</sup>

Fondamentali per la comprensione della dottrina di Hadewijch sono le lettere al centro del

---

379 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 200-203.

380 HADEWIJCH, *Poesie Visioni Lettere*, p. 117.

381 p. 109, 111.

corpus, ossia le lettere 17, 18 e 19. Iniziamo dalla *Lettera* 18. In questa è stata riconosciuta una lunga citazione proveniente da un'opera di Guglielmo di Saint-Thierry, il *De natura et dignitate amoris*.<sup>382</sup> Si tratta di un prestito letterale che Hadewijch traduce dal latino alla sua lingua, il medio neerlandese del XIII secolo. È possibile che Hadewijch seguisse una dottrina che pensava fosse di Bernardo e che ignorasse il nome di Guglielmo, ma certamente non la sua opera. Il passo che Hadewijch cita riguarda la cosiddetta dottrina dei due occhi dell'anima.

*Guglielmo di Saint-Thierry*. Dunque la vista, naturale luce dell'anima per la visione di Dio, creata dall'autore della natura, è la carità. In questa vista due sono gli occhi, sempre palpitanti in una sorta di tensione naturale verso la visione della luce che è Dio: l'amore e la ragione. (...) Ed essi si affaticano grandemente ciascuno a suo modo, per il fatto che uno dei due, la ragione, non può vedere Dio se non in ciò che Egli non è, mentre l'amore non acconsente a riposare se non in ciò che Egli è. (...) La ragione ha certi suoi cammini sicuri, sentieri diritti sui quali procede; l'amore per contro avanza di più grazie a ciò che ha smarrito, apprende di più per la sua ignoranza. La ragione sembra avanzare verso ciò che è passando attraverso ciò che non è; l'amore si rallegra di smarrirsi in ciò che è lasciando da parte ciò che non è: di là infatti è uscito, e naturalmente anela al suo principio. La ragione possiede una maggiore sobrietà, l'amore conosce una maggiore beatitudine. Ma se come ho detto si soccorrono a vicenda, se la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione, se la ragione si converte in amore e l'amore acconsente a lasciarsi trattenere entro i confini della ragione, essi possono fare qualcosa di grande. Che è mai questo qualcosa? Ebbene, come colui che avanza in tali realtà non può avanzare né impararle se non facendone l'esperienza, così non gli è possibile comunicarle a chi non ne ha fatto l'esperienza. Perché come si dice nella Sapienza, “alla sua gioia non parteciperà l'estraneo.”<sup>383</sup>

*Hadewijch*. La vista di cui l'anima è munita per sua natura è la carità. Questa vista ha due occhi: l'amore e la ragione. La ragione può vedere Dio solo in ciò che non è; l'amore non si ferma che davanti a Dio stesso. La ragione ha delle vie certe dove camminare, l'amore prova la sua impotenza,

382 VAN MIERLO, *Hadewijch en Wilhelm van St. Thierry*, p. 51-53; VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 106-108.

383 GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e grandezza dell'amore*, p. 50-51. Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab Auctore naturale creatus, charitas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. (...) In hoc autem plurimum laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. (...) Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos, et directas semitas quibus incedit; amor autem suo defectu plus proficit, sua ignorantia plus apprehendit. Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere; amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere. Inde quippe processit, et naturaliter in suum spirat principium. Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem. Cum tamen, ut dixi, invicem se adiuvant, et ratio docet amorem, et amor illuminat rationem, et ratio cedit in affectum amoris, et amor acquiescit cohiberi terminis rationis, magnum quid possunt. Sed quid est quod possunt? Sicut proficere proficiens in hoc, et hoc discere non potuit, nisi experiendo, sic nec communicare potuit inexperto, quia sicut dicitur in Sapiencia: In gaudio eius non miscebitur extraneus. (CCCM 88, p. 193).

tuttavia il suo insuccesso lo fa avanzare di più che non la ragione. La ragione procede verso ciò che Dio è per mezzo di ciò che Dio non è; l'amore respinge ciò che Dio non è e, laddove sbaglia, trova ugualmente la sua beatitudine in ciò che Dio è. La ragione ha più soddisfazione che l'amore; l'amore ha però maggiori delizie e beatitudini rispetto alla ragione. Entrambi comunque sono di grande e reciproco aiuto, perché la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione. Quando la ragione si lascia trasportare dai desideri dell'amore, e l'amore si lascia costringere e legare dai vincoli della ragione, insieme possono compiere un'opera davvero grandiosa; questo però non può essere insegnato da nessuno, ma solo venir provato con l'esperienza. La sapienza infatti non vi interferisce, né cerca di scrutare questa passione ammirevole e senza fondo, nascosta a ogni essere e riservata alla sola fruizione dell'amore. Non può partecipare a questa gioia chi vive al di fuori dell'amore né straniero alcuno (...).<sup>384</sup>

Sembra che Guglielmo di Saint-Thierry abbia trovato un'udienza più larga presso i mistici che tra i maestri della teologia scolastica.<sup>385</sup> Guglielmo aveva scritto il passo di cui sopra all'interno della polemica anti-dialettica, la controversia filosofica che lo oppose ad Abelardo; per essa si era sentito in dovere di fissare i limiti della ragione discorsiva e di distinguere questa dalla "strada dell'amore". Rispetto a lui Hadewijch ha ignorato il quadro storico dello scritto o non ne ha voluto riprendere il contesto originario. Questo brano però non è nel suo corpus un pezzo a caso, perché in più parti Hadewijch riprende l'opposizione tra ragione ed amore. Qui la scrittrice non si sta indirizzando a dei maestri di dialettica ma a delle altre beghine; non sta ammonendo a riguardo dei pericoli della filosofia secolare, ma sta istruendo sull'amore.<sup>386</sup>

Nella stessa lettera appare anche un'importantissima rappresentazione teologica tipica di Hadewijch; essa si pone centrale per la comprensione della sua dottrina.<sup>387</sup> Si tratta dell'immagine di Dio come un imperatore che delega la gestione del suo regno alle virtù, mentre egli rimane in se stesso in pace. Da ciò Hadewijch deriva la sua psicologia mistica: allo stesso modo anche l'anima deve lasciare ogni attività esterna all'azione delle virtù e concentrarsi sull'amore.

L'Onnipotente, il cui regno è al di sopra di tutti i regni, dà abbastanza a tutti gli uomini, a seconda della sua potenza e della sua pura benevolenza. Lo fa non mediante il suo sacrificio, né agendo personalmente o dando doni di sua mano, bensì attraverso il suo ricco potere e i suoi potenti messaggeri, vale a dire le sue virtù perfette: queste lo servono, governano il suo regno e danno a tutte le anime ciò di cui hanno bisogno,

384 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 139-140.

385 VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 110.

386 Per questo tema si veda RUH, *Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry*.

387 REYNAERT, *De beelspraak*, p. 367-369.

secondo l'onore e il potere di colui che ne è il Signore. (...) In tal modo, l'imperatore stesso rimane libero e resta in pace con i suoi, poiché comanda ai suoi ministri di esercitare la giustizia, elargendo ai re, duchi, conti e principi i nobili feudi del suo dominio e la legge fedele dell'amore. Questo stesso amore è la corona dell'anima beata, che può soccorrere ognuno secondo i suoi bisogni, ma nel contempo non cerca altro se non l'amore del suo Amato.<sup>388</sup>

Si tratta di una concezione che risolve il dilemma centrale della mistica cristiana: quello tra vita attiva e vita passiva.<sup>389</sup> Secondo Reynaert questa concezione è con buona probabilità un'invenzione della stessa Hadewijch. Non ne è stata trovata la fonte nei suoi predecessori.

Hadewijch aveva iniziato a trattare dell'opposizione tra attività e passività nella lettera precedente, la 17; questa lettera è stata oggetto di molte discussioni. Singolare sono le istruzioni che fornisce già in apertura, in forma di poesia: “Sii pronta e zelante in ogni virtù,/ ma non applicarti a null'altro./ Non trascurare opera alcuna,/ ma non fare nulla in particolare./ Per ogni necessità abbi comprensione e compassione,/ ma non prendere nulla sotto la tua protezione./ Avrei voluto dirti questo da tempo,/ ché mi sta grandemente a cuore./ Dio stesso ti faccia comprendere quel che intendo,/ nell'essenza unica e semplice dell'Amore”.<sup>390</sup> Continua Hadewijch: “Le cose che ti proibisco in questi versi, a me furono proibite da Dio.” Questi divieti “appartengono veramente alla perfezione dell'amore e si addicono alla Deità in maniera giusta e perfetta”.<sup>391</sup> Riferisce poi di aver avuto conoscenza di questi divieti anni addietro (“quattro anni fa”), in una esperienza di unione, in cui godette della fruizione di Amore:

Questi divieti mi furono intimati dallo stesso Dio Padre il giorno dell'Ascensione, quattro anni fa, nel momento in cui suo Figlio scendeva sull'altare! Durante questa venuta fui baciata da lui e fui segnata con questo segno: insieme a lui arrivai davanti al Padre, che accolse in sé Lui assieme a me e me assieme a Lui. E nell'unità in cui fui accolta e illuminata compresi questa essenza [cioè che Dio è fruizione d'Amore]; e la conobbi più chiaramente di quel che non si possa fare sulla terra con la lingua, la ragione o la visione.<sup>392</sup>

Le lettere 17 e 18 si propongono di sviluppare le opposizioni tra ragione e amore e tra

---

388 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 136-137.

389 Secondo Ruh invece si sarebbe trattato di un dilemma personale di Hadewijch, di una sua crisi. RUH, *Storia della mistica*. II, p. 231-232.

390 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 127.

391 p. 127.

392 p. 132-133.



l'attività e la passività proprie dell'incontro spirituale tra l'uomo e Dio.<sup>393</sup>

Sempre nella lettera 17, una sentenza della nostra scrittrice la rende sospetta di quietismo, se non anche di eresia panteista.

Quando uno cerca l'Amore ed è al suo servizio, deve fare ogni cosa per il suo onore, perché in tutto questo tempo si è uomini e si vive nel bisogno: egli deve allora agire generosamente in ogni cosa, essere ben disposto verso il prossimo, servirlo e compatirlo, perché si avvertono dovunque la mancanza e il bisogno. Ma nella fruizione dell'Amore l'uomo è diventato Dio, potente e giusto.<sup>394</sup>

Giustamente Van Mierlo notava, quasi come prova dell'influenza di Guglielmo di Saint-Thierry, che costui e tutti i mistici fiamminghi sono stati più volte accusati di panteismo, o almeno di tendenze panteizzanti.<sup>395</sup> Hadewijch in quel punto della lettera si apprestava a raccontare dell'esperienza di unione e di fruizione suprema dell'amore, di cui sopra abbiamo detto; in quel passo si legge l'istanza della *deificatio* (“ma nella fruizione dell'Amore l'uomo è diventato Dio, potente e giusto”). Questo concetto Hadewijch lo aveva letto in Guglielmo di

---

393 VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 114. L'opposizione tra attività e passività nel rapporto d'amore con Dio sarebbe stata, secondo Verdeyen, un'intuizione di Guglielmo di Saint-Thierry. Se ci riferiamo alle fonti di Hadewijch, è infatti estremamente probabile che la grande poetessa e scrittrice abbia conosciuto il trattato *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo e oltre a questo altre sue opere come le *Meditationes* e l'*Epistola ad Fratres*. Tuttavia l'antitesi tra attività e passività nel rapporto d'amore con Dio Guglielmo la sviluppa soprattutto nel suo trattato sul *Cantico*; di questo trattato non resta che un solo manoscritto e di esso non si trova traccia nelle biblioteche dei monasteri fiamminghi del Medioevo. Questo problema rimane aperto. Hadewijch possedette un'opera così rara? O arrivò a questo attraverso espressioni sparse in altre opere? VERDEYEN, p. 114. Come abbiamo già visto, Reynaert attribuisce invece a Hadewijch, non trovandola nei suoi predecessori, la soluzione del problema tra vita attiva e vita passiva (con la concezione di Dio imperatore, che rimane in pace in se stesso, delegando la gestione del suo regno alle virtù e di un analogo comportamento dell'anima). Vi sono delle corrispondenze parallele nei testi di Ruusbroec († 1381) e nel *Miroir des simples ames* di Margherita Porete († 1310); a questo riguardo Reynaert afferma che se questi autori si rifanno a Hadewijch e non a più antiche fonti comuni, l'importanza della nostra scrittrice brabantina per lo sviluppo della mistica del XIII e XIV secolo sarebbe molto più grande di quanto si sia finora considerato. A riguardo di Margherita, di cui più avanti tratteremo, celebre è il suo congedo dalle virtù, elogiato nel *Miroir* ai capitoli 6 e 22 e condannato dall'università di Parigi (una delle due sentenze riportate nel processo suona infatti così: “*Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum sed virtutes obediunt ad nutum*”). Per Reynaert questa sentenza nel testo originario di Margherita Porete non suonerebbe più quietistica della versione di Hadewijch. Su questo punto concordo. Reynaert, con Porion, giudica la Porete più che un'eretica una “devota smarrita”: sarebbe potuta esser stata una “cattiva” discepola di Hadewijch, presentando “qui e là” accenti chiaramente quietistici. Tuttavia, per quello che ho potuto vedere, gli accenti sono diversi: il quietismo in Margherita Porete è la parte costitutiva della sua dottrina. Se Hadewijch ribadisce continuamente la necessità della pratica delle virtù e delle opere di carità, questo aspetto è definitivamente licenziato in Margherita. Il momento quietistico, in Hadewijch, come Ruh ha sottolineato, è un momento transitorio; in Margherita lo stato dell'anima annichilata e libera è uno stato di perfezione permanente. RUH, *Amor di Dio*, p. 100-101.

394 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 132.

395 VAN MIERLO, *Hadewijch en Wilhelm van Sint-Thierry*, p. 59.

Saint-Thierry. Con l'istanza della *deificatio* non si intende sopprimere la distinzione tra Dio e l'uomo, ma la possibilità dell'unione senza intermediario con Dio.<sup>396</sup> L'istanza di *deificatio* ritorna anche nella *Lettera* 19 dove si legge ancor più chiaramente la trasformazione che ha luogo nell'unione:

Quando l'anima non ha altro che Dio, quando non ha altra volontà se non quella di vivere secondo la semplice volontà di lui, quando è annientata e vuole tutto ciò che Dio vuole con la sua volontà, quando è inghiottita e ridotta a nulla, allora Dio s'eleva dalla terra e attira ogni cosa a sé; l'anima diventa con lui, interamente, la stessa cosa che egli stesso è.<sup>397</sup>

Se l'ambiente delle *mulieres religiosae* è il contesto più immediato in cui inserire Hadewijch, vi sono tuttavia importanti elementi che la distaccano da questo. Ruh in particolare vi ha riflettuto. Hadewijch si differenzia dalla mistica femminile del suo tempo perché rifiuta, anche se in modo non troppo esplicito, la mistica della passione e la mistica sponsale. Hadewijch non arriva mai ad una rappresentazione emotivamente coinvolgente di Cristo sofferente come non arriva mai ad una meditazione sui momenti della sua passione e morte; avrebbe considerato il servizio all'amore molto più importante della "memoria" di Cristo. In questo senso la sua devozione si differenzia da quella praticata dalle *mulieres religiosae* del suo tempo, incentrata sul culto dell'umanità di Cristo, in particolare sul culto di Gesù Bambino. In Hadewijch l'amore di Cristo non è neppure l'amore sponsale. Non mancano nella sua opera componenti erotiche nell'amore verso Dio, ma lei pare diffidare delle "dolci" sensazioni; mette in guardia al loro riguardo, e considera la sequela di Cristo più importante; si può ad esempio osservare quanto poco il *Cantico dei Cantici*, venga citato nelle *Lettere*. E nelle poesie strofiche, è stata piuttosto la lirica cortese, al posto del *Cantico dei Cantici* a determinare linguisticamente le rappresentazioni dell'amore.<sup>398</sup>

Per quanto riguarda, da ultimo, la diffusione degli scritti di Hadewijch, sembra che essi non siano stati noti al di fuori del ristretto cerchio per cui aveva scritto. Nel corso del XIV secolo essi conobbero una diffusione "locale", ossia nel ducato di Brabante; Ruusbroec e i suoi discepoli conoscevano la sua opera e la apprezzavano. È singolare anche il fatto che gli

---

396 VERDEYEN, *L'influence de Guillaume*, p. 115.

397 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 147. Ruh sottolinea come Hadewijch sia in piena consonanza con la tradizione della *deificatio* quale si era venuta elaborando nel Medioevo attraverso Eriugena, Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry. Di questa dottrina Ruh offre una breve cronistoria. RUH, *Storia della mistica*. II, p. 226.

398 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 223-225.

scritti siano stati riuniti in un corpus “chiuso”.<sup>399</sup> Soprattutto le *Lettere* conobbero diffusione: brani di esse, frasi e parafrasi. La *Lettera* 10 e sentenze di altre lettere sono presenti in una traduzione tedesca in un manoscritto del XIV, dove la nostra scrittrice è chiamata *sante adelwip*.<sup>400</sup> In un una collezione di prediche che per lo più sono traduzioni di sermoni tedeschi, sorta nella regione del Limburgo, al confine con la Germania, nella seconda metà del XIV secolo, una serie di sermoni si rifà alle lettere di Hadewijch.<sup>401</sup> Citazioni, estratti, frasi e parafrasi sempre delle lettere sono presenti in altri manoscritti del XIV e del XV secolo.<sup>402</sup> Come abbiamo altrove già detto, dal XVI secolo si perde memoria di Hadewijch. Verrà riscoperta nel XIX secolo, nel corso del romanticismo fiammingo, a partire dal ritrovamento, nel 1838, dei manoscritti noti come “A” e “B”.<sup>403</sup>

### *Matilde di Magdeburgo*

Si inserisce in modo eccelso nella mistica dell'amore l'opera di Matilde di Magdeburgo la cui figura condivide molti aspetti comuni con le *mulieres religiosae* brabantine. Di lei non si possiede una *Vita*. Le informazioni sul suo conto le apprendiamo in base a quanto emerge nel suo libro *Das fließende Licht der Gottheit* (*La luce fluente della divinità*). Sarebbe nata attorno al 1207 nella diocesi di Magdeburgo in seno ad una famiglia agiata ma forse non nobile.<sup>404</sup> Ricevette una buona istruzione a testimonianza della quale emergono, nella sua

399 Ne fanno testimonianza i tre manoscritti, pervenuti in lingua brabantina, noti come manoscritti A, B e C che contengono “tutta Hadewijch”, cioè l'intera sua opera. (Si tratta dei manoscritti Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms 1879-80 e ms 1877-78 e del manoscritto Gent, Universiteitsbibliotheek, ms 941).

400 Si tratta del manoscritto tedesco Berlino, Preussische Staatsbibliothek, germ. oct. 12, che viene collocato nella prima metà del XIV secolo. I testi qui contenuti sono presenti anche in un manoscritto del XV sec.: il ms Berlino, Preussische Staatsbibliothek, germ. qu. 149.

401 Si tratta dei *Limburgse Sermoenen* (si veda la bibl. finale). Cinque sermoni contengono parallelismi con le lettere. Si veda SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen*, p. 245-262; Hadewijch, *Brieven*. II (a cura di Van Mierlo), p. 52-57. Reynaert ha dimostrato che il brano del *Sermone* 41 che risulta parallelo, nel contenuto, al testo della *Lettera* 10 di Hadewijch, non si rifà direttamente al testo di Hadewijch. REYNAERT, *De 10de Brief van Hadewijch*.

402 Il “frammento G” (*Lettere* 6 e 10, nel manoscritto Paris, Bibliothèque Mazarine, ms 920); il “frammento E” (*Lettera* 10, nel manoscritto Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms 2412-13). Si veda inoltre HADEWIJCH, *Strofische gedichten* (a cura di De Paepe), p. 15-17.

403 REYNAERT, *De receptie van Hadewijch*.

404 La questione attorno alle origini nobili o meno non è risolta. Ruh è del parere che sia stata di origini nobili. RUH, *Storia della mistica*. II, p. 258. Diversa la posizione di Ancelet-Hustache, che merita di essere ascoltata. Si è sempre dato per scontato che Matilde avesse nobili natali; i paragoni e i simboli tratti dal mondo della cavalleria e della poesia cortese, uniti ad altri elementi, sembrano avvalorare questa tesi; tuttavia vi è un elemento che ci permette di dubitare di questo: il silenzio al riguardo, nelle fonti, di queste sue origini. Anche i primi redattori della sua opera non riportano mai questo dato e di solito se una religiosa proviene dalla nobiltà il redattore non esita dall'informare a riguardo. ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg*, p. 52-54; citato in EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, nota 1, p. 70.

opera, la conoscenza degli ideali cortesi e il suo linguaggio. Come racconta nel suo libro, all'età di dodici anni venne “salutata” dallo Spirito Santo: “Indegna peccatrice, nel mio dodicesimo anno di età, mentre ero sola, lo Spirito Santo mi salutò con un beatissimo fluido, in modo che non mi sarebbe mai più stato possibile di incorrere in un grande peccato quotidiano. Il carissimo saluto veniva ogni giorno/ mi rendeva spiacevole/ tutta la dolcezza del mondo.” (IV, 2) Verso il 1230 Matilde lasciò la famiglia per trasferirsi nella città di Magdeburgo: “Allora, per amor di Dio, mi trasferii in una città dove nessuno mi era amico, tranne una sola persona.” (IV, 2) Lì iniziò a vivere presso una comunità di beghine. Come ha osservato von Balthasar, a proposito di questa scelta, Matilde diventando beghina sceglieva uno *status* a metà tra la vita religiosa e la vita mondana; questo le permise di realizzare l'ideale della *vita apostolica*. Non andò a rifugiarsi in un convento; visse la sua missione senza usufruire di protezione alcuna.<sup>405</sup> Per un lunghissimo periodo, trent'anni, non fece parola con nessuno delle esperienze di grazia che viveva. Emerge poi la figura di un domenicano che divenne il suo padre spirituale, un certo Enrico di Halle. È lui che la incitò a scrivere il racconto della sua vita e delle sue esperienze mistiche. Matilde iniziò a scrivere dal 1250 quella che diverrà la sua opera, il *Fliessende Licht der Gottheit*. Non conosceva il latino e in questo senso va interpretata la sua frequente dichiarazione di essere “ignorante”; scrisse nel medio bassotedesco della sua zona, la zona dell'Elba e della bassa Sassonia. Il suo dialetto contiene echi dell'altotedesco; occorre ricordare che Magdeburgo si trovava sulla linea di confine presso la quale verso la fine dell'VIII secolo si era arrestato il processo di mutazione consonantica della lingua tedesca. Mentre nella parte meridionale della Germania, e negli altri paesi di lingua tedesca più a sud, si era affermato il medio altotedesco, nella parte settentrionale si continuava a parlare il medio bassotedesco.<sup>406</sup>

Sulla figura di Enrico di Halle non si possiedono dati certi. Probabilmente non fu un uomo importante e senza l'opera di Matilde non sarebbe entrato nella storia. Il suo ruolo fu presumibilmente quello di informare la beghina sulle questioni teologiche del tempo e sugli avvenimenti di politica ecclesiastica.<sup>407</sup> Non ci ha lasciato, come sappiamo, una *Vita* sul suo conto. Matilde scrisse la sua vicenda e le sue esperienze su fogli volanti; egli ebbe una parte decisiva nella composizione del libro. È sua infatti, e non di Matilde, la divisione dell'opera in sei parti. Nel quinto capitolo leggiamo: “Quest'uomo dotto e virtuoso, il lettore sunnominato,

405 VON BALTHASAR, *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, p. 19. Citato in EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poëtesse di Dio*, p. 60.

406 Si tratta della linea Aquisgrana – Düsseldorf, Kassel – Magdeburgo – Fancoforte sull'Oder. Il tedesco moderno è nato dai dialetti altotedeschi; sarà la lingua che Lutero userà per la traduzione della Bibbia. VANDEPUTTE, *Il nederlandese*, p. 12-13.

407 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 259.

raccolse tutti gli scritti di Mechthild e ne fece un libro, che suddivise in sei parti, come esso si presenta ora ai lettori. La sorella Mechthild, che gli sopravvisse, vide come la sua anima in cielo, davanti al cospetto di Dio, con il libro in mano, esultasse per la radiosa felicità divina. Poiché grande ricompensa gli derivò per aver scritto questo libro, che la Santa gloria gli portò nel tempo presente.” (V, 12)

In tarda età, attorno al 1270, Matilde entrò in monastero. Si trattò del monastero cistercense di Helfta, presso Eisleben (la città dove nel 1483 nascerà Martin Lutero). È il monastero delle nobildonne colte e raffinate ed è anche un luogo di grande fioritura spirituale che si manifestò a livello di produzione letteraria. Più sotto ritorneremo su questo punto. Forse Matilde fu oggetto di persecuzioni e di molestie, e questo sembra sia stato anche il caso di Hadewijch. È forse per sfuggire a queste che cercò rifugio in età avanzata nel convento cistercense di Helfta. Il caso della *mulier religiosa* che, dopo la vita come beghina, entrava in monastero, era frequente. Beatrice di Nazareth si formò, in giovane età, presso le beghine di Zoutleeuw; per il resto visse sempre come monaca cistercense. Ida di Nivelles dopo gli anni presso le beghine della sua città diventò cistercense. Hadewijch e Margherita Porete non conobbero il passaggio al monastero e la loro vita come beghina causò loro molestie e, per il caso di Margherita, un processo che si concluse con il rogo.

Il monastero di Helfta in quel momento veniva retto da Gertrude di Hackeborn (1251-1291). Erano presenti anche Matilde di Hackeborn († 1299), sorella minore della badessa, e un'altra Gertrude († 1302), che sarà detta la Grande. Anch'esse furono autrici di opere, ma a differenza rispetto a Matilde, scrissero in latino. Sebbene esse abbiano subito l'influenza della beghina di Magdeburgo, i loro scritti, anche se meno originali, conobbero una diffusione e una “fama” maggiore rispetto al *Fliessende Licht*. Forse perché questi si inserivano più chiaramente nell'ambito dell'ortodossia. Le opere redatte nel monastero di Helfta testimoniano l'alto livello di istruzione in materia biblica e teologica di queste donne religiose.

Sembra che da quando Matilde diventò monaca la partecipazione del confessore Enrico nella continuazione della sua opera sia stata minore. Ad Helfta Matilde scrisse l'ultima parte del suo libro, la parte che corrisponde al capitolo 7 e che risulta diversa dalle precedenti: conserva un maggiore carattere contemplativo e pare mancare di una vera e propria conclusione; non avvenne per essa un'opera di redazione vera e propria. Forse però per l'assenza della figura di Enrico di Halle, o di un altro confessore, esso si delinea, stando al

giudizio di Ruh, come la parte più autentica dell'opera.<sup>408</sup>

La diffusione del *Fliessende Licht der Gottheit* conobbe una storia particolare che Ruh afferma possa valere come caso esemplare degli scritti mistici composti in lingua volgare. Dell'opera fu fatta una traduzione latina per iniziativa del convento domenicano di Halle, poco dopo la morte di Matilde; fu una traduzione parziale, dei soli primi quattro libri, nota sotto il nome di *Revelationes mechthildianae*. Il motivo probabile della loro origine fu quello di rendere disponibile ai confessori uno scritto spirituale giudicato di grande valore, e al tempo stesso di sottrarlo agli indotti; per le tesi audaci, l'opera poteva essere fonte di pericolo.<sup>409</sup>

La latinizzazione di opere spirituali non fu un'eccezione. Così nel XIV secolo venne tradotto in latino il *Miroir des simples ames* di Margherita Porete così come le opere di Ruusbroec. Il XVI secolo vide l'intensa attività di traduzione del certosino tedesco Laurent Surius (1522-1578) che volse in latino molte opere spirituali, come gli scritti di Ruusbroec, una serie di sermoni di Taulero e tutta l'opera di Suso. A più scopi sarebbero state dirette le traduzioni in latino: un mezzo per proteggere questi scritti da quanti li avrebbero potuti capire erroneamente; uno strumento inoltre per una più ampia diffusione delle opere stesse.

Il manoscritto originale del *Fliessende Licht der Gottheit*, redatto in medio bassotedesco, è andato perduto. Si possiede un solo manoscritto composto nel medio altotedesco dell'alto Reno, una trascrizione del XIV secolo. L'opera trovò infatti apprezzamento presso la cerchia dei *Gottesfreunde* (Amici di Dio); essa aveva il suo centro a Basilea, nell'alta Renania, ruotava attorno alla figura di Enrico di Nördlingen e aveva iniziato un'opera di ricerca, recupero, trascrizione e diffusione di testi mistici. Fu Enrico di Nördlingen il traduttore dell'opera di Matilde. Abbiamo di lui una lettera del 1345 in cui comunica a Margherita Ebner, una domenicana di Medingen, sua figlia spirituale, che le avrebbe inviato un libro intitolato *Das Licht der Gothait*. Le chiese di leggere l'opera con grande rispetto; scrisse che la lingua in esso contenuta era il tedesco più meraviglioso e il frutto d'amore più perfetto che avesse mai letto in lingua tedesca. Si trattava del medio bassotedesco che tuttavia non gli era familiare; per questo gli ci vollero due anni (1344 al 1345) per portare a termine la traduzione in medio altotedesco.<sup>410</sup> Preger ha dimostrato che questo codice è quello che è stato ritrovato nel XIX

---

408 p. 261.

409 Non sembra che le *Revelationes* abbiano conosciuto successo. RUH, *Storia della mistica*. II, p. 263.

410 Ich send euch ain buch Das haisst das liecht der gothait. dar zu zwinget mich das lebend liecht der hitzigen mine Christi, wan es mir das lustigistz tützsch ist und das innerlichst rürend minenschosz, das ich in tützscher sprach ie gelas. Eia! ich man euch als des gutz, das got in im selber ist und in diszem buch bewiszt hat. lesent es begirlich mit ainem ennem gemerck (...). STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich, XLIII Briefe*, p. 246.

secolo ad Einsiedeln (codice 277 del medesimo convento svizzero); si tratta di un manoscritto proveniente dal lascito di Margret zem Guldin Ring, una beghina di Basilea del XIV secolo. Nel 1869 è stato edito da G. Morel.<sup>411</sup> Dell'opera di Matilde vi sono inoltre una serie di frammenti, che attestano la diffusione di cui essa godette nel Medioevo. I più importanti sono gli excerpta di Colmar, Würzburg e Budapest. Sempre a riguardo della diffusione dell'opera di Matilde, dobbiamo nominare anche il nostro poeta.

La figura di Matilde di Magdeburgo è stata infatti presa in considerazione nel tentativo di identificare il personaggio dantesco della Matelda. Quest'ultima appare al XXVIII canto del *Purgatorio* anche se Dante ne rivela il nome solo al capitolo XXXIII della medesima cantica. È la “donna soletta” che lungo la riva del fiume Lete canta raccogliendo fiori e che si avvicina al poeta sorridente e con passo danzante.<sup>412</sup> Al poeta chiarirà alcuni dubbi a proposito dei fenomeni naturali presenti nel Paradiso terrestre, del quale è l'unica abitante, fenomeni come lo spirare del vento e lo scorrere del fiume che il poeta non si era aspettato e lo stupiscono.<sup>413</sup> Matelda inoltre presiede al rito della purificazione delle anime e questo è il compito che la contraddistingue: immergerà il poeta stesso nei due fiumi che li scorrono: il Lete, le cui acque tolgono la memoria del peccato commesso e l'Enouè la cui proprietà è quella di ravvivare il ricordo di ogni bene fatto.<sup>414</sup> La figura della Matelda dantesta è stata oggetto di innumerevoli interpretazioni perché non è mai stato possibile attribuirle in modo convincente un riferimento storico.<sup>415</sup> Questo si scontra con la consuetudine di Dante di presentare personaggi storicamente esistiti e univocamente identificabili o figure mitologiche e con invece la sua avversione verso figure dal solo significato allegorico. Anchelet-Hustache sostiene l'identificazione della Matelda con Matilde di Magdeburgo.<sup>416</sup> Non solo l'identità del nome ma una serie di sorprendenti simili passaggi hanno destato nella studiosa questa ipotesi. Le

---

411 PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik*. I, p. 70-71; 91-112. Si veda anche ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg*, p. 3 ss.

412 DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. II. *Purgatorio*, (a cura di Chiavacci Leonardi), Canto XXVIII, 37-60, p. 831-835.

413 85-148, p. 838-846.

414 *Canto XXXIII*, 103-135, p. 976-980.

415 Gli interpreti antichi hanno sostenuto l'identificazione della Matelda con Matilde di Canossa. Tuttavia non solo manca nei versi di Dante qualsiasi riferimento che possa univocamente delineare la famosa amica di Gregorio VII; la figura di Matilde di Canossa non trova accordo con la delicatezza di Matelda, che invece appare come una figura di sogno. Sono quindi via via emerse altre ipotesi: l'identificazione della Matelda con Matilde di Hackeborn, mistica tedesca dello stesso monastero della nostra Matilde, oppure con una giovane donna della Vita Nuova o con una delle amanti subalterne del poeta. Non essendo nessuna di queste tesi soddisfacenti si è andata sviluppando la concezione di un significato simbolico della figura di Matilde: è stato visto in lei il simbolo della vita attiva, dell'autorità sacerdotale, della guida; altri vi hanno visto la “giustizia naturale”, la felicità, la filosofia, la sapienza; è stata anche vista come una figura mitica. Si veda FORTI, *Matelda*; DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. *Purgatorio*, (a cura di Chiavacci Leonardi), p. 823-825.

416 ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg*, p. 358-370.

corrispondenze tra la Matelda di Dante e Matilde di Magdeburgo si delineano in una serie di aspetti. La figura della Matelda che Dante vede sulla riva del fiume intenta a raccogliere fiori mentre canta e che si avvicina al poeta sorridente e danzante, trova una corrispondenza nella figura della sposa che, nel *Fliessende licht*, incontra il giovinetto che la vuole vedere nel bosco tra la rugiada, quando cantano i dolci usignoli; là la sposa si esibisce in una danza di lode;<sup>417</sup> in alcuni capitoli più avanti la sposa manifesta il desiderio di andare con il figlio di Dio “in mezzo ai fiori della santa conoscenza”.<sup>418</sup> I riti di purificazione delle anime ai quali Matelda sovrintende - come abbiamo ricordato, Matilde immerge le anime nei fiumi - trovano una corrispondenza nel racconto di Matilde per cui Dio concesse ad una persona di liberare mille anime del Purgatorio attraverso l'immersione nelle sue lacrime. Scrive Matilde: “Tosto si vede una grande conca. Là dentro esse si slanciarono e fecero il bagno nell'amore luminoso come il sole”.<sup>419</sup> Sono inoltre la serie delle immagini dei regni dell'aldilà di cui Matilde ha visione e che descrive a sembrar trovare una corrispondenza nelle descrizioni di Dante. Comune inoltre è il carattere millenario presente in entrambe le opere.

La domanda naturalmente è se, e in caso affermativo come, Dante abbia conosciuto l'opera di Matilde di Magdeburgo. Quello che è certo è che Dante conobbe la *Vita di San Domenico* di Thierry d'Apolda dalla quale riprese alcuni brani, quando si propose di celebrare il santo. Questa vita ha un legame con Matilde. Thierry d'Apolda la compose verso il 1290. Nato nella zona di Jena, era un compatriota di Matilde e apparteneva al convento domenicano di Erfurt, e forse sapeva delle sue rivelazioni.<sup>420</sup> Nella sua *Vita di San Domenico* inserì lunghi passaggi tratti dalla versione latina del *Fliessende Licht*; sono i brani celebrativi della figura di San Domenico e del suo Ordine. Egli li presentò come presi a prestito da alcuni messaggi *secretissimis et verissimis* rivelati ad una persona che amava particolarmente San Domenico.<sup>421</sup>

Come Haas ha osservato il *Fliessende Licht der Gottheit* non è riducibile ad un concetto di genere che lo possa definire.<sup>422</sup> L'opera accosta infatti più generi: brani in prosa, poemi e poesie di diversa lunghezza, preghiere, inni, reminiscenze liturgiche e liriche; vi sono inoltre echi della produzione poetica cortese che si accompagnano ad immagini del *Cantico dei Cantici*. Tuttavia una delle specificità dell'opera di Matilde è la forma del dialogo che sembra

417 *Fliessende licht*, I, 44.

418 IV, 12.

419 II, 8.

420 ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg*, p. 362-363.

421 Questa è stata una coperta di Stierling. STIERLING, *Studien zu Mechthild*, p. 5-15. Numerose nell'opera di Matilde sono le lodi che essa rivolge al santo. Si vedano i cap. IV, 20 – IV, 22.

422 HAAS, *Sermo mysticus*, p. 76; citato in RUH, *Storia della mistica*. II, p. 264.



ben corrispondere al carattere del suo rapporto d'amore. Il dialogo con Dio avviene nell'opera attraverso una forma diretta e senza riserve, “quale solo ad una donna era possibile”.<sup>423</sup> Ruh ha notato come i dialoghi abbiano sempre un carattere rudimentale: di frequente iniziano in modo spontaneo e inaspettato per poi interrompersi improvvisamente e trasformarsi in un'allocuzione o in altre forme semidialogiche.<sup>424</sup> Anche il linguaggio di Matilde è stato oggetto di analisi. Si tratta di un linguaggio spontaneo ed immediato. Forse Matilde è una poetessa che non possiede una grande tecnica poetica, e in questo è diversa da Hadewijch. Ma la sua forza espressiva e la sua capacità creativa a livello linguistico sono state ovunque sottolineate.<sup>425</sup> Dell'opera è stato evidenziato il primato dell'esperienza: è ciò che Matilde ha vissuto personalmente a diventare la materia del suo libro, come lei stessa dice: “Il contenuto di questo libro è visto, udito e sentito in tutte le membra. Voglio e non posso scrivere: lo vedo con gli occhi della mia anima e lo sento con gli orecchi del mio spirito eterno, e percepisco in tutte le membra del mio corpo la forza dello Spirito Santo.” (cap. IV, 13) In questo senso l'opera di Matilde è stata accostata ai *Soliloqui* e alle *Confessioni* agostiniane.<sup>426</sup>

Per chi avrebbe scritto Matilde? “Questo libro è fluito da Dio. Ciò che sta scritto in questo libro è fluito dalla Divinità vivente nel cuore di sorella Mechthild ed è stato riprodotto qui fedelmente così come Dio lo ha dettato dal cuore di lei e le mani di lei lo hanno scritto.” (VI, 43). Queste righe sono molto probabilmente del suo confessore, Enrico di Halle, che con il capitolo VI concluse la sua opera di composizione del libro. A differenza rispetto a Hadewijch che si indirizza, nelle lettere, ad un gruppo ristretto, ossia alla piccola comunità da lei spiritualmente diretta, Matilde non sembra scrivere per un particolare destinatario. In apertura dell'opera così afferma: “Questo libro dev'essere accolto con gioia, poiché Dio stesso pronuncia le seguenti parole: Questo libro mando ora quale messaggero a tutti gli ecclesiastici, [colonne della Chiesa], sia a quelli buoni come pure a quelli cattivi, poiché se le colonne cadono, l'edificio non può durare. Esso annuncia solo Me e rivela il Mio segreto, per esaltare (Dio).” Nelle pagine del *Fliessende Licht* viene espressa una dura critica al clero corrotto e immorale; ciò le attirò una serie di inimicizie.<sup>427</sup> Matilde avvertiva che “tutti coloro che vogliono comprendere questo libro, lo devono leggere nove volte” (Prologo); altri dettagli riferiscono un clima di tensioni attorno al libro: “Ero stata messa in guardia dallo (scrivere) questo libro/ e anche ammonita dalle persone:/ se non lo si fosse seppellito,/ allora sarebbe

423 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 266.

424 p. 267.

425 p. 255.

426 HAAS, *Sermo mysticus*, p. 74.

427 Si vedano in particolare i capitoli III, 8 e VI, 22.

stato bruciato!” (II, 26) A questi avvisi Matilde rispondeva riferendosi all'autorità di Dio: “Orsù, Signore, son rattristata/ per causa del Tuo onore;/ devo rimanere sconsolata?/ Ché Tu mi hai indotta/ e mi ordinasti di scriverlo”. (II, 26)

Per Balthasar l'opera di Matilde si colloca al punto di incontro tra il Medioevo feudale e declinante di Ildegarda e la nuova mistica dell'amore. Ciò che lega Matilde ad Ildegarda è un senso di profetismo apocalittico che in Matilde non manca e che la rende, come Ildegarda, profetessa e sibilla.<sup>428</sup> Ma nell'opera di Matilde vive la spiritualità cistercense, con il recupero della mistica sponsale di Bernardo di Clairvaux e di Guglielmo di Saint-Thierry. In particolare nei primi sei libri il centro a cui tutto fa riferimento è il suo amore ardente per Dio. È il *Cantico dei Cantici* che si sente di continuo riecheggiare, anche se la nostra scrittrice elabora questa fonte in modo proprio, liberandosi dal modello biblico. Cristo lo sposo che Matilde vuole servire. Dal capitolo I, 4: “Quando la povera anima giunge a corte, allora è tanto saggia e di nobile qualità. (...) Egli le mostra con grande desiderio il suo cuore divino. (...) Quando il nobile principe e la misera serva si abbracciano con tanta intimità e sono uniti come acqua e vino, allora ella viene annientata ed esce di sé, come se non potesse più sopportarlo. Egli è però malato d'amore per lei, come lo è sempre stato (...) Allora ella dice: Signore, Tu sei il mio amato,/ il mio desiderio,/ la mia fonte fluente,/ il mio sole/ e io sono il Tuo specchio.” Questa esperienza di Dio colloca l'opera in posizioni che evidenziano una presa di distanza dalla mistica apofatica voga in quegli anni, che Matilde non pare apprezzare: “Amore senza conoscenza/ all'anima saggia sembra una tenebra./ Conoscenza senza piacere/ le sembra una pena infernale./ Piacere senza morte/ non può mai deplorare abbastanza”. (I, 21) Non mancano in ogni caso nel *Fliessende Licht* posizioni più speculative che sembrano riecheggiare le fonti della patristica greca, ancora del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry e della scuola vittorina. Una certa propensione teoretica deriva a Matilde molto probabilmente dal suo contatto con i Domenicani e i loro insegnamenti. Le posizioni speculative la legano alle mistiche fiamminghe Beatrice di Nazareth e Hadewijch. È presente nell'opera anche il pensiero esemplaristico di impronta neoplatonica: la dottrina dell'uscita da Dio, principio originario, di tutte le cose e del loro ritorno ad esso. “...saluto l'altezza, la chiarezza,/ il gaudio, la sapienza, la nobiltà,/ l'unità mirifica della Santa Trinità,/ donde tutto ciò che incorrotto proflui,/ ciò che fu, che ora è, che mai sarà,/ là deve un giorno ritornare.” (VII, 25) L'opera non manca inoltre di presentare una serie di speculazioni trinitarie.<sup>429</sup>

428 Matilde precisa come la fine del mondo si compirà in concomitanza ad una serie di angustie dirette contro l'ordine dei predicatori. Si veda a questo proposito il capitolo IV, 27.

429 Si vedano i capitoli V, 27 – I, 2 – IV, 14 – V, 6.

L'elaborazione dottrinale più originale di Matilde è il tema dell'estraniamento di Dio che la beghina chiama *goetzvroemdunge*, termine che Balthasar ha giudicato essere quasi un *terminus technicus*. Secondo Haas l'esperienza dell'estraniamento di Dio avrebbe in Matilde una componente sociologica: andrebbe di pari passo con il suo allontanamento crescente dal mondo in un processo di marginalizzazione sociale come beghina.<sup>430</sup> In ogni caso esso dà il nucleo dell'esperienza matildiana di Dio e la sua sconvolgente novità.<sup>431</sup> La beghina sa che l'estasi è un momento supremo, che non può durare e dal quale l'anima “ricade”, “raffreddandosi”, venendo rigettata nel suo desiderio doloroso. Scrive infatti:

Se l'anima, nel volo d'amore e mediante il grande desiderio del suo cuore che si slancia verso Dio, ascende l'alto monte del potente amore ed è giunta alla meravigliosa conoscenza, allora si comporta come un pellegrino che è salito sul monte spingendosi avanti con forza e ora ridiscende dall'altra parte con grande timore di cadere. Così accade all'anima che è stata infiammata con tanto ardore nel caldo amore duraturo e nell'abbraccio della Santa Trinità da perdere completamente i sensi. Essa comincia poi a scendere (dalla sua altura) e a raffreddarsi, come il sole scendendo dallo zenit sprofonda nella notte – Dio ben lo sa. Così avviene all'anima e anche al corpo. L'anima ricca d'amore s'immerge nel movimento dell'umiltà imperscrutabile, e indietreggia sempre più. (V, 4)

Non si tratta di materia di fede ma di un sapere frutto di esperienza; la nostra scrittrice arriva a conoscere che Dio è infinita libertà; le dice infatti queste parole: “Io vengo a te, secondo il Mio piacere, quando voglio”. (II, 25) Balthasar ha cercato di ricostruire lo sviluppo di questa sua singolare eppur centrale esperienza di Dio.<sup>432</sup> Matilde sarebbe colta da un iniziale spavento al pensiero della possibilità che Dio si estranei da lei. Il fatto poi accade (la “notte mistica” avviene) e Matilde a poco a poco capisce che questo è possibile, che anzi è così che Dio vuole e che per questo motivo l'anima deve sopportare tale evento. Tra molte resistenze la beghina inizia ad accettare che questo fatto si ripresenti, per poi, in modo quasi inspiegabile, arrivare a desiderare che esso si ripeta. Alla fine arriva a conoscere “l'estraniamento di Dio”, che ora concepisce come caratteristica stessa della Luce fluente.

Matilde quindi arriva a formulare un nuovo percorso della vita di grazia, specificato in tre

---

430 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 508.

431 Seguiamo ora il saggio di BALTHASAR, *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, p. 34-37.

432 p. 35-37. L'esperienza dell'allontanamento di Dio è centrale anche in Hadewijch, ma in essa viene sviluppata secondo altri moduli.

momenti: “La grazia descritta in questo libro [il Signore] me l'ha data in tre modi: prima con grande dolcezza, / poi con intima confidenza, / ora con amara pena. In questa voglio trattenermi con gioia, piuttosto che nelle altre due. (...) È la natura dell'amore il suo fluire anzitutto in dolcezza, per poi divenire ricco nella conoscenza e infine desideroso e avido di essere abbandonato.” (VI, 20) Concludiamo questa presentazione della figura di Matilde con un'osservazione di Balthasar: la beghina magdeburghese ha corretto la formula neoplatonica tradizionale delle vie purgativa, illuminativa e unitiva, e questo a partire dalla propria conoscenza esperienziale.<sup>433</sup>

### *Margherita Porete*

Margherita Porete, autrice di un'opera che appartiene all'ambito linguistico francese, è di fatto legata alle *mulieres religiosae* brabantine per la sua origine geografica, per la spiritualità che la sua opera, il *Miroir des simples ames*, comprende e per il profondo influsso che la stessa eserciterà sulla mistica fiammingo-renana. Era originaria della marca dello Hainaut, probabilmente della capitale, Valenciennes, che apparteneva alla diocesi di Cambrai; il territorio è situato nel nord-est della Francia e confina a nord con il Brabante. Lo Hainaut, pur essendo di lingua francese, fino al 1677 ha fatto parte dei Paesi Bassi.<sup>434</sup> Margherita, inoltre, apparteneva all'ambiente delle beghine e delle *mulieres religiosae*. Non si possiede di lei nessuna *Vita*, come è il caso di Hadewijch e di Maldilde di Magdeburgo. Le informazioni sul suo conto non possono che cercarsi per mezzo di fonti indirette: gli atti del processo a cui fu sottoposta, a Parigi (1309-1310), alcuni riferimenti a lei presso cronache francesi e la sua opera, il cui titolo viene suggerito al cap. 13 della stessa: *Mirouer des simples ames, qui en vouloir et en desir demourent*.

---

433 p. 37.

434 Si tratta, come ha osservato la Guarnieri, di una zona territoriale dai contorni piuttosto indefiniti, tra il mondo francese e il mondo germanico. Alcune inflessioni dialettali presenti nell'unica versione francese pervenuta, inflessioni che si credono risalenti al testo originale, echeggiano espressioni tipiche della lingua *diets* (il neerlandese del XIII secolo) propria del Brabante, la lingua di Beatrice di Nazareth, di Hadewijch e di Giovanni Ruusbroec († 1381). Secondo la Guarnieri, la Porete avrebbe potuto leggere tanto la *Vita* latina di Beatrice di Nazareth quanto il suo trattato composto in volgare neerlandese *Seven manieren van minne*, così come gli scritti di Hadewijch. GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 29-30. Riprende questa ipotesi de Longchamp in MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), p. 22. Ma il campo di ricerca a questo proposito è ancora aperto. Apprendo dal prof. de Baere alcune preziose informazioni: un parallelismo tra il cap. 16, 14-15 del *Miroir* e una strofa della *Strofische Gedicht* 26, 67-72 di Hadewijch. Ancora: un parallelismo tra cap. 16, 38-40 del *Miroir* e un passo del *Van den geesteliken tabernakel*, di Ruusbroec, *Opera omnia*, 5, 4:2119-2125 (comunicazioni del prof. de Baere nel corso del gruppo di lettura del *Miroir des simples ames*; Anversa, 2008).

Le prime difficoltà che Margherita incontrò con le gerarchie ecclesiastiche trovano testimonianza in un processo diocesano che ebbe luogo in un anno imprecisato tra il 1296 e il 1306. Guido da Colmieu, vescovo di Cambrai, dichiarò il libro della Porete erroneo; esso fu fatto bruciare pubblicamente sulla piazza di Valenciennes in sua presenza; a lei fu vietato di divulgare e leggere ulteriormente la sua opera e la sua dottrina. Margherita molto probabilmente non ottemperò ai dettami della sentenza e pertanto venne aperto contro di lei un secondo processo diocesano, promosso questa volta da Filippo di Marigny, il sanguinario nuovo vescovo di Cambrai. Costui passò la causa all'Inquisitore Provinciale dell'Alta Lorena che venne poi deferita al tribunale di Parigi nella persona del Grande Inquisitore di Francia, Guglielmo Humbert da Parigi († 1314).

Il libro della Porete era stato tuttavia approvato da tre chierici, molto probabilmente anteriormente al suo arresto parigino (1308). Le versioni inglese e latina dell'opera nonché i suoi volgarizzamenti italiani dipendenti dal latino (non invece l'unica versione francese tramandata, del Quattrocento) riportano tre *approbationes*; si tratta dei giudizi di tre uomini di chiesa provenienti da ambienti e tradizioni diversi. Il primo è “un frate minore di grande nome, vita e santità, che si chiamava frate Giovanni” (cap. 140);<sup>435</sup> il secondo un cistercense di nome Franco, monaco dell'abbazia brabantina di Villers in Brabante<sup>436</sup>; il terzo è l'unico che è stato possibile identificare, Goffredo da Fontaines, originario di Liegi, teologo della Sorbona. È stato osservato che “l'assortimento non poteva essere più accorto e completo; un rappresentante della tradizione monastica; uno dei movimenti spirituali più avanzati e più moderni; un rappresentante della Scuola e del clero secolare. (...) Le tre attestazioni hanno tutti i caratteri della sincerità e della autenticità, e sono una testimonianza importante a favore dell'autrice, e su come i pareri anche allora fossero divisi in materia di mistica”.<sup>437</sup> Il cistercense Franco assicurava che tutto quello che il libro diceva corrispondeva a verità. Goffredo da Fontaines e frate Giovanni, riconoscevano il grande valore del libro ma consigliavano che fosse visto da pochi.

Dal 1308 inizia contro Margherita il procedimento promosso dal Grande Inquisitore di Francia, il domenicano fra Guglielmo Humbert.<sup>438</sup> Quello che colpisce del processo sono i

---

435 Per la Guarnieri potrebbe trattarsi di Giovanni Duns Scoto: anch'egli era a Parigi, con Eckhart e Goffredo da Fontaines, fino al luglio del 1303, anno in cui si trasferisce a Colonia anche per difendere la sua dottrina che veniva usata in modo erroneo dai seguaci del Libero Spirito. GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 21. Si oppone all'ipotesi che si sia trattato di Duns Scoto LERNER, *The Heresy*, p. 72, nota 30.

436 Come abbiamo già ricordato, nel corso di questo lavoro, questa abbazia diede sostegno al primo movimento beghinale.

437 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 638.

438 Si veda a riguardo di questo processo la ricostruzione che ne fa Verdeyen. VERDEYEN, *Le procès d'Inquisition*.

caratteri di solennità che esso manterrà per tutto il corso del suo svolgersi. Fra Guglielmo era anche il confessore personale di Filippo IV (noto anche come “Filippo il bello”) († 1314) e dal 1307 si trovava a presiedere il processo contro i Templari, processo infame. Forse con un sottile calcolo politico si voleva attenuare il giudizio pubblico negativo per mezzo di un altro processo, quello a Margherita, che si voleva presumibilmente presentare come un procedimento esemplare, fondato su ragioni di pura dottrina, senza la conclusione col rogo. Secondo il consueto svolgimento la causa iniziò con l'arresto dell'accusata e la sua comparsa al convento domenicano di Saint-Jacques di Parigi, sede del tribunale dell'Inquisizione Generale di Francia. Margherita venne giudicata *pro convicta et confessa et pro lapsa in heresim* e molto probabilmente venne scomunicata. Il libro fu sottoposto all'esame di alcuni Consultori dei quali non conosciamo i nomi; essi estrassero dall'opera non meno di quindici proposizioni *male sonantes*. Solo due di queste sono riportate dagli atti del processo e sono le seguenti:

L'anima perduta nell'amore si congeda dalle virtù e non è più al loro servizio; non deve più esercitare le virtù, ma le virtù stesse sono al suo servizio.<sup>439</sup>

Un'anima siffatta non si preoccupa più delle consolazioni di Dio né dei suoi doni; essa non ha più e non può più preoccuparsene perché tutta la sua attenzione è rivolta verso Dio stesso.<sup>440</sup>

L'11 aprile del 1309 una commissione di ventuno teologi dell'Università di Parigi fu riunita in solenne assemblea presso la chiesa di Saint-Mathurin per esprimere un giudizio in merito all'ortodossia, o meno, di tali proposizioni<sup>441</sup>. Fu decretato che il libro dovesse venir distrutto *tamquam hereticus et erroneus et heresum et errorum contentivus*. Margherita trascorse in carcere l'anno messo a disposizione per il pentimento (1309-1310) rifiutandosi ostinatamente di ritrattare come del resto fece per tutta la durata del procedimento giuridico quando respinse ogni sorta di collaborazione con i giudici, rimanendo in un irremovibile silenzio.<sup>442</sup> Il 10 maggio 1310 cinquantaquattro Templari perivano tra le fiamme. Il 31 maggio

---

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

440 “Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum et sic impediretur eius intentio circa Deum.”

441 Occorre notare che sei di questi teologi prenderanno parte al Concilio di Vienne (1311-1312) che condannerà il movimento delle beghine e dei begardi.

442 Si è cercato di interpretare questo comportamento della Porete alla luce della dottrina che lei stessa espone nel suo libro; in particolare nella distinzione tra Santa Chiesa la Piccola, la chiesa come istituzione, e Santa Chiesa la Grande, formata da un gruppo di anime elette che con il loro operare sostengono la chiesa istituzione; nessuno conoscerebbe tali Anime tranne Dio, che è in loro (cap.19). Forse la relativizzazione da parte della Porete della chiesa istituzione a favore dell'altra chiesa l'avrebbe portata al rogo.

1310, è la domenica di Pentecoste, Margherita venne giudicata *relapsa* e quindi abbandonata al braccio secolare. Il giorno dopo, alla Place de Grève a Parigi, dinanzi al palazzo del Comune, alla presenza delle massime autorità civili ed ecclesiastiche e di una folla immensa la beghina venne arsa viva sul rogo assieme al suo libro.<sup>443</sup>

Il dossier teologico del processo alla Porete fu utilizzato nel corso del Concilio di Vienne, che si tenne nel 1311-12. È il concilio che condannò il movimento dei begardi e delle beghine e con questo si può dire tutta la mistica nordica, soprattutto quella di Eckhart e del *Miroir*, confusa con le deviazioni delle sette del Libero Spirito. Gli *Errores Beguardorum et Beguinarum* specificati nel testo della condanna furono inseriti nel 1317 da Giovanni XXII nelle cosiddette “Clementine”, sotto il titolo “Ad nostrum”.

Dall'opera della Porete emerge una grande conoscenza della cultura profana del tempo; a motivo del linguaggio, delle immagini e degli usi a cui fa riferimento, viene notata anche una spiccata mentalità aristocratica.<sup>444</sup> Si presume che Margherita sia appartenuta perlomeno al patriziato cittadino. I cronisti menzionano *Margherita de Hannonia, dicta Porete* come una *pseudomulier*, vale a dire una beghina.<sup>445</sup> Forse la Porete apparteneva al genere delle beghine mendicanti che, accanto a quelle viventi negli istituti beghinaggi, non avevano mai cessato di esistere. Si trattava di beghine radicali in tema di povertà evangelica, mendicanti il pane nel nome di Dio, che vivevano predicando e vagando, probabilmente occupando una posizione di

---

443 Un misterioso sostenitore si era schierato dalla parte di Margherita: un chierico, un certo Guiard, originario di Cressonessart, nella diocesi di Beauvais, figura di begardo (Si vedano i due contributi di Lerner e Verdeyen: LERNER, *Un “angelo di Filadelfia”* e VERDEYEN, *Le procès d'Inquisition*). Anch'egli venne arrestato, a Parigi, verso la fine dell'anno 1308 per ordine dell'Inquisitore fra Guglielmo Humbert. Fu accusato di aver aiutato e difeso la Porete; probabilmente il loro arresto avvenne contemporaneamente. Come la Porete, per un anno e mezzo si rifiutò di collaborare con i giudici, poi, a differenza di lei, abiurò e il 9 aprile 1310 venne condannato solamente al carcere a vita. Il suo legame con la beghina è messo in discussione; probabilmente non si erano mai incontrati prima: Guiard saputo di lei sarebbe impulsivamente accorso in sua difesa (LERNER, *Un “angelo di Filadelfia”*, p. 172). Non avrebbero nemmeno avuto le medesime convinzioni religiose. Non ci risulta che egli abbia scritto qualcosa. Abbracciava idee che possono essere ricollegate a quelle di Gioacchino da Fiore e Bonaventura. Dalle sue risposte all'Inquisitore emerge che dovette aver molto meditato sull'Apocalisse; si proclamava infatti inviato da “colui che possiede la chiave di Davide”, cioè Cristo, come difensore della vita apostolica e si faceva chiamare dai suoi discepoli “l'Angelo di Filadelfia” (entrambe le espressioni sono presenti in *Apocalisse* 3,7). Egli avrebbe dovuto salvare coloro che si esercitavano, con la propria vita, nella perfetta povertà: secondo una prospettiva apocalittica ed escatologica questi veri poveri avrebbero formato l'autentica “Chiesa di Filadelfia”, ossia il più alto “stato” che l'unica Chiesa possa conoscere. Non sembra ci sia un legame con la dottrina della Porete delle due Chiese, Santa Chiesa la Piccola e Santa Chiesa la Grande, di cui più avanti parleremo (GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 19).

444 Si veda per esempio *Miroir*, cap. 82.

445 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 388.

marginalità all'interno della società e in conflitto con gli ordini gerarchici e tradizionali.<sup>446</sup> Forse Margherita aveva fatto parte di un beghinaggio, in gioventù; menziona infatti una “madre”.<sup>447</sup> Avrebbe poi preso distanza da esso, se viene dato credito a quanto è esposto nell'inno alla fine della prima parte del *Miroir* dove sembra ci sia un riferimento ad un conflitto con le “altre” beghine: “Amico, che diranno le beghine,/ e la gente di religione,/ Quando udranno l'eccellenza/ della nostra divina canzone?/ Le beghine dicono che erro,/ e preti, chierici e predicatori,/ Agostiniani, carmelitani,/ e i frati minori,/ Per ciò che scrivo dello stato/ dell'Amore nobilitato” (cap. 122, 86-90).

Le cronache la definiscono inoltre *beguine clergesse* e *en clergie moult suffisant*: questo sta a significare una particolare competenza in materia teologica che la Porete avrebbe posseduto. E in effetti dal *Miroir* emerge una grande familiarità con i testi biblici, la conoscenza delle argomentazioni proprie della scolastica e della cultura spirituale del suo tempo. Ancora secondo una cronaca Margherita avrebbe tradotto (*translatat*) la Bibbia in volgare. Questo dato è riportato solamente una volta, ma è in linea con quanto alcuni documenti attestavano a proposito delle *mulieres religiosae* del XIII secolo, come ad esempio la testimonianza di Gilberto da Tournai, teologo francescano, che viveva nella medesima area geografica della Porete; nella lettera informativa che egli inviò al Concilio di Lione (1274) si proponeva di offrire un quadro, allarmante a suo giudizio, della situazione a proposito di queste donne. Così un passaggio: *Habent interpretata scripturarum mysteria et in communi idiomate gallicata, quae tamen in sacra scriptura exercitatis vix sunt pervia. Legunt ea communiter, irreverenter, audacter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis*. La lettera informativa si conclude in questo modo: *Si morbus invaluerit, tot surgent scandala quot auditores, tot blasphemiae quot plateae*.<sup>448</sup>

Il *Mirouer des simples ames, qui en vouloir et en desir demourent*<sup>449</sup> appartiene al genere letterario degli “specchi”. Questo genere conobbe nel Medioevo un'abbondante diffusione; si proponeva come mezzo di conoscenza a proposito dei più diversi soggetti assumendo un esplicito carattere didattico; oppure conveniva a scopi di carattere normativo.<sup>450</sup> La struttura dei dialoghi presenti nel *Miroir* conserva un certo carattere didattico tuttavia il testo rimane difficile e complesso. Esso è stato visto come un trattato di mistica; ma anche questa

446 GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 26.

447 L'accento alla madre è al cap. 58.

448 GUIBERT DE TOURNAI, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, p. 33ss.

449 Sulla possibile erroneità del titolo dell'opera, che non esprime il senso della dottrina della Porete, ma anzi il contrario GARÍ, in MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, p. 59, nota 1; MURARO, *Les avatars d'un titre*.

450 SCHMIDT, *Miroir*, col. 1291.



definizione non si adatta completamente alla natura dell'opera. Il *Miroir* della Porete sembra in realtà far convergere più cose insieme. Secondo la Guarnieri sotto le parvenze del trattato didattico, e della guida mistagogica, il *Miroir* nasconderebbe un'autobiografia mistica.<sup>451</sup> Lo si è visto anche come un testo iniziatico, destinato a circolare negli stretti limiti di un circolo gnostico (Margherita afferma più volte che le cose che si propone di dire superano la comprensione di chierici, teologi e delle Scritture stesse). Secondo un altro approccio, la prima parte dell'opera potrebbe essere definita come un testo mistagogico, una guida allo stato di perfezione, dove il lettore/ascoltatore, proprio attraverso il difficile stile ermetico dell'opera, è coinvolto in un processo di trasformazione di sé.<sup>452</sup> De Longchamp si è espresso in questo senso: “un *Miroir* è molto di più di un libro moderno: riflesso della realtà, si vuole anche riflettere di colui che la guarda; o piuttosto, permette la coincidenza dei due attraverso una trasformazione interiore di ordine sacramentale alla quale poteva pretendere il libro nel Medioevo”.<sup>453</sup>

È interessante e significativo osservare quello che la Porete stessa ha voluto riferire o ha lasciato intravedere a proposito del senso della sua opera. Ne parla già al capitolo 1: il libro le sarebbe stato donato dal re che ama, affinché la beghina si ricordasse di lui; il libro infatti “rappresenta in una certa misura il suo amore” (cap. 1). Margherita ne attribuisce la scrittura ad un' “impresa di Amore”. È infatti “Amore” stesso a riferire di aver fatto fare il libro a beneficio dei figli di Santa Chiesa per istruirli sullo stato di pace al quale la creatura può giungere (cap. 2). Più avanti ancora, verso la fine del cap. 11, Margherita usa lo stesso vocabolo, “impresa” (*entreprise*) e questa volta è “Anima” ad attribuirsi l'opera: “l'impresa di questo libro, del quale è signore Amore, e mi ha detto che con esso porterò a termine tutte le mie imprese”. In altri momenti la Porete sembra riflettere sui limiti del suo libro. Al capitolo 97 leggiamo: “Ma che cosa aveva in mente, colei che fece questo libro e che voleva si trovasse Dio in lei, per vivere proprio quello che lei avrebbe detto di Dio?”. Continuando nella riflessione Anima sembra come guardare indietro e vedere l'origine che l'aveva spinta ad iniziare a scrivere: “(...) ero tanto stolta al tempo che lo feci, o meglio, che Amore lo fece per me, sua mia richiesta, da dare valore a cose che non si potevano né fare, né pensare, né dire; come farebbe chi volesse contenere il mare nel proprio occhio, o portare il mondo sulla punta di un giunco, e illuminare il sole con una lanterna o una torcia”. In un altro capitolo del libro,

---

451 GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 27, nota 59.

452 Questo è il senso con cui Fraeters parla di funzione mistagogica del testo; lei ne ha trattato a proposito delle visioni di Hadewijch. FRAETERS, *Visioenen al literaire mystagogie*, in particolare p. 128-130.

453 De Longchamp in MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), p. 14.

al 119, Margherita si scusa con le anime per le quali ha scritto il suo libro, per averlo fatto lungo e ampio in parole. Ancora una volta l'autrice sotto la voce del personaggio "Anima" si ferma a considerare il significato del suo libro che giudica "di poco pregio e molto piccolo" e al modo di una confessione riferisce: "Io non sapevo a chi dire quello che avevo capito; ora conosco, per vostra pace e per la verità, che il libro rimane di poco pregio. (...) è stato fatto secondo scienza umana e umano sentire; e ragione umana e umano sentire non sanno niente di amore interiore, né amore interiore sa di scienza divina. (...) infatti tutto quello che si può dire o scrivere di Dio, o quello che si può pensarne – e che è più del dire – è assai più mentire che dire il vero".

L'esistenza della figura di Guiard di Cressonessart<sup>454</sup> sembra farci ritenere che Margherita aveva un suo seguito di uomini e donne. Tuttavia di questo non si ha alcuna notizia. Spesso nell'opera compare l'espressione *auditeurs de ce livre* (ascoltatori di questo libro). Ma a proposito di questi non conosciamo nulla di certo. Occorre a tal riguardo notare come essi siano nominati, nell'opera, tanto come ascoltatori che come lettori; lo dice un emblematico passo: "*auditeurs...qui ce livre liront*" (cap. 37). La Garí a riguardo dei destinatari ha formulato tre ipotesi.<sup>455</sup> Seconda la prima, la Porete avrebbe scritto la sua opera per un circolo ben definito di donne, al modo di Hadewijch. La seconda ipotesi vede il *Miroir* come un testo iniziatico, destinato ad un circuito ristretto, in particolare ad una cerchia gnostica. Secondo la terza ipotesi, quella per la quale la Garí maggiormente propende, il *Miroir* non sarebbe un testo di insegnamenti concreti per un pubblico concreto; esso sarebbe un testo per uomini e per donne sorto nell'ambito delle nuove forme di spiritualità nelle quali occuperebbe il posto di opera all'avanguardia, al confine tra ortodossia e eterodossia. In modo simile Peters giudica il *Miroir* un'opera scritta per un pubblico ampio, per il quale la Porete compone i versi della canzone finale (cap. 122), anticipando le proteste dei diversi gruppi religiosi e secolari.<sup>456</sup> Un'indicazione di questa ipotesi potrebbe essere l'affermazione di Margherita al cap. 140: "Io, creatura creata da colui che crea, mediante la quale il creatore fece, da sé, questo libro, per chi non so, né voglio sapere ....". Dalle parole sembra inoltre che la Porete abbia scritto mossa da una "necessità", nella convinzione che il suo libro dovesse venire diffuso.

L'opera della nostra scrittrice è impregnata di cultura cortese; emerge anche una componente cavalleresca secondo la caratterizzazione della letteratura della Francia del nord

---

454 Di questa figura abbiamo parlato nella nostra nota 443.

455 GARÍ, *Mirarsi nello specchio*, p. 4-8.

456 PETERS, *Religiöse Erfahrung*, 77.

del Duecento. A differenza di Hadewijch e di Matilde, Margherita non usa il genere delle “visioni”. È invece presente l'allegorismo medievale. Sono molte le figure che la Porete presenta; i tre personaggi chiave dell'opera sono “Amore”, “Anima” e “Ragione”. “Amore” rappresenta, personificato, Dio nelle sue più diverse manifestazioni. Dietro alla figura “Anima” si cela la Porete, senza tuttavia identificarsi del tutto. “Amore” e “Anima” a loro volta confliggono duramente con “Ragione”. Non è semplice definire che cosa rappresenti la “Ragione” personificata del Miroir; in ogni caso viene descritta, come dice Verdeyen, “miope, stupida e tonta”.<sup>457</sup> Altre personificazioni presenti del dialogo sono, fra le altre, “Intelletto”, “Verità”, “Tentazione”, “Discrezione”, “Giustizia Divina”, “Fede”, “Speranza”, “Carità”, “Timore”, fino a “Spirito Santo” e “Santa Chiesa” (distinta in “la Grande” e “la Piccola”).

Il *Miroir des simples ames* comprende 139 capitoli di lunghezza diversa. In esso possono essere distinte due parti. La prima parte va dal cap. 1 al 122; essa termina con una serie di inni di lode all'anima annichilata che possono essere visti come una sfida verso quanti la criticano. La seconda parte, che va dal cap. 123 al 139 può essere considerata come una sorta di appendice, che potrebbe essere stata aggiunta in un secondo tempo. Si tratta di una sorta di sintesi delle vicende del testo precedente, questa volta narrate solamente da Anima; sono *aucuns regars* (alcune considerazioni), come dice il titolo stesso della sezione, “per quelli che sono nello stato di smarriti e domandano la strada per il paese della libertà” (cap. 123,6-7).

Con il primo capitolo la Porete si riferisce subito, come abbiamo più sopra accennato, al significato del suo libro. La Porete si rifà ad uno degli episodi della celebrata vita di Alessandro Magno. Una damigella udì parlare di re Alessandro, della sua gentilezza, nobiltà e cortesia e se ne innamorò. Lo sconforto la prese perché lei era molto lontana da lui e non poteva pertanto né vederlo, né averlo. Quando capì che era un “amore lontano, che tanto vicino le era dentro” (cap. 1) pensò che avrebbe potuto alleggerire la propria pena facendo dipingere un'immagine che avesse le sembianze del re che amava. Allo stesso modo il personaggio Anima (dietro al quale si nasconde la Porete) racconta: “io udii parlare d'un re di grande potenza (...); ma era così lontano da me e io da lui, che non sapevo confortarmene, e perché mi ricordassi di lui mi diede questo libro, che rappresenta in certa misura il suo amore” (cap. 1,33-39). Dal capitolo 5 al 13 la Porete espone le peculiarità dell'anima annichilata (*l'ame adnientie*) ed affrancata (*enfranchie*), il vero soggetto del suo libro: tale anima si salva per fede senza opere, vive solamente per l'amore, non fa né tralascia di fare alcuna cosa per volontà di Dio; è un'anima a cui non si può insegnare niente, né togliere né dare niente; è

---

<sup>457</sup> VERDEYEN, *Porete (Porette, ...)*, col. 662.

inoltre un'anima che non ha più volontà. Al cap. 6 trova posto l'inno con il quale una siffatta anima prende congedo dalle virtù: "Virtù, prendo congedo/ da voi per sempre,/ Ne avrò il cuore più libero/ e più lieto; ..."; se anima era prima loro serva, ora ha lasciato ciò che in loro è pericoloso, ed è in pace, "anzi le virtù fanno tutto quello che tali Anime vogliono, senza essere costrette e senza replicare, poiché tali Anime sono loro signore" (cap. 8). Anima non ama e non amerà più Dio per i suoi doni o per la sua consolazione; essa si eserciterà nel puro amore. Queste affermazioni sull'anima affrancata furono accusate di eresia dall'Inquisizione. Senza dubbio la Porete venne dai più considerata come una discepola della setta del Libero Spirito.

Il percorso dell'anima viene spiegato in modo più sistematico nel capitolo 118, dove la Porete illustra i setti stati dell'anima devota; al pari dei "modi" dell'opera di Beatrice di Nazareth<sup>458</sup>, essi non rappresentano tanto dei gradi di ascesi quanto dei "modi d'essere" o "stati". Il primo stato vede l'anima impegnata nell'osservare i comandamenti che Dio comanda nella Legge, ossia ad amare Dio e ad amare il suo prossimo come se stessa. Questo pare all'anima una gran fatica. Il secondo stato la vede tenere in considerazione oltre ciò che Dio comanda anche ciò che Dio consiglia ai suoi amici. L'anima si sforza di vivere secondo il modello del Vangelo, di cui Gesù Cristo è l'esempio. Il terzo stato è difficile da raggiungere; l'anima impara a mettere a morte la propria volontà, a distruggere cioè il proprio volere, e lo fa astenendosi dalle opere che ama le quali sono la delizia del suo piacere. Il quarto stato vede l'anima ebbra perché è toccata da Amore che la sazia delle sue delizie; essa è orgogliosa per l'abbondanza dell'amore che sperimenta. Il quinto stato segna un passaggio. È lo stato dell'anima annichilata. Essa qui conosce la Bontà divina e se stessa. Vede che Dio è e che attraverso di lui ogni cosa è, e che lei non è e che da lei nessuna cosa può essere. Queste due considerazioni le danno un meraviglioso stupore. L'anima vede che Dio, che è tutta bontà, ha messo libera volontà in lei, che è totale malizia. Ora essa rimette ora il suo volere in Dio, perché è in Dio che il suo volere proviene e là deve essere. L'anima scopre di essere nulla; per abbondanza di conoscenza divina vede infatti il suo proprio immenso niente. Il sesto stato vede l'anima illuminata da Dio e liberata da tutte le cose. In questo stato non vede né Dio, né se stessa: è Dio che si vede in lei, per lei, senza di lei; Dio cioè le mostra che niente esiste, tranne lui. Il settimo stato vedrà l'anima glorificata, ma di questo nessuno sa parlare; non se ne avrà conoscenza fintanto che l'anima non avrà lasciato il corpo.<sup>459</sup>

Molti sono gli elementi di questo testo che rammentano la dottrina di Hadewijch e che si

458 Cioè le *Seven manieren van minne*; abbiamo illustrato la figura e l'opera di Beatrice più sopra.

459 Verdeyen ricorda come esista una singolare somiglianza tra questa sequenza di stati e il trattato *Seven manieren van minne* di Beatrice.

ritroveranno in Ruusbroec; su quest'ultima figura e sul suo rapporto con il *Miroir des simples ames* parleremo più approfonditamente nel capitolo dedicato al celebre mistico fiammingo.

Singolare nel testo è l'espressione *Loingprés*, che troviamo menzionata per la prima volta al capitolo 58 e che in italiano è stata tradotta con “Lontanovicino”. Viene spesso accostata al *verre bi* che si incontra nella pseudo-Hadewijch.<sup>460</sup> Il nome è costruito su un ossimoro e con questa espressione Margherita sembra riferirsi all'esperienza paradossale dell'amore per Dio, al contempo lontano e vicino, conosciuto e sconosciuto. Forse Margherita trae il concetto dalla lirica trobadorica; sono in modo particolare le canzoni di Jaufré Rudel quelle nelle quali si trova la nozione di *amor de lohn* (amore da lontano), ossia un forte amore per qualcuno mai effettivamente visto.<sup>461</sup> Con l'espressione *loingprés* la tensione tra vicinanza e distanza sembra venire personificata. La Porete stessa pare rivelare l'origine di questo concetto nel capitolo che apre il *Miroir*, attraverso il racconto, che abbiamo più sopra esposto, di una damigella che si innamorò del re Alessandro. Essa vide “che questo amore lontano ... tanto vicino le era dentro”.<sup>462</sup>

Nell'opera appare la distinzione tra “Santa Chiesa la Piccola” e “Santa Chiesa la Grande”. La prima giace sotto il dominio di ragione, la seconda è governata da Amore (cap. 19). La prima si riferisce alla Chiesa gerarchica, quella visibile, l'altra è formata dalle anime affrancate e semplici. Uno dei nomi dell'anima affrancata è infatti “quella su cui tutta la Santa Chiesa è fondata” (cap. 10). La Porete evidenzia il ruolo positivo di tali anime nei confronti della Chiesa visibile. Amore spiega che “tali anime sono chiamate propriamente Santa Chiesa perché sostengono ed insegnano e nutrono tutta la Santa Chiesa; non propriamente loro, ma la Trinità tutta per tramite loro” (cap. 43). Santa Chiesa la Piccola non può sapere chi queste anime siano, né le può conoscere perfettamente, anime che Amore definisce “regine, figlie di re, sorelle di re e spose di re” (cap. 19). Secondo Verdeyen forse dietro a quest'ultima definizione si cela un riferimento alla missione speciale delle donne, che la Chiesa gerarchica, la Piccola, non facilmente riconosce.<sup>463</sup>

---

460 Mgd. 17,36.

461 Si veda a questo riguardo il saggio della CIRLOT, *Discussion troubadouresque sur “l'amor de lohn”*.

462 Questa espressione di tensione tra vicinanza e lontananza la si incontra anche nella nostra pseudo-Hadewijch: *Jn verre bi* (*Mengeldicht* 17). In COLLEDGE-MARLER, “*Poverty of the Will*”, p. 39-40 viene indicata un'altra fonte per il concetto di *Loingprés*: il *De arrha animae* di Ugo di San Vittore; il *Loingprés* sarebbe una personificazione del *ludus amoris*, il *va et vient*, che Ugo presenta come conseguenza della condizione umana.

463 VERDEYEN, *Porete (Porette, ...)*, col. 655.

Circa la diffusione dell'opera della Porete la situazione è diversa rispetto alle opere delle autrici che abbiamo finora incontrato, perché il *Miroir* trovò una diffusione fuori dal comune nell'Europa dei secoli XIV e XV superando, come nessun altro scritto mistico medievale redatto in volgare, più confini linguistici. Nonostante l'azione dell'Inquisizione il libro fu conservato e tramandato; circolò anonimo conoscendo una grande diffusione tanto presso circoli ortodossi che eterodossi. Si conoscono manoscritti dell'opera in quattro lingue e in sei redazioni diverse. Sappiamo che nessuno di questi menziona il nome dell'autrice; è stata la perspicacia e l'opera della Guarnieri a giungere, nel 1946, ad identificare in Margherita Porete l'autrice del *Miroir des simples ames*.<sup>464</sup> Il *Miroir* godette di un'immensa diffusione fino a tutto il Cinquecento. Il testo originale, composto forse prima del 1290, fu redatto probabilmente in dialetto piccardo, anche se la sua esistenza non è dimostrata e non se ne è trovata traccia. Mentre Margherita era ancora in vita, fu stesa una versione in latino;<sup>465</sup> in essa trovano posto le tre *approbationes* date dai tre uomini di chiesa di cui più sopra abbiamo parlato ed è tramandata da almeno quattro manoscritti completi.<sup>466</sup> Verso il 1330 venne redatta una prima versione in medio inglese, forse a partire dall'originale piccardo, che è andata perduta. Sempre in medio inglese tra il 1350 e il 1360 ne venne redatta una seconda.<sup>467</sup> Tra la fine del Trecento e l'inizio del Quattrocento furono redatte due versioni in volgare italiano fatte sulla base della traduzione latina.<sup>468</sup> L'unica versione francese che ci è giunta risale alla fine del XV sec. ed è conservata al Musée Condé di Chantilly.<sup>469</sup> Nel 1491 il certosino Richard Methley a partire dalla redazione in medio inglese, realizzò una traduzione in latino.<sup>470</sup> Pare che in Inghilterra il

---

464 Ne venne data notizia presso l'*Osservatore Romano* del 16 giugno 1946. GUARNIERI, *Donne e chiesa*, p. 241-245.

465 Ancor vivente Margherita, e prima della morte di Goffredo da Fontaines († 1306 o 1309), uno degli stesori delle *approbationes*. Ma i pareri non sono concordi. Secondo Verdeyen invece la versione latina sarebbe stata fatta durante il processo, in funzione dello stesso. Secondo Colledge invece essa sarebbe posteriore alla morte della Porete. GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 38; COLLEDGE, *The new latin Mirror*, p. 285; VERDEYEN, *La première traduction latine*.

466 Tutti conservati alla Biblioteca Vaticana: il Vaticano latino 4355 (sec. XIV); il Rossiano 4 (sec. XIV); il Chigiano B IV 41 (a. 1398); il Chigiano C IV 85 (a. 1521). L'edizione critica realizzata da Verdeyen (1986) ha per base questi quattro mss.

467 Questa seconda porta la firma M.N.: le iniziali, forse, di Michael of Northbrook († 1361), allora vescovo di Londra e cofondatore della Certosa della medesima città? Questa versione è tramandata da tre codici di Londra: il British Museum, Add. 37790, il Cambridge, St. John's Coll., 71 e il Bodleian Library, 205. L'edizione critica inglese è stata data da M. Doiron (v. bibl.).

468 La prima versione è trasmessa dal Riccardiano 1468, della Biblioteca Nazionale di Firenze. La seconda è trasmessa da tre codici: il manoscritto XII F 5 della Biblioteca Nazionale di Napoli; il manoscritto Palatino 15093 della Biblioteca Nazionale di Vienna; il manoscritto Ottoboniano italiano 15, della Biblioteca Nazionale di Budapest.

469 F XIV 26. Di questa versione la Guarnieri ha dato l'edizione diplomatica che è stata poi nuovamente pubblicata a fronte dell'edizione latina condotta da Verdeyen.

470 Manoscritto di Cambridge, Pembroke Coll. 221.

*Miroir* abbia conosciuto una grande diffusione soprattutto nelle Certose e che abbia esercitato una straordinaria influenza nella seconda metà del XV secolo e nei primi anni del XVI: la Guarnieri presume che l'eco dell'opera abbia agito sull'illuminismo mistico dei Quaccheri.

È interessante riflettere sulla diffusione del *Miroir* nell'ambito linguistico tedesco e in quello neerlandese. Non ne è mai stata trovata una versione nelle due lingue; tuttavia la penetrazione del *Miroir* in questi due ambiti linguistici avvenne. Per quanto riguarda l'ambito tedesco l'ipotesi per cui Meister Eckhart avrebbe conosciuto l'opera è condivisa da più studiosi.<sup>471</sup> Eckhart potrebbe aver conosciuto l'opera della Porete nel corso del suo soggiorno parigino del 1302-1303 attraverso Goffredo da Fontaines, teologo e collega alla Sorbona, che diede una delle *approbationes* al *Miroir*. Oppure durante il suo ultimo soggiorno a Parigi, nel 1311-1313, quando abitò nel convento domenicano di Saint-Jacques, luogo in cui la Porete era dovuta apparire essendo questo convento la sede del tribunale dell'Inquisizione Generale di Francia. Forse lì Eckhart sarebbe venuto a conoscenza non solo del processo appena conclusosi ma anche dell'opera. Forse si sarebbe impossessato di una delle copie del *Miroir* depositate nel convento e l'avrebbe portata con sé a Strasburgo nell'estate 1313; questo potrebbe spiegare la presenza nella biblioteca della Certosa di Strasburgo, ai tempi di Nicolò Cusano, di una versione latina dell'opera. Per la penetrazione del *Miroir* nei paesi di lingua germanica occorre citare poi Taulero (1300-1361), divulgatore della mistica eckhartiana; nelle sue prediche si è servito di temi propri della mistica beghinale, tra i quali sono riconoscibili i temi del *Miroir*. Altri echi del *Miroir* si trovano nel trattato anonimo, che spesse volte è stato attribuito a Eckhart, *Schwester Katrei*.<sup>472</sup>

Circa la diffusione dell'opera nei paesi di lingua neerlandese sembra che Jan van Ruusbroec († 1381) abbia conosciuto e letto il *Miroir* nella versione latina. Egli non fa mai il nome della Porete. Il suo rapporto con quest'opera non è semplice; se egli si sforza, con preoccupazione, di spiegarne in senso ortodosso le tesi più audaci, si mostra d'altro canto molto critico tanto che si può affermare, con Verdeyen, che Ruusbroec ha più combattuto che seguito questa beghina.<sup>473</sup> Questo studioso ha riflettuto sul rapporto di Ruusbroec con il *Miroir* in un'interessante articolo intitolato *Oordeel van Ruusbroec over de rechtlovgheid van Margarethe Porete*,<sup>474</sup> articolo di cui noi parleremo nella presentazione della figura del mistico.

471 RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 154-161; GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 41-43; si veda anche l'articolo di COLLEDGE-MARLER, "Poverty of the Will".

472 SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff*.

473 VERDEYEN, *Mystiek vóór Ruusbroec*, p. 14.

474 Ossia, in italiano, "giudizio di Ruusbroec sull'ortodossia di Margherita Porete".

Per quanto riguarda la diffusione del *Miroir* in Francia Jean Gerson (1363-1429), Gran Cancelliere della Sorbona, che accuserà Ruusbroec *post mortem* di affiliazione ai begardi, nel 1401 dichiarava di avere tra le mani un libro sull'amore di Dio pieno di errori, scritto da un'eretica, Maria di Valenciennes. Si trattava probabilmente della nostra opera. Sempre in ambito francese occorre ricordare Margherita di Navarra che un secolo più tardi, con buona probabilità prima del 1530, lesse l'opera della Porete nella versione francese degli inizi del Quattrocento. Margherita d'Angoulême era la sorella maggiore di Francesco I di Valois; desiderosa di una riforma cattolica, manifestava tendenze filoprotestanti; era legata al monastero della Madeleine-lès-Orléans, e forse questo è il luogo in cui conobbe il *Miroir*; da lì proviene in ogni caso il manoscritto di Chantilly. Nelle *Prisons*, opera misticheggiante dei suoi ultimi anni ricorda con passione un libro di una donna della quale dice: “Oh, chi era questa donna attenta/ a ricevere questo amore che bruciava/ il cuore di lei e di quelli ai quali parlava./ Ben conosceva per il suo spirito sottile/ il vero amico ch'ella chiamava Gentile e il suo Lontanovicino”.<sup>475</sup>

Le ricerche della Guarnieri hanno messo in evidenza come il *Miroir* in Italia, sia stato accolto con entusiasmo nei centri di più alta e raffinata spiritualità, tanto maschili che femminili.<sup>476</sup> Circolò tanto in latino che in italiano, e pare abbia provocato molto scompiglio. Una versione latina del *Miroir* fu trovata presso i benedettini di Montecassino e un'altra copia fu rinvenuta a Subiaco; quest'ultimo monastero era legato al mondo germanico; ospitava infatti in quegli anni numerosi monaci tedeschi che possedevano testi legati alla mistica renana; non a caso il *Miroir* fu tramandato accanto al *De Deo abscondito* di Cusano.<sup>477</sup> L'opera della Porete si diffuse su larga scala presso i benedettini della congregazione di Santa Giustina e presso i gesuati. San Bernardino da Siena nei sermoni tra il 1417-1437 lanciò dure parole di ammonimento contro l'opera.

Ruh in due articoli diversi ha confrontato le figure delle tre beghine di cui noi abbiamo trattato: Hadewijch, Matilde di Magdeburgo e Margherita Porete.<sup>478</sup> Uno dei due articoli, frutto di una conferenza tenuta in Italia nel 1979 nel corso dei convegni sulla spiritualità medievale di Perugia-Todi, porta il titolo di *Amor di Dio in Hadewijch, Mechtild di Magdeburgo e Margherita Porete*. Ci sembra un articolo molto interessante e importante ai

---

475 MARGARETHA VAN VALOIS, *Les Prisons*, p. 180.

476 GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 46-54.

477 Si veda GUARNIERI, *Il movimento*, p. 484-486.

478 Beatrice di Nazareth non è una beghina, ma una monaca cistercense. RUH, *Beginenmystik: Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete*. RUH, *Amor di Dio in Hadewijch, Mechtild di Magdeburgo e Margherita Porete*.



fini della comprensione di un aspetto centrale della dottrina esposta nei testi delle nostre beghine, quello della *deificatio*. Per quanto sappiamo di queste tre autrici nessuna conosceva l'opera dell'altra e non vi sono rapporti di dipendenza fra loro.<sup>479</sup> I loro tratti comuni sono la condizione del beghinaggio, l'uso del volgare, un'ampia autonomia (un'originale capacità di rielaborazione che si manifesta a livello letterario) e il loro tema eccellente: l'amor di Dio. Più specificatamente Ruh osserva nei loro testi il comune tema dell'unione e della trasformazione dell'anima: nell'unione l'anima diviene come Dio (diviene Dio) e in questo frangente si registra in tutte e tre l'istanza di congedo e rifiuto delle virtù e delle opere.<sup>480</sup> È un'istanza che Ruh osserva essere di breve durata in Hadewijch e Matilde; di stato permanente in Margherita. Sull'aspetto della *deificatio* e del congedo temporaneo o permanente di virtù e buone opere, tutte e tre sono sospette di panteismo; tutte e tre, afferma Ruh, sono eretiche.<sup>481</sup> Queste posizioni sono state infatti condannate da Alberto Magno e dal concilio di Vienne del 1311-12.<sup>482</sup>

Hadewijch descrive l'esperienza di unione in una lettera che si colloca circa nella metà del corpus, la diciassettesima, di cui abbiamo trattato. È il giorno dell'ascensione. Durante la messa, nel momento della consacrazione dell'ostia, “nel momento in cui suo Figlio scendeva sull'altare”, Hadewijch ha una visione. “Durante questa venuta fui baciata da lui e fui segnata con questo segno: insieme a lui arrivai davanti al Padre, che accolse in sé Lui assieme a me e me assieme a Lui. E nell'unità in cui fui accolta e illuminata compresi questa essenza; e la conobbi più chiaramente di quel che non si possa fare sulla terra con la lingua, la ragione e la visione”.<sup>483</sup> Poco dopo scriveva: “È l'ordine di non risparmiare nulla che non sia amore [di Dio] (...) sicché non si abbia altra inclinazione né si pratichino virtù o opere particolari per venire in aiuto degli altri, né si abbia compassione per proteggerli, bensì si resti sempre nella fruizione dell'Amore. (...) Nella fruizione dell'Amore l'uomo è diventato Dio, potente e giusto”.<sup>484</sup>

Matilde di Magdeburgo nel capitolo I, 44 dichiara di voler rinunciare alle forme di pietà, come ad esempio alla devozione a Gesù bambino. Lei è una sposa adulta (*vollahsen bruut*); aspira all'unione senza intermediari con l'amato, unione nell'essenza della Deità. L'unione

479 In realtà, su questo tema la ricerca è ancora aperta.

480 Il tema dell'unione e della *deificatio* nei mistici renano-fiamminghi è un tema noto, già affrontato in numerosi contributi. Si veda, fra gli altri, AXTERS, *De "unio mystica"*; MOMMAERS, *La transformation d'amour selon Marguerite Porete*.

481 RUH, *Amor di Dio*, p. 95-96.

482 Nella lista di cento principi, redatta tra il 1270 e il 1273 da Alberto Magno, principi erronei propri della setta del Libero Spirito, il settimo recita così: *quod anima sit sumpta de substantia dei*.

483 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 132-133, con alcune correzioni.

484 p. 132.

senza intermediari è richiamo della “natura”, come ella si appresta a descrivere: “Il pesce non può affogare nell'acqua, l'uccello non può cadere nell'aria, l'oro non è mai svanito nel fuoco. (...) Dio ha dato a tutte le creature di poter vivere secondo la loro natura. Come potrei oppormi alla mia natura? Devo lasciare le cose e andare a Dio. (...) Pensate forse che non sento questa natura?”. L'espressione “natura” qui starebbe a significare “unione con l'essenza di Dio”.<sup>485</sup>

In Margherita Porete l'istanza della *deificatio* e di abbandono delle virtù assume un carattere centrale. Nella sua opera Margherita parla ripetutamente della *muance ou Amour l'amuee* (trasformazione in cui Amore ha trasformato l'anima); le metafore che Margherita utilizza a questo proposito sono molteplici; nel capitolo 83 usa quelle dell'acqua e del fuoco: “Ora tale anima è senza nome, e per questo ha il nome della trasformazione in cui amore l'ha trasformata. Così come le acque di cui abbiamo parlato, che hanno il nome di mare, poiché è tutto mare, una volta che sono rientrate nel mare. Neppure infatti nessuna natura del fuoco attrae in sé materia alcuna; poiché fa di sé e della materia una cosa sola: non due, ma una. Così avviene di quelli di cui parliamo, poiché Amore attrae in sé tutta la loro materia. Amore e queste Anime sono una cosa sola, e non due cose ...”.<sup>486</sup> Oggetto della sua opera è l'anima annichilata, libera e priva di volontà, che ha preso congedo dalle virtù e dai mezzi di grazia della Chiesa e che è diventata maestra delle virtù stesse.

Ruh sottolinea una differenza tra Margherita Porete e le altre due nostre beghine circa lo stato di unione: per Hadewijch e Matilde si tratterebbe di un momento transitorio; in Margherita lo stato dell'anima annichilata è uno stato di perfezione permanente; in questo senso, anche il distacco dalle virtù assume un valore diverso. Lo studioso afferma che può essere questo il motivo per cui la vita della Porete finì con il rogo, mentre Hadewijch e Matilde si salvarono. Reynaert è di un'altra opinione: Margherita Porete non sarebbe più quietistica di Hadewijch.<sup>487</sup> Secondo noi, in ogni caso gli accenti sono diversi: il quietismo e la morte della volontà sono nel *Miroir des simples ames* centrali. Hadewijch ritorna costantemente a ribadire la necessità della pratica delle virtù e delle opere di carità, mentre questo aspetto è, nella Porete, definitivamente abbandonato.

Ruh non ha preso in considerazione, nel suo contributo, l'opera di Beatrice di Nazareth; questo probabilmente in quanto questa non è stata una beghina ma una monaca cistercense, anche se la sua esistenza ed opera sono collegate al mondo delle beghine. Nelle *Seven manieren van minne* l'anima al sesto modo d'amore è definita “sposa di nostro Signore” (*bruut ons heren*); poco dopo viene affermato che l'anima è diventata Amore (“Essa è Amore”); è

485 RUH, *Amor di Dio*, p. 95.

486 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici* (1994), p. 341-342.

487 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 368.

l'esperienza della *deificatio*. Le immagini che poi seguono sono le medesime immagini che anche Matilde di Magdeburgo utilizza: “E come il pesce che nuota nella vastità delle acque e si riposa in quelle profondità, e come l'uccello che vola coraggioso nell'ampiezza e nell'altezza del cielo, così similmente lei sente che il suo spirito peregrina liberamente nella vastità e nella profondità e nell'ampiezza e nell'altezza dell'Amore”.<sup>488</sup> L'anima è così coraggiosa e libera che “non teme più né uomo né diavolo, né angelo né santo, né Dio stesso, in ciò che fa o lascia di fare, nell'agire o nel riposare. (...) Questa è già ora una vita come quella degli angeli.”<sup>489</sup>

Occorre qui dire che Ruusbroec si preoccuperà sempre di chiarire la sua posizione sottolineando la differenza tra il Creatore e la creatura e rimarcando che nessuna creatura può perdere la sua natura creata e divenire Dio. Ritorneremo su Ruusbroec e la sua dottrina nel capitolo a lui dedicato.

---

488 *Seven manieren*, (a cura di Faesen), p. 71.

489 p. 73.

## Capitolo IV

### La scuola dell'amore secondo le *Mengeldichten* 17-24

#### § 1. Introduzione

Occorre studiare il corpus della pseudo-Hadewijch nelle due unità in cui può essere diviso: Mgd. 17-24 e Mgd. 25-29. Questa distinzione trova una prima ed evidente giustificazione nella diversità della versificazione. Sarà interessante capire, nel corso del nostro studio, se le due unità si possono distinguere anche a motivo di altre differenze o meno. Il commento dottrinale che qui viene affrontato viene condotto tenendo conto delle dottrine di Beatrice di Nazareth, di Hadewijch, di Eckhart e di Margherita Porete. Vengono presi in considerazione anche altri poemi anonimi di natura speculativa redatti in medio altotedesco. Un capitolo a parte verrà dedicato al confronto con l'opera di Jan van Ruusbroec, a motivo della sorprendente affinità terminologica di questo autore con le poesie della pseudo-Hadewijch.

La nostra attenzione va ad uno degli aspetti di carattere formale del corpus, ossia la questione della sua suddivisione in diverse poesie. L'individuazione di tredici componimenti fu opera del gesuita erudito Van Mierlo che dell'intero corpus delle *Mengeldichten* diede due edizioni; in entrambe (1912 – 1952) egli suddivise il corpus della pseudo-Hadewijch in, appunto, tredici componimenti (si tratta dei numeri 17-29 delle *Mengeldichten*, come è noto). Van Mierlo scelse il manoscritto C come base per le sue edizioni. Già sappiamo però che la prima edizione delle opere di Hadewijch, i *Werken van Zuster Hadewijch*, del 1875, a cura di J.F.J. Heremans e C.J.K. Ledeganck, suddividevano il corpus della pseudo-Hadewijch in tutt'altro modo, arrivando ad un totale di quindici poesie. L'edizione, per quanto concerne le nostre *Mengeldichten*, fu fatta sulla base del manoscritto B. Quello che a noi importa sottolineare è un elemento a nostro avviso non privo di significato: un'incertezza, che già nei manoscritti risalta, nella suddivisione del corpus in diverse poesie. La consultazione dei manoscritti mette in risalto i diversi modi in cui il corpus è stato suddiviso. Di ogni manoscritto diamo la suddivisione interna.

**Manoscritto B:** Mgd. 17; Mg. 18,1 - Mgd. 18,114; Mgd. 18,115 - Mgd. 19; Mgd. 20; Mgd. 21; Mgd. 22; Mgd. 23,1 – Mgd. 23,42; Mgd. 23,43 – Mgd. 23,78 (fine Mgd. 23); Mgd. 24,1 - Mgd. 24,60; Mgd. 24,61 – Mgd. 24,144 (fine Mgd. 24); Mgd. 25; Mgd. 26; Mgd. 27; Mgd. 28; Mgd. 29.

**Manoscritto C:** Mgd. 17; Mgd. 18; Mgd. 19; Mgd. 20; Mgd. 21; Mgd. 22; Mgd. 23; Mgd. 24; Mgd. 25 – Mgd. 26; Mgd. 27; Mgd. 28 – Mgd. 29.

**Manoscritto D:** Mgd. 17; Mgd. 18 e 19; Mgd. 20 e 21; Mgd. 22; Mgd. 23,1 – Mgd. 23,42; Mgd. 23,43 - Mgd. 24,60; Mgd. 24,61 – Mgd. 24,144 (fine Mgd. 24); Mgd. 25; Mgd. 26; Mgd. 27; Mgd. 28; Mgd. 29.<sup>490</sup>

La messa in risalto di questa incertezza nella suddivisione del corpus è per noi un elemento significativo; esso si collega all'altro fatto, che noi nel corso dell'analisi del contenuto dottrinale di questi componimenti evidenzieremo: una certa mancanza di ordine espositivo, nel corpus, dei vari nuclei dottrinali.

## § 2. La particolare forma ritmica delle poesie 17-24: *aabccb*

La nostra attenzione si rivolge ora alla particolare struttura ritmica delle prime otto poesie della nostra pseudo-Hadewijch: le *Mengeldichten* 17-24. Sappiamo infatti che questi primi otto componimenti si distinguono dagli ultimi cinque nella versificazione. Le *Mengeldichten* 25-29 presentano infatti strofe a versi lunghi, di diverso numero poesia per poesia, organizzate su un'unica rima. Le *Mengeldichten* 17-24, invece, constano di un totale di 169 strofe costruite tutte su versi brevi a due accenti interni organizzati secondo lo schema ritmico *aabccb*.

Nell'ambito della letteratura medio neerlandese la struttura ritmica *aabccb* (con anche la sua variante *aabaab*) è stata oggetto di studio.<sup>491</sup> Questa struttura strofica caratterizzava le sentenze proverbiali e viene pertanto chiamata *spreukstrofe*, “strofa proverbiale”. Si è visto come strofe organizzate secondo questo schema ritmico appartengano di solito ad una letteratura di natura sapienziale: esse si contraddistinguono per un carattere gnomico; riportano, usualmente, delle verità di generale validità. Il contenuto ha di norma un intento didattico che si esterna sul versante morale o religioso. L'autore di queste strofe, è, il più delle volte – e questo è anche il caso delle nostre *Mengeldichten* - sconosciuto. Non semplice è l'argomento delle origini di questa struttura ritmica, sulle quali in ogni caso possediamo alcune informazioni.<sup>492</sup> Gli studi hanno evidenziato come la lunghezza del verso di una simile

---

490 Le nostre osservazioni si discostano da quanto riportato nello studio della MURK JANSEN, *The Measure*, p. 9. La poca attendibilità di alcune sue osservazioni al riguardo dei manoscritti sono già state sottolineate. Si veda KWAKKEL, *Ouderdom en genese*, p. 27.

491 Si vedano in modo particolare VAN ANROOIJ – MERTENS, “*Een cort jolijt*”. *Middel nederlandse spruekstrofen*. Anche la lettura del seguente contributo si rivela importante: MERTENS, *Den rechten wech te hemelrijke waert*.

492 Ci si chiede ancora se vi sia un legame con la strofa della sequenza dello *Stabat Mater*, strofa costruita su lunghi versi con un numero di sillabe fisso (8+8+7,8+8+7) e organizzata sullo schema ritmico *aabccb*. Il riferimento più diretto è inoltre ai *Proverbes au vilain*, composti in Francese medievale secondo questa struttura ritmica verso la fine del XII secolo, nelle Fiandre. Si veda RATTUNDE, *Li proverbes au vilain*. Willaert e Murk Jansen hanno fornito ulteriori informazioni sugli antecedenti di questo schema ritmico. Si veda WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch*, p. 59-60 e MURK JANSEN, *The measure*, p. 37-39.

strofa abbia subito, nel tempo, un'evoluzione. La forma “classica” contempla sei brevi versi, a due accenti interni, come è il caso, ancora una volta, delle nostre prime otto poesie (*Mengeldichten* 17-24). A partire dal XIV secolo si è registrata una tendenza all'allungamento del verso. La letteratura medio neerlandese, una letteratura che per secoli si è espressa esclusivamente in versi, si ritrova a possedere centinaia di strofe proverbiali *aabccb* pervenute in svariati manoscritti, fra i quali alcuni sono delle raccolte di proverbi. La natura della strofa proverbiale *aabccb* che, nella sua indipendenza sia dal punto di vista sintattico che semantico, pare sia stata, nei Paesi Bassi, particolarmente amata, fa sì che questa strofa venga ritrovata in svariati luoghi: in fondo a pagine di manoscritti per riempire uno spazio; oppure all'inizio di un manoscritto stesso; come titolo di un libro; anche ad esempio come iscrizione nella campana della *Buurtoren* di Utrecht.<sup>493</sup> La combinazione, poi, di due di queste strofe compare frequentissime volte. Nello *Speghel der wijsheit* di Jan Praet, ad esempio, poema didascalico-allegorico del XIV secolo, appaiono ripetute combinazioni di due di queste strofe formanti corte indipendenti poesie.<sup>494</sup> Sempre combinazioni di due o più strofe, con eventualmente l'aggiunta di una mezza strofa, la quale concludendo un pensiero allunga il numero dei versi, appaiono anche nel bel mezzo di testi in prosa o in testi con un'altra struttura ritmica. Del primo caso ricordiamo Ruusbroec.<sup>495</sup>

Accanto a questi casi sono pervenuti anche, e ci inoltriamo piano piano ad occuparci delle nostre *Mengeldichten* 17-24, lunghi testi costruiti interamente su una sequenza di strofe *aabccb*. Uno di questi è il poema di natura politica *Van den ever* (Del cinghiale), composto attorno al 1334, sul quale ritorneremo. Un altro è il poema di cui abbiamo appena parlato, lo *Speghel der wijsheit* di Jan Praet. E un altro ancora sono le nostre *Mengeldichten* 17-24, verso le quali ora dirigiamo il nostro sguardo: un gruppo di otto poesie, (otto, secondo la suddivisione che Van Mierlo propose nelle sue edizioni) per un totale, come già sappiamo, di 169 strofe che presentano lo schema ritmico *aabccb* nella sua forma classica, vale a dire su versi brevi, a due accenti interni.

Quanto rimane, in queste nostre poesie, della natura proverbiale della strofa *aabccb*? Fino a che punto si può parlare, per questi componimenti, di contenuto gnomico, di letteratura sapienziale e di intenti didattici? Le riflessioni che seguono cercheranno di dare una risposta a

493 Apprendiamo queste preziose informazioni e quelle che immediatamente seguono dal contributo di VAN ANROOIJ – MERTENS, “*Een cort jolijt*”, p. 219-220.

494 *Speghel der wijsheit of leeringhe der zalichede van Jan Praet* (a cura di J.-H. Bormans).

495 Pezzi in poesia secondo lo schema *aabccb* si ritrovano ad esempio nel *Dat rijcke der ghelieven* (Il regno degli amanti) (la sua prima opera, composta attorno al 1338) e nel *Vanden XII beghinen* (Delle dodici beghine) (considerata l'ultima opera del mistico).

queste domande. Occorre innanzitutto ricordare una piccola nota di natura, se vogliamo, un po' sibillina. L'associazione di queste poesie a proverbi forse fu già pensata secoli fa. Nel foglio di guardia del manoscritto C, ossia uno dei due manoscritti che, accanto all'opera di Hadewijch tramanda anche le poesie della pseudo-Hadewijch (si tratta del manoscritto Gent, Universiteitsbibliotheek, 941) menziona un codice che sarebbe appartenuto alla Certosa di Zelem, località nei pressi di Diest, nel Brabante fiammingo che non ci è pervenuto. Esso avrebbe contenuto opere di Hadewijch fra cui anche un'opera intitolata *Proverbia*. Si è creduto, in un primo tempo, che si trattasse di un'opera della grande poetessa andata perduta; alcuni studiosi propendono ora verso l'ipotesi che questi *Proverbia* altro non siano che le prime otto *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch.<sup>496</sup> Ma torniamo alla nostra analisi e ai nostri quesiti.

Vi sono parti, nel gruppo delle otto poesie, in cui la natura proverbiale della strofa *aabccb* pare essersi mantenuta. È questo il caso di una singolare sequenza di paradossi di cui ora ci accingiamo a trattare. La seconda delle *Mengeldichten*, la 18, che con le sue settantatré strofe nella struttura ritmica *aabccb* è la poesia più lunga dell'intero corpus - le altre sono di molto più brevi -, come anche Van Mierlo osservava può venire distinta in due parti:<sup>497</sup> una prima parte va fino al verso 162; ne inizia poi una nuova. Nella seconda di queste che potrebbe essere una poesia a sé stante, nuova e slegata rispetto alla prima, si trovano annunciati, in una sequenza di undici strofe, una serie singolarissima, unica all'interno del corpus, di paradossi; alcuni di questi, davvero curiosi, si contraddistinguono per una certa enigmaticità e rimangono nel significato di difficile penetrazione. Ne riportiamo alcuni:

In ogni corte  
Misura è pregiata  
Cara e preziosa;  
Ma se restate nella misura,  
Non potete lasciare  
Ciò che vi ostacola.<sup>498</sup>

Udire e tacere:  
Questo sento lodare  
Sopra ogni cosa;  
Ma mai tacere

---

496 WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch*, p. 59. Ma si veda anche Van Mierlo, in HADEWIJCH, *Visioenen*. II, p. 37.

497 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 91.

498 Mgd. 18,175-180. In allen hove/ Es mate van love/ Beide lief ende weert;/ Maer blijfdi in maten,/ Ghine moech niet laten/ Al dat u deert.

È penetrare  
Nel più alto onore.<sup>499</sup>

Della natura della strofa proverbiale rimangono una serie di elementi: per cominciare, l'indipendenza per ciascuna delle due strofe citate sia dal punto di vista sintattico che semantico. Le strofe presentano, inoltre, la cosiddetta “costruzione bilanciata”, che frequentemente caratterizza le strofe proverbiali *aabccb*.<sup>500</sup> si può osservare infatti come la sentenza annunciata nei primi tre versi, venga negli immediati tre versi successivi ribaltata con l'annuncio di una nuova massima.

Il precetto riguardante la misura (In ogni corte/ Misura è pregiata/ Cara e preziosa), precetto di natura cortese ma anche, come è inevitabile ricordare, principio tipico della saggezza morale greca,<sup>501</sup> viene rovesciato secondo un'altra logica, quella dell'amore spirituale e mistico. Che sia qui Bernardo di Chiaravalle la fonte? Van Mierlo ha indicato Bernardo come fonte anche per altre sentenze della Mgd. 18,<sup>502</sup> l'illustre cistercense ad esempio potrebbe essere la fonte dell'assunto per cui occorre amare Dio per se stesso, *sonder waeromme* (senza perché) (Mgd. 18,160-162). Su questa espressione ci soffermeremo più avanti, in questa nostra tesi. Nel caso qui esaminato l'assunto per cui “se restate nella misura,/ Non potete lasciare/ Ciò che vi ostacola” ricorda in qualche modo la sua nota asserzione per la quale la misura con cui amare Dio è di amarlo senza misura.

Il contenuto della seconda strofa sopra riportata (“Udire e tacere:/ Questo sento lodare/ Sopra ogni cosa”) ricorda una regola comportamentale di prudenza, una regola come quelle contenute nei libri sapienziali dell'Antico Testamento. Ci permettiamo di suggerire questi testi, come possibili fonti o modelli, in base all'osservazione rilevata in alcuni studi;<sup>503</sup> per essi espressioni come *Segghen ons die vroede* (ci dicono i saggi), espressione presente nella lista dei nostri paradossi, al verso 225, si riferiscono, nei testi in medio neerlandese, ai libri sapienziali dell'Antico Testamento. Se questa interpretazione è valida, la menzione da da noi cercata che finora ci sembra più vicina è quella in Ecclesiaste 3,7: “Per ogni cosa c'è il suo momento...un tempo per tacere e un tempo per parlare”.

---

499 Mgd. 18,181-186. Horen ende swighen/ Dat hoeric prisen/ Over sere;/ Maer nemmer swighen/ Dat es een crighen/ In die overste ere.

500 Il concetto è presente nel già menzionato studio di VAN ANROOIJ – MERTENS, “*Een cort jolijt*”.

501 Si ricorda Aristotele a questo riguardo e la sua dottrina delle virtù etiche che egli presenta come “giusta misura”, come via di mezzo tra la tendenza al troppo o al troppo poco. Sappiamo come in questo egli eredi i principi tipici della saggezza greca che avevano trovato espressione nei poeti gnomici e nei Setti Savi e che Platone aveva accolto. Si veda REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 279.

502 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 92.

503 Si veda ancora il sovente citato VAN ANROOIJ – MERTENS, “*Een cort jolijt*”, p. 231.



Rimane in ogni caso difficile capire a che cosa si riferisca precisamente la nuova sentenza, per la quale “Mai tacere/ È penetrare/ Nel più alto onore”. Van Mierlo, dopo il segno grafico del punto interrogativo, si chiese se ciò non si possa riferire all'attitudine dell'uomo spirituale di non smettere di desiderare, attitudine per la quale l'uomo stesso mira ai beni più alti.<sup>504</sup>

A volte la controsentenza si allunga di una mezza strofa; alla quale segue, in questo caso, l'enunciazione di un'altra antitesi.

Se non diventate cieca  
Rimanete in miseria  
E non potete vivere;  
Ma se rimanete cieca  
Non potete affatto  
Andare senza chiedere

Il diritto sentiero  
Che conduce  
Al luogo della festa;  
Ma perdere il vedere  
E scegliere un vedere  
È quanto c'è di più alto.<sup>505</sup>

Anche in questo caso ci è difficile penetrare il significato di queste asserzioni. Secondo Van Mierlo la cecità qui proposta si riferirebbe alle cose terrene mentre la scelta di un “nuovo vedere” riguarderebbe il divino, il celeste. Leggendo il trattato *Van den geesteliken tabernakel* (Il tabernacolo spirituale) del mistico brabantino Jan van Ruusbroec († 1381) ci è sembrato, in un passo, di sentir risuonare questi versi.<sup>506</sup> Secondo Ruusbroec nell'infinita essenza di Dio ci si perde e ci si smarrisce, essenza di Dio che egli in accordo con la teologia mistica del XIV secolo affermatasi nei Paesi Bassi, descrive come una selvaggia vuotezza. E nel perdersi l'uomo trova la beatitudine. Riportiamo qui il passo di Ruusbroec:

La quarta caratteristica, con la quale Dio possiede eternamente la semplicità del nostro spirito, è con il suo dimorare essenziale. Questa caratteristica è così trascinante verso

504 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 101.

505 Mgd. 18,187-198. Ghi en wert blent,/ Ghi blivet ghescent/ Ghi en moghet niet leven;/ Maer blijfdi blent,/ Sone moghedi twent/ Gaen sonder vraghen// Den rechten pat/ Die leet ter stat/ Daer es die feeste;/ Maer sien verliesen/ Ende sien verkiesen/ Dat es dat meeste.

506 In questo abbiamo trovato sostegno al nostro accostamento nelle parole di Porion secondo il quale Ruusbroec avrebbe riecheggiato i versi da noi citati per fornire di essi una spiegazione. Secondo Porion sembrerebbe quasi che fosse stato chiesto al mistico brabantino, che era “l'oracolo” del suo gruppo, la spiegazione di questi poco semplici versi. HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 176.

l'interiore in quanto ci trascina in essa e ci fa errare da noi stessi nella sconosciuta tenebra senza fondo. Là perdiamo noi stessi nella selvaggia vuotezza. E perdendo noi stessi, troviamo la beatitudine. E trovando, scegliamo. E scegliendo, veniamo scelti. (...) Perché attraverso l'innocenza noi siamo così affondati nel nostro scegliere e veniamo così saldamente catturati in Dio con amore che noi né possiamo né sappiamo, né vogliamo altro che rimanere eternamente in lui con amore. E questo ci rende semplici e vuoti in tutto il nostro essere e in tutte le nostre opere.<sup>507</sup>

Nell'esempio che qui sotto riportiamo - si tratta sempre di una strofa che può avere vita indipendente - si può osservare come nella tecnica del ribaltamento delle sentenze si incontra un sottile spostamento del significato di una medesima parola, in questo caso della parola *middelheit* (mezzo).

Praticare il giusto mezzo  
Significa vita felice,  
Ci dicono i saggi;  
Ma ogni mezzo deve cadere  
Prima di poterci unire  
Alla Nobile Bontà.<sup>508</sup>

Nelle prime tre righe con la menzione del “giusto mezzo” il riferimento immediato a cui pensiamo è ancora Aristotele. Nei versi in cui questa regola di misura e di saggezza viene ribaltata, la parola *middelheit* assume il significato di intermediario, in questo caso tra la creatura e Dio. Intermediario che secondo una certa teologia mistica va preferibilmente eliminato, come più avanti i primi versi della Mgd. 24 diranno chiaramente.<sup>509</sup>

Se queste strofe hanno mantenuto una natura “proverbiale” (indipendenza sintattica e semantica della strofa o di un gruppo di due strofe; costruzione bilanciata; natura sapienziale del contenuto) ci sembra, in ogni caso, che qui si abbia a che fare con un superamento del

507 Traduzione mia. (...) Die vierde eigenscap, daer god die eenvuldecheit ons geests ewelec mede besit, dat es met sinen weseleken insine. Dese eigenscap es oec intreckende, want si trect ons in hare ende doet ons van ons selven verdolen in afrondeger ombekinder duusternessen. Aldaer verliesen wi ons selven in die woeste idelheit. Ende al verliesende ons selven venden wi die salecheit. Ende al vindende verkiesen wi. Ende al verkiesende werden wi vercoren. (...) Want overmids onnoeselheit sijn wi alsoe insinkende in onse verkiesen ende werden alsoe vaste met minnen in gode gevaen dat wi anders niet en mogen, noch en weten, noch en willen dan ewelec met minnen in heme te blivene. Ende dit maect ons eenvuldech ende ledech in al onsen wesene ende in al onsen werken. JAN VAN RUUSBROEC, *Van den geesteliken tabernakel*, (CCCM 105), I. 1990-2001, p. 541.

508 Mgd. 18,223-228. Der middelheit pleghen/ Dat es salich leven,/ Segghen ons die vroede;/ Maer middelheit moet af/ Eer men in mach/ Ten edelen goede.

509 Mgd. 24,1-12. “Vi ho gustato/ Così come mi piace,/ Nel segreto/ Dello spirito./ Mi è dolce/ Che esso elimini// Ogni dissomiglianza/ E che tolga/ Ogni intermediario (*middelheit*)/ Da cui la nostra unione/ Può essere/ Impedita.”

pensiero prudenziale che appartiene ai proverbi: la struttura del paradosso rovescia infatti i dettami di un'etica di sicurezza e prudenza per ospitare una sapienza nuova di carattere spirituale e mistico che ha per tema l'amore.

La natura proverbiale delle strofe pare ancora mantenersi immediatamente dopo questa lista di paradossi, quando ha inizio una lunga sequenza di esortazioni morali e religiose, molto più chiare ora anche se non prive di un orientamento mistico che ne rende difficile, talvolta, la comprensione. In strofe *aabccb* singole, o in gruppi di due strofe, viene predicato un contenuto di natura sapienziale, di carattere morale o religioso: la devozione alle piaghe di Cristo, il consiglio di badare alle proprie parole quando si è presi dall'ira, di non assimilarsi alla fiacchezza che impera, di non giudicare se non si conosce l'intima verità, di vivere senza macchia, di purificarsi dal mondo delle creature, di mantenersi interiormente in unità, di resistere alle tentazioni, ecc. Riportiamo alcune di queste strofe:

Nelle piaghe di Cristo  
Viene trovata  
La nobiltà,  
Che ogni sapere  
Fa scordare  
In eterno.<sup>510</sup>

Vivete protetta  
E senza macchia:  
Così rimanete libera  
E continuamente forte  
In tutto il vostro operare,  
Per chiunque sia.<sup>511</sup>

Tenete la vostra volontà  
Ferma e quieta  
E sempre pronta,  
Offrendo a Dio  
Al suo cenno e comando  
Una libera vuotezza ed inoperosità.<sup>512</sup>

---

510 Mgd. 18,283-288. Dore christus wonden/ Werdet si vonden,/ Die edelheyt,/ Die al weten/ Doet vergheten/ In ewicheit.

511 Mgd. 18,355-360. Sijt bedect/ Ende onbevlect;/ So blijfdi vri/ Ende altoes coene/ In al uwen doene/ Voer wien dat sij.

512 Mgd. 18,361-366. Houdet uwen wille/ Vaste ende stille/ Altoes ghereyt,/ Dat ghij hout gode/ Te winke ende te ghebode/ Vrie ledicheyt.

In queste strofe in cui le esortazioni vengono espresse al tempo imperativo (è il caso delle ultime due) l'intento didattico è accentuato. Un intento che però non impedisce l'espressione di alcune singolari tesi: a che cosa si riferisce, ad esempio, quella nobiltà “Che ogni sapere/ Fa scordare/ In eterno”? Secondo Van Mierlo ancora una volta il sapere di cui qui si tratta si riferisce al sapere terreno ovvero a quello razionale.<sup>513</sup> A noi non sfugge un certo carattere quietistico, begardico, di una simile affermazione. Questo vale anche per l'ultima strofa che abbiamo citato dove compare una parola che nel secondo gruppo delle poesie della pseudo-Hadewijch (*Mengeldichten* 25-29), nelle quali la tendenza quietistica è più accentuata, ritornerà più volte: la parola *ledicheyt* che nel suo significato di “libertà” ma anche di “vuotezza” e di “inattività”<sup>514</sup> non solo sarà lo status preferito dei poveri di spirito di cui tratta la Mgd. 26, ma che anzi, proprio per questo, caratterizza l'essenza infinita e semplice di Dio. Tornando al nostro tema, possiamo notare come ognuna delle tre strofe citate possa funzionare da sé, avere cioè vita indipendente; è più un'affinità tematica a tenere le strofe della sequenza di esortazioni morali e religiose le une vicine alle altre; una prova dell'indipendenza di ciascuna di queste strofe ce l'abbiamo: la seconda che abbiamo citato compare a sé stante in un manoscritto del XIV secolo, in un sermone tramandato in medio neerlandese.<sup>515</sup>

Oltre ai casi sopra argomentati abbiamo osservato come ci si imbatta, di tanto in tanto, all'interno del corpus, in strofe *aabccb* dal significato poco chiaro, per non dire oscuro, oppure dal significato chiarissimo ma slegate dal resto della poesia o che con questo hanno in qualche modo una mera affinità tematica. Anche Van Mierlo, nei suoi commenti alle poesie, notava questo. Individuando tali strofe, abbiamo osservato come nella maggior parte dei casi si tratti di vere e proprie massime di carattere morale o religioso. Si tratta ancora di strofe che semanticamente e sintatticamente possono avere vita indipendente, costruite il più delle volte attraverso un contrasto o un parallelismo tra le due mezze strofe. Facciamo un paio di esempi. Nella poesia 24, vi sono alcune strofe *aabccb* che sembrano estraniarsi dal contesto della poesia, come le quattro strofe racchiuse tra i versi 37 e 60: quattro strofe che potrebbero funzionare anche come unità indipendenti e che possiedono un carattere proverbiale. Ne citiamo qui una:

Mirare all'alto

In opere di poco conto,

513 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 105.

514 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*, IV, p. 237-244, 246-247.

515 Si veda ZIELEMAN, *Middel nederlandse epistel- en evangeliepreken*, p. 276.

È afflizione d'amore.  
Dimorare in alto  
E mostrarsi umili,  
Resta, e non cede.<sup>516</sup>

Si osservi la struttura bilanciata tra le due parti della strofa.

Anche la sequenza finale delle strofe della poesia 24 (dal verso 97 alla fine), dopo le strofe destinate all'allegoria della “taverna di Amore”, appaiono slegate fra di loro e danno più l'idea di essere una raccolta di massime, in un accostamento paratattico. Eccone una:

Quando l'Amore mostra  
Come quaggiù onora  
Vi è disparità:  
Ci innalza  
E ci abbassa,  
Ci fa poveri e ci fa ricchi.<sup>517</sup>

Le strofe *aabccb* si sono facilmente prestate al fenomeno della migrazione, del trasferimento cioè, quali unità sintatticamente e semanticamente indipendenti, da testi ad altri testi. Un caso è quello del ritrovamento di una delle nostre strofe, come abbiamo già ricordato, in un sermone tramandato in medio neerlandese.<sup>518</sup> Ma con questi giudizi dobbiamo in ogni caso essere molto prudenti. Se anche Van Mierlo si esprimeva nei seguenti termini: “Ancora di nuovo tutto in concatenazione slegata e non molto chiaro”,<sup>519</sup> è difficile stabilire con certezza se queste strofe siano in un primo tempo appartenute ad altri testi.

Sono questi i casi in cui, secondo la nostra analisi, la natura propriamente proverbiale della strofa si è mantenuta nel modo più spiccato, a motivo di criteri che già abbiamo citato ma che qui ripetiamo: criteri come il contenuto di natura sapienziale, pur non privo di un indirizzo mistico, l'indipendenza della strofa, o di gruppi di due strofe, a livello sintattico e semantico, la presenza eventuale di una struttura bilanciata nella strofa stessa. Per le altre poesie del gruppo delle *Mengeldichten* 17-24 la strofa *aabccb* non risulta più essere usata per esprimere brevi contenuti sapienziali indipendenti ma per permettere un più lungo

---

516 Mgd. 24,49-54. Hoghe merken/ In nederen werken/ Es minnen quellen./ Hoghe wonen/ Ende neder tonen/ Blivet sonder vellen.

517 Mgd. 24,103-108. Alse minne toent/ Datse hier loent/ Hevet si onghelike./ Alse hoghe verheven/ Ende wederslegghen./ Alse arm ende rike.

518 ZIELEMAN, *Middelnederlandse epistel- en evangeliepreken*, p. 276. Si tratta della strofa Mgd. 18,355-360: Sijt bedect/ Ende onbevlect;/ So blijfdi vri/ Ende altoes coene/ In al uwen doene/ Voer wien dat sij (Vivete protetta/ E senza macchia./ Così rimanete libera/ E continuamente forte/ In tutto il vostro operare./ Per chiunque sia.)

519 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 126.

argomentare. Però risulta interessante chiedersi ed osservare se per queste lunghe sequenze si tratti di strofe legate fra di loro da una semplice, mera affinità tematica o se si tratti, invece, di strofe che nel loro insieme formano delle vere e proprie unità compositive. Guardiamo ad esempio l'inizio della poesia 23, che noi abbiamo tradotto rispettando il più possibile l'ordine dei pronomi e dei riferimenti interni – ben necessari, in questa nostra analisi, per comprendere la natura di queste strofe *aabccb* - ; del resto in nota si può leggere il testo originale - :

Benedetto  
In ogni tempo  
Siate Voi  
Che destate  
E istruite  
Al bell'Amore

Quelli che in Lui vivono,  
Voi che date  
Che ben ricevono,  
A coloro che contemplano  
E che speculano,  
Luce e intelletto.

Voi siete luce  
E rischiarate  
Nella visione  
Della contemplazione;  
Al vostro insegnamento  
Nessuno può assistere

Se non Voi e l'anima,  
Sola e libera  
Nell'Unità.  
Là l'anima perde  
Immagine e figura  
Ed ogni distinzione,

Quando le date  
Sostentamento  
Dalla vostra saggezza,  
E più conoscenza  
Di quanto comprende

Dalla vostra pienezza.<sup>520</sup>

Si può osservare come un coerente discorso si snodi, del resto qui in un modo particolarmente armonioso e poetico, di strofa in strofa senza rispettare il limite dei sei versi dello schema strofico *aabccb*. La struttura bilanciata tipica della strofa proverbiale *aabccb*, per cui le due mezze strofe si bilanciano sintatticamente e semanticamente nell'espressione di un paragone o di un ossimoro, non compare. È questo il segno, se così possiamo dire, di una letteratura “più alta”, come Van Anrooij e Mertens sostengono.<sup>521</sup> Occorre notare inoltre la presenza di alcuni pronomi che, rinviando a quanto viene annunciato prima e ripreso dopo, conferisce una ulteriore unità alla sequenza (come la ripetizione del pronome personale “*ghi*”, come il caso del verso “*Al datter in leuet*”, che rimanda al verso precedente, o come il pronome, nell'ultima strofa da noi riportata, “*hare*”, che rimanda alla presenza femminile data dal pronome *si* della strofa precedente.) Non si tratta pertanto di strofe tenute assieme da una semplice e mera affinità tematica, ma di vere e proprie unità compositive.

Questo che abbiamo presentato è un esempio di sequenza di strofe. Analizzando gli altri componenti del gruppo delle *Mengeldichten* 17-24, tutti costruiti secondo lo schema ritmico *aabccb*, tolti i casi più sopra menzionati in cui la natura proverbiale della strofa *aabccb* si è mantenuta, possiamo dirci in presenza di una “più alta letteratura”: unità compositive, non strofe in un semplice accostamento paratattico. Le osservazioni che noi ora facciamo seguire ci aiuteranno ancora di più a comprendere il carattere del corpus delle poesie 17-24: a far luce cioè sulla sua composizione interna, sul suo messaggio e sul suo intento.

Segue qui un'analisi degli altri componenti. La *Mengeldicht* 17 costituisce a tutti gli effetti un'unità compositiva. Le venti strofe di questa poesia non possono funzionare come strofe indipendenti: verbi e sostantivi vengono via via richiamati nel discorso e il rimando dei pronomi unisce le strofe le une alle altre. Della *Mengeldicht* 18 alcune cose sono state dette. Vi si possono individuare due parti (dal verso 163 inizia la seconda parte). Per la prima parte ci sembra di trovarci di fronte a una serie di strofe sciolte legate in ogni caso fra loro da un'affinità tematica. Dal verso 163 inizia la serie dei paradossi che si protrae fino al verso 228: qui le strofe mantengono in modo particolarmente pronunciato il carattere proverbiale. Viene

520 Mgd. 23,1-30. Ghebenedijt/ In alre tijt/ Moetti sijn,/ Ghi die verweect/ Ende berecht/ In minnen fijn// Al datter in levet,/ Ende ghi al ghevet/ Datse ontfaen,/ Die contempleren/ Ende speculeren,/ Licht ende verstaen.// Ghi sijt licht,/ Ende bericht/ In dat anschijn/ Der contemplacien;/ Te diere collacien/ En mach nieman sijn// Dan ghi Ende si/ Allene vri/ In enecheit./ Si verliest te diere ure/ Beelde ende figure/ Ende ondersceit,// Als ghi hare ghevet/ Daer si bi levet/ Uut uwer wijsheit/ Daer se meer weet/ Dan si versteet/ Ute uwer volheyt.

521 VAN ANROOIJ – MERTENS, “*Een cort jolijt*”, p. 222.

poi enunciata una serie di esortazioni morali che ricorda ancora in modo spiccato i proverbi. Per la *Mengeldicht* 19 si può parlare di unità compositiva che però viene spezzata, al centro, da una sequenza di tre strofe (versi 43-60) che possono funzionare in modo indipendente e che male si legano con il resto dell'unità compositiva. Tranne questa interruzione il resto della poesia sembra costituire un'unità compositiva. Le *Mengeldichten* 20, 21 e 22 sono tre esempi di armoniose unità compositive organizzate su strofe *aabccb*. Si distinguono anche per l'alto valore poetico. Nella *Mengeldicht* 23 si possono distinguere due parti: la lode a Dio e la celebrazione dell'anima in unità (fino al verso 42); uno spostamento verso il discorso trinitario (dal verso 43). Nella prima parte il discorso si snoda sulle sette strofe tra le quali non c'è cesura sintattica. Nella seconda parte vi è una certa unità che appare chiara nelle ultime tre strofe. Anche nella *Mengeldicht* 24 si possono distinguere due parti. La prima (fino al verso 60) costituisce un'unità compositiva data dal fluire del discorso di strofa in strofa e dal richiamo interno garantito dai pronomi. Le ultime quattro strofe di questa unità potrebbero anche funzionare come unità indipendenti e presentano, come abbiamo più sopra argomentato, un carattere proverbiale. Nella seconda parte (dal verso 61) le strofe dedicate all'allegoria della “taverna di amore” sono collegate le une alle altre in un'unità compositiva. La sequenza delle ultime strofe (dal verso 97) non è invece sempre chiara. Qui le strofe possono funzionare anche in modo indipendente e alcune detengono un marcato carattere proverbiale.

Un'altra caratteristica del gruppo delle nostre *Mengeldichten* 17-24 è la presenza, in esse, di tanto in tanto, del pronome di prima persona “*ic*” o di quello indiretto “*mi*”: la voce dell'autore. La presenza di questa “voce” merita la nostra attenzione in modo particolare. Questo fenomeno si discosta infatti con quanto generalmente avviene nei proverbi, dove la voce dell' “*ic*” viene fatta tacere a favore di una verità di carattere generale, universalmente valida. Il confronto con la raccolta delle *Lundse gedichten* è, per questo aspetto, particolarmente significativo. Si tratta anche in questo caso di una collezione di componimenti poetici redatti in medio neerlandese, probabilmente attorno alla metà del XIII secolo.<sup>522</sup> La struttura strofica è organizzata in questo modo: due strofe *aabccb* con versi a due accenti (cioè com'è il caso delle nostre *Mengeldichten* 17-24) precedono e seguono una strofa centrale di dieci lunghi versi a tre o quattro accenti (lo schema diventa pertanto questo: *aabccb dedeedeefghhg*). Se di volta in volta è la strofa centrale a recare l' “*ic*” dell'autore, le due strofe di apertura e chiusura *aabccb* si contraddistinguono per il loro messaggio di natura

---

<sup>522</sup> Per l'edizione di questi componimenti si veda *Eine neuentdeckter niederländischer Minnesänger* (a cura di Rooth). Si veda anche WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch*, p. 57-67.



gnomica. Per le strofe *aabccb* delle nostre *Mengeldichen* il caso è diverso: esse riportano assai frequentemente la voce dell'autore in versi del resto qui e là altamente poetici dove vengono espresse emozioni personali. Nella poesia 17 l'autore dopo aver annunciato – si tratta dei primissimi versi del corpus - “Non mi affligge,/ Né mi turba/ Di dover scrivere”, conclude il componimento riprendendo il tema del potere o non potere dire e scrivere affermando: “Io li non trovo/ Più né fine, né inizio,/ Né alcuna somiglianza/ Di cui io dica/ O possa giungere ad esprimere/ Pienamente.// Voglio lasciare questo compito/ A quelli che lo vivono/ Nel loro fervore (...)”. A conclusione della poesia 19 l'autore confessa: “il suo [del Beneamato] andare, il suo venire/ Mi han tolto/ Conforto e paura.// Temere, amare,/ Desiderare, conoscere ... Nulla di ciò mi è rimasto.// Il conoscere mi ha abbandonata,/ Lontano è il comprendere/ E inafferrabile;/ Perciò devo tacere/ E restare/ Dove sono”. Nella poesia 21 troviamo i più conosciuti ed amati versi della pseudo-Hadewijch (versi spesse volte attribuiti a Hadewijch!); non è un caso che essi siano una delle più belle dichiarazioni dell'autore all'interno del corpus: “*Alle dinghe/ Sijn mi te inghe;/ Jc ben so wijt:/ Om een onghescepen/ Hebbic begrepen/ Jn eweghen tijt*” (Tutte le cose/ Mi sono troppo strette:/ Sono così vasta!/ Un Non Creato/ Ho afferrato/ per l'eternità).

Ora un confronto con altri testi costruiti per mezzo di strofe *aabccb* si rivela particolarmente significativo nella nostra riflessione sul carattere di questo schema ritmico. Abbiamo già accennato all'inizio di questo capitolo al poema didascalico-allegorico *Speghel der wijsheit* di Jan Praet, poeta delle Fiandre Occidentali, del XIV secolo. Reynaert ha osservato come in quest'opera le forme ritmiche siano impiegate con una coerenza funzionale degna di nota.<sup>523</sup> Una parte del poema è destinata all'espressione del *parlament*, ossia del diverbio, tra *Omoet* e *Hoverde*, cioè tra Umiltà e Superbia. La struttura strofica *aabccb*, con versi brevi a due accenti, è, nell'intero poema limitata all'espressione di questa disputa nella quale il tono viene dato dall'ebbrezza appariscente della vittoria di superbia. Quando invece nel poema sono “Comprensione”, “Senso”, “Ricordo”, “Sapienza” e Cristo a venire portate ad espressione, è la forma ritmica tradizionale a lunghi versi a tre e quattro accenti e a rima baciata a venire impiegata. Giustamente Reynaert ha aggettivato la forma ritmica *aabccb*, a versi corti a due accenti interni, come “più bizzosa” rispetto a quest'ultima, quella “tradizionale”, che detiene invece un “più sereno” carattere. Lo studioso, in particolare, ha osservato l'uso delle due diverse forme ritmiche in corrispondenza all'espressione del tema centrale del poema, la contrapposizione tra il bene e il male.

<sup>523</sup> Jan Praets *Parlament van omoed ende hoverdije*, (a cura di Reynaert), p. 27-31 in particolare.

Abbiamo anche già citato il poema *Van den ever* (Del cinghiale) composto attorno al 1334.<sup>524</sup> In esso in diciassette strofe *aabccb*, strofe a brevi versi a due accenti interni, altrettanti cani da caccia minacciano un cinghiale. In ancora due strofe *aabccb* un lupo cerca di difendere l'animale minacciato. Costui, alla fine, difenderà se stesso in lunghi versi a quattro accenti a rima baciata. Dobbiamo svelare qui la natura politica di questo poema: il cinghiale minacciato è il duca Giovanni III di Brabante, i diciassette cani da caccia sono diciassette sovrani territoriali, il lupo è il conte di Bar, alleato di Giovanni III. Si vede come anche in questo caso le strofe *aabccb* siano usate per portare ad espressione una situazione di ostilità: esse riferiscono, nella cortezza del verso a due accenti, nel veloce e brioso ritmo della rima *aabccb*, in una maniera diretta e dal tono piuttosto aggressivo, le voci di minaccia: messaggi di accusa, vere dichiarazioni di guerra.

A partire da questi ultimi confronti possiamo dire qualcosa a proposito delle nostre *Mengeldichten* 17-24? Anche in questo caso occorre notare come le strofe *aabccb* dai corti versi a due accenti interni si distanzino dal calmo discorso argomentativo proprio di versi più lunghi e come esse esprimano, nella brevità del verso, un contenuto che vuole essere tutt'altro che razionalmente discutibile ma immediato, diretto, apodittico. Ciò trova senz'altro corrispondenza nella forma breve del proverbio, forma propria per una verità che non richiede una giustificazione o un'argomentazione razionale ma che è da cogliersi in modo diretto ed intuitivo. Nel corpus delle poesie della nostra pseudo-Hadewijch questa forma pare trovare cioè la sua funzionalità in rapporto al contenuto: è un'intuitiva e diretta conoscenza mistica l'oggetto di questi versi, una conoscenza nota a quanti si sono avventurati negli "oscuri sentieri/ Lontani dalla ragione",<sup>525</sup> a quanti "profondamente affondano" "nell'alta conoscenza/ Del nudo Amore".<sup>526</sup> Questo in contrasto con quanti in questa conoscenza non sono iniziati e permangono nel discorrere razionale.

Concludiamo questo capitolo con due considerazioni. La struttura *aabccb* è stata giudicata una forma ritmica molto semplice, che comporta poco lavoro e non richiede allo scrivente grandi competenze letterarie garantendo tuttavia un risultato a prima vista ingegnoso.<sup>527</sup> Non sappiamo però quanto ce la sentiamo di concordare con questa visione. Sicuramente là dove i versi sono composti su soltanto due accenti interni non è così facile trovare ogni volta e di

---

524 *Wapenboeck ou armorial* (a cura di Bouton).

525 Mgd. 17,70-71.

526 Mgd. 17,25-28.

527 VAN ANROOIJ – MERTENS, "Een cort jolijt", p. 233.

continuo (per i versi *aa* e *cc*) buone rime continuamente adatte al contesto del discorso. Il Van Anrooij - Mertens riporta inoltre attestazioni per le quali le strofe *aabccb* potevano venire cantate su una semplice melodia.<sup>528</sup> Se è vero, in ogni caso, che ogni strutturazione ritmica si offre alla possibilità di essere cantata, nel caso della pseudo-Hadewijch ci sembra difficile ipotizzare che queste poesie lo fossero; e il primo motivo a cui pensiamo è l'astrattezza del tema in esse esposto.

Axters suggerì l'ipotesi, per queste poesie, del volgarizzamento fatto da monache e beghine di una dottrina più volte ascoltata;<sup>529</sup> quest'ipotesi tuttavia non ci convince pienamente. Rispetto ad un mero volgarizzamento di dottrine udite vi sono gli elementi, qui, che rendono queste poesie qualitativamente più importanti. L'autore di questi componimenti non si è proposto di argomentare e discorrere razionalmente; ha poetato, usando la forma tipica della letteratura sapienziale e didattica. Tuttavia la sapienza tradizionale prudentiale del proverbio fa posto, qui, ad una nuova logica, quella dell'amore mistico, che ribalta la tradizionale prudenza per affermare una dottrina dell'amore che abolisce ogni nozione di misura e di "giusto mezzo" e che ama disfarsi di ogni intermediario tra Dio e la creatura. Le sequenze delle strofe *aabccb* si rivelano essere per lo più delle vere unità compositive che accolgono la voce dell'autore che non rinuncia ad esprimersi in prima persona. Il messaggio, comunicato in versi briosi dal ritmo veloce e diretto è un messaggio per quelli già iniziati alla "nuda conoscenza" della "scuola dell'amore".<sup>530</sup> Non solo letteratura didattica, ma anche un pronunciato lirismo e il coinvolgimento in prima persona dell'autore.

La penultima strofa del gruppo delle *Mengeldichen* 17-24 ammonisce:

Non tenete le mie parole  
Come sciocchezze  
O come scherzo:  
Io ho detto  
La giusta verità  
E niente d'altro.<sup>531</sup>

Ciò che qui viene detto non può che ricordare in qualche modo i versi di apertura del corpus delle *Mengeldichten* 17-29 ("Non mi affligge/ Né mi turba/ Di dover scrivere") ma ci sembra che queste parole vogliano anche dire: non prendete le mie parole come facili giochi

---

528 p. 228.

529 AXTERS, *De "unio mystica"*, p. 20.

530 Mgd. 22,43.

531 Mgd. 24,133-138. En houdet mine woerde/ Noch over boerde/ Noch over spel,/ Ic hebbe gheseit/ Gherechte waerhey/ Ende niet el.

di rime: “ho detto/ La giusta verità/ E niente d'altro.”

### § 3. Nell'alta conoscenza / Del nudo amore

In dat hoghe kinnen  
Der bloter minnen

Centrale nelle poesie della pseudo-Hadewijch è la nozione di nudità. Nel primo gruppo (*Mengeldichten* 17-24) l'aggettivo *bloet* (nudo) è presente ben 16 volte e il sostantivo *bloetheyt* (nudità) 5.<sup>532</sup> Nel secondo gruppo (*Mengeldichten* 25-29) la parola *bloet* ritorna cinque volte, come aggettivo. La nostra attenzione si rivolge ora alla prima unità del corpus, ossia alle poesie 17-24. In queste prime otto composizioni poetiche lo stato di nudità emerge in primo luogo come una condizione per accedere alla contemplazione. Chi vorrà accedere allo stato contemplativo denuderà infatti la sua mente abbandonando la “forma delle immagini” (*beelden vorme*)<sup>533</sup> e allontanandosi dal lavoro incessante della ragione (*redenen storme*).<sup>534</sup> Occorrerà inoltre restringere e rimpicciolire, fino a rendere pari a niente, *die criel der dinghe*, il “cerchio delle cose”, in modo che un altro cerchio possa acquistare la più grande importanza: *die criel bloet*, “il cerchio della nudità”. Leggiamo questo in alcuni bei versi contenuti nella poesia 18:

Il cerchio delle cose  
Deve restringersi  
Ed annullarsi,  
Affinché il cerchio della nudità  
Si allarghi e si ingrandisca  
In tutta la sua ampiezza.<sup>535</sup>

Lo stato di nudità viene presentato come la condizione dei “grandi”: *In dat bloete/ staen die groete*, recitano infatti alcuni versi della Mgd. 17.<sup>536</sup> Triste è inoltre il cuore di chi viene distratto dal permanere nella nudità (“*dijn blote in staen*”), quando il pensiero si sposta su cose effimere:

È triste il cuore  
Di chi non trova gioia

---

532 Rientrano in questa seconda accezione la variante *bloetinghen* e i casi in cui l'aggettivo *bloet* risulta sostantivato.

533 Mgd. 17,80.

534 Mgd. 17,79.

535 Mgd. 18,25-30. *Die criel der dinghe/ Moet werden inghe/ Ende te nieute gheleidet,/ Sal die criel bloet/ Werden wijt ende groet/ In al ghebreidet.*

536 Mgd. 17,55-56: “In quella nudità/ stanno i grandi [le grandi anime]”.

In ciò che passa,  
Allorché si trova a pensare  
Qualcosa che lo distrae  
Dal suo stare nella nudità.<sup>537</sup>

In questi ultimi versi la permanenza nello stato di nudità è già sinonimo di unione. I versi citati seguono, del resto, due strofe nelle quali viene espresso il concetto di unione diretta, senza intermediario.<sup>538</sup>

La poesia 17, la prima della raccolta, tratta a proposito di una *kinnen bloet*, una “conoscenza nuda”: è la conoscenza alla quale il contemplativo potrà accedere. Essa viene definita anche *hoghe kinnen/ Der bloter minnen*, “alta conoscenza/ Del nudo amore”.<sup>539</sup> L'espressione “nudo amore” ricorre più volte nella raccolta: 4 volte in questo primo gruppo di poesie il sostantivo amore (*minne*) è associato all'aggettivo *bloet* (nudo), e 2 volte a *puer* (puro). Cogliamo qui l'occasione per dare alcune informazioni sulla parola *minne*.

Etimologicamente questa parola trova un legame con le parole latine *memini* (ricordarsi, tenere a mente) e *mens* (la facoltà intellettuale, il pensiero) e quindi con l'inglese *mind*, e così via, per dare espressione, originariamente, al ricordo ed al pensiero della persona amata. *Minne* si distingue dall'attaccamento sensibile, per il quale meglio supplisce la parola *liefde*, e si definisce amore nel senso dell'orientamento spirituale di una persona verso un'altra persona.<sup>540</sup> Nel medio neerlandese *minne* è un sostantivo di genere femminile; lo si nota subito, nei testi, a motivo della ricorrenza del pronome e dell'aggettivo possessivo femminile *haar*, riferiti a questo sostantivo. Allo stesso modo la parola *amour* è nel francese del Duecento di genere femminile.<sup>541</sup> Questo lo si coglie molto bene in Margherita Porete che nel suo *Miroir des simples ames* si è rivolta spesso a “*Dame Amour*”.<sup>542</sup> La Guarnieri, che del *Miroir* ha fornito nel 1965 l'edizione per le Edizioni di Storia e Letteratura, scriveva a questo riguardo: “Nel nostro testo si tratta sempre di un Dio al femminile, delizia delle molte donne innamorate del *Miroir* e croce del traduttore italiano che voglia salvare per intero il sapore dell'originale francese”.<sup>543</sup> Anche de Longchamp, traduttore del *Miroir* della Porete in francese

537 Mgd. 24,13-18. Dat herte es bedroeft/ Dien niet en ghenoeft/ Dat mach vergaen,/ Alse dijn moet denct/ let dat ontwenct/ Dijn blote in staen.

538 Si tratta della prima e seconda strofa della Mgd. 24. Ci occuperemo del concetto della mancanza di intermediazione nell'unione più avanti, in questo nostro lavoro.

539 Mgd. 17,13; 17,25-26.

540 Anche in LOUF, *Glossaire*, p. 375.

541 Si veda GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français*, p. 27.

542 Si veda ad esempio il cap. 11: “L'ottavo punto...” e *passim*, il cap. 38,18 e in modo particolare il cap. 56, capitolo in cui *amour* è definito *maistresse, fille e mère*.

543 GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 36.

moderno, rifletteva sulla perdita che si registra nelle traduzioni.<sup>544</sup> È stata fatta ricerca sul significato della parola *minne* in Hadewijch; queste ricerche si rivelano utili anche per le nostre poesie. Lo stesso Van Mierlo notava a questo proposito che per quanto la dottrina delle poesie della pseudo-Hadewijch sia diversa dall'opera di Hadewijch permane rispetto a quest'ultima un ricordo, forse lontano ma netto, proprio a proposito della parola *Minne*: “L'Amore (*de Minne*) è ancora il più alto.”<sup>545</sup> È stato notato come Hadewijch abbia giocato con questo nome, fatto che ha ricordato l'approccio ludico con il quale Francesco d'Assisi si è rapportato alla parola “Povertà”.<sup>546</sup> Nell'uso della parola *minne* Hadewijch si è rifatta all'uso cortese dell'Amore personificato. Possiamo dire che, in generale, *minne* è uno dei nomi con cui le scrittrici del XIII secolo si sono rivolte a Dio. Ma la questione non è così semplice e lo studio di essa rivela molte sfaccettature. Reynaert<sup>547</sup> ha osservato che etichettare la *minne* di Hadewijch come “amore divino” e niente di più non è abbastanza preciso. Hadewijch sperimentò anzitutto il suo amore di Dio con la mentalità e la sensibilità dell'amore cortese del suo tempo: in base ad essa la personificazione di Amore rappresentava prima di tutto una frustrazione, una mancanza, piuttosto che l'idea dell'appagamento predominante nella concezione dell'amore nella spiritualità cristiana. Inoltre per gli scrittori spirituali di questo periodo era naturale rimanere all'interno di una continuità tra amore umano e amore divino: gli scrittori mistici potevano senza alcuna difficoltà prendere a prestito modelli dalla vita umana affettiva per dare forma alla loro concezione dell'amore dell'uomo per Dio. Hadewijch quindi non fu una semplice imitatrice della poesia profana, ma si distinse come rappresentativa di una *certa* concezione dell' “amore divino”.<sup>548</sup>

Possiamo esaminare la parola *minne* nelle poesie della pseudo-Hadewijch. In molti casi è estremamente difficile comprendere se si abbia a che fare con una personificazione di amore o meno. È perciò stata un'operazione delicata il voler assegnare o meno la maiuscola a questa parola, nella nostra traduzione. Anche la Guarnieri, nelle sue traduzioni di Hadewijch, fece

---

544 “Che dire, per terminare, dell'irriducibile cambio di genere, e quindi di sesso, del personaggio principale del *Miroir*, cioè di Amore, femminile nel XIII secolo, dopo maschile? E sono tutte le relazioni del gioco scenico che si trovano intaccate senza correttivo possibile.” (Traduzione mia) MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), p. 31.

545 VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*, p. 1152-1153.

546 HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, p. 19.

547 REYNAERT, *Hadewijch: mystic poetry and courtly love*.

548 p. 221. Corsivo mio. Berardi sulla parola *minne* in Hadewijch ha scritto buone pagine in HADEWIJCH, *Lettere*, p. 47, 230-236 fornendo una serie di valide indicazioni bibliografiche. Sul genere femminile della parola *minne* si sono interrogati alcuni autori: si veda HOLLYWOOD, *The soul as Virgin Wife*, p. 4-8. MURARO, *Il Dio delle donne*, p. 35-36. VALLARSA, *La pseudo-Hadewijch e le sue questioni*, p. XIV-XV. Si veda inoltre il recente lavoro di KOCHER, *Allegories of Love*, p. 81-106 specialmente.

esplicitamente la scelta della maiuscola per la parola *minne* o meno a seconda dei differenti contesti che di volta in volta si propongono.

Affrontare la questione della difficoltà dell'individuazione di una *minne* personificata o meno è, del resto, voler scendere al cuore della particolarità – o dell'eccellenza – stessa di questa parola. Porion ha evidenziato come questo termine si presti a diversi sensi; egli dice, continuando secondo questa logica, che Hadewijch avrebbe giocato con questo termine, come abbiamo già riferito.<sup>549</sup> Possiamo dire, in ogni caso, che rispetto a Hadewijch la *minne* nella pseudo-Hadewijch appare molto meno personificata. Nella pseudo-Hadewijch la *minne* si delinea come una forza; è infatti “con la forza dell'amore”<sup>550</sup> che l'anima sarà strappata da se stessa per essere elevata all'alto e rigenerata. *Minne* è ancora una forza per mezzo della quale, e qui vi sono parole non immediatamente facili da comprendere, si è “condotti lontano/ E ingranditi immensamente/ Oltre l'intelligente capire”.<sup>551</sup> In pagine successive, in questo nostro lavoro, nel commento dottrinale di queste poesie, abbiamo trattato della metafora dell'“immenso ingrandimento”; vi è implicata la questione delle dimensioni del divino che, nell'unione, contagia l'anima che si ritrova ad essere smisuratamente allargata. Ancora come forza la *minne* viene delineata in Mgd. 21,31-36, dove si richiamano righe paoline: “la forza dell'amore./ È la debolezza del forte”.

*Minne* si delinea anche come amore di Dio in casi davvero molto espliciti: “Ah Dio, diventano ricchi/...quelli che in unità/ Ricevono il vostro amore”.<sup>552</sup> Ancora: “...non si pente/ Del lungo patire/ Colui che arriva/ Là dove può trovare/ Il gusto del vostro amore”.<sup>553</sup>

Dobbiamo soffermare la nostra attenzione ai seguenti versi:

La Potenza attrae,  
La Parola istruisce,  
L'Amore guida:  
In tal modo i Tre  
Spingono l'anima  
Nell'Unità.<sup>554</sup>

Un modello trinitario viene tratteggiato in questi versi, modello in cui la *minne* si delinea come lo Spirito Santo. La forza che attrae è il Padre; la Parola che istruisce, il Figlio; l'amore che guida, lo Spirito Santo. Essi spingono l'anima all'Unità, in Dio.

---

549 HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, p. 19.

550 Mgd. 18,7.

551 Mgd. 18,403-408; si veda anche la strofa successiva: 18,409-414.

552 Mgd. 18,115-120.

553 Mgd. 18,139-143. Si veda anche 18,127-132; 18,133-138; 18,433-438.

554 Mgd. 24,121-126. De macht si trect,/ Dat waert berect,/ Die minne si leidet./ Alsoe drucken sij/ De ziele, de drie,/ In de enecheyt.

In parecchi casi, come già abbiamo detto, è veramente difficile dire se venga messa alla luce una *minne* personificata o meno. Sono i casi in cui noi, quasi sempre, abbiamo pur optato per l'uso della maiuscola, consci tuttavia che la parola *minne* può qui prestarsi ad assumere un altro significato. Guardiamo per esempio alla nona strofa della Mgd. 19:

Imparate  
Il comando dell'Amore:  
Non prendetevi a cuore nessuno.  
Amore protegge  
Quelli che istruisce,  
Come le ali dei serafini.<sup>555</sup>

Sulla scorta di molta poetica di Hadewijch qui la *minne* potrebbe essere una *minne* personificata. Ma qui “il comando dell'amore” può ben essere la formulazione di una singolare legge, non lontana dagli insegnamenti di Hadewijch,<sup>556</sup> legge ancora d'amore che dona protezione – come le ali dei serafini – a quanti la seguono.

In due casi tuttavia la *minne* si presenta, nel corpus della pseudo-Hadewijch, chiaramente personificata. Il primo è ai versi 61-96 della Mgd. 24: una breve sequenza in cui il tema della poesia diventa improvvisamente quello della “taverna di Amore” - la mancanza di ordine nell'esposizione dei temi nel corpus della pseudo-Hadewijch è stata da noi messa in risalto più volte -. Amore qui è chiaramente personificato: tiene una taverna, versa il vino abbondantemente, ma, “ad un cenno”, fa pagare col sangue quanti con lui bevono. Egli è astuto, e rende esausti: “Non avevo sospettato/ Che egli potesse/ Rendere qualcuno così stanco”. Egli è tanto nobile quanto avido: “Depreda tutto/ E inghiotte/ Tutto ciò che trova/ Senza misura”. Balza agli occhi qui in modo particolare il pronome di terza persona singolare femminile che si riferisce a questo astuto personaggio. Consucia del genere femminile della parola *minne*, con i commenti su questa questione di una Guarnieri e di un de Longchamp – commenti che noi abbiamo riportato più sopra – nell'introduzione alla traduzione della pseudo-Hadewijch avevo giocato a quello che io chiamavo un “esperimento”: l'applicazione di un sostantivo femminile, in italiano, alla parola *minne*.<sup>557</sup>

Amore appare chiaramente personificato anche nella Mgd. 28, una poesia la cui somiglianza con tanta poetica di Hadewijch è stata notata.<sup>558</sup> Ancora una volta Amore viene

---

555 Mgd. 19,49-54. Leert kinnen/ Tghebod der minnen,/ Hoet niemans minne:/ Minne bedect/ Dien si berect/ Alse die vloghe der seraphinne.

556 Si vedano ad esempio i versi con i quali Hadewijch apre la Lettera 17.

557 VALLARSA, *La pseudo-Hadewijch e le sue questioni*, p. XV.

558 Ad esempio da Van Mierlo. HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 140.



tratteggiato come astuto: “Ah, Amore, i vostri tiri sono troppo veloci:/ Se mostrate una cosa, ne intendete un'altra/ Ora d'un tratto dolce, ora d'un tratto amaro...”; crudele e dolce al contempo, come ben esprime l'ultima strofa:

Siete spietato e misericordioso;  
Dolce come un agnello, e crudele  
Come un animale selvaggio e ribelle  
Nel deserto, ingovernabile.<sup>559</sup>

Una simile immagine di Amore emerge come tipica di Hadewijch e, in qualche caso, come vediamo, anche della pseudo-Hadewijch. Non si incontra mai una simile immagine di Amore nelle opere di Eckhart e nemmeno nel trattato di Margherita Porete. In parte invece è da rinvenirsi nei trattati del mistico brabantino Jan van Ruusbroec. Torniamo ora al nostro commento dottrinale. Che cosa significa “amore nudo” o “puro”? L'amore nudo o puro appare essere, in queste poesie, l'amore di Dio ma anche l'amore verso Dio colto nella contemplazione; è l'amore afferrato in qualche modo nella sua vera essenza, privo di attributi, spogliato di accidenti. Ma l'Amore nudo è anche l'amore unico, non sono più i tanti amori di cui parla negativamente la poesia 21:

Avere molti amori  
Nel cuore e nello spirito  
È allontanare il puro Amore;  
È seguire una scintilla,  
Ferire il nudo Amore  
Disgregarlo e impedirlo.<sup>560</sup>

La strofa che immediatamente segue a questa tratta dell'unificazione del “molteplice accidente”, per chi, oltre al puro amore, “Nessuno esiste/ Chiunque sia”.

Il molteplici accidente  
Diviene un'unità  
Nella pura gioia,  
Se per voi  
Nessuno esiste,  
Chiunque sia.<sup>561</sup>

---

559 Mgd. 28,21-24. Ghi sijt scalc ende goedertieren;/ Saecht also een lam, ende onghehiere/ Alse onghetemde welde diere/ In die woustine, sonder maniere.

560 Mgd. 21,1-6. Menegherhande minne/ In herte in sinne/ Es puer minne ontsetten;/ Het es ere ghensteren ghedencken,/ Bloter minnen vermencken/ Breken ende letten.

561 Mgd. 21,7-12. Menegherhande toeval/ Werdet enich al/ In puer ghetes,/ Alse du best soe ghedaen/ Dat di hoe ghedaen/ Nieman en es.

La poesia da cui stiamo citando, la 21, menziona ancora una volta “l'amore nudo”. Il messaggio è chiaro: dell'amore nudo occorre arrivare a conoscerne il premio, ricompensa di chi non presta attenzione ai dannosi “fiacchi consigli”:

Arreca grande danno  
Dare ascolto  
A fiacchi consigli,  
E quindi mai conoscere  
Quale sarà il premio  
Del nudo Amore.<sup>562</sup>

Nella seconda delle strofe appena citate è apparsa la parola “accidente”. Si tratta dell'unico caso in cui questo termine appare, nel gruppo di poesie di cui stiamo trattando (Mgd. 17-24). Qui “accidente” (*toeval*), termine scolastico, traduzione del latino “accidens”, indica la molteplicità, e in modo specifico la pluralità disordinata che allontana dall'amore unico: i “molti amori nel cuore e nello spirito” sono da impedimento, per l'uomo, alla conoscenza e all'esperienza del puro e nudo amore. Il termine accidente tornerà ben 4 volte nella seconda parte del corpus (Mgd. 25-29). Vi ritorneremo nelle pagine di questo nostro lavoro dedicate allo studio del contenuto di tali ultime cinque poesie. Questa parola, poco presente nei trattati di Ruusbroec, fu invece conosciuta da Eckhart.<sup>563</sup>

Una lettura più profonda delle poesie ci rivela che il requisito di nudità e il predicato consiglio di denudazione sono più di semplici condizioni per accedere allo stato contemplativo, alla conoscenza mistica di Dio. Nudità, denudazione: sono concetti che stanno alle fondamenta di quella che viene chiamata la “mistica dell'Essenza”, una mistica speculativamente orientata che si affermò in modo particolare nei territori della Renania e dei Paesi Bassi a partire dalla fine del XIII secolo ma che trovò la sua più completa fioritura nel corso del XIV. Una denominazione, quella di “mistica dell'Essenza”, sulla quale non sono mancate voci critiche.

Sui limiti di questa denominazione ha riflettuto in particolar modo McGinn.<sup>564</sup> In

---

562 Mgd. 21,43-48. Het es hen grote scade/ Die traghen rade/ Ghehorsam sijn,/ Ende nemmermeer en kinnen/ Wat bloter minnen/ Loen sal zijn.

563 Si veda fra gli altri il contributo di BOUMAN, *Johannes Ruusbroec en de Duitse mystiek*. Per una introduzione generale sulla formazione del lessico scolastico nella lingua neerlandese buono è il lavoro introduttivo da AXTERS, *Scholastiek lexicon*, p. 3-164.

564 MCGINN, *Love, Knowledge and Mystical Union*, p. 23-24 per un riassunto finale. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 83-84.

particolare, essa trova il suo limite soprattutto quando viene posta in contrapposizione all'altra mistica, la cosiddetta "mistica affettiva". McGinn osserva come categorie basate sull'opposizione tra conoscere e amare, essenza e desiderio e simili dicano in definitiva poco sulla natura di una particolare forma di mistica. Nel caso dell'opposizione tra "mistica dell'Essenza" (o speculativa) e "mistica affettiva", McGinn ribatte asserendo che tutti i mistici cristiani riconoscono l'importanza, nel cammino verso Dio, sia dell'amore, sia della conoscenza, anche se interpretano queste due facoltà in modo diverso. Vi sono stereotipi che di tanto in tanto riappaiono nella trattazione del pensiero mistico: lo è anche questo tipo di classificazione e altre come ad esempio quella per cui la mistica affettiva si sarebbe affermata in ambienti femminili e la mistica dell'essenza in quelli maschili.<sup>565</sup>

Le implicazioni metafisiche e ontologiche attorno al concetto di nudità – e attorno al vicino concetto di "niente", del quale ci occuperemo nel prossimo capitolo – si ritrovano fra le tesi più centrali della dottrina mistica di una Margherita Porete, di un Eckhart e di un Ruusbroec.

All'interno della così chiamata "mistica dell'Essenza" le seguenti concezioni occupano un posto di assoluta centralità: Dio è "causa originaria" ed "esemplare" di tutto quanto esiste, quindi anche dell'anima; l'anima, prima della creazione, preesisteva nella mente di Dio; da ciò deriva che lo sviluppo spirituale non può essere concepito che come un ritorno: un ritorno a ciò che noi eravamo in Dio. Si tratta della così chiamata "dottrina dell'esemplarismo"; in particolare si ha che fare qui con un esemplarismo teologico (o divino: un esemplarismo cioè nel pensiero cristiano). Esso, dalle evidenti radici platoniche, fu apprezzato in particolar modo dai padri greci, come ad esempio da un Gregorio di Nissa; presente in Agostino e negli scritti del misterioso Dionigi Areopagita fu conosciuto dagli autori latini del nord Europa del XII secolo (fra i quali un Guglielmo di Saint-Thierry). Gli autori mistici del Nord Europa del XIII e XIV secolo ne ripresero le linee fondamentali esplicitandone il senso in una direzione mistica: nelle scrittrici in medio neerlandese del XIII secolo come Beatrice di Nazareth e Hadewijch troviamo questa dottrina già annunciata; è chiaramente presente inoltre in Margherita Porete, in Eckhart, in Ruusbroec.

Innegabili in questa dottrina sono le premesse platoniche. Nel *Timeo* la dottrina del Demiurgo conserva una forma mitico-estetica; il Demiurgo plasma una materia che gli è data guardando ai modelli eterni (le Idee), che egli non crea: il mondo è pertanto simile ad un'opera

---

<sup>565</sup> Lo stereotipo compare ad esempio in GIOVANNA DELLA CROCE, *I mistici del Nord*, p. 13-14. Una buona trattazione di questo tema è in HADEWIJCH, *Écrits mystiques des Béguines*, p. 24-29.

d'arte. In Plotino questa forma mitico-estetica non viene alterata. L'esemplarismo nel pensiero cristiano si svincola invece dall'analogismo mitico-estetico. In Gregorio di Nissa il ritorno alla nudità originaria è ritorno dell'uomo al suo stato primitivo: nudo, capace di guardare il viso di Dio; il riferimento qui è la nudità originaria di Adamo. La dottrina è presente in Agostino, in diversi luoghi della sua opera. Nel *De Genesi ad litteram* ad esempio il primo momento della conoscenza degli angeli è il momento delle creature nel creatore, ossia nell'idea eterna del Verbo dove esse sono preformate. Come abbiamo detto, questa dottrina è presente in Hadewijch, in Margherita Porete e in Eckhart che ne esplicita in modo particolare un senso mistico: la dottrina dell'esemplarismo sorregge una delle tesi più centrali del pensiero del domenicano tedesco, quella della coincidenza del “fondo dell'anima” con la sua “causa originale” in Dio.<sup>566</sup>

Nella pseudo-Hadewijch questa dottrina riveste un ruolo cruciale. Chi ha scritto queste poesie si è riferito a Dio, “causa originaria” di ogni cosa, e quindi pure dell'anima, con la significativa espressione di “*ierste beghin*” (Primo Inizio). Questa espressione ritorna, nel corpus, frequenti volte.<sup>567</sup> Nei termini neoplatonici la mistica contenuta in questo primo gruppo di poesie (poesie 17-24) - e invece meno nel secondo gruppo, dove non compare più l'espressione “Primo Inizio”, pur rimanendo questa dottrina sottintesa - è tutta orientata a questo: al ritorno in Dio, causa prima dell'anima. L'attenzione dell'autore si rivela concentrata in modo rimarchevole a ciò che noi eravamo e siamo in Dio.<sup>568</sup> I versi 103-108 della poesia 18 recitano:

Un nobile non so chi,  
Né questo, né l'altro,  
Ci conduce,  
Ci guida,  
E ci attira  
Nel nostro Inizio.<sup>569</sup>

Il percorso compiuto dal mistico si pone, come già detto, come un cammino di ritorno, secondo le linee neoplatoniche; a coloro che si inoltrano nella via della contemplazione,

---

566 Un'introduzione sulla generale dottrina dell'esemplarismo è stata fornita da AMPE, *Exemplarisme*. Si veda anche FAGGIN, *Esemplarismo*. Sull'esemplarismo nel pensiero cristiano ha scritto inoltre Porion in HADEWIJCH, *Écrits mystiques des Béguines*, p. 67 con la nota 63.

567 Le espressioni “Primo Inizio” o “Inizio” ritornano in Mgd. 17,89,92; 18,72; 18,108,114; 24,131.

568 Sul neoplatonismo si veda, tra gli altri, l'ottima voce elaborata da STURLESE, *Platonismo medievale*.

569 Mgd. 17,85-90. Een edel ic en weet hoe/ Noch dus noch soe/ Dat ons leidet in,/ Ende ons berect/ Ende ons in trect/ In ons beghin.

esercitandosi nella denudazione da immagini, figure e ragioni, viene così promesso:

Quelli che non hanno pace  
In nessun'altra opera  
Che qui viene mostrata,  
Si uniscono  
Nel loro Primo Inizio  
Nell'eternità.<sup>570</sup>

Tornata al “Primo Inizio” l'anima recupera la sua originaria condizione, la primigenia nudità, la nudità di quando, prima della creazione, preesisteva nella mente di Dio. Chi ha scritto queste poesie non ha risparmiato dettagli in merito alla condizione delle anime ritornate in Dio, dettagli che sono stati elaborati in forma poetica:

Nell'intimità  
Dell'unità  
Tali anime pure sono  
Interiormente sempre  
Nude, senza immagini,  
Senza figure,

Come liberate  
Nel tempo eterno,  
Increate,  
Nell'ampiezza silenziosa  
Senza limite  
Inafferrabile.<sup>571</sup>

L'osservazione degli aggettivi qui presenti si rivela particolarmente significativa. Le anime pure, ritornate alla loro causa originaria, sono *nude*, *senza immagini* e *senza figure*, *liberate*, *increate*, in quell'ampiezza infinita, *senza limite*, *inafferrabile*. Lo studio di ciascuna di queste parole sarebbe sufficiente per esplicitare il senso della mistica del ritorno in Dio, causa prima. Possiamo osservare come questo ritorno e la corrispondente riacquisizione della condizione di nudità, di libertà e di increazione originarie vengano espressi per mezzo di un linguaggio che possiamo definire “ordito” di elementi negativi: un linguaggio che esprime continuamente a livello morfologico e/o a livello del significato una serie di negazioni; del quale, e lo si nota

---

570

571 Mgd. 17,97-108. In die nahey/ Der enicheit/ Sijn selke pure/ Binnen altoes/ Bloet beeldeloes/ Sonder figure; // Alse ghevrijt/ In eweghen tijt/ Onghescepen/ In stille wijt/ Sonder krijt/ Onbegrepen.

immediatamente nel corso di una prima lettura delle poesie, tutta la collezione dei componimenti 17-24 è piena, come del resto è il caso del secondo gruppo (poesie 25-29). Non ci soffermiamo ulteriormente sulle parole *bloet* (nudo) e *puer* (puro), due termini che in questa dottrina mistica possono essere considerati sinonimi: entrambi vanno nel senso nella denudazione; in questo caso l'elemento “negativo” dei termini si esplicita nel loro valore semantico. Degli altri aggettivi qui presenti possiamo osservare la morfologia. La parola *beeldeloes* (privo di immagine) è costruita per mezzo del suffisso privativo *-loes*.<sup>572</sup> Abbiamo poi due termini costruiti con il prefisso *on-* la cui funzione è di esprimere il contrario di ciò a cui è correlato: l'aggettivo *onghescepen* (increate), riferito alle anime che, tornate alla loro causa originaria riacquistano il loro “niente” originario, il loro essere increate, e l'aggettivo *onbegrepen* (inafferrabile), riferito all'ampiezza infinita della Deità.

Numerosissimi sono i verbi e gli aggettivi, nelle poesie della pseudo-Hadewijch, costruiti con questo prefisso. L'analisi ne rileva una serie importante il cui significato va nella direzione di “apertura/rivelazione” o “liberazione/scioglimento” da. Spesso il contesto è ancora quello dell'esperienza di ampiezza sperimentata dall'anima in unione. L'anima troverà l'ampiezza infinita dell'essenza di Dio *onghemeten* (immensurabile) e *onbegrepen* (inafferrabile), come abbiamo visto. Nella seconda parte delle poesie, al numero 26 la vasta semplicità in cui sono accolti i poveri di spirito è *sonder cierkel wijt onghemeten* (ampia senza confine, immensurabile). Significativa ad esempio è nell'intero corpus la ricorrenza del verbo *ontdoen* (che esprime un significato di liberazione, allargamento ed apertura) e del verbo *ontseggen* (che detiene un significato di liberazione e superamento di limiti).

Ci sono inoltre nelle strofe succitate due espressioni (due sintagmi) costruite con la preposizione *sonder* (senza): le anime in unione sono *sonder figure* (senza figure) mentre l'ampiezza silenziosa (la descrizione è riferita alla Deità) è *sonder crijt* (senza limite). L'elemento *sonder* ha qui la funzione di togliere un limite, una determinazione: nel nostro caso viene negata all'anima una sua propria distinzione (la figura) e viene negato che vi sia un limite all'ampiezza dell'essenza divina. Questa preposizione abbonda nelle poesie della pseudo-Hadewijch. Vi ricorre 23 volte. Molti sono i casi in cui il *sonder* nega un termine che esprime un limite. Quando questo accade si tratta per lo più della descrizione dell'esperienza

---

572 Questo suffisso ritorna nel corpus della pseudo-Hadewijch in particolare nella frequente parola *indeloes* (privo di fine). Nel dettaglio questa parola si riferisce all'ingresso dell'anima “senza fine e senza ritorno” nel Primo Inizio (Mgd. 18,74) e alla nascita infinita del Figlio dal Padre (Mgd. 20,22); la si trova inoltre una volta sostantivata: *een indeloes*: un infinito (Mgd. 22,3): “Un infinito/ Genera il suo uguale...”.

di Dio, in uno spazio infinitamente immenso.<sup>573</sup>

Continuando nell'osservazione delle strofe sopra citate, che sono focalizzate sulla condizione dell'anima ritornata al "Primo Inizio", incontriamo la parola *ghevrijt* (liberata). Anche Eckhart parla di libertà a proposito dell'anima nella sua causa originaria:

Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso; allora niente volevo né desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità. Là volevo me stesso e niente altro; ciò che volevo, lo ero, e ciò che ero, lo volevo e me ne stavo libero da Dio e da tutte le cose.<sup>574</sup>

Se guardiamo alla nozione di nudità nell'opera della grande poetessa e scrittrice Hadewijch, che la critica considera attiva attorno al 1250, si osserva come le parole *bloet* (nudo) e *bloetheyt* (nudità) non appartengano al più peculiare vocabolario del suo pensiero mistico. Quando questi termini appaiono – in pochi casi - nel corposo e variegato corpus della sua opera, essi non hanno nulla a che vedere con il significato di denudazione come è invece inteso nelle poesie della pseudo-Hadewijch.<sup>575</sup> L'unico luogo in cui il significato della parola *bloet* pare avvicinarsi al senso che questa parola assume nelle poesie della pseudo-Hadewijch si trova nella *Lettera 21*. Al passo 14-17 leggiamo:

Devi mantenerti così nuda (*bloet*) davanti a Dio, e così spoglia di ogni soddisfazione estranea (*vreemden raesten*) a lui, in modo che nulla veramente ti soddisfi se non Dio stesso.<sup>576</sup>

Una lettura attenta di questi passi e la considerazione del contesto in cui essi sono inseriti

---

573 Abbondanti sono i casi, nel gruppo 17-24, in cui il *sonder* nega sostantivi di significato attivo. Alcuni esempi: viene negato il modo (*sonder wise*), la volontà (*sonder wille*), la motivazione (*sonder waeromme*), il mezzo (*sonder middel*), l'aiuto dei sensi (*sonder hulpe van sinne*), la conoscenza (*sonder kinnen*), la comprensione (*sonder verstaen*), la distinzione (*sonder onderscheyt*), il ritorno (*sonder keer*); viene negato il ritorno dal primo inizio, una volta inoltrati in esso, (*sonder keren*). Nel secondo gruppo di poesie, al n. 25 si fa riferimento ad una *onwetenne sonder gront*, ossia ad una "inconoscenza" "abissale".

574 Sermone 52. MAISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 390-391. Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Pr. 52 (DW II, 3-7, p. 492).

575 Nella *Strofische Gedicht* 9,18 (8,18 nell'edizione recente a cura di Willaert e Fraeters) appare la parola *bloet*: "*Trouwe salse toenen ende arm doen kinnen/ vore der minnen rike al bloet*", che noi traduciamo in questo modo: "Fedeltà farà conoscere come essi sono e mostrerà che sono poveri, tutti *nudi* davanti al regno dell'amore". Nessun orientamento mistico è qui inteso; qui nudità è sinonimo di verità su di sé. La parola compare anche nella *Lettera 22*, 195 nell'espressione "*met bloten verscaepten gheloeve*": "con fede nuda e scarsa". *Bloet* (nudo) riveste qui il significato di semplice, sobrio, semplice senza ulteriori intenzioni.

576 HADEWIJCH, *Brieven*, p. 177. Ghi sout v alsoe bloet houden om gode Ende alsoe bistierich van alre vreemden raesten, dat v nummermeer dinc te goede werden en moche dan god allene.

coglie tuttavia come questo essere “nuda” davanti a Dio si riferisca, in Hadewijch, ad una mancanza di attaccamento a quanto sia *vreemd*, ossia, in questo caso, a quanto provenga dall'esterno e non sia “Dio stesso”. L'accento qui è posto sulle soddisfazioni estranee (esterne) e sulla soddisfazione in Dio, non sulla dimensione intellettuale, com'è invece nella pseudo-Hadewijch: in Hadewijch occorre essere privi degli appagamenti estranei, per trovare soddisfazione solo in Dio; nella pseudo-Hadewijch la privazione è suggerita ad un altro livello: essa è denudazione dalle “forme delle immagini” e dalla “tempesta della ragione” per arrivare a conseguire una “nuda conoscenza”, “l'alta conoscenza del nudo amore”.<sup>577</sup>

Nel *Miroir des simples ames* di Margherita Porete la parola “nudo” è presente ma ricorre con una frequenza poco significativa; tuttavia i contesti in cui essa appare sono per noi molto interessanti: essi sono significativi per la loro affinità, nel messaggio dottrinale, con le poesie della pseudo-Hadewijch. Al capitolo 52 del *Miroir* leggiamo:

Quest'anima ama nella dolce contrada dell'estrema pace; e per questo non c'è niente che possa aiutare o gravare quelli che la amano, né creatura creata, né cosa data, né niente che Dio prometta.

(Ragione) - E che cosa dunque? Dice Ragione.

(Amore) - Ciò che mai fu dato, che non è e non sarà, e che l'ha resa nuda e l'ha fatta essere niente, senza che a lei importi di cosa che esista, né che voglia essere aiutata o risparmiata, né dalla sua potenza, né dalla sua sapienza, né dalla sua bontà. (...) Questo più le mostra il suo niente, nudo, senza copertura; e questa nudità gliela mostra l'Onnipotente, con la bontà della divina giustizia. Queste considerazioni la rendono profonda, larga, alta e sicura, perché la rendono sempre nuda, tutta e nulla, per tutto il tempo che la tengono in loro dominio.<sup>578</sup>

De Longchamp commentando questi passi ha affermato che il tema della nudità, fondamentale in tutta la mistica nordica, esprime la verità dell'anima davanti a Dio. Egli si riferisce in particolare ad una sentenza del *Miroir*, ancora del cap. 52: “Egli è, e in ciò non gli

---

577 “*dat hoghe kinnen/ Der bloter minnen*” (Mgd. 17,25-26).

578 Trad. tratta da MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 267-269. Ceste Ame ayme en la doulice contree de oultre paix, par quoy il n'est rien qui puisse aider ne grever a ceulx qui la ayment, ne creature creee, ne chose donnee, ne rien que Dieu promet. Raison. - Et quoy donc? Dit Raison. Amour. - Ce qui oncques ne fut donné, ne n'est, ne ne sera, qui l'a fait nue et l'a mis a nient, sans ce qu'il luy chaille de chose qui soit, ne ne veult aidance ne esperement, ne de sa puissance, ne de sa sapience, ne de sa bonté. (...) Ce plus luy monstre son nient, nu, sans couverture; lequel nu luy monstre le Tout Puissant, par la bonté de divine droiture. Ces regards la font parofonde, large, haultaine et seure, car ilz la font tousdis nue, toute et nulle, tant comme ilz l'ont en leur tenue. *Le Mirouer des simples ames*, (CCM 69), l. 21-44, p. 154.



manca nulla; io non sono, e ugualmente non mi manca nulla”.<sup>579</sup> Coerentemente alla linea interpretativa adottata lo studioso afferma che la nudità si pone come una presa di coscienza mistica per la quale essa è lo stato “normale” dell'uomo.<sup>580</sup> Quello che noi sottolineiamo è che se è vero che lo stato di nudità può esprimere la verità dell'anima davanti a Dio, il suo stato “normale”, nel *Miroir des simples ames* questo stato è una condizione da lei conquistata, è uno dei premi dell'anima annichilata, dell'anima “affrancata”, come dice il *Miroir*: è una condizione che fa dire all'anima una di quelle espressioni ricorrenti nel *Miroir* come quella che leggiamo nello stesso capitolo: “E mi ha dato pace, e non vivo se non di pace”.

La Porete dopo il passo succitato ritorna, in alcuni capitoli più avanti, a parlare di nudità e lo fa a riferendosi alla condizione di innocenza primigenia, prima della caduta nel peccato di Adamo.

I veri innocenti non hanno mai diritti; né si fa loro mai torto. Sono tutti nudi, non hanno niente da nascondere. Tutti si nascondono ancora a causa del peccato di Adamo, ma non quelli che sono annichilati: non hanno niente da nascondere.<sup>581</sup>

All'anima annichilata è dato di riacquistare la condizione di innocenza primigenia. La Porete lo aveva annunciato nelle righe immediatamente precedenti al passo citato, laddove spiega questa nozione dottrinale usando una bella espressione nella quale gioca con il termine giorno: Amore riporta nell'anima “le premier jour a celluy d'uy”, “il primo giorno al giorno d'oggi”.<sup>582</sup> Ora questo tema del ritorno alla condizione di primigenia di nudità, ossia di innocenza, si riallaccia, nella Porete, al tema della preesistenza dell'anima in Dio. Anche in questa autrice, come nella pseudo-Hadewijch, l'esemplarismo teologico si trova espresso in termini molto chiari. Leggiamo ad esempio questo passo:

Dunque non posso essere ciò che devo essere (...) finché non sarò di nuovo là dove fui, nel punto in cui fui prima che uscissi da lui – nuda com'è Lui che è – nuda come quando ero colei che non ero ancora.<sup>583</sup>

---

579 Il est, dit ceste Ame, ce ne luy fault mie; et je ne suis mie, et si ne me fault mie. *Le Mirouer des simples ames*, (CCM 69), l. 30-31, p. 154.

580 MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), nota 94, p. 264.

581 Cap. 94. Trad. tratta da MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 369. Les vrais innocens n'ont jamais droit; l'en ne leur fait ocques tort. Ilz sont tout nuz, ilz n'ont que mucer. Tous ce mucent encore donc par le peché de Adam, fors ceulx qui sont adnientiz: ceulx cy n'ont que mucer. *Le Mirouer des simples ames*, (CCM 69), l. 29-33, p. 264.

582 Sul tema dello stato primigenio di innocenza di Adamo, tema che ritorna in un Gregorio di Nissa come in un Agostino, si veda, per un primo vaglio, SOLIGNAC, *Nudité*, col. 513-514.

583 Cap. 111. Trad. tratta da MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 407. Or ne puis je estre, dit Forfaicte Voulenté, ce que je doy estre, jusques ad ce que je ressoie la ou je fus, en ce point que je fus, ains que je yssisse de luy aussi nue comme Il est, qui est; aussi nue comme j'éstoie, quant j'estoie qui n'estoie mie. *Le Mirouer des simples ames*, (CCM 69), l. 31-36, p. 304.

Qui lo stato di nudità è associato alla condizione dell'anima quando viveva in Dio: l'anima prima della creazione era nuda. Dio stesso è definito nudo. Ora ritornare a Dio significa recuperare l'originaria nudità. Vedremo, nel nostro prossimo capitolo, che la Porete descriverà Dio come un nulla, un niente.

Il complesso di termini “puro”, “nudo” ma anche “semplice” e “vuoto” - due termini, questi ultimi, che si rinvengono in particolar modo nelle poesie della seconda parte del corpus della pseudo-Hadewijch (poesie 25-29), molto più eckhartiane di queste prime, nel loro orientamento - è molto frequente in Eckhart. Esso è riferito tanto alla purezza originale della natura divina, quanto alla purezza e alla vuotezza che l'anima deve raggiungere al fine di unirsi a Dio.

#### **§ 4. Nella Deità / Di personalità / Non vi è alcuna forma**

Inder godheyt  
Der persoenelecheyt  
En es vorme en ghene

La nozione di nudità verrà ora investigata a proposito della sua applicazione, nelle nostre poesie e in altri testi speculativi affini, alla Deità. Capiremo come la nudità si ponga, per l'anima, come una sorta di imperativo ascetico necessario alla sua conformazione alla pura e nuda essenza di Dio.

La poesia 20 della nostra collezione recita:

Nella Deità  
Di personalità  
Non vi è alcuna forma;  
La Trinità,  
In unità,  
È pura nudità.<sup>584</sup>

Ci sembra opportuno e pertinente dare spazio qui ad una digressione a proposito dei termini *god* e *godheyt* (Dio e Deità). Entrambe queste parole ricorrono nella nostra pseudo-Hadewijch. La distinzione tra Dio e Deità, forse poco familiare al discorso teologico

---

584 Mgd. 20,1-16. Inder godheyt/ Der persoenelecheyt/ En es vorme en ghene;/ Daer es drieheyt,/ In enicheyt,/ Bloetheyt allene.

contemporaneo, risultava per i medievali un dato tradizionale;<sup>585</sup> essa sembra emergere in ogni caso in modo particolare all'interno di una mistica speculativamente indirizzata. La si ritrova nel trattato *Seven manieren van minne* (Sette modi d'amare) di Beatrice di Nazareth († 1268) e ricorre anche in Hadewijch in diversi momenti della sua opera, in modo particolare nelle *Visoni* e nelle *Lettere*. È presente in Eckhart; compare nel *Miroir des simples ames* di Margherita Porete, nei termini di *dieu* (*Deus*, nella traduzione latina) e *deité* (*Deitas*). Come appare anche nella pseudo-Hadewijch, la distinzione tra Dio e Deità giace sul presupposto che al primo termine viene assegnato un senso formale attivo, senso per il quale Dio viene colto come causa operante e manifesta; il termine Deità vuole invece indicare l'essenza di Dio priva di opere ed indifferenziata. Il mistico brabantino Jan van Ruusbroec nei suoi trattati esprime in alcuni passaggi in modo particolarmente vivido l'antitesi tra Dio e Deità. Nel trattato *Van seven trappen* leggiamo, ad esempio:

La sua Deità non opera; è una semplice ed inattiva essenza. Se avessimo posseduto l'inattività con Dio, saremmo inattività con Lui e risorti nella sua sublimità; saremmo, al di sopra di tutti i livelli e gradi celesti, con Dio nella sua Deità, un essere inattivo e eterna benedizione. Le persone divine nella fecondità della loro natura sono un Dio eternamente attivo. E nella semplicità della loro essenza esse sono Deità, eterna inattività. Quindi Dio è, nelle persone, attività eterna e, nell'essenza, eterna inattività.<sup>586</sup>

Se Agostino vide la *Divinitas* o *Deitas* come direttamente collegata con il fatto trinitario, Dionigi, sulla scia di Plotino, considerò la *Deitas* come l'Uno più alto ed indiviso, puro essere senza confini.<sup>587</sup> A proposito di questo aspetto, Ruusbroec sembra più dionisiano che agostiniano, come Ampe ha correttamente osservato: in Ruusbroec la Deità è assoluta *ledicheit*, ossia totale inoperosità; le Persone vengono invece caratterizzate come “Dio” attraverso l'attività.<sup>588</sup> Ancora a proposito di Ruusbroec, Ampe ha puntualizzato come nel mistico brabantino il termine Dio implichi tanto la nozione di opera, quanto quella di relazione: Dio viene considerato come agente sia verso l'esterno, nell'atto creativo, che verso l'interno, nella infinita processione delle Persone divine.<sup>589</sup>

585 Così si esprime AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieënhedsleer*, p. 82.

586 Sine godheit die en werct niet: si es een sempel ledeghe wesen. Hadden wi die leedegheit met gode beseten, soe waren wi ledegheit met heme, ende in sine hoogheit verresen; soe waren wi boven alle trappen ende hemelsche grade met Gode in sine godheit .i. leedeghe wesen ende eeweghe salegheit. De godleke persone in vrochtbaerheit haerre natueren sijn een god eeweelc werkende. Ende in de sempelheit haers wesens sijn si godheit, eeweghe ledegheit. Ende aldus es god in den personen eeweghe werc ende in den wesene eeweghe ledegheit. JAN VAN RUUSBROEC, *Van seven trappen*, (CCCM 109), l. 1064-1071, p. 211.

587 AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieënhedsleer*, p. 83-84.

588 p. 83-84.

589 p. 81-83.

Ma torniamo ora alla nostra pseudo-Hadewijch. Quella che in apertura di questo capitolo abbiamo citato è la prima strofa della poesia 20: nella semplicità della Deità “Di personalità/ Non vi è alcuna forma”; la Deità “È pura nudità”. Nelle strofe successive l'attenzione viene data a “Nostro Creatore, Nostro Signore” che, inviato dal Padre, nasce dallo stesso infinitamente senza inizio.

Nella poesia 18 il raggiungimento “senza ritorno” (*sonder keren*) di Dio, Primo Inizio, da parte dell'anima viene illustrato, fra gli altri modi, attraverso il riferimento alle figure dei quattro animali di cui tratta il libro di Ezechiele.<sup>590</sup> Il loro procedere viene tratteggiato come un inoltrarsi nella nudità, senza ritorno. Leggiamo direttamente i versi:

È ciò che a noi in Ezechiele,  
Il profeta,  
I quattro animali insegnarono:  
Essi procedevano  
Nella nudità  
E non tornavano.

(...)

Ma considerate:  
Essi non tornarono  
Nel loro procedere,  
E ciò è nella nudità  
Dell'unità  
Al di sopra del comprendere,

Dove ci deve mancare  
Un sorgere  
Di luce,  
In un desiderare  
Che incontra  
L'oscurità.<sup>591</sup>

Il motivo del mancato ritorno si affaccia più volte in queste poesie ed è per lo più associato alla Deità. Lo si incontra nella poesia 19, nel termine *onghekeert*: “La deve

---

<sup>590</sup> Ez, 1,4-15.

<sup>591</sup> Mgd. 18,79-84,91-102. Dies ons in ezechiele/ Den prophete vele/ Die .IIII. diere leerden/ Die vorwert ghinghen/ In derre bloetinghen/ Ende niet en keerden. (...) Maer besiet:/ Si en keerden niet/ In hare voert gaen,/ Dat es inder bloetheyt/ Der enecheyt/ Boven verstaen, // Daer ons moet ontbliven/ Een becliven/ Ere claeheyte/ In een verlanghen/ In .I. vore hanghen/ Eenre deemsterheyte.

raggiungere/ In una pregustazione/ E rivelarsi degno,/ Chi senza ritorno (*onghekeert*)/ Vuole gettare l'ancora/ Nella nobile Deità.”,<sup>592</sup> così come nell'ultima strofa della Mgd. 24: “Chi la vuole conoscere [la verità]/ Segua l'Amore/ Senza ritorno (*sonder keer*)./ Sia lodata/ La bella Deità/ Nei secoli.”<sup>593</sup>

Il motivo degli animali di Ezechiele è presente anche in Hadewijch. Esso appare nella *Lettera 22* che viene considerata un breve trattato concernente la visione teologica della mistica brabantina. Hadewijch con parole molto simili scrive:

Gli animali andavano e venivano, poi andavano e non ritornavano più: il fatto che non ritornassero significa che l'altezza divina non viene mai provata; ma che ritornassero, testimonia la visione e il vivere dell'anima nella latitudine, nella profondità e nell'uguaglianza dell'essenza.<sup>594</sup>

Possiamo notare tuttavia come il significato che Hadewijch vuole indicare con le figure dei quattro animali di Ezechiele sia diverso da quanto viene invece espresso nella pseudo-Hadewijch. In Hadewijch il mancato ritorno accentua la grandezza del divino, la cui immensità “non viene mai provata”. Nella pseudo-Hadewijch il procedere degli animali è associato alla nudità - parola che nelle righe di Hadewijch nemmeno compare - che caratterizza la Deità nella quale ci si inoltra senza ritorno; la Deità è inoltre definita come incomprendibile (essa sta “Al di sopra del comprendere”) ed oscura. Dominano, nella dottrina qui delineata, gli elementi apofatici, in linea con una teologia di orientamento dionisiano.

Le pagine di Ezechiele a cui qui si è fatto riferimento pare siano state particolarmente amate.<sup>595</sup> Noi abbiamo notato che l'esempio degli animali compare anche nella *Vita Beatricis*, la biografia di Beatrice di Nazareth († 1268), la monaca cistercense autrice delle *Seven manieren van minnen*. L'esempio viene citato nella descrizione di un momento di estasi della monaca:

beatricis vero typo febris acute quinquennio tangitur., et ad plenum a peccatorum sordidus emundatur. Ezechiel propheta, dum in visione dei iuxta fluuium chobar in spiritu rapitur, quatuor animalium et rotarum totidem misteria contemplatur: et beatricis spiritus, dum ad alta sustollitur., quasi rotam totum hunc mundum suis subiectum

---

592 Mgd. 19,55-60.

593 Mgd. 24,139-144.

594 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 175. HADEWIJCH, *Brieven*, I. 401-406, p. 204. Die diere ghinghen ende keerden weder; ende si ghinghen ende en keerden niet weder; Datse niet weder en keerden, dats dattie hoecheit nummermeer volhauen en weert. Datse weder keerden dat es in die wijdde Ende in die diepte Ende in die effene wesen te sine ende te siene.

595 L'immagine dei quattro animali di Ezechiele ha infatti avuto una larga fortuna nella storia della spiritualità. Una delle prime testimonianze di questo è l'uso dell'immagine da parte di Girolamo nella sua opera *In Hiezechielem*.

pedibus admiratur.<sup>596</sup>

Anche Ruusbroec ha usato l'immagine dei quattro animali. Nel nostro capitolo dedicato al rapporto tra la pseudo-Hadewijch e il mistico brabantino potremo osservare che il senso della dottrina da lui espressa in quel frangente è più in linea con la pseudo-Hadewijch che con Hadewijch. I quattro animali “procedevano e non tornavano” verso un'Unità che egli paragona alla “settima clausura, nella quale ogni santità e beatitudine sono portate a compimento” e dove “rimarremo sempre a dimorare, semplici ed immobili al di sopra della nostra creaturalità”.<sup>597</sup>

La nostra attenzione indugerà ora su alcuni versi della prima delle poesie della raccolta, la poesia 17. Si tratta della strofa di cui ai versi 49-54:

Là, a lei [all'anima] sembra mostrarsi  
Senza rivelarsi  
Una cosa semplice,  
Che pare scomparire;  
Eppure deve riconoscerla  
In un nudo niente.<sup>598</sup>

Questi versi hanno suscitato l'attenzione di diversi autori.<sup>599</sup> Nell'ambito della mistica fiamminga gli studi sull'apofatismo meritano forse un'attenzione maggiore di quanto non sia stato fatto finora.<sup>600</sup> Dal canto nostro ci proponiamo di rilevare una serie di osservazioni. I versi citati sono di difficile interpretazione; noi ci avvaliamo in ogni caso delle indicazioni che di essi sono state suggerite, in particolar modo partendo dai commenti di Van Mierlo. Nei versi citati l'essenza di Dio viene chiamata *een bloet niet* (un nudo niente). Van Mierlo spiegava questa strofa nel contesto della pratica contemplativa: all'anima che si prodiga nella

596 *Vita Beatricis, Liber tercius*, XII, l.104-109, p. 157.

597 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 860-862, p. 191.

598 Daer dunct hare baren/ Sonder verclaren/ Een simpel iet,/ Alse in vertien;/ Doch moet sijs lien/ In een bloet niet.

599 Ad esempio di autori stranieri. Si veda il contributo di GARÍ, *La desnudez de la nada*, che alla poesia 17 è completamente dedicata con un'attenzione particolare a questi versi, e MURARO, *Le amiche di Dio*, 204-213.

600 Questo è dovuto al fatto che la grande Hadewijch presenta pochi tratti apofatici. Significativo però per i contributi a questo riguardo è il volume, uscito nel 2004, DIERKENS – BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec*. Si aspettano inoltre gli atti del recente congresso internazionale "Discourses of the Unsayable. Apophaticism and literary praxis" (Royal Flemish Academy of Science, Bruxelles, 17-18 giugno 2009) nel corso del quale è stato indirizzato uno sguardo attento verso l'apofatismo fiammingo (intervento del prof. Faesen (KULeuven): "The apophatic tradition in the Low Countries: Willem van Saint-Thierry, Hadewijch en Ruusbroec"). Riferimenti generali dell'apofasi nel discorso teologico si possono ritrovare in: GOUHIER, *Neant*, p. 65-71.

contemplazione, elevata in uno stato di nuda conoscenza, spogliata di immagini, forme, figure e rappresentazioni di cose create, Dio si rivela come “una cosa semplice” (*een simpel iet*); cosa semplice perché egli è da comprendersi senza immagini o rappresentazioni o concetti umani. Ma abbandonate tutte le immagini, le rappresentazioni e tutti i concetti, l'uomo più propriamente conosce Dio come *een bloet niet* (un nudo niente): con nessuna delle nostre rappresentazioni umane.<sup>601</sup> Lo studioso poi, a proposito di quest'ultima espressione, si riferiva esplicitamente alla teologia negativa di Dionigi Areopagita.<sup>602</sup>

Possiamo dire che l'idea del “niente divino” proviene da un'introduzione del neoplatonismo nella terminologia cristiana. Nel caso delle nostre poesie, e di altri testi speculativi dell'epoca dei quali tratteremo più sotto, la presenza del “niente” testimonia molto probabilmente l'influsso della mistica speculativamente orientata di Dionigi l'Areopagita.

A riguardo del rapporto tra questo misterioso teologo della fine del V secolo, che fino ai tempi moderni si credeva fosse un discepolo ateniese dell'apostolo Paolo, e la mistica elaborata nei Paesi Bassi nei secoli XIII e XIV, sappiamo ancora troppo poco. Del complesso di scritti contenuti in un codice che l'imperatore bizantino nell'827 portò all'abate di Saint Denis di Parigi furono fatti diversi tentativi di traduzione alla lingua latina. Quattro distinte traduzioni integrali andarono a formare il *Corpus Dionysiacum* e la teologia trascendentale di Dionigi si diffuse attraverso una serie di commentari, trattati e compilazioni.<sup>603</sup> Nel corso del XIV secolo le idee di Dionigi e la sua concezione di Dio come entità che trascende ogni categoria di forme e di concetti venivano veemente dibattute. In ambito neerlandese, Warnar ha riflettuto sul rapporto tra il mistico brabantino Jan van Ruusbroec († 1381) e l'opera di Dionigi.<sup>604</sup> Non si può in alcun modo parlare di un collegamento diretto tra i passi in greco di Dionigi e alcuni passaggi in medio neerlandese di Ruusbroec; fu il latino ad essere l'anello di congiunzione. Secondo lo studioso, anche se non si può del tutto escludere che Ruusbroec abbia conosciuto Dionigi attraverso le fonti dirette latine, la conoscenza del teologo greco da parte del mistico brabantino sarebbe avvenuta per mezzo di commentari elaborati presso gli ambienti francescani: Ruusbroec avrebbe studiato l'opera di Dionigi nelle biblioteche dei frati minori di Bruxelles. Con certezza infatti dalla metà del XIV secolo circolavano nella città brabantina testi in medio neerlandese che presentavano Dionigi come il portavoce di una nuova teologia mistica. Ma possiamo fare, a proposito della ricezione di Dionigi nei Paesi

601 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 86.

602 Nota 52, p. 88.

603 Sulla storia del *Corpus Dionysiacum* e sull'importanza di Dionigi all'inizio della storia della mistica medievale si veda RUH, *Storia della mistica*. I, p. 35-94 e RUH, *Meister Eckhart. Teologo-Predicatore*, p. 78-84.

604 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 50. Sulla stessa problematica AMPE, (*pseudo-*)*Dionysius*, col. 361-365.

Bassi, un passo indietro e andare cioè al periodo antecedente la fioritura letteraria di Ruusbroec e osservare quanto si conosce a questo proposito. Scheepsma ha affrontato questo argomento. Le sue conclusioni, cruciali a proposito del nostro lavoro, vengono ora esposte.<sup>605</sup> La ricezione in vernacolo di Dionigi sarebbe iniziata primariamente presso i circoli dei Domenicani tedeschi. In ogni caso alcuni testi pervenuti in medio neerlandese provano che ci fu una ricezione di Dionigi nel Brabante prima della metà del XIV secolo. Sono testi che per la nostra ricerca si rivelano particolarmente significativi: si tratta di opere come il *Des geestes bouwe* e il manoscritto 3067-73 conservato presso la Biblioteca Reale di Bruxelles. Quest'ultimo è conosciuto come “Manoscritto di Ruusbroec Vv”;<sup>606</sup> esso include un certo numero di citazioni di Dionigi all'interno di un più ampio complesso di testi che Scheepsma, non erroneamente, ha giudicato essere “in un qualche tipo di relazione” con i trattati in medio altotedesco attribuiti ad Eckhart.<sup>607</sup> Il manoscritto viene giudicato essere del 1350 circa.<sup>608</sup> La tesi di Scheepsma è sostanzialmente questa: la ricezione di Dionigi in medio neerlandese fu legata a quella che avvenne in medio altotedesco nel circolo eckhartiano. Lo studioso si fa promotore di un'ipotesi: a partire dal 1300 la *Teologia mistica* di Dionigi avrebbe influenzato i sermoni in vernacolo di Eckhart e di affini predicatori.

Torniamo ora ai versi della nostra pseudo-Hadewijch, alla comprensione là tratteggiata dell'essenza di Dio come *simpel iet* (“qualcosa di semplice”) che si rivela essere più propriamente *een bloet niet* (“un nudo niente”). L'equivalenza tra i due sintagmi viene permessa dal riuscito gioco di parole che si instaura nella lingua neerlandese appunto tra *iet* e *niet*. Ora questo gioco tra le parole *iet* e *niet* appare frequentemente nei testi mistici dell'epoca. Esso non è presente in Beatrice di Nazareth († 1268), autrice come già sappiamo del primo trattato di natura spirituale composto in medio neerlandese, le *Seven manieren van minnen*; non compare nemmeno nelle opere della grande Hadewijch (considerata attiva attorno alla metà del XIII secolo) tranne che in un punto della sua opera, all'inizio di una lettera:

Saluta Sara a nome mio, sia che io sia per lei *qualcosa* o *niente*.<sup>609</sup>

Il gioco di parole lo si ritrova ad esempio nel poema *Granum sinapis* (Granello di senape), composizione poetica conosciuta anche come *Dreifaltikeitslied* (Inno trinitario), che va

---

605 SCHEEPSMA, *Filling the Blanks*, p. 285-286, 294-296.

606 Si veda LIEVENS, *De spekulatieve Vv-gedichten*.

607 SCHEEPSMA, *Filling the Blanks*, nota 38, p. 299.

608 Nota 38, p. 299.

609 Groet mi oec saren metten selven yet ende niet, dat ic ben. HADEWIJCH, *Brieven*, 1-2, p. 215.



annoverata “tra i capolavori della mistica del tardo medioevo”.<sup>610</sup> Nel corso del nostro lavoro ritorneremo più volte su questo poema a motivo di alcune affinità con le *Mengeldichten* della nostra pseudo-Hadewijch. Si tratta di una composizione poetica anonima redatta in medio altotedesco in forma di sequenza. All'oggi la si considera essere dei primi anni del XIV secolo. Ruh e Haas la considerano opera di Eckhart, altri invece, come W. Haug ne hanno messo in dubbio la paternità eckhartiana.<sup>611</sup> La sequenza consta di otto strofe di dieci versi ciascuna, costruite secondo lo schema *aabbc, ddeec*. Di questo poema emerge in modo particolare il carattere apofatico, sulla linea della dottrina di Dionigi Areopagita, tanto che Ruh si è riferito al contenuto giudicandolo una “mistica dionisiana”.<sup>612</sup> Di esso è pervenuto anche un commento in latino: secondo McGinn questo è un segno di quanto significativi i poemi fossero giudicati per la comunicazione dell'insegnamento mistico.<sup>613</sup>

Nelle strofe settima e ottava del *Dreifaltkeitslied* incontriamo il gioco tra *icht* e *nicht*, ossia tra “qualcosa” e “niente”.

Diventa come un bimbo  
diventa sordo, diventa cieco!  
Il tuo proprio *qualcosa*  
deve diventare *niente*,  
trascendi ogni *qualcosa* e ogni *niente*!<sup>614</sup>

...

O anima mia  
esci, lascia entrare Dio!  
Affonda ogni mio *qualcosa*  
nel divino *niente*  
affonda nel flutto senza fondo!<sup>615</sup>

....

Se la nostra attenzione si sposta ad Eckhart e a quelli che sono considerati i suoi testi

610 Così McGinn e Ruh che hanno più volte sottolineato l'importanza di questo poema. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 315. RUH, *Textkritik zum Mystikerlied*, p. 221.

611 Per i riferimenti a questi autori si veda ancora MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 316.

612 RUH, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore*, p. 67-85.

613 p. 315. Altri importanti studi su questo poema sono: RUH, *Textkritik zum Mystikerlied*; RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 67-85: in queste pagine ne è fornita anche una traduzione in italiano; un'altra traduzione in italiano che comprende anche la traduzione del commento latino si trova in MEISTER ECKHART, *Il nulla divino*, p. 3-43. Si veda poi HAAS, *Sermo myticus*; ECKHART, *Poème* (a cura di A. de Libera). Il commento in latino è stato edito da Bindschedler: *Der lateinische Kommentar*.

614 Qui traduzione mia. Wirt als ein kint/ wirt toup, wirt blint!/ dîn selbes *icht*/ mûz werden *nicht*,/ al *icht*, al *nicht* trîb uber hôr!

615 Traduzione mia. Ô sêle mîn/ genk ûz, got in! Sink al mîn *icht*/ in gotis *nicht*,/ sink in dî grundelôze vlît!

autentici, troviamo anche in questo autore il gioco tra “qualcosa” e “niente”. Lo si trova nel Sermone 1, dove il mistico tedesco gioca con i due termini a proposito dell'anima:

Quando l'anima giunge alla luce pura, essa penetra nel suo *nulla*, così lontana in questo *nulla* dal suo *qualcosa* creato che essa non può assolutamente tornare con la forza propria nel suo *qualcosa* creato. E Dio, con il suo essere increato, si pone sotto il *nulla* dell'anima e la mantiene nel suo *qualcosa*.<sup>616</sup>

Nel Sermone 23 il gioco tra le parole *nulla* e *qualcosa* è invece riferito a Dio:

Se, dunque, non è né bontà né essere né verità né Uno, cosa è allora? È propriamente il *nulla*, né questo, né quello. Se tu pensi ancora *qualcosa* che egli è, non lo è affatto.<sup>617</sup>

Appaiono in queste righe appena citate tipiche espressioni che si incontrano anche in altri testi speculativi di questo periodo. La nostra attenzione va in modo particolare a “né questo, né quello”: questa espressione ritorna sia in altri sermoni di Eckhart, - essa riveste nel mistico tedesco un grandissimo significato -<sup>618</sup> sia nelle *Mengeldichten* della nostra pseudo-Hadewijch, sia nel più sopra menzionato poema *Granum sinapis*. Nelle nostre *Mengeldichten* essa è presente in una strofa che noi abbiamo già citato altrove ma che qui ripetiamo:

Un nobile non so chi,  
Né questo, né l'altro,  
Ci conduce,  
Ci guida,  
E ci attira  
Nel nostro Inizio.<sup>619</sup>

Guardando invece al menzionato poema *Granum sinapis* leggiamo quanto segue:

Questo deserto Bene  
mai piede calcò,  
mente creata  
mai vi giunse:

---

616 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 95. Swenne diu sêle kumet in daz ungemischte lieht, sô sleht si in ir nihtes *niht* sô verre von dem geschaffenen *ihte* in dem nihtes *nihte*, daz si mit nihte enmac wider komen vor ir kraft in ir geschaffenen *ih*t. Und got der understât mit sîner ungeschaffenheit ir nihtes *niht* und entheltet die sêle in sînem ihtes *ih*te. Pr. 1 (DW I, 2-6, p. 14).

617 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 240. Und enist er noch gûete noch wesen noch wârheit noch ein, waz ist er denne? Er ist nihtes *niht*, er enist weder diz noch daz. Gedenkest dû noch *ih*tes, daz er sî, des enist er niht. Pr. 23 (DW I, 1-3, p. 402).

618 Come nel Sermone 3,4, nel Sermone 9,2 e nel Sermone 46 della raccolta *Paradisus anime intelligentis*. McGinn ha raccolto i luoghi dove questa espressione appare. MEISTER ECKHART, *Teacher and preacher*, p. 400.

619 Mgd. 18,103-108. Een edel ic en weet hoe/ Noch dus noch soe/ Dat ons leidet in,/ Ende ons berect/ Ende ons in trect/ In ons beghin.

esso è, e nessuno sa cos'è.

È qui, è là,  
è lontano, è vicino,  
è profondo, è alto,  
è tale che esso  
*non è né questo, né quello.*<sup>620</sup>

Del tema del deserto ci occuperemo nel capitolo successivo. Noi cogliamo il significato di queste espressioni tra loro affini (“né questo, né quello”, “né questo, né l'altro”, “non è né questo, né quello”) nel senso di una mistica fortemente impregnata di elementi dionisiani. Ma possiamo spiegarci meglio. Ci avvaliamo delle parole dello stesso Eckhart a proposito di questa espressione. Il teologo e mistico tedesco spiega, nel Sermone 46 della raccolta *Paradisus anime intelligentis*, come nella Sacra Scrittura si diano a Dio tanti nomi a motivo del fatto che nessuna parola può cogliere completamente la sua nobiltà, essendo Dio al di fuori e al di sopra di ogni natura. Più precisamente in Eckhart l'espressione su cui ci stiamo soffermando indica la particolarità e i limiti di tutti gli esseri creati; essi vengono contrapposti a Dio che non “è né questo, né quello” bensì Esistenza Assoluta.

“Perciò lo si chiama “questo e quello”, e ciò perché egli non è, in senso proprio, nessuna di queste cose”. (...) “Può parlare maggiormente di Dio chi più lo nega.”<sup>621</sup>

In Eckhart il coglimento di Dio come nudità ricorda le dispute contemporanee al teologo tedesco sul primato dell'intelletto o della volontà, controversie particolarmente accese, com'è noto, tra i maestri domenicani e quelli francescani. In Eckhart è l'intelletto umano a cogliere Dio nella sua nudità, non la volontà, come leggiamo, fra gli altri, nel Sermone latino XI e nel Sermone tedesco 7:

La rivelazione è propriamente nell'intelletto o, piuttosto, nell'essenza dell'anima che ha di mira propriamente l'essere. Ma l'essere divino è un essere nudo, senza velo.<sup>622</sup>

---

620 Ci avvaliamo della traduzione presente in RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 67-70 che noi abbiamo rivisto quando era il caso. Daz wûste gût,/ ni vûz durch wût,/ geschaffen sin/ quam sî dâ hin:/ us ist und weis doch/ nimant was.// Us hî, us dâ,/ us verre, us nâ,/ us tîf, us hô,/ us ist alsô,/ daz us ist weder diz noch daz.

621 Darumme heizit man un dit und daz, daz ist da fon daz he disir dinge kein eginliche ist (...) wer fon Gode allirmeist kan, der forleukint sin allir meist. *Paradisus anime intelligentis* (a cura di Strauch), Sermo 46, 8-9, p. 105. Trad. in RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 83.

622 MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, Sermone XI, n. 115, p. 99. Revelatio proprie est apud intellectum vel potius in essentia animae quae proprie esse respicit. Esse autem deus esse nudum sine velamine est. S. XI n. 115 (LW IV, 118-119, p. 108).

I migliori maestri dicono che l'intelletto spoglia totalmente e coglie Dio nella sua nudità, puro essere, tal quale egli è in se stesso. Dicono che la conoscenza si apre il passaggio attraverso la verità e la bontà, si proietta sul puro essere e coglie Dio nella sua nudità, come egli è senza nome.<sup>623</sup>

Qui i migliori maestri sono appunto i domenicani, sostenitori del primato dell'intelletto sulla volontà. È significativo a questo riguardo leggere anche il seguente brano, tratto dal Sermone 9:

Io ho detto nella scuola che l'intelletto è più nobile della volontà, e tuttavia entrambi appartengono a questa luce. Un maestro di un'altra scuola disse che la volontà è più nobile dell'intelletto, giacché la volontà prende le cose quali esse sono in se stesse, e l'intelletto prende le cose quali esse sono in lui. È vero. Un occhio è più nobile in se stesso di quanto lo sia un occhio dipinto sul muro. Ma io dico che l'intelletto è più nobile della volontà. La volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. L'intelletto coglie Dio nella sua nudità, spogliato di bontà e di essere.<sup>624</sup>

Si suppone che il “maestro di un'altra scuola” di cui qui si dice sia il teologo francescano Gonsalvo di Balboa; Eckhart farebbe qui riferimento alla controversia che ebbe luogo a Parigi nel 1302-1303 sui temi della volontà e dell'intelletto.<sup>625</sup>

Questo coglimento di Dio nella sua nudità da parte dell'intelletto umano ha aperto nel discorso scientifico su Eckhart la questione della definizione di Dio come essere: la problematica, cioè, della negazione o meno dell'essere a Dio. Su questo tema si era soffermato in maniera particolare Lossky.<sup>626</sup> Nel sermone latino *Deus unus est* (Sermone XXIX) Eckhart non nega l'essere a Dio:

*Deus unus est.* Bisogna notare che questo si può intendere in modo duplice. In primo luogo così: “Dio, l'Uno, è”. Infatti, proprio perché uno, gli spetta l'essere, ovvero di

---

623 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, Sermone 7, p. 138. Die besten meister sprechent, daz diu vernünffticheit schele alzemâle abe und nimet got blôz, als er lûter wesen ist in im selben. Bekantnisse brichet durch wârheit und gûete und vellet ûf lûter wesen und nimet got blôz, als er âne namen ist. Pr. 7 (DW I, 5-8, p. 122).

624 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, Sermone 9, p. 150-151. Ich sprach in der schuole, daz vernünffticheit edeler wære dan wille, und gehœrent doch beidiu in diz lieht. Dô sprach ein meister in einer andern schuole, wille wære edeler dan vernünffticheit, wan wille nimet diu dinc, als sie in in selben sint, und vernünffticheit nimet diu dinc, als sie in ir sint. Daz ist wâr. Ein ouge ist edeler in im selber dan ein ouge, daz an eine want gemâlet ist. Ich spriche aber, daz vernünffticheit edeler ist dan wille. Wille nimet got under dem kleide der gûete. Vernünffticheit nimet got blôz, als er entkleidet ist von gûete und von wesene. Pr. 9 (DW I, 9-11, 1-5, p. 152-153).

625 Nota 15, p. 150; si veda anche LOSSKY, *Théologie négative*, p. 213.

626 LOSSKY, *Théologie négative*, p. 212-214. Sulla medesima questione si veda anche FAGGIN, in MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, p. 14-19.

essere il suo essere, di essere il puro essere, di essere l'essere di tutte le cose.<sup>627</sup>

A questo riguardo si è rivelato significativo accostare questo stralcio ad un noto sermone tedesco, il Sermone tedesco 9 *Quasi stella matutina*:

Alcuni maestri rozzi dicono che Dio è puro essere; ma egli è così elevato al di sopra dell'essere quanto il più alto degli angeli lo è al di sopra di un moscerino. Se chiamassi Dio essere, parlerei tanto falsamente quanto se dicessi che il sole è pallido o nero. Dio non è né questo né quello. E un maestro dice: Chi crede di aver conosciuto Dio, e con ciò di conoscere qualche cosa, non ha conosciuto Dio. Ma quando ho detto che Dio non era un essere e che era al di sopra dell'essere, non gli ho con questo negato l'essere, ma, al contrario, gli ho attribuito un essere più elevato.<sup>628</sup>

La dottrina qui delineata è chiaramente una dottrina di impianto dionisiano. I maestri rozzi sono ovviamente i francescani, in primo luogo Gonsalvo di Balboa e Giovanni Duns Scoto, il suo discepolo. Quando nel brano Eckhart si riferisce a “un maestro”, potrebbe trattarsi di Dionigi Areopagita.<sup>629</sup> Osserviamo che anche qui compare l'espressione di cui più sopra abbiamo trattato: “Dio non è né questo, né quello”. In linea con una mistica dionisiana possiamo dire che affermando che Dio non è un essere non si intende negare a Dio l'essere, ma sostenere che Dio è al di sopra dell'essere; più che negare si intende, al contrario, attribuirgli un essere più elevato. Vedremo che questo è anche il senso che Ruusbroec attribuisce alla sua concezione, a lui particolarmente cara, del “niente” di Dio e che questo è anche il senso che noi sosteniamo a proposito dei versi della nostra pseudo-Hadewijch.

Se appunto si guarda a Ruusbroec, si nota come egli usi la parola *niet* e la applichi tanto all'anima che a Dio. Nelle pagine che dedicheremo al rapporto del mistico con le poesie della pseudo-Hadewijch vedremo come in alcuni passaggi egli pare essersi lasciato ispirare proprio dai versi della nostra autrice anonima che più sopra abbiamo citato;<sup>630</sup> Ruusbroec definirà

627 MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, p. 193-194. *Deus unus est*. Notandum quod dupliciter hoc potest accipi. Primo sic: *deus unus est*. Nam hoc ipso quod unus, ipsi competit esse, id est quod sit suum esse, quod sit purum esse, quod sit omnium esse. S. XXIX n. 301 (LW IV, 301.6-8, p. 267.)

628 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, Sermone 9, p. 148. Grobe meister sprechent, got sî ein lûter wesen; er ist als hōch über wesene, als der oberste engel ist über einer mücken. Ich spræche als unrehte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz. Und sprichet ein meister: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sō enbekante er got niht. Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehœhet. Pr. 9 (DW I, 35-36, 1-6, p. 145-146).

629 Nota 6, p. 148.

630 Ossia questi versi: Daer dunct hare baren/ Sonder verclaren/ Een simpel iet,/ Alse in vertien;/ Doch moet sijs lien/ In een bloet niet. Mgd. 17,49-54. (Là, a lei sembra mostrarsi/ Senza rivelarsi/ Una cosa semplice,/ Che pare scomparire;/ Eppure deve riconoscerla/ In un nudo niente.)

infatti la Deità come “oscurità, nudità e niente”.<sup>631</sup> Ampe commentando queste parole e il passo corrispondente, che noi abbiamo appena riportato in nota, ha messo in risalto che il niente e l'indeterminatezza li tratteggiati non sono una mancanza di forma o una negazione dell'essenza di Dio; non si tratta cioè di un'esclusione di perfezione in Dio *per defectum*, bensì più propriamente per *excessum*.<sup>632</sup> È insomma per ragioni di più alta perfezione e non di più radicale imperfezione che il niente entra nella storia della contemplazione. L'aspetto del niente in Dio viene accentuato dal mistico brabantino con una certa predilezione; tema di speculazione neoplatonica, esso testimonia l'influsso che anche Ruusbroec subì di Dionigi Areopagita e dei neoplatonici.<sup>633</sup> Ma, lo ripetiamo con altre parole ancora, l'apofasi noetica non contamina l'apofasi ontologica: vi è qui una “via negationis” che trascende il senso e l'intelletto ma anche in questo caso non si vuole mai togliere l'essere a Dio.

Infine vogliamo qui ricordare, senza assumerci lo scopo di entrare in profondità nell'argomento, come la speculazione attorno al niente di Dio abbia avvicinato più volte, per mezzo di diversi studiosi, la figura di Ruusbroec al Buddismo, come del resto è il caso per la nostra pseudo-Hadewijch, come abbiamo ricordato nel nostro capitolo dedicato al dibattito storiografico. Così nella letteratura scientifica dedicata al mistico brabantino si incontrano anche titoli come *Ruusbroec in gesprek met het Oosten. Mystiek in boeddhisme en christendom* (Ruusbroec in dialogo con l'oriente: mistica nel buddismo e nel cristianesimo) a cura di un Mommaers.<sup>634</sup>

La parola “niente” ricorre costantemente nel *Miroir* di Margherita Porete. L' “enumeratio formarum” del CCCM indica, per l'edizione latina, una ricorrenza di 265 volte del termine *nichil*.<sup>635</sup> Molto spesso questa parola compare nella formulazione, frequentissima nel *Miroir*

631 Anticipiamo qui il passaggio che verrà più dettagliatamente discusso nel capitolo dedicato a Ruusbroec: Ende hier ontmoet hi gode sonder middel. Ende uter eenicheit gods schijnt in hem een eenvuldich licht, ende dit licht toent hem duysternisse, bloetheit ende niet. Inder duysternissen wert hi omvaen, ende valt in onwisen alse in een verdolen. Inder bloetheit verliest hi ghemerc ende ondersceet van allen dinghen, ende wert overformt ende doregaen met eenvoldigher claerheit. Inden niete faeilleert hi alle sijns werkes, want inden werkene der grondeloser minnen gods wert hi verwonnen. Die geestelike brulocht, (CCCM 103), I. b2180-2187, p. 527. (E qui egli incontra Dio senza intermediario. E dall'unità di Dio risplende in lui una semplice luce, e questa luce gli mostra oscurità, nudità e niente. Nell'oscurità egli viene avvolto e cade nell'assenza di modi come in uno smarrirsi. Nella nudità egli perde percezione e distinzione di tutte le cose e viene trasformato e pervaso dalla semplice lucentezza. In quel nulla egli cessa tutte le sue opere, poiché egli viene vinto nell'attività dell'amore abissale di Dio).

632 AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer*, p. 52-53.

633 AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer*, p. 53.

634 Altri contributi a questo riguardo sono: MOMMAERS – BRAGT, *Mysticism, Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec* (si tratta della versione in inglese dell'opera da noi sopra menzionata). Si veda anche CORNILLE, *Christelijke en boeddhistische mystiek in dialoog* e un più datato contributo: NAMBARA, *Die Idee des absoluten Nichts*, p. 219-223 per quanto riguarda Ruusbroec.

635 *Instrumenta lexicologica latina* (a cura di Verdeyen), p. 24.

della Porete, di paradossi ed ossimori; pensiamo ad esempio alla coppia *nient e tout* ma anche alla coppia *plus e moins*. Si osservino ad esempio queste righe:

Diremo, dice Amore, che Dio preferisce il più di quest'Anima in lui [*le plus de ceste Ame en luy*], piuttosto che il meno in lei stessa [*que moins d'elle mesmes*].

Ma quest'Anima dice: Non c'è nessun meno [*point de moins*], non c'è che il tutto [*fors tout*], e questo posso ben dirlo, e dire la verità.<sup>636</sup>

De Longchamp ha riflettuto sui termini *plus e moins* e li ha ritenuti tanto fondamentali nella struttura del *Miroir* quanto intraducibili all'interno dei contesi in cui essi appaiono, nell'opera. Secondo lo studioso li si potrebbe tradurre approssimativamente con, rispettivamente per *plus e moins*, “ce qui dépasse l'âme” (ciò che oltrepassa l'anima) e “ce qui ne la dépasse pas” (ciò che non la oltrepassa). Per quanto concerne ciò che essi significano, ciò che vogliono portare ad espressione, secondo lo studioso essi vorrebbero contrapporre ciò che l'anima sperimenta nell'assorbimento in Dio, quando Dio la riconduce alla sua origine, alla sua esistenza fondamentale nel cuore della Trinità, e quello che invece l'anima stessa trova per mezzo di uno suo sforzo proprio all'interno di se stessa.<sup>637</sup> Ciò che de Longchamp sottolinea in modo particolare del *Miroir* è il processo a cui nell'opera si fa riferimento di ritorno dell'anima alla sua causa prima, per cui per lo studioso l'idea, costantemente soggiacente nell'opera della Porete, è quella dell'esistenza fondamentale dell'anima in Dio, nel “più” al quale solamente l'anima annientata e resa semplice può accedere; e questo in contrasto con le condizioni dell'esperienza mondana nel “meno”.<sup>638</sup> Secondo M. Vannini, in un'accezione leggermente differente, il *plus e moins* significherebbero rispettivamente ciò che permette all'anima di superare la condizione di creaturalità e di raggiungere lo stato divino e, per contrapposizione, i limiti della condizione creaturale e la perdita della somiglianza con Dio.<sup>639</sup>

Una nota aggiuntiva. Un altro significativo passaggio – ma essi sono numerosissimi – in cui il gioco degli ossimori e dei paradossi tra i termini di cui ci stiamo occupando (in particolare tra *nient e tout*) è presente in modo particolarmente forte, è alle prime righe del cap. 16, che noi riportiamo qui

636 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 11, r. 98-101, p. 163-165. Nous dirons, dit Amour pour les auditeurs, que Dieu ayme mieulx le plus de ceste Ame en luy, que moins d'elle mesmes. *Mais ceste Amet dit*: Il n'y a point de moins, il n'y a fors tout; et ce puis je bien dire et verité dire. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, (CCC 69), r. 102-106, p. 44.

637 MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), nota 11,4, p. 242-243.

638 Nota 16,2, p. 245.

639 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, nota 57, p. 162.

nella traduzione italiana: “Ragione, dice Amore, per quel che ho detto, che l'Anima affrancata sa tutto e non sa niente, vi rispondo che essa sa per virtù di fede quel che le conviene sapere per la sua salvezza; e così non sa niente di quello che Dio ha in lei di sé per lei, e che non darà a nessun altro tranne che a lei. In questo genere d'intellezione dunque quest'Anima sa tutto eppure non sa niente. Vuole tutto, dice Amore, eppure non vuole niente; poiché quest'Anima, dice Amore, vuole così perfettamente la volontà di Dio, che non sa, né può, né vuole, nel suo volere, altro che la volontà di Dio.”<sup>640</sup>

C'è però nell'opera della Porete anche un “niente” che si riferisce a Dio. È strano a questo proposito che Babinsky nel suo argomentare circa l'uso di questo termine nel *Miroir* non faccia menzione di questo uso, ma consideri solo l'accezione in cui la parola “niente” si riferisce all'anima.<sup>641</sup> Considererò invece quest'uso McGinn.<sup>642</sup>

A questo proposito la nostra attenzione si sofferma su due passi significativi del *Miroir*. Al capitolo 26 leggiamo:

Tale Anima è così chiara nella conoscenza, che vede sé come nulla in Dio, e Dio come nulla in sé.<sup>643</sup>

Ma anche un più lungo brano, tratto dal cap. 46, merita ancora la nostra attenzione:

Amore - Ora, quest'anima è sprofondata e giunta alla conoscenza del più; ossia, a sapere soltanto che non conosce niente di Dio, rispetto al tutto di lui.

Ragione – Eh diamine, dice Ragione, si osa dunque chiamare niente qualcosa che è Dio?

L'Anima – Certo, dice quest'Anima. E volete sapere come? In verità, è ben niente una cosa di lui che non ci è né ci sarà data (...) Infatti, in paragone, se potesse darsi che questo fosse verità, sarebbe ancora niente rispetto ad una sola scintilla della sua bontà, che dimora nella sua conoscenza, al di fuori della nostra conoscenza.

L'Anima – Ohimé, dice quest'Anima, che ne è dunque, del tutto di lui, se tanto bene si può dire del meno di lui? Eh, dolcissimo Amico, dice quest'Anima, questo lo sapete voi

---

640 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, r. 4-12, p. 183. Amour. Raison, dit Amour, ad ce que j'ay dit que l'Ame Enfranchie scet tout et si ne scet neant, je vous respons qu'elle scet par la vertu de foy ce qui luy convient savoir pour son salut; et si ne scet neant de ce que Dieu a en elle de luy pour elle, qui ne donnera a nulluy fors que a elle. Donc par cestuy entendement scet ceste Ame tout et si ne scet neant. Elle veult tout, dit Amour, et si ne veult neant; car ceste Ame, dit Amour, veult si parfaitement la voullenté de Dieu, qu'elle ne scet, ne ne peut, ne ne veult en son vouloir que la voullenté de Dieu. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, (CCCM 69), r. 3-11, p.64-66.

641 MARGUERITE PORETE, *The Mirror of simple souls* (a cura di Babinsky), p. 37-38.

642 Tra i diversi contributi dello studioso: MCGINN, *The Flowering of mysticism*, p. 257.

643 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 26, r. 7-8, p. 209. Telle Ame est si clere en cognoissance, que elle se voit nient en Dieu et Dieu nient en elle. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, (CCC 69), r. 7-9, p. 92.



solo, e questo mi basta.<sup>644</sup>

L'anima è giunta a conoscere ciò che la oltrepassa: arriva a sapere di non conoscere niente di Dio. Ragione, che nell'opera viene particolarmente deprezzata ma che consente anche di introdurre di volta in volta gli argomenti che stanno cari alla Porete, quelli sui quali lei vuole ritornare e soffermarsi, chiederà meravigliata come si osi chiamare niente qualcosa che è Dio. Anima risponderà argomentando che è ben niente ciò che di Dio si conosce rispetto al tutto di lui.

La dottrina che sottosta a queste parole non può che fare pensare alla teologia negativa di Dionigi Areopagita. Occorre dire come però sia azzardato, soprattutto nel caso della Porete, operare un legame diretto con il misterioso teologo. C'è una tendenza negli studi ad insistere sull'universo apofatico del *Miroir* e a giudicare l'opera come una sorta di mero dialogo apofatico con una forte presenza di temi squisitamente dionisiani, come ha rilevato la studiosa Cré.<sup>645</sup> La teologia apofatica o negativa è senz'altro un elemento dell'opera ma sarebbe scorretto dare del *Miroir* della Porete un'interpretazione tutta e solo in termini di teologia negativa.

A questo riguardo il giudizio di N. Watson sull'opera risulta fuorviante. Secondo lo studioso il *Miroir* sarebbe:

una fantasia teologica altamente concentrata sul tema centrale della mistica apofatica (o negativa), come si sviluppò dallo pseudo-Dionigi l'Areopagita all'inizio del sesto secolo a scrittori come Ugo di San Vittore, Tommaso Gallo e Eckhart nei secoli dodicesimo, tredicesimo e quattordicesimo: il tema essendo che Dio non può essere nominato o rappresentato adeguatamente da alcun segno, e che il più vicino approccio che può essere fatto ad egli quindi consiste in un rifiuto sistematico di parole ed immagini che tentano di portarlo ad espressione, in una ricerca dell' "oscurità divina" che sta al di là del linguaggio e di ciò che è creato.<sup>646</sup>

644 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 46, r. 5-19, p. 255-257. Amour. - Ores est ceste Ame cheue et venue en cognoissance du plus; voire, seulement en ce qu'elle ne cognoist nient de Dieu envers le tout de luy. Raison. - Hee, dea! dit Raison, ose l'en bien appeller nient, chose qui est de Dieu? L'Ame. - Oy, dea! dit ceste Ame. Et comment donc? Vrayement, c'est bien nient, quelque chose qui nous soit donnee, ne ne sera, de luy. Voyre, pouse qu'il nous donnast ce mesmes qui dessus est dit en cest escript; car, par comparaison, se ce pouoit estre que ce fust verité, encore seroit ce nient, au regart d'une seule estincelle de sa bonté, qui demoure en sa cognoissance, hors de notre cognoissance. L'Ame. - O, o! Dit ceste Ame, et qu'esse donc tu tout de luy, puisque l'en peut dire tant de biens du moins de luy? Hee, tres doux amy, dit ceste Ame, ce savez vous tout seul, et ce me souffist. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, (CCCM 69), r. 4-19, p. 140-142.

645 CRÉ, *Vernacular mysticism*, p. 169, 174.

646 WATSON, *Misrepresenting the Untranslatable*, p. 124, citato da CRÉ, *Vernacular mysticism*, nota 18, p. 170.

Va detto che in ogni caso sul tema del “nulla divino”, tema di interesse speculativo, ha scritto Gnädinger in pagine più autorevoli che il commentario di Ugo di San Vittore († 1141) alla *Gerarchia Celeste* potrebbe essere stato il tramite della conoscenza di Margherita di Dionigi Areopagita.<sup>647</sup> In questa discussione il giudizio di McGinn sull'apofatismo in Margherita Porete e sul connesso nodo teologico del “nulla divino” si rivela a nostro avviso il più consono per un'opera come il *Miroir des simples ames*. Egli parte riconoscendo la centralità del *nihil* nell'opera tanto da giudicare il pensiero mistico della Porete concentrato su due tesi, che egli chiama due “colonne apofatiche”: Dio è totalmente incomprensibile e perciò “niente” nella prospettiva delle categorie umane; l'anima diventa niente attraverso il niente volere per raggiungere Dio che è niente (e perciò tutto).<sup>648</sup> Secondo lo studioso il punto essenziale dell'apofatismo, nella Porete, è la sua rappresentazione nel testo, dove esso trova espressione in parole, in paradossi, in ossimori, ecc., e perciò il parere di McGinn è che le questioni delle fonti e dell'influenza siano sempre secondarie:<sup>649</sup> la Porete, afferma lo studioso, conobbe certamente Agostino e i più importanti mistici del XII secolo, ma non è facile ed è relativamente poco importante stabilire che contatto lei possa aver avuto con il corpus dionisiano e i suoi interpreti. Per lo studioso americano la Porete, come tutti i mistici apofatici, insiste che non ci si può riferire a Dio per mezzo di categorie, ma che ci si può solo sforzare costantemente del processo di negazione delle opere dell'intelletto e della volontà al fine di l'unione in Dio.<sup>650</sup>

## § 5. Nell'immensità selvaggia

In dat wilde wijt

Della natura divina, dell'essenza di Dio, viene data nelle nostre poesie una serie di descrizioni e rappresentazioni. Abbiamo visto nelle nostre precedenti pagine come essa venga più volte delineata come “nudità” e, in una strofa, come “niente”.<sup>651</sup> Ora occorre considerare che le nostre poesie fanno spesso riferimento ad una dimensione di spazialità descritta come

647 MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen* (a cura di Gnädinger), p. 241-244.

648 MCGINN, *The Flowering of mysticism*, p. 257.

649 p. 443, nota 305.

650 p. 257.

651 Ripetiamo qui i passi cruciali in cui queste descrizioni emergono: Mgd. 20,1-6: “Nella Deità/ Di personalità/ Non vi è alcuna forma./ La Trinità,/ In unità,/ È pura nudità.” Mgd. 18,79-84,91-96: “È ciò che a noi in Ezechiele,/ Il profeta,/ I quattro animali insegnarono:/ Essi procedevano/ Nella nudità,/ E non tornavano./ (...) Ma considerate:/ Essi non tornarono/ Nel loro procedere,/ E ciò è nella nudità/ Dell'unità,/ Al di sopra del comprendere”. Mgd. 17,49-54: “Là, a lei [all'anima] sembra mostrarsi/ Senza rivelarsi/ Una cosa semplice,/ Che pare scomparire;/ Eppure deve riconoscerla/ In un nudo niente.”

ampiezza priva di limiti ed inafferrabile, una dimensione a cui l'anima accede attraverso la contemplazione. Si tratta ancora di una rappresentazione della natura divina. Nel capitolo dedicato a Ruusbroec vedremo, nell'analisi dei suoi trattati, che in essi vi sono delle rappresentazioni molto simili, anche se il mistico brabantino utilizzò una serie di metafore del divino che nella pseudo-Hadewijch non si rinvencono. Leggiamo di quest'ultima i seguenti versi della poesia 17:

In quell'ampiezza infinita,  
Dovunque,  
Senza fine,  
L'anima viene divisa,  
Ingrandita e poi unita  
In un inghiottimento:

L'anima che  
In una silenziosa caccia,  
Troverà  
L'immensurabile  
Totalità  
Totalmente inafferrabile.<sup>652</sup>

Anche quando nella medesima poesia si parlerà del momento dell'unione, nel quale l'anima perde le proprie distinzioni personali (immagini e figure), l'essenza divina verrà descritta come ampiezza infinita ed inafferrabile. "Nell'intimità dell'unità" le anime sono

Come liberate  
Nel tempo eterno,  
Increate,  
Nell'ampiezza silenziosa  
Senza limite  
Inafferrabile.<sup>653</sup>

Particolare risulta ai nostri occhi l'immagine della caccia di cui ai versi più sopra: "L'anima che/ In una silenziosa caccia,/ Troverà/ L'immensurabile/ Totalità/ Totalmente inafferrabile." Questa immagine sembrerebbe a prima vista un ricordo di Hadewijch; la si

---

652 Mgd. 17,37-48. In dat eweghe wide/ In alle side/ Sonder inden/ Werdet si ghedeilt,/ Ghebreidet, gheheilt/ In een verslinden:/ Die ghedachte/ In stilre iachte/ Die dat onghemeten/ Al in al/ Venden sal/ Al ombegrepen.

653 Mgd. 17,103-108. Also ghevrijt/ In eweghen tijt/ Onghescepen/ In stille wijt/ Sonder crijt/ Onbegrepen.

trova presente in modo particolare nelle sue *Poesie Strofiche*. Tuttavia il senso esplicitato dalla grande poetessa brabantina, a riguardo di questo termine, è diverso da quello che emerge nella nostra pseudo-Hadewijch.

È codardo colui che fugge  
ciò che lo mise alla caccia:  
è l'Amore, che ci promise il suo regno.  
Ah, non meno del tutto, ha per noi significato.<sup>654</sup>

In questa e in altre *Poesie Strofiche* emerge come sopravviva nell'amante la sensazione che la *Minne*, l'Amore, rimanga per lui irraggiungibile. Emerge una figura di Amore che attira, che si lascia volentieri cacciare, ma che, ogni volta, sfugge all'amante stesso. Diverso è lo scenario che si presenta nella pseudo-Hadewijch. Nei suoi più sopra citati versi è l'anima a compiere una *silenziosa caccia*, tuttavia l'anima non è alla caccia di Amore. Vi è piuttosto l'immagine di un'anima che, smarrita nell'infinita vastità dell'essenza di Dio, pare operare una “ricognizione”, una sorta di esplorazione di quella divina “terra”, che non potrà che trovare “immensurabile” e “totalmente inafferrabile”. L'immagine della caccia è presente un'altra volta in questo primo gruppo dei componimenti della pseudo-Hadewijch nella poesia 18, in versi che si riferiscono all'unità raggiunta tra l'anima e Dio.

Ah, Egli è vostro  
E sempre nuovo,  
Nobile anima,  
Lì voi siete liberata  
E fatta prigioniera  
D'una simile caccia.<sup>655</sup>

In questi versi pare che sia Amore a condurre la caccia. Nell'unità con Dio l'anima sembra una vittima impotente delle azioni di Amore: come in un gioco, in una bizzarra e singolare caccia, essa viene liberata ed imprigionata. L'immagine della caccia ritorna ancora una volta nel secondo gruppo delle poesie, nella poesia 25, dove il verbo *jaghen*, che noi cercando di interpretare i diversi contesti abbiamo tradotto in due modi diversi – il sostantivo *jach* lo abbiamo invece tradotto con “caccia” - viene applicato tanto all'amante quanto ad Amore. Misero è chi non conosce ciò che *insegue* e ciò che fugge, ciò che ama e ciò che teme: misero

---

654 Traduzione mia. *Strofische Gedicht* 42,45-48. Hi es bloede, die dat vliet/ dat hem selven jagen riet:/ dat es minne, die ons hare rike onthiet./ Ay, niet men dan al en si ons iet.

655 Mgd. 18,61-66. Ay, hi es uwe/ Altoes nuwe,/ Edele ghedachte,/ Daer ghi inne ontdaen/ Sijt ende ghevaen/ Met susseghedaenre iachte.

è cioè chi non è al corrente del rischio che si ha nel seguire ed inseguire Amore; egli non sa che la *caccia* condotta da Amore lo *ridurrà* “da tutto a un niente”. La caccia si colora, in questa seconda volta, di un significato più radicale, simile a quello del depredare prepotente e spietato. Notiamo inoltre il ricorso del tema del “niente”, riferito alla natura:

Ahi me, Dio, cosa avviene,  
A chi non ode e non vede  
Quel che *insegue* e quel che fugge,  
Quel che ama e quel che teme:  
La *caccia* dell'Amore, se pure aveva qualcosa,  
Lo *riduce* da tutto a un niente.<sup>656</sup>

Occorre però dire che il penultimo verso può anche essere inteso in modo diverso. Nell'originale medio neerlandese esso si ripresenta come “*Der minnen iacht...*”. Ebbene: questa espressione è ambigua – volutamente ambigua, così come il poetare permette -, si presta infatti ad essere interpretata a doppio senso: abbiamo scelto di tradurre con “la caccia dell'Amore” ma *Der minnen iacht* può significare anche “la caccia di Amore” o “la caccia all'amore”: la caccia cioè che l'uomo compie per cercare Amore. In questo senso i versi qui ricordano Hadewijch, il cui significato della caccia abbiamo sopra esplicitato. Abbiamo trovato una convalida in questa possibile interpretazione e in questo possibile orizzonte di significato nelle parole di Van Mierlo che nella edizione di queste poesie a proposito della Mgd. 25 notava che “l'autentico spirito hadewijchiano parla più in questa poesia che altrove”.<sup>657</sup>

Torniamo ora alle nostre osservazioni riguardanti le rappresentazioni del divino nella pseudo-Hadewijch. Abbiamo visto che una delle idee ricorrenti a proposito della Deità che spesso emerge nel primo gruppo di poesie di cui qui stiamo trattando è quella che vuole la natura divina come infinita ampiezza che l'anima deve esplorare, conoscere, e in fondo, conquistare. Occorre osservare come non solo la dimensione dell'ampiezza trovi qui espressione: alcuni passi sembrano suggerire, a proposito della natura divina, anche il senso della profondità. Si pensi a questo proposito ai versi riguardanti gli animali descritti dal profeta Ezechiele; essi, avanzando, si inoltrano via via nell'essenza di Dio senza più fare ritorno:

È ciò che a noi in Ezechiele,

656 Mgd. 25,25-30. Ay, mi deus, wat es hem ghesiet./ Die dat en horet noch en siet/ Dattenne iaghet ende daer hi vore vliet./ Ende dat hi mint ende van minnen ontsiet:/ Der minnen iacht, hadde hi vore iet./ Jaghet hem van allen op een niet.

657 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 133.

Il profeta,  
I quattro animali insegnarono:  
Essi procedevano  
Nella nudità,  
E non tornavano.

(...)

Ma considerate:  
Essi non tornarono  
Nel loro procedere,  
E ciò è nella nudità  
Dell'unità  
Al di sopra del comprendere <sup>658</sup>

Il ripetuto motivo, nel gruppo delle poesie, del mancato ritorno, è sempre associato alla Deità e va sempre nella direzione di suggerire l'osservata dimensione di profondità. Significativa è per esempio la poesia 19 dove il mancato ritorno, espresso nel termine *onghekeert*, è associato alla metafora dell'ancorare, indicante anch'essa un aspetto di profondità.

La deve raggiungere  
In una pregustazione  
E rivelarsi degno,  
Chi senza ritorno  
Vuole gettare l'ancora  
Nella nobile Deità. <sup>659</sup>

Queste distinzioni di larghezza e di profondità sono importanti in modo particolare quando si procede al confronto con i testi di altri mistici, come ad esempio con i testi di Hadewijch. Ma rimaniamo per il momento ancora presso la nostra pseudo-Hadewijch. Anche la metafora dell'inghiottimento suggerisce, a riguardo della natura divina, una dimensione di profondità. Per il particolare significato che questa metafora sembra suggerire – essa pare

---

658 Mgd. 18,79-84, 91-96. Dies ons in ezechiele/ Den prophete vele/ Die .IIII. diere leerden/ Die vorwert ghinghen/ In derre bloetinghen/ Ende niet en keerden./ (...)/ Maer besiet:/ Si en keerden niet/ In hare voert gaen./ Dat es inder bloetheyt/ Der enecheyt/ Boven verstaen.

659 Mgd. 19,55-60. Hi moet in een voresmaken/ Tierst gheraken/ Ende ghewerdet sijn./ Die onghekeert/ Sal bliven *ghemeert*/ Ane die godheyt fijn. Il motivo del mancato ritorno è presente anche nella poesia 24, all'ultima strofa: "Chi la vuole conoscere/ Segua l'Amore/ Senza ritorno (*sonder keer*);/ Sia lodata/ La bella Deità/ Nei secoli."

infatti delineare un'esperienza di unione come assorbimento – verrà da noi trattata nel capitolo “Raccogliti/ Nel puro amore/ Senza distinzione”.

Possiamo nel frattempo dire che la metafora dell'inghiottimento si rinviene in versi da noi sopra citati ma che qui per la comodità del lettore riportiamo: “In quell'ampiezza infinita,/ (...) / L'anima viene divisa,/ Ingrandita e poi unita/ In un inghiottimento” (Mgd. 17,37-42) e in un altro passo della poesia 24, dove essa è associata ad Amore: “Depreda tutto/ E inghiotte/ Tutto ciò che trova” (Mgd. 24,69-71). Anche nella poesia 25, della seconda parte del corpus, questa metafora è presente nella figura dello sguardo di Amore che inghiotte: “Da che seguì l'Amore/ Sono rimasta in Lui,/ Inghiottita in un semplice sguardo.” Mgd. 25,16-18.

Nelle poesie della nostra pseudo-Hadewijch la grandezza infinita della Deità pare contaminare, in un processo non privo di accenti panteistici, le dimensioni dell'anima che si ritrova a venire smisuratamente allargata. Che i dati “psichici”, riferiti cioè all'anima, vengano pure essi espressi in termini dimensionali, non è un caso, rileva J. Reynaert: è proprio del mistico voler lasciare Dio, il divino, “abitare” in se stesso.<sup>660</sup>

Con la forza dell'amore  
Occorre che l'anima  
Sia strappata  
Da se stessa  
Ed elevata  
Fino all'alto

Dove viene condotta,  
Fatta immensa, ingrandita  
...<sup>661</sup>

Passi affini ritornano in più luoghi, nel corpus di cui ci stiamo occupando.

Ancora dalla poesia 18,31-36, per esempio: “Il pensiero ancorato in Dio/ È la clausura dell'amore/ Nell'unità,/ Dove l'amore l'ha condotto,/ Fatto immenso, ingrandito,/ Alla chiarezza della luce.” Anche nei più volte citati versi: “In quell'ampiezza infinita,/ Dovunque,/ Senza fine,/ L'anima viene divisa,/ Ingrandita e poi unita/ In un inghiottimento.” (Mgd. 17,37-42).

---

660 Così Reynaert a proposito di Hadewijch, nella quale si incontra il medesimo fenomeno. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 241-242.

661 Mgd. 18,7-14. Met minnen crachte/ Moet die ghedachte/ Haers selveshey/ Sijn ontwronghen/ Ende verswonghen/ In overstheyet.// Daer werdse gheleydet/ Ghewidet, ghebreydet (...).

Esattamente in questo contesto occorre ricordare le parole più conosciute della pseudo-Hadewijch, versi che i più, in buona fede, credono siano della mano della grande poetessa e scrittrice Hadewijch; si tratta di due famose strofe della poesia 21 - famose nelle Fiandre, sono i versi della letteratura neerlandese che, imparati a scuola, molti fiamminghi ricordano – versi che se noi osserviamo nella loro lingua originale, da noi riportata in nota, vediamo essere costruiti sulla contrapposizione tra le parole *inghe* e *wijt* (stretto e vasto/largo).

Tutte le cose  
Mi sono troppo *strette*:  
Sono così *vasta*!  
Un Non Creato  
Ho afferrato  
Per l'eternità.

L'ho fatto mio.  
Mi ha allargata,  
Resa più *vasta* di *vasta*.  
Ogni altra cosa mi è troppo *stretta*,  
Lo sapete bene  
Anche voi che là vivete.<sup>662</sup>

Riportiamo qui altre due strofe della medesima poesia, strofe che seguono a quelle da noi sopra riportate; vediamo che, nella prima, ritorna la retorica della contrapposizione tra stretto e largo, questa volta espressa a proposito di chi, disperato, si trova ancora nel “luogo angusto” (*jn dat inghe sijt*) non essendo ancora giunto al grande vantaggio del trovarsi nella immensità che qui viene definita “selvaggia” (*wilde wijt*).

Può ben essere disperato  
Chi ancora si trova  
Nel luogo *angusto*,  
E al grande vantaggio  
*Nell'immensità* selvaggia  
Non è avanzato.<sup>663</sup>

Viene garantito che in quell'immensità non si può che stare bene: chi ha scritto queste

---

662 Mgd. 21,13-24. Alle dinghe/ Sijn mi te *inghe*;/ Jc ben so *wijt*./ Om een onghescepen/ Hebbic begrepen/ Jn eweghen tijt./ Jc hebdt gheuaen./ Het heet mi ontdaen/ *Widere* dan *wijt*;/ Mi es te *inghe* al el;/ Dat wette wel/ Ghi dies oec daer sijt.

663 Mgd. 21,31-36. Ghi moecht sijn erre/ Die noch achter verre/ Jn dat *inghe* sijt,/ Ende te groter vromen/ Niet voert en sijt comen/ Jn dat *wilde wijt*.



poesie parla di felicità, di abbondante speranza e, a riguardo dell' "infinito desiderio", di serenità:

Perché in quell'immensità  
Si è felici  
E grandi in speranza,  
Per cui là, sempre,  
Si è sereni  
Dell'infinito desiderio.<sup>664</sup>

L'infinito desiderio di cui qui si recita, potrebbe ben essere l'infinito desiderio di Dio.

L'esperienza di allargamento infinito vissuta dall'anima e così poeticamente descritta in questa poesia è stata spiegata in diversi modi. Secondo Verdeyen con queste espressioni vengono descritti lo spazio e la libertà della diretta esperienza di Dio.<sup>665</sup> Secondo Claes qui si starebbe descrivendo un'esperienza di estasi.<sup>666</sup> Il riferimento ad alcuni passi paolini che sembrano risuonare in questi versi (e le poesie della pseudo-Hadewijch hanno citato più volte dall'Apostolo) non ci sembra del tutto fuori luogo: nello specifico pensiamo al passo di cui a 2 Cor 6,11-13 in cui appare la contrapposizione tra aperto e stretto:

La nostra bocca vi ha parlato francamente, Corinzi, e il nostro cuore si è tutto aperto per voi. Non siete davvero allo stretto in noi; è nei vostri cuori invece che siete allo stretto. Io parlo come a figli: rendeteci il contraccambio, aprite anche voi il vostro cuore!

Dal canto nostro, mantenendoci vicini a quanto i componimenti poetici possono suggerire, possiamo analizzare che cosa causa lo smisurato allargamento dell'anima. Esso pare essere il risultato ottenuto da coloro che coltivano la pratica contemplativa. L'anima di coloro che affondano profondamente nell' "alta conoscenza/ Del nudo amore"<sup>667</sup> accede in un qualche modo all' "ampiezza infinita" dove essa verrà "divisa,/ Ingrandita e poi unita/ In un inghiottimento".<sup>668</sup> Non si può non notare qui, in particolare nella metafora dell'inghiottimento, una certa passività dell'anima stessa che nell'essenza di Dio si ritrova totalmente smarrita. Ma negli altri passi interessati all'esperienza di allargamento emerge come sia l'amore la forza che allarga l'anima, che la rende "più vasta di vasta". È con la forza dell'amore che l'anima verrà "strappata/ Da se stessa" per essere "elevata/ Fino all'alto" dove

---

664 Mgd. 21,37-42. Want in dat wide/ Es men blide/ Jn hope so groet,/ Datmen daer altoes/ Scijnt sorgheloes/ Van ewegher noet.

665 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 152.

666 CLAES, *Lyriek van de Lage landen*, p. 32.

667 Mgd. 17,25-28

668 Mgd. 17,37-42.

verrà fatta immensa e da dove uscirà “rigenerata in un alto Essere./ In un trionfo di grazia”.<sup>669</sup> Ancora: chi ha scritto queste poesie ha descritto l'anima *in* Dio come una “clausura dell'amore”: lì essa, resa immensa, ingrandita, viene condotta dall'amore stesso “alla chiarezza della luce”.<sup>670</sup> Anche i famosi versi della pseudo-Hadewijch hanno come punto di partenza l'amore: è il “nudo amore” a condurre l'anima in unità.<sup>671</sup> Un “Non Creato” l'ha “allargata,/ Resa più vasta di vasta”.<sup>672</sup> Insomma: la nostra analisi ci porta a concludere che è l'amore a condurre l'anima ad una esperienza di allargamento.

Le qui osservate caratteristiche di vastità e di infinitezza toccano il tema delle dimensioni del divino e dell'anima umana. Anche Hadewijch usa riferimenti dimensionali nel rappresentare la sua idea della Deità o del divino ed essi sono stati analizzati da Reynaert nel suo *De beeldspraak van Hadewijch*.<sup>673</sup> In comparazione con la pseudo-Hadewijch possiamo osservare che la grande poetessa e scrittrice brabantina nell'esplicitare i riferimenti dimensionali offre un sistema metaforico molto più articolato e ricco. Alcuni elementi rimangono in ogni caso in comune con quanto esposto nella pseudo-Hadewijch: come Reynaert ha osservato, i riferimenti dimensionali e le considerazioni spaziali riferite alla Deità non sono tanto un'espressione della maestà e dell'onnipotenza di Dio, quanto piuttosto una resa del carattere totalitario e trascendentale della Deità e della finalità mistica stessa: l'unione con l'immensurabile ed inafferrabile Deità.<sup>674</sup> L'altro punto rilevato dallo studioso è che in Hadewijch emerge, a proposito della Deità, una chiara depersonalizzazione: la più alta essenza divina è per lei non tanto una persona, quanto piuttosto uno spazio.<sup>675</sup> Questo è valido anche per la pseudo-Hadewijch e vanno ricordati a questo riguardo alcuni versi emblematici: “Nella Deità/ Di personalità/ Non vi è alcuna forma”.<sup>676</sup> Come abbiamo già detto il sistema di riferimenti dimensionali con il quale Hadewijch descrive la Deità è più articolato rispetto a quello della pseudo-Hadewijch; se quest'ultima esprime la sua idea della Deità nelle rappresentazioni della larghezza e della profondità, Hadewijch si riferisce alla natura divina oltre che nelle dimensioni di larghezza e profondità anche in quelle di grandezza e di altezza. A proposito delle dimensioni di altezza e profondità Reynaert ha rilevato come esse esplicitino in Hadewijch un singolare accadimento divino interno: la dimensione dell'altezza

---

669 Mgd. 18,7-18.

670 Mgd. 18,31-36.

671 Mgd. 21, prima e seconda strofa.

672 Mgd. 21,16-21.

673 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 231-245.

674 p. 232, 441.

675 p. 441.

676 Mgd. 20,1-3.

corrisponde alla natura divina o all'Amore stesso; quella della profondità rappresenta invece l'essenza o il “fondo” della Deità e pare avere a che fare anche con la fruizione. Ora in questo si osserva come, in Dio, “l'intervento” dell'altezza riempia per così dire continuamente la profondità e come entrambe queste dimensioni sembrano tenersi in un continuo equilibrio. Questo accadimento può essere anche spiegato in termini di “essere” ed “avere”: l'altezza, legata alla natura, si può ben riferire all'avere e ad un accadimento “esterno”; la profondità, legata all'essenza, si può riferire all'essere e ad un accadimento “interno”.<sup>677</sup>

La dimensione della larghezza viene riferita in Hadewijch esclusivamente alla *Minne*, all'Amore. Anche in Hadewijch, come nella pseudo-Hadewijch, la “larghezza” dell'Amore rappresenta l'immensurabile ampiezza che l'anima ha da esplorare e da conquistare; tuttavia l'accento viene posto sulla difficoltà del “servizio d'amore”: Hadewijch a questo proposito parla di una *ellendeghe wide*; una espressione, questa, che può essere tradotta come “valle di miseria”: una valle nella quale l'anima amante compie il suo difficile pellegrinaggio verso la “terra dell'Amore”.<sup>678</sup> Passando alla sfera psicologica, in Hadewijch sono le virtù dell'umiltà e del desiderio ad allargare l'anima, a renderla più “capace”.<sup>679</sup> Questo è diverso dalla pseudo-Hadewijch. In essa si parla di un atteggiamento di umiltà solamente in una strofa che, piuttosto scollegata da quanto la precede e la segue, ha tutti i tratti tipici dell'enunciato di carattere proverbiale - un'indipendenza semantica e sintattica, per cominciare - come del resto è tipico di molte strofe dallo schema ritmico *aabccb*, come abbiamo visto nel nostro capitolo dedicato a questa particolare rima:

Mirare all'alto  
In opere di poco conto,  
È afflizione d'amore.  
Dimorare in alto  
E mostrarsi umili,  
Resta, e non cede.<sup>680</sup>

Abbiamo più sopra osservato che cosa causa nella pseudo-Hadewijch l'espansione dell'anima; un'espansione che avviene, in ogni caso, con una certa passività da parte dell'anima stessa: la pratica contemplativa ma soprattutto la “forza dell'amore”.

---

677 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 234.

678 p. 236.

679 p. 241-245.

680 Mgd. 24,49-54. Hoghe merken/ In nederen werken/ Es minnen quellen./ Hoghe wonen/ Ende neder tonen/ Blivet sonder vellen.

Anche in Margherita Porete si rinvengono una serie di espressioni che riferiscono degli aspetti di ordine dimensionale. Il capitolo 52 è, come del resto lo sono molti dei capitoli del *Miroir des simples ames*, completamente dedicato all'enumerazione degli elogi dell'anima annientata; questo capitolo si intitola: “Come Amore loda quest'Anima, e come essa dimora nell'affluente abbondanza del divino amore” e in esso Margherita vi disquisisce il nutrimento, la pace e la sovranità di una siffatta anima sulle cose; le ultime righe chiudono il capitolo in questo modo:

Queste considerazioni la rendono profonda, larga, alta e sicura, perché la rendono sempre nuda, tutta e nulla, per tutto il tempo che la tengono in loro domino.<sup>681</sup>

Si sarà già osservato come riappaiano qui le dimensioni di profondità, larghezza e altezza che vengono riferite, diversamente da Hadewijch, non alla Deità ma all'anima. Si registra qui cioè quanto avviene nella pseudo-Hadewijch: una descrizione di dilatazione dell'anima. Pur non essendo del tutto esauriente, il passo paolino di cui a Ef 3,17-19 viene comunemente citato come fonte di questa descrizione:

Siate radicati nell'amore, per essere capaci di comprendere che cosa significa larghezza, lunghezza, altezza e profondità, e di conoscere ciò che supera ogni conoscenza: l'amore di Cristo.

Anche Ruusbroec ha trattato di una dilatazione dell'anima umana; nel capitolo dedicato al rapporto del mistico con le poesie della pseudo-Hadewijch, noiosterremo una reminiscenza nel passo che qui segue, della nostra poesia 21:

Inoltre, colui che in modo eccelso ama dice, dal vuoto e dalla limpidezza del suo fondo: “La mia apertura nel nudo trapasso della mia mente mi ha denudato e svuotato di me stesso e di tutte le cose, e mi ha dilatato e mostrato la vita eterna.” Questa apertura è una rivelazione che proviene dalla vita nascosta che noi viviamo con Cristo in Dio. E questa rivelazione ci fa alti e profondi, e lunghi e larghi, perché ci unisce all'immensurabile vita che ha abbracciato tutte le cose.<sup>682</sup>

---

681 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, l. 42-45, p. 269. Ces regars la font parfonde, large, haultaine et seure, car ilz la font tousdis nue, toute et nulle, tant comme ils l'ont en leur tenue. MARGUERITE PORETE, *Le miroir*, (CCCM 69), l. 42-44, p. 154.

682 Traduzione mia. *Van den geesteliken tabernakel*, (CCCM 105), l. 286-292, p. 355-357. Noch sprect hi die hoge mint van idelheiden ende van clærheiden sijns gronts: “Mine openinge in den bloeten overgange mire gedachten, die hevet mi ontbloet ende gheledecht mijns selves ende alre dinc, ende gewijdt ende getoent dat ewege leven”. Dese openinge dat es ene oppenbaringe ute dien verborgen levne dat wi leven met Cristo in gode. Ende dese oppenbaringe maect ons hoge ende diepe, ende lanc ende breet, want si enecht ons den ongemeten levne dat alle dinc bevaen hevet.

L'essenza di Dio nelle poesie della pseudo-Hadewijch viene spesso descritta, come abbiamo visto, nei termini dimensionali dello spazio sterminato, dell'immensità infinita, non afferrabile e profonda. Il nostro interesse si indirizza in modo particolare ad un verso della poesia 21 in cui questa ampiezza infinita viene descritta come “*wilde wijt*”, “immensità selvaggia”. La nostra attenzione si sofferma nello specifico sull'aggettivo “selvaggio”.

Può ben essere disperato  
Chi ancora si trova  
Nel luogo angusto,  
E al grande vantaggio  
Nell'*immensità selvaggia*  
Non è avanzato.<sup>683</sup>

È stato osservato come nei testi mistici degli autori renani del tardo Medioevo la parola selvaggio sia spesso accostata ad un'altra parola: deserto.<sup>684</sup> Dietrich ha sottolineato il potenziale metaforico dell'immaginario relativo al deserto nella poesia medievale, così come, ad esso collegato, il fascino e la suggestione del selvaggio.<sup>685</sup> Sempre Dietrich ha inoltre messo in particolare evidenza, e questo punto è per noi significativo, come i riferimenti al deserto, al selvaggio e al luogo incolto e desolato siano elementi che appartengano ad un discorso apofatico legato alla riflessione teologica attorno alla natura di Dio e dell'anima.<sup>686</sup> Negli studi sugli autori medievali renani l'aggettivo “selvaggio” è stato visto come “una caratteristica del luogo mistico, al di là della ragione e della contemplazione, dove l'anima si sente trasportata come in un deserto, e si trova ridotta ad errare e a smarrirsi nell'essenza divina”.<sup>687</sup> Il contributo scientifico fondamentale su questo tema viene dato da McGinn. Egli ha offerto uno studio dell'uso di questo motivo dal periodo patristico fino ai secoli XIII e XIV che egli ha definito secoli del *flowering of mysticism*, della “fioritura della mistica”. Rispetto a quanto qui argomentato egli ha fatto un passo oltre specificando ciò che qui in qualche modo è implicito, affermando cioè che il deserto e il carattere selvaggio ad esso associato sono simboli per il compito impossibile di esprimere l'impossibile, ossia simboli per la descrizione di Dio e dell'incontro con Dio.<sup>688</sup> Essi sono di aiuto nel tentativo di rappresentare particolari

---

683 Mgd. 21,31-36. Ghi moecht sijn erre/ Die noch achter verre/ Jn dat inghe sijt,/ Ende te groter vromen/ Niet voert en sijt comen/ Jn dat wilde wijt.

684 I contributi ai quali facciamo qui riferimento sono DIETRICH, *The Wilderness of God* ma soprattutto i lavori di McGinn, fra i quali MCGINN, *Ocean and Desert*.

685 DIETRICH, *The Wilderness of God*, p. 31-32.

686 p. 31.

687 LOUF, *Glossaire*, p. 384. Per la parola deserto si veda a p. 377.

688 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 156.

aspetti della natura divina e della relazione umana con essa.<sup>689</sup>

È curioso osservare come il simbolo del deserto appaia in modo particolarmente pronunciato nella letteratura tanto spirituale quanto profana dei territori della Germania e dei Paesi Bassi, del tardo Medioevo. È stato sempre McGinn a mettere il risalto questo particolare. Lo studioso americano ha evidenziato come ciò abbia più a che fare con l'influenza che questi territori conobbero della teologia dionisiana – di cui presto diremo - che con altre cause come ad esempio una ipotizzata brama teutonica per l'evasione verso terre di sole bruciante, oppure la possibile presenza di più foreste in Germania che altrove, in Europa.<sup>690</sup> Ma veniamo subito a fornire maggiori dettagli. Il motivo del deserto trova radici nella Bibbia e forse per questo ha avuto più successo di altri motivi, come ad esempio quello dell'oceano.<sup>691</sup> Tuttavia, pur appunto motivo biblico, McGinn lo ha definito un “motivo erudito” perché egli ha potuto osservare che l'uso di esso come simbolo per descrivere Dio sia avvenuto solamente in un determinato momento: a partire dall'elaborazione che ne fece Dionigi Areopagita. In questo misterioso autore il deserto venne usato per la prima volta come simbolo per rappresentare Dio, in particolare per esprimere il carattere illimitato e sconosciuto della natura divina.<sup>692</sup> L'importanza di Dionigi a questo riguardo è confermata dal fatto che la prima vera e propria identificazione di Dio come deserto appare in Giovanni Scoto Eriugena (870 ca) che, come è noto, delle opere di Dionigi fu traduttore.<sup>693</sup> Questo segna il momento iniziale dell'utilizzo di un tale simbolo nella tradizione mistica dell'Occidente cristiano. Nei secoli XIII e XIV, i secoli che a noi interessano, si assiste poi all'esplosione di tale motivo nella mistica occidentale: si assiste cioè, a partire da questo momento, ad una ripresa e ad un rinnovo del linguaggio dionisiaco del deserto mistico. Occorre qui citare un importante testimone: Tommaso Gallo († 1247), l'ultimo dei grandi Vittorini. Nelle sue opere il deserto rappresenta, al modo di Dionigi, l'inaccessibile solitudine della Trinità.<sup>694</sup>

La parola deserto appare due volte nelle poesie della pseudo-Hadewijch, una volta nel primo gruppo dei componimenti poetici, nella poesia 19, e una volta nel secondo gruppo,

---

689 p. 156.

690 p. 166-167.

691 Un passo biblico riguardante il deserto che è stato particolarmente recuperato in senso mistico, anche da Meister Eckhart, è il passo di Os 2,14: “Devasterò le sue viti e i suoi fichi, di cui essa diceva: “Ecco il dono che mi han dato i miei amanti”. La ridurrò a una sterpaglia e a un pascolo di animali selvatici.” Altri passi che hanno avuto un'interpretazione in senso mistico sono stati Ger. 2,2 e Ct 8,5.

692 Questo è valido per l'Occidente. Per l'Oriente l'autore cruciale fu Gregorio di Nissa. MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 162.

693 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 161-164.

694 p. 166.

nella poesia 28. Chi ha scritto queste poesie, dopo aver descritto uno stato di sparizione delle facoltà intellettive e desiderative, afferma di essere come caduto in una condizione di mancanza di conoscenza (e questa è una condizione sovente descritta nell'intero corpus della pseudo-Hadewijch!) in cui “Lontano è il comprendere,/ E inafferrabile”: ciò è simile all'esperienza del ritrovarsi in un deserto.

Temere, amare,  
Desiderare, conoscere  
E comprendere;  
Sperare, bramare,  
Godere, gustare:  
Nulla di ciò mi è rimasto.

Il conoscere mi ha abbandonata,  
Lontano è il comprendere  
E inafferrabile;  
Perciò devo tacere  
E restare  
Dove sono.

Sembra un deserto  
Essere  
In quella terra;  
Perché là non possono arrivare,  
E nemmeno operare,  
Né pensieri, né parole.<sup>695</sup>

Qui il deserto è esplicitamente il luogo in cui “non possono arrivare” “e nemmeno operare”, cioè essere efficaci, “Né pensieri, né parole”. Ci chiediamo se qui il deserto sia un simbolo per descrivere o meno Dio o l'incontro con Dio o la sua essenza, secondo quanto McGinn ha suggerito.

Non è semplice comprendere ed interpretare questi versi. Ad una prima analisi qui il deserto pare essere il luogo di solitudine proprio dell'anima sgomenta a cui è stato dato di vivere una radicale esperienza di mancanza di conoscenza. È molto interessante notare come di una simile esperienza si parli in modo altrettanto radicale nella poesia 25 che appartiene

---

695 Mgd. 19,79-96. Vresen, minnen;/ Begheren, kinnen/ Ende verstaen,/ Hopen, haken,/ Ghebruken, smaken/ Es mi af ghegaen.// Mi es weten ontgaen/ Ende dore verstaen/ Verre dore sen;/ Dies moetic swighen/ Ende noch bliven/ Daer ic ben.// Maer het ghelijct eenre wustinen/ Daer te sine/ Inden aert;/ Want daer en can gheraken/ Noch vertaken/ Sen noch waert.

alla seconda metà del corpus della pseudo-Hadewijch, dove invece che del deserto viene utilizzata l'immagine dell'abisso e dello Zwin, l'insenatura marittima che durante il Medioevo garantiva il collegamento di Bruges con il mare:

Se desidero qualcosa, non lo so,  
Perché nell'inconoscenza abissale  
Mi trovo imprigionata, in ogni tempo.

(...)

Se qualcuno mi chiedesse dove sono,  
Risponderei di non saperlo affatto;  
Il mio spirito non saprebbe dirlo più  
Di una mola di mulino galleggiante nello Zwin.<sup>696</sup>

Ad una prima analisi qui il deserto parrebbe un po' il deserto "alla Hadewijch", della quale più sotto diremo, vale a dire un luogo desolato e di passaggio per l'anima in cammino verso la "terra promessa", verso l'unione con Dio. Tuttavia rispetto a Hadewijch risalta maggiormente, in questi passi, un pronunciato carattere apofatico. Nei testi della grande poetessa brabantina, tale carattere è molto meno presente, e questa a nostro avviso è una delle molte e cruciali differenze tra le poesie della nostra pseudo-Hadewijch e le sue opere. Nei versi succitati l'anima pare essere piombata in un luogo – il luogo mistico – situato oltre la ragione e oltre la possibilità di comprensione e lì, nella totale mancanza di conoscenza, essa sperimenta uno stato di smarrimento. Ci sembra cioè, ora ad una seconda analisi, che qui il deserto, in accordo con l'uso metaforico di questo simbolo della fine del XIII – inizio XIV secolo, possa essere davvero considerato come una descrizione dell'essenza di Dio, in cui l'anima erra. Una strofa della medesima poesia di poco precedente ai versi da noi considerati, recita a proposito di quanti vogliono *bliven ghemeert* (rimanere ancorati), *onghekeert* (senza ritorno) nella nobile Deità. La strofa è costruita su un anacoluto:

La deve raggiungere  
In una pregustazione  
E rivelarsi degno,  
Chi senza ritorno  
Vuole gettare l'ancora

---

696 Mgd. 25,1-3, 9-12. Begheric iet dats mi oncont;/ Want in onwetenne sonder gront/ Vendic mi ghevaen in alre stont./ (...) Vraghet mi iemant waer dat ics ben,/ Ic segghe hem ic en weets meer no min;/ Want niet bat en caent ghetonen mijn sin,/ Dan een molesteen mach vlieten int swin.



Nella nobile Deità.<sup>697</sup>

Questo passo ci conferma nella nostra interpretazione: qui il deserto, diversamente da quanto sostiene Murk Jansen per la quale esso significherebbe “la disperazione e il dubbio dell'anima nel suo viaggio verso Dio”,<sup>698</sup> una interpretazione, questa, “alla Hadewijch”, si presenta nei tratti che lo fanno *anche* una metafora dell'essenza di Dio nella quale l'anima, smarrita, sperimenta uno stato di radicale mancanza di conoscenza.

Le due parole (selvaggio e deserto, *welde* e *woustine*) si trovano riunite nella poesia 28, che per l'occasione del tema qui trattato viene da noi presa adesso in considerazione, anche se appartiene al “secondo gruppo” di poesie (Mgd. 25-29). Per il tono che la caratterizza essa è stata ritenuta affine ad alcune *Poesie Strofiche* di Hadewijch.<sup>699</sup> Chi ha scritto questa poesia sarebbe disposto a farsi mozzare il capo da Amore a patto che costui credesse alla sua angoscia. Nel componimento viene deplorato il carattere incostante di Amore, qui chiaramente personificato, la sua astuzia, i suoi tiri, il suo prendersi gioco delle creature. Nell'ultima strofa egli viene definito “spietato e misericordioso” e ritratto tanto come un dolce agnello quanto come un animale *selvaggio*, ribelle ed ingovernabile del *deserto*:

Siete spietato e misericordioso;  
Dolce come un agnello, e crudele  
Come un animale selvaggio e ribelle  
Nel deserto, ingovernabile.<sup>700</sup>

Dal canto nostro ci pare che in questi versi risuoni il passo di Os 2,14 le cui parole nella storia della tradizione mistica furono particolarmente citate:<sup>701</sup> “La ridurrò a una sterpaglia e a un pascolo di animali selvatici”. Anche in questo caso il deserto non è il luogo descritto da Hadewijch, non è cioè un luogo di passaggio, una terra da attraversare per giungere alla terra dell'amore, la terra promessa. Come è per la poesia 19, qui l'accento sembra essere più spostato sull'aspetto di incomprendibilità di Amore. Di Amore non si capisce nulla: quando mostra una cosa, ne intende un'altra.<sup>702</sup> È dolce e amaro, spietato e misericordioso. Quando è spietato, è come un animale selvaggio: un animale ribelle ed ingovernabile. Questi passi

---

697 Mgd. 19,55-60. Hi moet in een voersmaken/ Tierst gheraken/ Ende ghewerdet sijn,/ Die onghekeert/ Sal bliven ghemeert/ Ane die godheyt fijn.

698 MURK JANSEN, *The Measure*, p. 65.

699 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 140.

700 Mgd. 28,21-24. Ghi sijt scalc ende goedertieren;/ Saecht also een lam, ende onghehiere/ Also onghetemde welke diere/ In die woustine, sonder maniere.

701 Anche da Meister Eckhart. MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 157.

702 Nella stessa poesia, v. 10.

riportanti il motivo del deserto si riferiscono in ogni caso in modo meno esplicito all'essenza di Dio. Tuttavia non si può non riconoscere nella metafora dell'animale ingovernabile del deserto la presenza di un certo apofatismo: nell'incostanza di Amore, nella sua mancanza di mansuetudine e governabilità, egli rimane, al modo indicato da Dionigi, completamente sconosciuto all'anima umana, del tutto al di sopra delle sue capacità di comprensione.

Nel poema 26, che pure appartiene al secondo gruppo di poesie, la parola selvaggio appare in alcuni versi per indicare il luogo in cui dimorano i poveri di spirito:

Nella selvaggia e vasta semplicità  
Vivono i poveri di spirito nell'unità <sup>703</sup>

Per la particolarità del tema trattato in questa poesia essa verrà argomentata nel commento dottrinale riservato al secondo gruppo di poemi. Qui per il momento vogliamo solo ricordare il giudizio di McGinn secondo il quale qui la parola semplicità sostituirebbe la parola deserto.<sup>704</sup>

Abbiamo già più volte fatto il nome di Hadewijch, a proposito del tema del deserto, e il lettore che ci ha seguiti fin qui avrà ormai capito quale ruolo riveste questa immagine nell'opera della grande e come sappiamo misteriosa poetessa e scrittrice brabantina. Rispetto alla pseudo-Hadewijch come del resto, lo vedremo, rispetto ad Eckhart e a Ruusbroec in lei l'immagine del deserto non assume la portata metafisica per la quale essa, negli altri autori citati, diventa una descrizione dell'essenza divina. Reynaert ha evidenziato come in modo particolare nelle *Poesie strofiche* di Hadewijch appaiano una serie di termini come *pad* (sentiero), *woestine* (deserto), *berch* (monte), *dal* (valle) e altri; all'interno di una concezione per la quale la condizione dell'uomo è quella di essere lontano dalla *Minne* (dall'Amore), l'uomo stesso tenta di colmare la distanza che lo separa, appunto, dall'Amore; il linguaggio metaforico che esprime questo intento viene dato nelle *Poesie strofiche* attraverso l'immagine di un faticoso percorso lungo una regione inospitale una delle quali è, appunto, il deserto.<sup>705</sup> Scendendo nel dettaglio, il deserto compare nelle *Poesie strofiche* 22 e 36. Nella prima poesia la parola deserto è presente nelle strofe quarta e quinta.<sup>706</sup> In esse Hadewijch tratta della sua fedeltà incondizionata alla *Minne* che di fronte all'uomo non si lascia mai pienamente conoscere: in questo modo l'amante rimane ad errare in un *welde wostine*, ossia in una

703 Mgd. 26,25-26. In dese weelde wide eenvuldicheit/ Wonen die arme van gheeste in enecheyt.

704 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 172.

705 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 246-247.

706 HADEWIJCH, *Liederen*, p. 184-187.

selvaggia ed inospitale radura desertica. Nella seconda delle poesie qui menzionate, la 36, alla strofa tredicesima il deserto emerge chiaramente come un luogo di sofferenza, una prova da superare: una ragione desolata da attraversare per raggiungere la terra promessa, la “terra dell'amore”:

Possa Dio aiutare coloro  
che corrispondono volentieri  
alla volontà dell'amore  
e che vogliono attraversare il profondo deserto  
verso la terra dell'amore.<sup>707</sup>

Lo studio compiuto da McGinn ha rilevato che negli scritti autentici di Meister Eckhart il riferimento a Dio come deserto appare almeno una dozzina di volte.<sup>708</sup> Il tema del deserto si pone come uno dei favoriti temi del mistico tedesco: Eckhart era particolarmente attratto da questo motivo e dal corrispondente “linguaggio del deserto”. Ma la novità che qui occorre segnalare è che è propriamente in Eckhart la prima volta in cui l'immagine del deserto viene utilizzata per significare, in un senso misticamente orientato, tanto l'insondabile vastità dell'essenza divina quanto la sconfinata infinitezza dell'anima: questo sulla base di una delle più centrali tesi della predicazione del mistico domenicano, tesi per la quale il fondo di Dio e il fondo dell'anima sono un solo fondo.<sup>709</sup> Emergono esemplificativi a questo riguardo i seguenti passi tratti dal Sermone 10:

Ho parlato di una potenza nell'anima nella sua prima effusione: essa non coglie Dio in quanto è buono; non coglie Dio in quanto è verità, ma penetra fin nel fondo e continua a cercare, e coglie Dio nella sua unità e nella sua solitudine; coglie Dio nel suo deserto e nel suo proprio fondo.<sup>710</sup>

Occorre dire che la parola deserto, *einoede* in medio altotedesco, si è del resto prestata perfettamente per dare ancora più forza all'esplicitazione di quello che per il mistico tedesco è il significato essenziale del tema del deserto: l'unione, unione dell'anima con Dio, più specificamente con il più profondo della natura divina. Ecco che *einoede*, in un felice gioco di parole permesso dall'elemento *ein* (uno, l'Uno), acquista non solo il significato di “deserto

---

707 Traduzione mia. HADEWIJCH, *Liederen*, p. 278-279.

708 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 167-168. Si veda anche MCGINN, *Mystical Thought of Eckhart*, p. 48. Una lista dell'utilizzo della parola “deserto” in Eckhart è presente alla nota 89.

709 Leggiamo questa tesi ad esempio nel Sermone 15. MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 190.

710 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 160. Ich hân gesprochen von einer kraft in der sêle; an irm êrsten ûzbruche sô ennimet si got niht, als er guot ist, si ennimet niht got, als er diu wârheit ist: si gründet und suochet vort und nimet got in sîner einunge und in sîner einœde; si nimet got in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde. Pr. 10 (DW I, 12-15, p. 171).

solitario” ma anche di “unione nella solitudine”.<sup>711</sup> I passi che qui di seguito citiamo sono particolarmente eloquenti:

Chi dunque è più nobile di colui che è nato, da una parte, da ciò che di più alto e di migliore la creatura possiede e, dall'altra, dal fondo più intimo della natura e della solitudine divina? “Io” dice Nostro Signore nel profeta Osea “voglio condurre l'anima nobile nella solitudine e là parlerò al suo cuore”: uno con l'Uno, uno dall'Uno, uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente uno. Amen <sup>712</sup>

Pur presente nelle opere latine, questo significato che Eckhart attribuisce al motivo del deserto per esplicitare il senso dell'unione con Dio emerge soprattutto nei sermoni in vernacolo. McGinn ha acutamente osservato come il simbolo del deserto ed altri simboli ci possano aiutare a comprendere come gli spirituali abbiano inteso l'unione mistica. Nel caso del deserto, questo simbolo pare suggerire un aspetto di indistinzione e di indifferenziazione nell'unione, in altre parole questo simbolo pare atto ad indicare un'esperienza di unione come assorbimento: assorbimento finale in Dio, assorbimento dell'umano in una sorta di identità con Dio. Si tratta di una delle possibilità che questo simbolo suggerisce; appartiene infatti propriamente ai simboli la caratteristica di essere ambivalenti. È noto come uno degli aspetti del pensiero di Meister Eckhart sul quale McGinn ha riversato il suo impegno di studio sia e sia stato proprio il tema dell'unione e della natura di essa. È nota anche la sua posizione su Meister Eckhart: secondo lo studioso la concezione di Eckhart dell'unione mistica sarebbe una forma dialettica di indistinzione: una “unione di indistinzione”, nella quale l'anima e Dio sono, nel fondo, identici ma dove Dio è “tanto più indistinto, quanto più è distinto”.<sup>713</sup> Lo studioso sostiene infatti che negli aspetti di unione teorizzati dal mistico tedesco vi sia una continua presenza di una diversità nell'unità, dove l'anima, pur totalmente fusa in Dio, rimane distinta. Un'ultima osservazione: McGinn ha notato come in ogni caso il linguaggio imbastito attorno ai simboli del deserto o attorno ad un altro simbolo di assorbimento, come quello dell'oceano, occupi un ruolo relativamente ridotto nella storia della mistica.

Se ritorniamo alla sequenza *Granun sinapis*, di cui abbiamo precedentemente già trattato,

711 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 168.

712 MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, p. 169 (*Dell'uomo nobile*): Wer ist danne edeler wan der einhalb geborn ist von dem hoehesten und von dem besten, daz crêature hât, und anderhalb von dem innigesten grunde götlîcher natûre und des einœde? Ich, sprichet unser herre in dem wîssagen Osee, wil die edeln sêle vûeren in ein einœde, und ich wil dâ sprechen in ir herze ein mit einem, ein vom einem, ein in einem und in einem ein êwelfîche. Âmen. Trak. 1 (DW V, 2-7, p. 119).

713 Rilevante su questo tema MCGINN, *Love, Knowledge and Unio Mystica*, p. 74-78 specialmente. MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 168-169.

possiamo vedere come il tema del deserto divino sia, in esso, molto ben rappresentato. Sappiamo che questo poema, noto anche come Inno Trinitario (*Dreifaltikeitslied*), si pone come un'impressionante presentazione dei maggiori temi dell'insegnamento mistico di Eckhart. Il nostro interesse vi torna spesso. Contemporaneo al *Miroir des simples ames* di Margherita Porete, esso è una testimonianza della mistica dell'essenza espressasi in medio altotedesco nei primi anni del XIV secolo. Le affinità con le poesie della pseudo-Hadewijch sono molteplici, tanto a livello terminologico che a livello del contenuto. Alla quarta strofa del poema leggiamo:

La montagna del punto  
sali senza opere (proprie),  
o ragione!  
La via ti conduce  
in un mirabile deserto,  
che ampio e spazioso  
sconfinato si estende.  
Il deserto non ha  
né tempo né luogo,  
ad esso solo si addice il suo essere.<sup>714</sup>

La ragione sembra incapace di penetrare l' "essere": forse esso indica l'essenza di Dio? Occorre notare come il deserto, in questi secoli una metafora della Deità, stia al di sopra di ogni determinazione ("né tempo né luogo"). Si notino inoltre le espressioni "ampio e spazioso", "sconfinato si estende": esse, avendo per oggetto il deserto, si riferiscono al divino. Nelle due successive strofe viene evocata del deserto la sua segreta incomprendibilità: esse sembrano proporsi di presentare il misterioso deserto da più punti di vista, con l'utilizzo di predicati positivi e negativi per sottolineare come esso stia al di sopra di ogni affermazione e negazione, al di sopra di ogni umana comprensione. McGinn ha parlato a questo proposito di "coincidenza degli opposti" del deserto misterioso.<sup>715</sup>

Questo deserto Bene  
mai piede calcò,  
mente creata  
mai vi giunse:  
esso è, e nessuno sa cos'è.

---

714 Traduzione in RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 68. Des puntēs berk/stīg āne werk/  
vorstentlichkeit! der wek dich treit/ in eine wūste wunderlīch,/ dī breit, dī wīt,/ unmēzik līt./ dī  
wūste hat/ noch zīt noch stat,/ ir wīse dī ist sunderlīch.

715 MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 316.

È qui, è là,  
è lontano, è vicino,  
è profondo, è alto,  
è tale che esso  
non è né questo né quello.

È luminoso, è chiaro,  
è del tutto tenebroso,  
è senza nome,  
è sconosciuto,  
senza inizio né fine,  
permane in quiete,  
è nudo, senza veste.  
Chi conosce la sua dimora?  
Venga di là  
e ci dica qual è la sua forma.<sup>716</sup>

Anche nella settima e penultima strofa ritorna il motivo del deserto divino. L'anonimo poeta invita il lettore a trovare “la traccia del deserto”.

(...)  
Lascia luogo e tempo,  
fuggi anche l'immagine!  
Vai senza strada  
sullo stretto sentiero,  
così troverai la traccia del deserto.<sup>717</sup>

Sappiamo che di questo poema ci è pervenuto, fatto inusuale che sottolinea la sua importanza, un commento in latino.<sup>718</sup> Scritto a quanto sembra per motivi apologetici, esso si presenta come una sorta di manuale mistico. È significativo notare quanto spazio il tema del deserto vi occupi: in esso il “deserto divino”, parlando alla maniera di McGinn, viene descritto più volte e viene giustificato attraverso la menzione delle autorità di Dionigi, di Ugo

---

716 Traduzione in RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 68-69. Daz wûste gût,/ ni vûz durch wût,/ geschaffen sin/ quam nî dâ hin:/ us ist und weis doch nimant was./ us hî, us dâ,/ us verre, us nâ,/ us tif, us hō,/ us ist alsô,/ daz us ist weder diz noch daz.// Us licht, us clâr,/ us vinsten gâr,/ us unbenant,/ us unbekant,/ beginnes und ouch ende vrî,/ us stille stât,/ blôs âne wât./ wer weiz sîn hûs?/ der gê her ûz/ und sage uns, welich sîn forme sî.

717 p. 69. lâ stat, lâ zît,/ ouch bilde mît!/ genk âne wek/ den smalen stek,/ sô kums du an der wûste spôr.

718 L'edizione del commento è presente in *Der lateinischen Kommentar* (a cura di Bindschedler).

di San Vittore e di Tommaso Gallo.<sup>719</sup>

Nel *Miroir des simples ames*, opera di Margherita Porete beghina probabilmente originaria di Valenciennes la parola deserto (*desert*) compare. Essa è presente una volta in una connotazione negativa: per indicare la metafora del “corpo malvagio”: il personaggio Anima chiama sofferenza il permanere per un tempo indeterminato “nel mio deserto, ossia in questo corpo malvagio”.<sup>720</sup> Invece in un senso completamente diverso la parola deserto vi appare associata alla figura di Maria Maddalena. Identificata nel Medioevo con Maria di Betania, viene fatto riferimento alla leggenda secondo la quale avrebbe trascorso una parte della sua vita da penitente nel deserto.

Ma quando fu nel deserto, Amore la prese e l'annichilò. Per questo dunque Amore operò in lei per lei senza di lei, ed ella visse di vita divina, che le fece avere vita gloriosa.<sup>721</sup>

In Margherita Dio non viene direttamente identificato con il deserto; ma, più della mera lettura che ne fa di quest'ultimo un luogo di purificazione, esso si pone come simbolo del deserto dell'anima e viene indicato come luogo di incontro con il divino. Non vogliamo omettere di menzionare qui l'opera dell'altra beghina, la *Luce fluente della Divinità* di Matilde di Magdeburgo (ca 1207-1282). Come già sappiamo in questa città Matilde fu beghina per più di trent'anni; in tarda età, forse per sfuggire a persecuzioni, entrò in un convento domenicano. Scrisse la sua opera in medio bassotedesco; essa ci è tuttavia pervenuta solamente in una trascrizione in medio altotedesco. Il tema del deserto ritorna più volte nell'opera della beghina. In un passaggio intitolato “Il deserto ha dodici cose” vengono elencate una serie di condizioni per fare dell'anima il luogo vuoto disponibile all'arrivo di Dio.

Devi amare il nulla,  
devi fuggire il mondo,  
devi stare sola,  
non devi andare da nessuno.  
Devi tendere senza posa  
a liberarti di ogni cosa.  
Devi liberare i prigionieri

719 A proposito del deserto si vedano in modo particolare i capitoli 36.6, 38.1-2, 39.1-5, 40.10, 41.2-42.2, 43.6-16, 44.2, 70.1 dell'edizione citata nella nota precedente.

720 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 38,8-9, p. 237. En mon desert, c'est assavoir en ce meschant corps. MARGUERITE PORETE, *Le mirouer*, (CCCM 69), p. 120.

721 Cap. 93,10-12, p. 267-369. Si veda anche cap. 124,113-117. Mais quant elle fut ou desert, Amour l'emprint, et pourxe oeuvra adonc Amour en elle pour elle sans elle, et vesquit adonc de divine vie, qui luy fist avoir glorieuse vie. MARGUERITE PORETE, *Le mirouer*, (CCCM 69), p. 260.

e vincere i liberi.  
Devi alleviare i malati,  
ma non possedere nulla tu stessa.  
Devi bere l'acqua della pena  
e attizzare il fuoco d'amore con il legno delle virtù,  
allora abiterai nel vero deserto.<sup>722</sup>

Notiamo anzitutto, alla prima riga, la comparsa del tema del nulla.

Noi però non concordiamo con la traduzione, al secondo verso, di *das iht* con “il mondo”. *Das iht* significa piuttosto “il qualcosa”, “l'esistente”, “l'essenza”:<sup>723</sup> occorre pertanto notare come ancora una volta incontriamo il gioco tra *niht* e *iht*, tra “niente” e “qualcosa”, gioco linguistico che abbiamo già rilevato, in pagine precedenti, in questo nostro lavoro, in altri testi spirituali di indirizzo speculativo, di lingua germanica.

I passi di Osea 2,14 sembrano risuonare in questi versi, a nostro avviso: “Perciò ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore”. Anche in questo caso, come sopra per la Porete, Dio non viene identificato direttamente con il deserto, tuttavia viene espresso un divino che si fa incontrare nel deserto dell'anima. Siamo, con queste due autrici, alla fine del XIII – inizio del XIV secolo,<sup>724</sup> possiamo concludere, a riguardo della beghina tedesca, con le osservazioni illuminati di McGinn che noi riteniamo valide anche per la Porete. A riguardo del tema del deserto in Matilde di Magdeburgo lo studioso scrive che l'esperienza dell'incontro del divino Niente nell'anima-deserto era probabilmente già parte del nuovo misticismo del XIII secolo, che stava aspettando il rinnovato linguaggio dionisiano del deserto mistico per dare ad esso piena espressione.<sup>725</sup>

Per quanto concerne l'utilizzo della metafora del deserto in Jan van Ruusbroec († 1381) nel capitolo a lui dedicato vedremo che egli impiega esplicitamente il motivo del deserto e del “selvaggio” per descrivere l' “alta natura della Deità”. Conscio della necessità dell'uomo di

722 MECHTHILD VON MAGDEBURG, *La luce fluente della Divinità*, cap. I,35, p. 48. Du solt minnen das niht,/ Du solt vliehen das iht,/ Du solt alleine stan/ Und solt zû nieman gan./ Du solt sere unmüssig sîn/ Und von allen dingen wesen vrî./ Du solt die gevangen enbinden/ Und die vrîen twingen./ Du solt die siechen laben/ Und solt doch selbe nit haben./ Du solt das wasser der pine trinken/ Und das fûr der minne mit dem holtz der tugende entzûnden./ So wonest du in der waren wûstenunge. *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg* (a cura di Gall Morel), p. 17.

723 HENNIG, *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. II, p. 165, col. 3.

724 “Inizio del XIV secolo” è valido solo per la Porete, muorendo Matilde nel 1282.

725 MCGINN, *Ocean and Desert*, p. 167.



doversi procurare immagini sensibili per esprimere il divino (“a motivo della grossolanità dei sensi”, leggeremo qui sotto), nella descrizione della natura di Dio Ruusbroec utilizza sia il motivo del deserto che quello del “mare senza fondo”, dell'acqua e degli abissi.

L'alta natura della Deità viene investigata ed osservata: come essa sia semplicità e singolarità, altezza inaccessibile, profondità insondabile, larghezza incomprensibile e infinita lunghezza, un oscuro silenzio e un deserto selvaggio, il riposo di tutti i santi in unità, un comune godimento di se stessa e di tutti i santi in eternità. Si possono inoltre osservare meravigliosi prodigi nel mare senza fondo della Deità. Quand'anche noi deponessimo immagini sensibili a motivo della grossolanità dei sensi, ai quali noi mostriamo tanta meraviglia guardando da fuori, essa viene investigata e osservata, nella verità interiore, come un insondabile bene senza modo.<sup>726</sup>

Non è noto da dove provenga la conoscenza di Ruusbroec del motivo del deserto: in particolare all'oggi non sappiamo se questo abbia a che fare direttamente con la ricezione di Dionigi Areopagita nei Paesi Bassi oppure se questo sia avvenuto attraverso la conoscenza delle opere e della predicazione di Eckhart. Invece l'utilizzo in Ruusbroec della metafora dell'abisso potrebbe provenire dalla conoscenza diretta del mistico brabantino dei testi in vernacolo di Hadewijch. Dai passi sopra riportati si vede come Ruusbroec abbia utilizzato interscambiabilmente tanto il simbolo del deserto quanto quello del “mare senza fondo” per riferirsi alla Deità.

## § 6. Un annuncio sempre nuovo / Nell'oscura luce

Nuwe mare

In doncker clare

Vi sono altri passi, nelle poesie 17-24 della pseudo-Hadewijch, che sembrano riferirsi ancora alla Deità. La nostra attenzione si sofferma in particolar modo su alcuni singolari versi. Coloro che si inoltrano nella pratica contemplativa, coloro che, detto con le parole della pseudo-Hadewijch, “profondamente affondano” “nell'alta conoscenza del nudo Amore”,<sup>727</sup> trovano un annuncio che si rinnova continuamente (*nuwe mare*):

<sup>726</sup> Traduzione mia. *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b1034-1042, p. 405-407. Die hoge natuere der godheit wert ghemerket ende aenghesien hoe si es simpelheit ende eevoldicheit, ontoegancleke hoochde ende afgrondighe diepheit, ombegripelijcke breyde ende eewighe lancheit, eene duystere stille ende eene welde woestine, alre heilighen raste in eenicheit, een ghemeyne ghebruken sijns selfs ende alre heylighen in eewicheit. Noch mochtmen merken menich wonder inder grondeloser zee der godheit. Al eest dat wij senlijcke ghelijcke setten om grofheit der sene dien wijt van buyten toenen, dit wert doch inder waerheit van binnen ghemerket ende aenghesien een grondeloos goet zonder wise.

<sup>727</sup> Mgd. 17,25-26,28.

Un annuncio sempre nuovo  
Essi trovano  
Nell'oscura luce,  
D'alto pregio  
Senza modo  
In una lontana vicinanza.<sup>728</sup>

Si può notare come in pochi versi si rinvergono una serie di singolari espressioni: gli ossimori “oscura luce” (*doncker clare*) e “lontana vicinanza” (*verre bi*) e l'espressione “senza modo” (*sonder wise*). La nostra attenzione va innanzitutto al primo dei paradossi, *doncker clare*, oscura luce. Reynaert ha comparato questo ossimoro con un altro che si incontra in Hadewijch: *nacht bi daghe*. Egli ha evidenziato quanto in Hadewijch questa espressione sia intrisa di una forte emotività, a differenza del *doncker clare* della pseudo-Hadewijch che, nel confronto, si rivela invece essere un'espressione piuttosto piatta ed impersonale.<sup>729</sup> Ascoltiamo le parole di Hadewijch:

Dall'Amore io ricevo *la notte accanto al giorno*,  
mentre mi dovrebbe dare il giorno accanto alla notte.<sup>730</sup>

In numerosi altri passi Hadewijch utilizza la coppia luce - tenebra per esprimere il suo lamento, come in questi versi che la Guarnieri tradusse magistralmente:

Ahi nobile Amore, in qual tempo, quando,  
Mi darai tu giorni luminosi,  
Sì che ci sia alla mia tenebra una svolta?  
Quanto volentieri vedrei il sole!<sup>731</sup>

Quando nell'espressione metaforica di Hadewijch compare la tenebra a contrastare l'immagine della luce si osserva nella poetessa un timbro più personale e più emotivo. Questo fatto, che si rinviene nelle sue *Poesie strofiche*, trova nella poesia cortese, i cui moduli hanno ispirato Hadewijch a più riprese, dei precedenti.<sup>732</sup> Niente di tutto questo nella pseudo-Hadewijch. Nel ritmo dei corti versi a due accenti interni sopra riportati, nei quali il

---

728 Mgd. 17,31-36. Nuwe mare/ In doncker clare/ Vinden si,/ Van hoghen prise/ Sonder wise/ In verre bi.

729 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 436.

730 Traduzione mia. *Poesia strofica* 43,71-72. Van minnen hebbic *nachte bi daghe*, die mi bi nachte soude doen hebben dach.

731 *Poesia strofica* 19,43-46 (18,43-46 nella nuova edizione a cura di Fraeters-Willaert). HADEWIJCH, *Poesie Visioni Lettere*, p. 23. Ay, edele minne, welctijt, wanneer/ seldi mi gheven lichte daghe,/ dat miere deemsterheit worde een keer?/ Hoe gherne ic de sonne saghe!

732 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 77-79.

messaggio viene annunciato in modo asciutto e diretto, il contenuto non si colora di nessuna componente affettiva; probabilmente qui il *doncker clare* ha poco a che vedere con il *nacht bi daghe* di Hadewijch. Noi sosteniamo che l'origine di questo paradosso nella pseudo-Hadewijch sia da ricercarsi altrove. Noi sosteniamo infatti che sia una mistica di carattere dionisiano il substrato di questi versi. L'ossimoro *doncker clare*, e l'altro ossimoro della medesima strofa e ad esso parallelo, *verre bi*, ci sembrano tanto lontani da Hadewijch quanto vicini invece al poema di natura speculativa che abbiamo sovente citato nel nostro lavoro, la sequenza del *Granum sinapis*, nota anche come *Dreifaltikeitslied* (Inno trinitario), una composizione poetica che Grundmann definì “ricca di parole “mistiche””.<sup>733</sup> Entrambi gli ossimori trovano infatti in questo poema un parallelismo degno di ogni attenzione. Riferendosi al “deserto divino” nella sequenza del *Dreifaltikeitslied* si recita:

esso è, e nessuno sa cos'è  
 è qui, è là,  
 è lontano, è vicino,  
 è profondo, è alto,  
 è tale che esso  
 non è né questo né quello.

È luminoso, è chiaro,  
 è del tutto tenebroso,  
 è senza nome,  
 è sconosciuto,  
 senza inizio né fine.<sup>734</sup>

Come non pensare qui alla “tenebra luminosa” di Dionigi Areopagita?<sup>735</sup> Abbiamo trovato conferma di ciò in questo fatto: il prezioso commento latino a questa sequenza che ci è giunto commenta il verso che si riferisce alla tenebra citando proprio Dionigi Areopagita e fornendo questa spiegazione: la tenebra sarebbe un eccesso di luce divina. Possiamo leggere direttamente le parole:

“È completa tenebra.” Queste parole indicano la sovraeminente perfezione della luce divina, giacché, secondo Dionigi, la tenebra divina è una luce inaccessibile: è la nostra

733 GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, p. 422.

734 Traduzione in RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 69. us ist und weis doch nimant was. us hî, us dâ, us verre, us nâ, us tîf, us hō, us ist alsō, daz us ist weder diz noch daz.// Us licht, us clâr, us vinsten gâr, us unbenant, us unbekant, beginnes und ouch ende vrî, us stille stât, blôs âne wât. / wer weiz sîn hûs? / der gê her ûz / und sage uns, welich sîn forme sî.

735 DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, 1025B. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 410.

mancanza che ci fa unire a questa luce nella sua tenebra di non conoscenza (...)»<sup>736</sup>

In questi versi contraddistinti da una mistica di forte impronta dionisiana, riteniamo che il paradosso “oscura luce” della pseudo-Hadewijch sia ancora un'altra espressione della rappresentazione della Deità, dell'essenza di Dio: oscura luce in quanto perfettissima luce inaccessibile. Non possono non balzarci agli occhi altre parole, su riportate, del commento: “è la nostra mancanza che ci fa unire a questa luce nella sua tenebra”. Nella pseudo-Hadewijch l'argomentazione dell' “oscura luce” è strettamente legata al concetto di mancanza; i contemplativi che affondano nella conoscenza del nudo amore scopriranno che la loro mancanza è infinita (ciò che apprenderanno nella contemplazione sarà cosa troppo piccola in paragone a ciò che ancora rimane da apprendere<sup>737</sup>): solo partendo da questa constatazione, essi troveranno “un annuncio sempre nuovo” “nell'oscura luce”. Riportiamo integralmente le due strofe consecutive:

Quelli che nell'alta conoscenza  
Del nudo Amore  
Senza parole  
Profondamente affondano,  
Trovano la loro mancanza  
Sempre più grande.

Un annuncio sempre nuovo  
Essi trovano  
Nell'oscura luce,  
D'alto pregio  
Senza modo  
In una lontana vicinanza.<sup>738</sup>

Nel capitolo del nostro lavoro dedicato a Ruusbroec vedremo quanto spesso e con una particolare preferenza il mistico ritornerà sulla descrizione della Deità come oscurità infinita, nella quale l'anima si smarrisce. Egli in ogni caso ha conosciuto l'ossimoro *doncker clare*; a proposito di coloro che conoscono il momento dell'unione in Dio il mistico brabantino ha

---

736 Traduzione tratta da: MEISTER ECKHART, *Il nulla divino*, p. 32. “Uz vinster gar”. In quo notatur divinae lucis excellentia, quia “divina caligo” secundum Dionysium “est inaccessibile lumen”, nostra autem deficientia, qua ad superignotam huius lucis coniungimur calidinem (...). *Der lateinische kommentar* (a cura di Bindschedler), p. 112.

737 Si veda della poesia 17 la strofa 61-66 ma anche le strofe iniziali 13-30.

738 Mgd. 17,25-36. Die in dat hoghe kinnen/ Der bloter minnen/ Waerdeloes/ Diepere crighen/ Venden hare ontbliven/ Meere altoes.// Nuwe mare/ In doncker clare/ Vinden si,/ Van hoghen prise/ Sonder wise/ In verre bi.

scritto:

Essi sono ubriachi d'amore e sono addormentati in Dio in un'oscura luce  
(*in .i. doncker claer*).<sup>739</sup>

Non sappiamo se Ruusbroec assunse il paradosso dalle poesie della pseudo-Hadewijch; non vi sono altre citazioni o altre reminiscenze della medesima poesia (la 17) in questo trattato. Quello che possiamo però osservare è che il passo è citato all'interno di un simile contesto: la singolare e per noi interessante descrizione dell'infinita ed incomprensibile essenza di Dio.

In versi successivi a quelli sopra riportati la pseudo-Hadewijch descriverà il momento dell'unione come mancante di luce.

Ma considerate:

Essi non tornarono

Nel loro procedere,

E ciò è nella nudità

Dell'unità

Al di sopra del comprendere,

Dove ci deve mancare

Un sorgere

Di luce,

In un desiderare

Che incontra

L'oscurità.<sup>740</sup>

È difficile dire a che cosa si potrebbe riferire il “desiderare” di cui al terzultimo verso. Anche il contesto in cui questi versi si trovano non ci aiuta. Propendiamo a pensare che esso potrebbe voler esprimere il desiderio di comprensione che, a riguardo dell'unità divina, non trova soddisfazione: l'unità è “al di sopra del comprendere”.

La nostra attenzione si sposta adesso al secondo dei paradossi enunciati dalla pseudo-Hadewijch nella strofa più sopra citata, l'espressione che noi abbiamo reso, nella nostra traduzione italiana, con “in una lontana vicinanza”: *in verre bi* (nel manoscritto B, l'espressione è presente nella formulazione *in verre, in bi*.<sup>741</sup>) Diversi autori hanno destinato la loro attenzione a questa espressione. Essa è stata vista come il corrispondente in medio

<sup>739</sup> *Boecskeden der verclaringhe*, (CCCM 101), l. 507-508, p. 153. *Si sijn van minnen droncken ende in gode ontslaepen in .i. doncker claer.*

<sup>740</sup> Mgd. 18,91-102. *Maer besiet:/ Si en keerden niet/ In hare voert gaen,/ Dat es inder bloetheyt/ Der enecheyt/ Boven verstaen,// Daer ons moet ontbliven/ Een becliven/ Ere claerheyte/ In een verlanghen/ In .i. vore hanghen/ Eenre deemsterheyte.*

neerlandese dell'espressione *loingprés* che compare nel *Miroir des simples ames* di Margherita Porete. Pochi autori hanno invece messo in risalto che *verre bi* trova nella letteratura spirituale medio altotedesca dei significativi parallelismi. Ma procediamo con ordine. L'accostamento di *verri bi* al *loingprés* (quest'ultimo in traduzione italiana è stato reso con “Lontanovicino”<sup>742</sup>) non deve in ogni caso essere rifiutato. Riferendosi anche a queste due espressioni e ad altre e al loro parallelismo Axters asseriva che “la terminologia usata tiene ancor più strettamente insieme i testi mistici della prima metà del quattordicesimo secolo che le più fondamentali idee”.<sup>743</sup> Finora è stato comunque scritto molto più sul *loingprés* di Margherita Porete che sul *verre bi* delle nostre anonime poesie. Per Colledge e Marler l'espressione *loingprés* sarebbe la personificazione del *ludus amoris*, della *Minne spêl*, ossia dell'Amore ludico, giocoso che *va et vient* tra l'anima e “il suo amante divino”.<sup>744</sup> Questi autori vedono nel *De arrha animae* di Ugo di San Vittore la fonte che avrebbe ispirato la Porete. Per essi però il *loingprés* del *Miroir des simples ames* sarebbe un sicuro esempio dell'escogitazione della Porete di trovare un equivalente medio francese per un termine già esistente nella letteratura dei Paesi Bassi e della Renania. Per il *loingprés* è stato inoltre suggerito, per la sua origine e per il significato che questa espressione sottende, un legame con la lirica cortese amorosa. La figura che viene qui chiamata in causa è quella di Jaufré Rudel. Trovatore della prima metà del XII secolo, egli introdusse nella riflessione sull'amore la nozione di *amor de lohn*, “amore da lontano”. Nei suoi componimenti compare il tema dell'amore per qualcuno mai visto: un amore fondato su una condizione di non possesso.<sup>745</sup> Secondo la tradizione Rudel avrebbe sentito parlare, da alcuni pellegrini di Antiochia, della contessa di Tripoli; egli se ne sarebbe subito innamorato, pur non avendola mai vista. Avrebbe poi intrapreso un viaggio per recarsi da lei ma, a causa delle difficoltà del tragitto, sarebbe morto all'arrivo sulla spiaggia di Tripoli, fra le sue braccia. La Porete utilizza l'espressione *loingprés* per la prima volta nel cap. 58 del *Miroir*. Tuttavia già quanto viene narrato nel prologo della sua opera si rivela significativo. Ci riferiamo al racconto lì esposto di una damigella che “dimorava in un paese straniero” e che udendo parlare del re Alessandro, se ne innamorò. Possiamo leggere le parole stesse della Porete:

741 Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 2877-78. Si tratta di uno dei manoscritti riportanti tutta l'opera di Hadewijch e in più le nostre *Mengeldichten* 17-29 e il trattato *Twee-vormich tractaetken*. Si veda il nostro capitolo dedicato alla tradizione manoscritta.

742 La traduzione italiana a cui noi facciamo riferimento è quella di G. Fozzer per le Edizioni San Paolo (1994). Si veda in bibliografia finale.

743 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 210. L'accostamento tra *verre bi* e *loinprés* viene indicata da St. Axters nella medesima pagina; era il 1953. Di seguito da Porion in HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 161; COLLEDGE – MARLER, “*Poverty of the Will*”, p. 40; GARÍ, *Mirarsi nello specchio*, p. 126.

744 COLLEDGE – MARLER, “*Poverty of the Will*”, p. 39-40.

745 Si veda, fra la vasta letteratura, GARÍ, *Mirarsi nello specchio*, p. 125-127 e CIRLOT, *Discussion troubadouresque sur “l'amor de lohn”*.

Avvenne che tale damigella udì parlare della grande cortesia e nobiltà del re Alessandro, e subito la sua volontà l'amò, per la grande rinomanza della gentilezza di lui. Ma tanto lontana era questa damigella da questo grande signore, nel quale aveva riposto il proprio amore, che non poteva né vederlo né averlo; del che sovente era in se stessa sconfortata, poiché nessun amore tranne questo le era bastante. E quando vide che questo amore lontano, che tanto vicino le era dentro, era esteriormente tanto distante, pensò tra sé di confortare la propria pena con un'immagine che rappresentasse il suo amico, da cui il suo cuore era spesso ferito. Fece quindi dipingere un'immagine che avesse le sembianze del re che amava...<sup>746</sup>

La Porete sembra qui riferirsi al *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Bernay e alla storia della regina Candace. Questo racconto non è poi molto lontano, nel tema dell'amore per qualcuno mai visto, dalla leggenda dell'amore di Rudel per la contessa di Tripoli. Con questa particolare espressione, *loingrés*, costruita su un ossimoro, la Porete pare volere esprimere la sua esperienza di Dio, un Dio allo stesso tempo lontano e vicino. La tensione tra vicinanza e distanza sembra venire personificata. Occorre dire che la Porete al capitolo 61 definirà il Lontanovicino come Trinità.<sup>747</sup>

Nel corso del XVI secolo, nelle poesie di Margherita di Navarra († 1549), il *loingrés* rifece la sua ricomparsa. La Guarnieri non ha avuto dubbi nell'identificare il *Miroir* della Porete come fonte.<sup>748</sup>

Come abbiamo detto l'attenzione nelle ricerche recenti è andata prevalentemente al *loingprés* della Porete; questo a motivo del crescente interesse che il *Miroir des simples ames* ha suscitato negli studi recenti. A riguardo del *verre bi* della nostra pseudo-Hadewijch non è più stato indicato nulla di significativo. Questo ossimoro è stato visto come un'espressione

---

746 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 131-133. Si advint que celle damoiselle oit parler de la grant courtoisie et noblece du roy Alixandre, et tantost sa volenté l'ama, pour la grant renommee de sa gentillesse. Mais si loing estoit ceste damoiselle de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d'elle mesmes, car veoir ne avoir ne le pavoit; par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne luy souffisoit. Et quant elle vit que ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par ymagination d'aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cuer navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu'elle amoit... MARGARETAE PORETE, *Le miroir*, l. 18-30, p. 10-12.

747 Ma nessuno mi domandi chi sia questo Lontanovicino, né le opere che fa ed opera quando mostra la gloria dell'anima. Infatti non si può dirne niente, se non che il Lontanovicino è la Trinità stessa, e che dona all'Anima quella manifestazione di sé che chiamiamo "movimento": non perché si muova l'Anima, o la Trinità, ma è la Trinità che opera per quest'anima la dimostrazione della propria gloria. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, l. 25-31, p. 291.

748 Di Margherita di Navarra abbiamo parlato nel capitolo dedicato all'illustrazione della figura della Porete e del suo pensiero. Si veda in ogni caso GUARNIERI, *Il movimento*, p. 489-490 [139-140]. Si veda anche DAGENS, *Le "Miroir des simples ames"*.

tecnica della mistica speculativa.<sup>749</sup> Ci sembra che i raffronti con altri testi speculativi dell'area renana siano per noi di particolare importanza. Occorre a nostro avviso tornare alle ricerche di Axters della metà degli anni '50 e ai là indicati parallelismi, dei quali non si è più parlato. Negli scritti attribuiti a Meister Eckhart non si rinviene questa espressione. Axters segnalò un parallelismo di *verre bi* in un poema anonimo di matrice speculativa rinvenuto in un codice di Strasburgo. Questo ci induce ad osservare quanta affinità le *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch abbiano con i poemi spirituali di orientamento speculativo della fine del XIII - inizio XIV secolo. Occorre anche aggiungere che questo poema possiede, nell'edizione di Wackernagel citata in nota, molti tratti neerlandesi nella lingua e nell'ortografia; esso proviene inoltre da una regione, quella attorno a Strasburgo, nota per il fatto di essere stata una terra che ospitò il movimento spirituale delle beghine.<sup>750</sup>

Der die nacheit minnet  
dem ist *ein verre bi*.<sup>751</sup>

Ma ancora una volta un'espressione parallela la si rinviene nell'Inno Trinitario da noi sovente citato composto in medio altotedesco, poema di carattere speculativo: la sequenza *Dreifaltikeitslied*, nota anche come *Granum sinapis*.

esso è, e nessuno sa cos'è  
è qui, è là,  
è lontano, è vicino,  
è profondo, è alto,  
è tale che esso  
non è né questo né quello.<sup>752</sup>

Axters fece del verso “us verre, us nâ” di questa composizione poetica l'origine delle espressioni *verre bi* – *loingprés* – *ein fernes bi*.<sup>753</sup> Ricordiamo che queste espressioni si riferiscono, nel poema, al deserto, al “deserto divino”, come dice McGinn; metafora della Deità particolarmente in uso nel XIV secolo, di esso vengono in questo poema elencati una serie di predicati opposti per esprimere il suo permanere al di sopra di ogni determinazione: al di sopra, quindi, di ogni possibile comprensione umana.

Lo studioso tedesco Ruh ha criticato la tesi di Axters per la quale, come abbiamo visto, il

749 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 161, nota 1.

750 DAGENS, *Le 'Miroir des simples âmes'*, p. 285.

751 WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied*. II, p. 308, n. 468. Si veda anche PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik*. II, p. 140.

752 RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 69. us ist und weis doch nimant was. us hî, us dâ, us verre, us nâ, us tîf, us hô, us ist alsô, daz us ist weder diz noch daz.

753 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 212.



termine *loingprés* possederebbe una “preistoria germanica”.<sup>754</sup> La Porete, afferma lo studioso, per ragioni cronologiche non avrebbe potuto aver conosciuto né la sequenza del *Dreifaltikeitslied*, né la poesia 17 della pseudo-Hadewijch: le due opere in poesia sarebbero state composte dopo il *Miroir des simples ames* della Porete.<sup>755</sup> Da parte nostra osserviamo come di certo balzano agli occhi le corrispondenze medio francesi, nell'opera della Porete, a concetti medio neerlandesi e medio tedeschi: come Axters metteva in evidenza, un'espressione ed un concetto come *sonder middel* (senza mezzo) trova in Margherita Porete il corrispondente *sans moyen*; per il *sonder waeromme* (senza perché), di cui tratteremo più avanti per esteso, vi è nel trattato la trascrizione in lingua romanza *sans pourquoi*, *sans nulpourquoy*. Per l'espressione *een verre bi* (una lontana vicinanza) della *Mengeldicht* 17 della pseudo-Hadewijch, vi è l'equivalente, come più sopra abbiamo illustrato, *loingpres*.<sup>756</sup>

Tra Axters e Ruh ci chiediamo dove possa stare il nostro giudizio. Noi vogliamo rilevare come il criterio cronologico sia piuttosto fragile. Per quanto riguarda la data di composizione del *Miroir des simples ames* vi sono diverse ipotesi. Se la Guarnieri riteneva che il trattato fosse stato composto piuttosto prima che dopo il 1290,<sup>757</sup> altre voci si sono espresse per una datazione attorno al 1300 o anche di alcuni anni più tardi.<sup>758</sup> Per quanto riguarda la datazione della sequenza del *Dreifaltikeitslied* non vi è sempre stata unanimità: Preger e Bartsch sulla base di lingua, versificazione e contenuto collocavano questa composizione poetica nella seconda metà del XIII secolo<sup>759</sup> e Axters, che la definiva un annuncio della mistica di Eckhart, la riteneva composta prima della fine del XIII.<sup>760</sup> All'oggi McGinn ritiene che essa sia dei primi anni del XIV secolo.<sup>761</sup> Per quanto riguarda invece la questione della datazione delle poesie della pseudo-Hadewijch, anche se anche noi daremo un contributo in merito alla questione della datazione di queste poesie, sappiamo che Van Mierlo le ha ritenute essere della fine del XIII secolo, al più tardi dell'inizio del XIV. Si può osservare come il gioco si sviluppi, per il *Miroir*, per la sequenza del *Dreifaltikeitslied* e per le nostre poesie in uno spazio cronologico breve. La nostra conclusione è allora questa: se Axters è forse troppo sicuro della sua ipotesi per la quale l'origine delle singolari espressioni derivino tutte dall' “us

754 Con Axters anche J. Dagens si faceva promotore della “preistoria germanica” del termine *loingprés*. DAGENS, *Le 'Miroir des simples âmes'*, p. 284.

755 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 363.

756 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 210.

757 Fra gli altri GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 29.

758 Si veda VERDEYEN, *Jan van Ruusbroec te Brussel*, che ritiene che il trattato sia stato composto attorno al 1300. Reynaert pensa che forse la Porete attorno al 1304 potrebbe non aver ancora terminato la sua opera. REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*, p. 206.

759 Si veda GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, p. 422, nota 61.

760 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 204.

761 MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 316.

verre, us nâ” dell'Inno Trinitario composto in medio altotedesco, crediamo d'altra parte che anche la posizione di Ruh non debba essere assolutizzata: le datazioni proposte per le opere in questione sono oggetto di oscillazioni in un arco cronologico breve. Non sappiamo precisamente se la Porete abbia conosciuto o meno la sequenza del *Dreifaltkeitslied*. Propendiamo invece a ritenere più valida un'altra ipotesi; quella per cui l'arco di tempo che va dall'ultimo decennio del XIII secolo alla prima metà del XIV avrebbe visto la circolazione di un insieme di concetti di orientamento speculativo tale da operare una certa unificazione all'interno di una serie di testi spirituali. Ci riferiamo qui alla circolazione di concetti propri di una mistica speculativamente orientata, concetti che circolarono in area renana e in area brabantina. A questo riguardo ricordiamo che le due lingue non costituivano di certo una barriera: tra la bassa Renania e i Paesi Bassi si può parlare, per quel tempo, di una mancanza di confini linguistici in senso proprio.<sup>762</sup> Per quanto riguarda inoltre il supposto luogo di provenienza della Porete, Valenciennes, città della contea dello Hainaut, occorre ricordare che questa fino al 1677 appartenne ai Paesi Bassi.<sup>763</sup> Più volte la Guarnieri ha sottolineato l'esistenza di una continuità culturale tra la contea dello Hainaut, di lingua francese, e il vicino Brabante che storicamente è sempre stato bilingue, per la presenza del francese e del neerlandese.<sup>764</sup> La studiosa italo-olandese ha anche parlato, a proposito del *Miroir*, della presenza di una serie di inflessioni dialettali eheggianti espressioni tipiche del medio neerlandese parlato nel Brabante. Per la Guarnieri Margherita avrebbe potuto aver letto gli scritti di Beatrice di Nazareth e di Hadewijch.<sup>765</sup>

Per quanto ho potuto vedere, questo tema è all'oggi ancora aperto ad una eventuale indagine. Indirettamente, il nostro lavoro di ricerca farà luce su alcuni aspetti di esso. La questione non è semplice. Negli studi recenti si è registrata una tendenza allo spostamento della datazione concernente Hadewijch. Di lei non possediamo date di nascita e di morte così come informazioni sicure a proposito del luogo in cui visse. Pochi e fragili appigli storici ricavati dalla sua *Lista dei perfetti* hanno portato a considerarla attiva attorno alla metà del XIII secolo. All'oggi, come abbiamo detto, si registra una tendenza allo spostamento di questa data: la si vorrebbe attiva attorno alla fine del XIII secolo, inizio del XIV.<sup>766</sup> Questo spostamento di datazione di Hadewijch cambierebbe anche i riferimenti della tematica del suo

762 Rimandiamo per dettagli maggiori a questo proposito al nostro capitolo concernente il contesto religioso e teologico tardo medievale dell'Europa del Nord.

763 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 148.

764 GUARNIERI, *Prefazione storica*, p. 12, nota 18.

765 p. 29-30.

766 Si veda a questo proposito SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen*, p. 253-254; WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 75 ss.

rapporto con la Porete. Alcune pagine di Reynaert gettano alcune interessanti osservazioni. Egli ha notato quanto Margherita Porete non sia, nella dottrina, più quietistica di Hadewijch. Di quest'ultima potrebbe essere stata una “cattiva” discepola, afferma lo studioso, come quella Margherita a cui Hadewijch si riferisce nella *Lettera 25*: “Di' a Margherita di guardarsi dall'orgoglio”.<sup>767</sup> L'apparizione di questa orgogliosa Margherita nella lettera di Hadewijch potrebbe essere la porticina d'ingresso per una nuova indagine.

Accanto a queste considerazioni occorre riferire quanto alcuni autori come Verdeyen, Haas e lo stesso Ruh hanno ipotizzato a proposito di una “comunicazione” fra “beghine europee”. Il primo dei tre studiosi citati ha asserito che, a riguardo dell'affinità terminologica tra le poesie della pseudo-Hadewijch e il *Miroir des simples ames* della Porete, qualcuno potrebbe trovare difficilmente accettabile che una autrice brabantina risulti strettamente imparentata con una scrittrice francese. Verdeyen ha spiegato questo fatto affermando che “i confini linguistici non significarono che un piccolo disturbo nella reciproca comunicazione tra le beghine europee”.<sup>768</sup> Haas a riguardo di Hadewijch parla dell'esistenza, a partire dalla metà del XIII secolo, di una coscienza esplicita a riguardo di una comunità tra i mistici e in particolare delle connessioni della nuova spiritualità femminile attraverso i paesi.<sup>769</sup> Ruh ha giudicato la *Lista dei perfetti*, uno dei più singolari testi attribuiti a Hadewijch che ancora mancano in traduzione italiana, come un documento che prova la rete di rapporti che le *mulieres religiosae* avevano costituito al di là dei confini dei loro paesi e delle loro lingue; egli parla di una *communitas mystica* alla quale queste donne devote si sapevano vincolate.<sup>770</sup>

In questo senso alcune considerazioni dell'opera *Fabula mistica* di de Certeau sembrano fornire un'ulteriore spiegazione riguardante la circolazione di termini simili in diverse lingue. Conosciamo le tesi dell'autore francese: la mistica è una questione di linguaggio; il santo che diventa mistico riceve una funzione scrittoria e il suo sentire lo gioca interamente nel linguaggio.<sup>771</sup> Per de Certeau gli eroi del linguaggio mistico sono quelli che “perseguono l'unico compito di intendere e far intendere parlate diverse”.<sup>772</sup> La scrittura del mistico, nell'orizzonte di pensiero di questo studioso, si presenta non come una lingua nuova o artificiale, ma come il prodotto finale di un lavoro condotto su una lingua esistente, di preferenza volgare. Questo lavoro sarebbe il risultato di una serie di pratiche linguistiche, che

---

767 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 368-369.

768 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 154.

769 HAAS, *Rhénane (Mystique)*, col. 508.

770 RUH, *Storia della mistica*, II, p. 86-87.

771 DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 113.

772 p. 136.

egli chiama “pratiche traslative”: fra queste vi sono i lavori di spostamento e raccordo tra le lingue volgari, lavori come le traslazioni linguistiche e le opere di traduzione. Secondo lo studioso la pratica delle traslazioni e delle traduzioni sarebbe una delle più emblematiche e cruciali; “una trama di transizioni geografiche si aggiunge alle traslazioni linguistiche.”<sup>773</sup> “Tra la capitalizzazione e le mobilità lessicali, si producono combinazioni inedite (...) La mistica nasce anche da queste mescolanze di lingue. Vuole anzi essere *la lingua trasversale di queste lingue*”;<sup>774</sup> si tratta “di una popolazione di parole immigranti, spostate e trasformabili”.<sup>775</sup>

Abbiamo fatto una lunga ma a nostro parere importante digressione a proposito delle espressioni *verre bi* e *loingprés*. Ora ritorniamo all'ultima delle singolari espressioni che si rinvengono nella strofa della pseudo-Hadewijch che abbiamo citato all'inizio di questa nostra nuova argomentazione,<sup>776</sup> ossia a *sonder wise*, senza modo. Questa specifica formula la si rinviene nella pseudo-Hadewijch una sola volta, nella strofa da noi appena riportata in nota; il togliimento di modi appare però in altri passi nel secondo gruppo di poesie, in particolare nelle poesie 26 e 27. Nella prima di queste due si legge a proposito dei poveri di spirito che, accolti nella “semplicità” del nudo amore, vengono “sciolti da ogni modo” (*alle wisen quite*) (Mgd. 26,9-13). Tale semplicità, definita vasta, infinita, non ha “né forma, né modo, né ragione, né senso” (*Noch vorme, noch wise, noch redene, noch sin*) (20-24). Nella poesia 27 si argomenta a proposito di una “nobile luce” che “brilla con grazia in noi”; fossimo arrivati ad essa, saremmo liberi “da ogni modo, da ogni insegnamento” (*Van alre wise, van alre berichte*) (Mgd. 27,19-21).

L'espressione *sonder wise*, “senza modo”, la si incontra anche in Eckhart, nella formula *âne wise*. Il termine modo (*wise*) nel mistico tedesco implica il più delle volte una limitazione: esso definisce infatti un modo determinato di esistere o di amare, modo opposto all'esistenza infinita o all'amore infinito. In Eckhart l'espressione *âne wise* richiama la formula, di cui in capitoli più sopra abbiamo trattato, *diz noch daz* (“né questo, né quello”). Anch'essa si riferisce infatti alla particolarità e ai limiti di ciò che è creato; Dio, per contro, non è “né questo né quello”, bensì Esistenza Assoluta”.<sup>777</sup>

In Ruusbroec l'espressione *sonder wise* trova un copiosissimo utilizzo; la si incontra anche

---

773 p. 134.

774 p. 134. corsivo mio.

775 p. 135.

776 Mgd. 17,31-36. Ripetiamo la strofa per la comodità del lettore: Nuwe mare/ In doncker clare/ Vinden si,/ Van hoghen prise/ Sonder wise/ In verre bi. (Un annuncio sempre nuovo/ Essi trovano/ Nell'oscura luce,/ D'alto pregio/ Senza modo/ In una lontana vicinanza.)

777 Una lista di esempi in cui in Meister Eckhart la parola modo appare come opposta all'amore illimitato o all'esistenza infinita è presente in MEISTER ECKHART, *Teacher and preacher*, p. 405.

nelle forme di *onwise* e *wiseloes*. *Wise*, modo, indica nel mistico brabantino la maniera di comportarsi dell'uomo: secondo la realtà della sua creaturalità. Tuttavia al sommo dell'esperienza d'amore all'uomo è dato di poter agire al di fuori di ogni modo, senza modi, nell'assenza di ogni modo. È insomma l'amore che fa sì che l'uomo possa superare il modo. In Ruusbroec l'espressione viene anche predicata a proposito dell'essenza di Dio, della quale viene negato ogni modo. Esemplicative sono ad esempio le ultime righe del passo di Ruusbroec da noi più sopra citato a proposito della metafora del deserto; si tratta di righe che noi in ogni caso riportiamo:

Quand'anche noi deponessimo immagini sensibili a motivo della grossolanità dei sensi, ai quali noi mostriamo tanta meraviglia guardando da fuori, essa [l'alta natura della Deità] viene investigata e osservata, nella verità interiore, come un insondabile bene *senza modo*.<sup>778</sup>

Altri passi significativi riportanti l'assunto dell'assenza di modi in Ruusbroec vengono da noi trattati nel capitolo dedicato alla comparazione del mistico brabantino con la pseudo-Hadewijch.

### § 7. Raccogliti / Nel puro amore / Senza distinzione

Versamen di  
In puere minne  
Sonder onderscheyt

Partendo dalle osservazioni di McGinn in merito alle immagini utilizzate per il momento unitivo, anche noi ci siamo proposti di indagare come tale momento venga rappresentato nelle nostre poesie. “Alla McGinn” anche noi vorremmo rispondere a questa domanda: che tipo di unione tra la creatura e Dio viene qui proposta? Un'unione di indistinzione, in cui la creatura realizza una sorta di identità con Dio o un'unione di distinti? Facciamo quest'opera di ricognizione stimolati anche dall'affermazione della Guarnieri che, riferendosi nel corso della sua ricerca sul movimento del Libero Spirito alle poesie della pseudo-Hadewijch e ad altre così affermava: “In questi scritti, le dottrine del “libero spirito” non sono esposte o difese per se stesse, ma esse vi trovano un terreno favorevole”.<sup>779</sup>

<sup>778</sup> *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b1034-1042, p. 405-407. Al eest dat wij senlijcke ghelijcke setten om grofheit der senne dien wijt van buyten toenen, dit wert doch inder waerheit van binnen ghemerket ende aenghesien een grondeloes goet *zonder wise*.

<sup>779</sup> GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, col. 1252.

Se scopo del percorso mistico e desiderio del mistico stesso è la sperimentazione della promessa evangelica di unione – e noi qui sottolineiamo, sulla scorta di Ruusbroec, la parola “evangelica”: il mistico brabantino infatti rimarcò ripetutamente come questo desiderio sia giustificato dalla promessa di Gesù: “perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato”<sup>780</sup> - se lo scopo, ripetiamo, è questo, si rivela particolarmente interessante osservare che tipo di unione venga qui intesa. È questo uno degli argomenti di ricerca che più ha interessato McGinn che si è prodigato in un'analisi delle metafore e dei simboli intesi per l'unione.<sup>781</sup> Jan van Ruusbroec, per esempio, accanto ai versi giovannei appena citati che in qualche modo a lui servivano per giustificare il suo desiderio mistico di unione, nel corso della sua opera continuerà a precisare il suo pensiero – probabilmente per rispondere all'accusa di coltivare simpatie panteistiche e quietistiche – sforzandosi di sottolineare che l'unione che egli intende e di cui si è occupato nei suoi trattati non è un'unione nella quale le strutture ontologiche vengono negate.

Nelle poesie della pseudo-Hadewijch troviamo una serie di espressioni degne di ogni attenzione, alcune delle quali hanno conosciuto delle particolari vicende; è questo per esempio il caso dell'espressione *sonder onderscheyt* (senza distinzione); lo vedremo più sotto.

Noi iniziamo con l'osservare come appaia, numerose volte, l'espressione “senza ritorno”. Abbiamo visto, in nostre pagine più addietro, come questa espressione sia per lo più associata alla Deità, all'essenza di Dio. Le figure dei quattro animali, tratte dal libro di Ezechiele, sulle quali si intrattengono alcune strofe della poesia 18, ne sono un esempio: i quattro animali “procedevano/ Nella nudità/ E non tornavano”.<sup>782</sup> È “senza ritorno” (*onghekeert*), inoltre, che si getterà l'ancora nella nobile Deità.<sup>783</sup> E, per ultimo, questo esempio:

Ora rimanete là  
Senza timore,  
È il vostro premio,  
E siate felice  
Nel tempo eterno,  
Nel vostro Inizio,

---

780 Gv, 17,21. Questi riferimenti di Ruusbroec appaiono soprattutto nella sua penultima opera, il *Libretto delle spiegazioni*. Si vedano ad esempio le righe 497-503, p. 151-153. RUUSBROEC, *Boecksken der verclaringhe*, (CCCM 101).

781 Citiamo qui il suo, da noi più volte menzionato, *Ocean and Desert*, ma anche il contributo *Love, Knowledge and Mystical Union* e il suo volume *The Harvest of Mysticism*, p. 118-124, 181-187 in particolare.

782 Mgd. 18,79-84.

783 Mgd. 19,58-60.

Dove voi continuamente  
Siete condotta senza fine  
E senza ritorno<sup>784</sup>

Espressioni di questo tipo fanno pensare ad una sorta di assorbimento “senza ritorno” della creatura nel divino.

Un'altra immagine desta la nostra attenzione; si tratta della metafora dell'inghiottimento. Si vedano questi versi:

In quell'ampiezza infinita,  
Dovunque,  
Senza fine,  
L'anima viene divisa,  
Ingrandita e poi unita  
In un inghiottimento<sup>785</sup>

Anche questa metafora porta a pensare ad un'unione come assorbimento; qui, ora, quasi ad una sorta di incontro distruttivo tra la creatura e Dio: l'anima, persa nell'ampiezza infinita, in una sorta di ricognizione ed esplorazione di quel divino territorio, viene inghiottita, risucchiata, in quella immensurabile vastità che è la Deità. Possiamo dire che è in qualche modo aggiunta alla Deità, in un senso che si assume tratti panteistici.

La metafora dell'inghiottimento torna nella poesia 24 a proposito di un Amore personificato che tiene una taverna e versa abbondante vino; ma che anche, ad un cenno, fa pagare col sangue chi da lui si reca a bere.<sup>786</sup> L'immagine della taverna mistica esiste da lungo tempo nella letteratura spirituale. È stata riconosciuta come un'immagine arabo-persiana.<sup>787</sup> Qui Amore è definito “avido”: “Per quanto sia nobile/ È anche avido,/ Depreda tutto/ E inghiotte/ Tutto ciò che trova,/ Senza misura.”<sup>788</sup>

La metafora dell'inghiottimento tornerà una volta nel secondo gruppo di poesie, al verso 18 della poesia 25 e sarà sempre riferita ad Amore: “Da che seguì l'Amore/ Sono rimasta in Lui, Inghiottita in un semplice sguardo.” È stato rilevato che all'interno di una mistica speculativamente orientata il termine “inghiottire” descrive “il passaggio nell'essenza di

---

784 Mgd. 18,67-75. Nu blivet daer/ Sonder vaer,/ Het es uwe ghewin,/ Ende sijt blide/ Te eweghen tide/ In u beghin,// Daer ghi inne altoes/ Gheleidet indeloes/ Wert sonder keren.

785 Mgd. 17,37-42. In dat eweghe wide/ In alle side/ Sonder inden/ Werdet si ghedeilt,/ Ghebreydet, gheheilt/ In een verslinden.

786 Mgd. 24,73-78.

787 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 370.

788 Mgd. 24,67-72.

Dio”.<sup>789</sup> Si tratta di una metafora che Jan van Ruusbroec ha utilizzato frequentemente, come vedremo più avanti nel capitolo dedicato al mistico. Nel frattempo possiamo leggere quanto egli scrisse in una delle sue lettere che ci sono pervenute:

Là l'amore di Dio ci ha consumati e annichilati al di sopra noi stessi, perché lo spirito di Dio è un goda tremenda senza bocca che consuma tutti gli spiriti amanti, li brucia e divora nel suo abisso.<sup>790</sup>

Giovanna della Croce, a commento dello *Specchio dell'eterna beatitudine*, trattato del mistico, a proposito di questa metafora ha parlato dell' “azione forte e trasformante di Dio”, sentita “come un venir “inghiottito” o “divorato”, come un diventare nulla,” “condizione indispensabile per l'unione più elevata”.<sup>791</sup>

Anche la grande Hadewijch si è espressa al riguardo di Amore in simili termini; “La Divinità tanto è tremenda e tanto spietata, divora e brucia, senza riguardo”, afferma nella *Visione 11*, confessando di non aver mai sperimentato Amore come riposo.<sup>792</sup>

Bynum nella sua opera *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo* ha riflettuto sulla metafora del mangiare e dell'inghiottire in Hadewijch. La studiosa ha sottolineato come appartenga all'aspetto dell'amore il mangiare e l'essere mangiati, “quell'interpenetrazione e reciproco inglobarsi”,<sup>793</sup> come Hadewijch racconta nella *Lettera 11*. Qui la grande scrittrice e poetessa narra il suo amore per Dio, sorto in lei all'età di dieci anni, e sottolinea l'azione costringente di Dio stesso:

Da quando avevo appena dieci anni, fui così *oppressa (bedwonghen)* dal più intenso amore....<sup>794</sup>

E poi:

Per non dire di tutti quei segni che io scopersi tra lui e me nel rapporto intimo dell'amore, a quel modo che l'amico all'amico ben poco suol nascondere e molto rivela, il che di regola accade nel sentirsi vicini l'uno all'altro, nell'assaporarsi a parte a parte, sino a divorarsi e bersi e inghiottirsi l'uno nell'altro.<sup>795</sup>

Bynum ha sottolineato inoltre come in Hadewijch a riguardo del mangiare e dell'essere nutrita non si tratti solo di un'iniziativa di Dio, che inghiotte o divora l'anima; anche l'anima

789 LOUF, *Glossaire*, p. 378.

790 *Brieven*, (CCCM 110), l. 84-86, p. 575. Daer hevet ons gods mynne verteert ende vernyet baven ons selven, want die geest gods is een geweldich slond sonder mond die alle mynnende geesten verteert, verbarnt ende verslynt in sijnen afgront.

791 JAN VAN RUUSBROEC, *Lo specchio dell'eterna beatitudine*, p. 129, nota 11.

792 *Visione 11*. HADEWIJCH, *Poesie Visioni Lettere*, p. 71. De godheit es so vreseleke ende soe onghenadeleec etende ende berrende sonder sparen.

793 BYNUM, *Sacro convivio*, p. 175.

794 HADEWIJCH, *Poesie Visioni Lettere*, p. 117. Seder dat ic .X. laer out was, soe hebbic alsoe na van herteleker minnen bedwonghen gheweest..



fornisce cibo a Dio, come apparirebbe da questi versi:

Io saluto chi io amo  
con il sangue del mio cuore.  
(...)  
allatto col mio sangue;  
saluto la dolcezza, che può  
alleviare la mia insania d'amore.<sup>796</sup>

Nel complesso della ricognizione di queste metafore al riguardo di Hadewijch, Bynum sottolinea come il mangiare e il divorarsi siano aspetti dell'amore. Bynum però a nostro avviso non dà il giusto peso a quell'aspetto del divorare di Dio che, metafora che la mistica nordica ha frequentemente usato, vuole esprimere l'entrare nell'essenza stessa di Dio.

Torniamo ora alla pseudo-Hadewijch. Se le immagini dell'unione “senza ritorno” e dell'inghiottimento fanno pensare ad un'unione come assorbimento e risucchiamento in Dio, in una sorta di unione distruttiva, in cui la creatura arriva a perdere la sua individualità, ora le due successive espressioni che ci apprestiamo ad osservare vanno nella direzione di suggerire un'unione di indistinzione, un fondersi nella realtà divina per divenire uno. Non è semplice interpretare correttamente i passi che ci troviamo di fronte. Noi in particolare vorremmo attirare l'attenzione sui versi di questa strofa.

Divengono [le anime],  
Nel loro Primo Inizio,  
*Così Uno con Lui*  
Che non c'è somiglianza  
Sulla terra  
Di due, che tali siano.<sup>797</sup>

Nell'ambito di una mistica speculativamente orientata, per la quale il cammino dell'uomo

---

795 p. 117-119. Ende bi al dien tekenen die ic vant tusschen hem ende mi in na pleghene van minnen, alsoe alsoe vriende pleghen deen den anderen luttel te helene ende vele te toenne, datmen alre meest heuet in na gheuoelne elc anders, ende in doer smakene, ende in doer etene, ende in doer drinckene, ende in verswelghene elc anderen.

796 *Mengeldicht* 15. Ic groete dat ic minne/ Met miere herten bloet./ ... Ic soghe met minnen bloede;/ Ic groete dat soete, dat moete/ Boeten mine orewoede. A proposito di questi passi citati dalla Bynum abbiamo alcune osservazioni. La studiosa fa riferimento alla traduzione di Hart che traduce “Ic soghe met minnen bloede” con “I suckle with my blood”, cioè quanto abbiamo sopra riportato: “allatto col mio sangue”. Hart prende l'interpretazione suggerita da Van Mierlo: “soghe: drenke, voed” (il verbo “soghe”: dar da bere, cibare). Tuttavia *soghe* può anche significare “succhiare”. E “minnen bloede” più che “il mio sangue”, lettura a nostro avviso errata, significa “il sangue dell'amore”. Quindi la strofa in questione potrebbe diventare: “succhio il sangue dell'amore;/ saluto la dolcezza che può/ alleviare la mia insania d'amore”.

797 Mgd. 17,91-96. Daer werdense in/ Hare ierste beghin/ Met hem so een/ Dat en mach ghelike/ In eertrike/ So sijn van tween.

spirituale si delinea come cammino di ritorno, ritorno in Dio, causa prima, “Primo Inizio” come le poesie della pseudo-Hadewijch eloquentemente esprimono secondo i moduli neoplatonici vivi nella teologia mistica del XIII e soprattutto del XIV secolo, l'unione delle anime a Dio viene descritta in questo modo: “*met hem so een*”. Abbiamo tradotto questa espressione con: “Così Uno con Lui”. Pur con una certa difficoltà nell'interpretare correttamente non si può non osservare qui come questo verso paia suggerire un'unione indifferenziata, un divenire uno tra la creatura e Dio. Sappiamo come Ruusbroec continuerà a ripetere, nel corso della sua intera opera, che nell'unione la creatura non diventa Dio. Risposte del mistico, pare, per proteggersi dalle accuse e dagli imbarazzi che presto sorsero sul suo conto.

Per esempio ancora dal *Libretto delle spiegazioni*, l'opera che egli scrisse proprio per giustificare alcune sue poco chiare espressioni, possiamo leggere: “Poi così pregò Cristo la più alta preghiera: che tutti i suoi amati divengano uno, così come egli è uno con il Padre; non così uno come egli è con il Padre una singola sostanza della Deità, in quanto questo ci è impossibile.”<sup>798</sup>

Proprio ancora in riferimento a Ruusbroec occorre registrare la presenza, nelle poesie della pseudo-Hadewijch, dell'espressione *sonder onderscheyt* (senza distinzione). Essa appare nel nostro corpus due volte; questa doppia menzione la si trova nella medesima poesia, la 23. A riguardo dell'anima in unione leggiamo:

Là l'anima perde  
Immagine e figura  
Ed ogni distinzione (*ondersceit*)<sup>799</sup>

Si tratta, qui, di una perdita di individualità della creatura? Come se di essa, nell'unità, le distinzioni personali andassero completamente perdute, sciolte nell'abbraccio assorbente divino? Il cancelliere dell'Università di Parigi, Jean Gerson († 1429), accusava Ruusbroec di affiliazione ai begardi anche a motivo di una simile concezione.

In alcune strofe più avanti, nella medesima poesia, all'anima viene rivolta questa invocazione:

Nobile libera creatura,

---

798 Voert so bat Cristus die hoechste bede, dat es, dat alle sine geminde volbracht worden in een, alsoe als hi een es met den vader; niet alsoe een alsoe hi es met den vader ene enege substantie der godheit, want dat es ons onmoghelec. *Boecskeden der verclaringhe*, (CCCM 101), l. 497-500, p. 151-153.

799 Mgd. 23,22-24. Si verliest te diere ure/ Beelde ende figure/ Ende ondersceit.

Raccogliti  
Nel puro Amore  
Senza distinzione (*onderscheyt*),  
In una unità  
Al di sopra del comprendere.<sup>800</sup>

Notiamo ancora la presenza dell'espressione “senza distinzione” (*sonder onderscheyt*). Abbiamo già detto come essa sia stata l'origine di un episodio nella vita di Ruusbroec. I certosini di Hérinnes, suoi amici, avevano letto questa espressione nel suo primo trattato, *Il regno degli amanti*. Essa aveva destato in loro difficoltà di comprensione ed imbarazzo. L'anziano Ruusbroec si dovette recare alla Certosa per dare spiegazione del suo pensiero. Il mistico in realtà non aveva scritto il trattato per una pubblicazione; fu il suo segretario a diffondere l'opera. Ruusbroec dovette spiegare ai suoi amici certosini che cosa egli intendesse con questa espressione per la quale lo si poteva accusare di affiliazione ai begardi, che è quanto a dire, come abbiamo già riferito, di coltivare simpatie quietistiche e panteistiche. Ruusbroec continuerà a ribadire come egli non intendesse un'unione nella quale la creatura e Dio diventino una sola e singola sostanza.

Non è semplice interpretare i passi di cui ci stiamo occupando. Occorre dire che se “onderscheyt” assume il significato di “differenza” - per cui l'unione tra la creatura e Dio si configurerebbe come “senza differenza”, con tutte le implicazioni quietistiche e monistiche che ha questa espressione – il termine indica anche un concetto psicologico: nel dettaglio, la capacità di operare distinzione, discernimento.<sup>801</sup> Essa andrebbe ad aggiungersi agli imperativi di denudazione rivolti all'anima che vuole raggiungere l'unione: la perdita delle “forme delle immagini”, delle “forme delle figure”, ossia delle rappresentazioni mentali.

Crediamo che non sia possibile negare alcuni tratti panteistici nella concezione di unione della pseudo-Hadewijch.

Questa idea di unione avvicina la pseudo-Hadewijch a Margherita Porete ed invece distanzia da Hadewijch. Occorre però anche qui specificare in modo opportuno. Le due diverse concezioni dell'unione nelle due grandi donne sono state oggetto di riflessione e comparazione.<sup>802</sup> Nel *Miroir des simples ames* l'anima in unione con Dio risulta totalmente distrutta nell'amore; l'amante divino domina infatti il cuore e le facoltà della creatura che, in quell'unione, perde la volontà personale ed ogni proprietà di distinzione. La natura della

800 Mgd. 23,49-54. Enege materie vri,/ Versamen di/ In puere minne/ Sonder onderscheyt/ Ene enicheit/ Boven sinne.

801 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. V, col. 400-401.

802 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 148-149.

creatura, inoltre, pare perdere la sua caratteristica umana per essere divinizzata. Leggiamo infatti nel *Miroir*: “Quest'anima è Dio per condizione d'amore”.<sup>803</sup> Ancora occorre notare come nell'opera della Porete l'unione venga descritta in termini che sottolineano la padronanza tirannica dell'amante divino e dall'altra parte la passività dell'anima, che manca di un proprio intervento o di una propria collaborazione. Dice Amore: “questa preziosa amica mia è istruita e condotta da me senza di lei”.<sup>804</sup>

In Hadewijch la relazione d'amore verso Dio è invece caratterizzata per l'essere reciproca e dialogica; alla sua base essa detiene il “fiero dialogo amoroso”: “Tu sei tutto mio, o amato, ed io tutta tua”,<sup>805</sup> “io sono tutta di Amore, e Amore è tutto mio”.<sup>806</sup> La reciprocità nella relazione si pone come uno degli assi portanti della dottrina di Hadewijch. È importante quanto possiamo leggere nella *Lettera* 18, per esempio, dove la grande scrittrice descrive la peculiare natura dell'anima umana; di questa descrizione occorrerà notare la vitalità e la dinamicità; caratteristiche, queste, che si allontanano dalla descrizione di Margherita dell' “anima annientata”, l'anima che non ha più volontà, né desideri.

Comprendi ora l'essenza più profonda della tua anima, proprio ciò che è l'anima. L'anima è un essere che può esser visto da Dio e da cui Dio, a sua volta, può essere visto. (...) L'anima è una via per il passaggio di Dio nella libertà delle sue profondità; e Dio è la via per il passaggio dell'anima nella sua libertà, vale a dire nel suo essere più profondo, che non può essere toccato se non dalle profondità dell'anima. E finché Dio non appartiene all'anima nella sua totalità, egli non la soddisfa.<sup>807</sup>

Non possiamo del resto leggere Hadewijch così semplicemente. In altri passi della sua opera l'unione viene messa a tema attraverso l'immagine di un fuoco divorante.<sup>808</sup>

Nel corpus della pseudo-Hadewijch non si incontra l'espressione “anima annichilata” o “anima annientata”. In un certa denotazione però l'anima inghiottita della pseudo-Hadewijch ricorda l'anima poretiana. Anche la descrizione delle anime come “nude”, “senza immagini”,

803 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 21,45, p. 199. Ceste Ame est Dieu par condicion d'amour. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, cap. 21,45, p. 82.

804 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 21,47-48, p. 199. ceste precieuse amye de moy est aprinse et menee de moy sans elle. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, cap. 21,47-48, p. 82.

805 Du mi al, lief, ende ic al di. *Lied* 34. HADEWIJCH, *Liederen*, 47, p. 260.

806 ic al minnen ende minne al mi. *Lied* 11. HADEWIJCH, *Liederen*, 67, p. 126.

807 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 137-139. Nu verstaet die innicheit van uwer zielen, wat dat es: ziele. Ziele es een wesen dat sienleec es gode Ende god hem weder sienleec. (...) Siele es een wech vanden dore vaerne gods in sine vriheit van sinen diepsten; Ende god es een wech vanden dore vaerne der zielen in hare vriheit, Dat es in sinen gront die niet gheraect en can werden, sine gherakene met hare diepheit; Ende god en si hare gheheel, hine waer hare niet ghenoech. HADEWIJCH, *Brieven*, 63-65, 73-79, p. 154-155.

808 Si veda REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 99ss e p. 213.

“senza figure” la ricorda.<sup>809</sup> Per l'anima giunta a Dio “senza ritorno”, inoltre, incontriamo nella pseudo-Hadewijch la parola *ghevrijt* che significa “liberato”; l'accostamento con la Porete è immediato: l'*Ame Enfranchie*, l'anima affrancata, liberata, costituisce il grande soggetto del suo trattato.

Nel capitolo successivo tratteremo della dottrina della “mancanza” presente in queste poesie. Qui vogliamo sottolineare come la concezione qui esposta per la quale le anime “apprendono (...) la loro mancanza”, ossia conoscono la loro condizione di insufficienza, ricorda in qualche modo alcuni dei dodici nomi che Margherita Porete dà all'anima annichilata – è il cap. 10 del *Miroir* -:

In quella nudità  
Stanno le grandi anime  
Che apprendono  
Nel loro intuire,  
Nel suo sfuggire,  
La loro mancanza.<sup>810</sup>

Questa descrizione dell'anima ci ricorda nomi che la Porete dà all'anima annichilata come: “la non conosciuta”, “oblio”; ma anche altri nomi potrebbero essere aggiunti, come ad esempio: “la pacifica in stato divino per divina volontà” o “colei che niente vuole tranne che la divina volontà”.

Abbiamo visto via via nel corso del nostro lavoro come l'affinità dottrinale tra il corpus delle poesie della pseudo-Hadewijch – questa prima unità, ora – e la dottrina espressa nel *Miroir des simples ames* di Margherita Porete sia accentuata. Noi vogliamo dirigere l'attenzione a queste strofe della pseudo-Hadewijch:

... non hanno alcun posto (nell'unione)  
Né ragione, né intenzione;

Occorre cacciarle,  
Bandirle,  
E restare all'interno  
In un silenzio nudo  
E senza volere<sup>811</sup>

---

809 Mgd. 17,101-103.

810 Si tratta in ogni caso di una strofa di difficile interpretazione, anche a livello di sintassi. Mgd. 17,55-60. In dat bloete/ Staen die groete/ Die vercrighen/ In hare in sien,/ In sijn ontvlien/ Hare ontbliven.

811 Mgd. 18,47-53. Daer ne hevet gheen sueken/ Redenne noch meyninghe.// Men moetse buten/ Verre sluten/ Ende binnen staen/ In .i. bloet stille/ Sonder wille.

Occorre notare l'accento dato alla mancanza di volere e alla svalutazione delle attività razionali (ragione, intenzione); sappiamo quanto il personaggio Ragione risulti svalutato nel *Miroir*: Ragione nel trattato della Porete viene descritta, lo diciamo con le parole di Verdeyen, come “miope, stupida e tonta”.<sup>812</sup> Le poesie della pseudo-Hadewijch, a proposito del ruolo di Ragione, sono tanto lontane da Hadewijch – per la quale ragione e amore hanno, nella ricerca di Dio, la medesima importanza; si vedano le chiare righe della *Lettera* 18, a questo riguardo, che noi riportiamo in nota<sup>813</sup> - quanto sono invece molto affini alla dottrina della Porete. Dovunque nella pseudo-Hadewijch si incontra l'istanza di superamento della ragione (*boven verstaen, boven rede, boven sen...*; che noi abbiamo tradotto con “al di sopra del comprendere”, “al di sopra della ragione”, “al di sopra della comprensione”).

Altre particolari strofe della pseudo-Hadewijch ricordano la dottrina del *Miroir* della Porete. Ci riferiamo alle seguenti, tratte dalla poesia 19:

Desiderare e amare  
 Senza l'aiuto dei sensi:  
 Ciò è necessario,  
 E poi fuori e dentro  
 Restare senza conoscenza  
 Come una morta.<sup>814</sup>

Temere, amare,  
 Desiderare, conoscere  
 E comprendere;  
 Sperare, bramare,  
 Godere, gustare:  
 Nulla di ciò mi è rimasto.

Il conoscere mi ha abbandonata,  
 Lontano è il comprendere

812 VERDEYEN, *Porete (Porette, ...)*, col. 662.

813 Hadewijch usa l'immagine dei due occhi. La vista di cui l'anima è munita per sua natura è la carità. Questa vista ha due occhi: l'amore e la ragione. La ragione può vedere Dio solo in ciò che non è; l'amore non si ferma che davanti a Dio stesso. La ragione ha delle vie certe dove cammina, l'amore prova la sua impotenza, tuttavia il suo insuccesso lo fa avanzare di più che non la ragione. La ragione procede verso ciò che Dio è per mezzo di ciò che Dio non è; l'amore respinge ciò che Dio non è e, laddove sbaglia, trova ugualmente la sua beatitudine in ciò che Dio è. La ragione ha più soddisfazione che l'amore; l'amore ha però maggiori delizie e beatitudini rispetto alla ragione. Entrambi comunque sono di grande e reciproco aiuto, perché la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione. Quando la ragione si lascia trasportare dai desideri dell'amore, e l'amore si lascia costringere e legare dai vincoli della ragione, insieme possono compiere un'opera meravigliosa. HADEWIJCH, *Lettere*, p. 139.

814 Mgd. 19,43-48. Begheren ende minnen/ Sonder hulpe van sinnen/ Dies es noet,/ Ende dan buten ende binnen/ Sijn sonder kinnen/ Ghelijc eenre doet.

E inafferrabile<sup>815</sup>

Sono in particolare i tratti quietistici a ricordarci il trattato della Porete e con essi la perdita delle capacità intellettive e desiderative che precipitano l'anima in una radicale mancanza di conoscenza. Dello stesso tono risultano due strofe della Mgd. 24; in esse viene predicata la perdita del sapere e vengono elogiati il “dubbio” e l’ “incertezza”; condizioni, queste, ci informa la poesia, per dimorare nella verità:

Il nostro sapere  
Deve perdersi  
Nel dubbio  
E nell'incertezza,  
Se vogliamo dimorare  
Nella verità;

Se non resta nascosto  
Come se fossimo morti,  
Rimaniamo delusi:  
Un soffio d'aria  
Spazza via il frutto  
Che a tutti si mostra.<sup>816</sup>

Il sapere deve, secondo questa dottrina, rimanere nascosto; altrimenti saremo delusi come quando un soffio di vento spazza via il bel frutto che a tutti si mostra.

### § 8. In questa mancanza / Bisogna affondare

Men moet crighen  
In dat ontbliven

Una buona parte della poesia 17 è costruita attorno al concetto di *ontbliven*, una parola che in questo componimento poetico appare continuamente;<sup>817</sup> questa parola esprime la condizione del mancare in qualcosa, del permanere in uno stato di difetto e di insufficienza.<sup>818</sup> La poesia 17 è l'unica a presentare questo tema che poi nel corpus intero della pseudo-

815 Mgd. 19,79-84. Vresen, minnen;/ Begheren, kinnen/ Ende verstaen,/ Hopen, haken,/ Ghebruken, smaken/ Es mi af ghegaen.// Mi es weten ontgaen/ Ende dore verstaen/ Verre dore sen.

816 Mgd. 24,109-120. Onse weten/ Moet op beten/ In twivelheyt/ Ende also op waen,/ Saelt ons staen/ In ghewarecheit.// Het en si verborghen,/ Ochte wi ghestorven,/ Wij sijn ghehoent:/ Die went der locht/ Waeyt wech die vrocht/ Die daer vertoent.

817 Nella forma *ontbliven* e *ontblivet* (verbo coniugato, quest'ultimo) il termine è presente 7 volte.

818 VERWIJS-VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*, V, col. 994.

Hadewijch non torna più.

La Mgd. 17 si presenta del resto come una vera e propria unità compositiva. Abbiamo altrove già osservato come le 20 strofe che la compongono non possano funzionare come strofe indipendenti le une dalle altre com'è invece il caso, all'origine, della strofa *aabccb*: chiamata anche strofa proverbiale nella letteratura medio neerlandese essa si contraddistingueva per un'indipendenza sintattica e semantica. Non è il caso, qui: abbiamo già visto come si possa parlare, per la pseudo-Hadewijch, di una più alta letteratura; abbiamo a che fare, non sempre ma per lo più, con vere e proprie composizioni poetiche nelle quali le diverse strofe sono collegate e ben agganciate le une alle altre. Ma della Mgd. 17 occorre osservare l'articolazione letteraria interna che la rende nella sua globalità un'unità compositiva particolarmente coesa. In apertura l'autore annuncia di aver iniziato un compito, un progetto: “Non mi affligge/ Né mi turba/ Di dover scrivere” (Mgd. 17,1-3) – un tipo di affermazione che è stata giudicata più opera di una donna che di un uomo -<sup>819</sup>. L'autore si prodiga poi nell'illustrazione della dottrina della mancanza, di cui tratteremo, e di una particolare conoscenza, l' “alta conoscenza/ Del nudo amore”, di cui in pagine più indietro abbiamo detto. Inoltrato in questa esposizione - esposizione poetica - attorno alla metà del componimento l'autore riprende il tema annunciato in apertura, il tema dello scrivere, proclamando: “come ciò sia/ Questo rimane certo:/ Non se ne può scrivere” (Mgd. 17,76-78). L'argomento successivo si sposta interamente sul ritorno delle anime all'Unità originaria, a Dio “Primo Inizio” e l'autore conclude il componimento con la risoluzione finale di voler smettere di scrivere, e di voler passare piuttosto il compito a coloro che ne fanno esperienza, a coloro che lo vivono (Mgd. 17,109-120). Forse per questo la Mgd. 18, a fronte della coesa unità compositiva della poesia precedente, la 17, si apre con un “*Maer*” (“Ma udite ora il comandamento/ Che Dio/ Ci fa conoscere”, ecc.).

Nella “nuda conoscenza” a cui il contemplativo accede, ciò che si riceve, ciò che si apprende, è molto. Tuttavia qualcosa continua a mancare: se si paragona ciò che si è appreso a quanto ancora “manca”, a quanto rimane da apprendere, si scopre che ciò che si è acquisito è pari ad un nulla (*al se niet*):

Nella nuda conoscenza  
È certo grande  
Ciò che si apprende,

---

819 Sentenze di questo tipo sarebbero emblematiche della problematicità femminile nella relazione con lo scrivere, soprattutto a riguardo della questione dell'autorità femminile. Si veda per esempio VAN DER POEL, “*Vrouwelijke auteurs*”, p. 215,218 e L. MURARO, *Le amiche di Dio*, p. 213.



Ma sembra come nulla  
Se si considera  
Ciò che manca.<sup>820</sup>

Poco più avanti nella medesima poesia questo concetto di sproporzione radicale viene ribadito:

Ciò che si apprende  
In paragone a ciò che manca,  
Certamente,  
Come io credo,  
È cosa troppo piccola  
In ogni raffronto.<sup>821</sup>

La dottrina che viene qui proposta è quella del *crighen/ In dat ontbliven*, una sentenza che ritornerà nei trattati di Ruusbroec continuamente: "affondare nella mancanza".

In questa mancanza  
Bisogna affondare,  
Questo è buono;  
Altrimenti è troppo poco,  
Veramente troppo poco,  
Ciò che si fa.<sup>822</sup>

*Crighen in ontbliven*,<sup>823</sup> ossia affondare nella mancanza, penetrare ed inoltrarsi in essa: questo si rivela essere il messaggio fondamentale della poesia 17. Le strofe si aprono a poetare su quanto ottengono coloro che seguono questo consiglio:

Un annuncio sempre nuovo  
Essi trovano  
Nell'oscura luce,  
D'alto pregio  
Senza modo

---

820 Mgd. 17,13-18. In kinnen bloet/ Al eest groet/ Dat mens vercrighet,/ Het scijnt alse niet/ Alse men besiet/ Dat daer ontblivet.

821 Mgd. 17,61-66. Wat mens vercrighet/ Vore dats ontblivet/ Sekerlike/ Also ic meine/ Dats alte cleine/ Te enegher ghelike.

822 Mgd. 17,19-24. Men moet crighen/ In dat ontbliven,/ Saelt sijn goet,/ Ochte het es te clene/ Algader reyne/ Wat datmen doet.

823 La parola *crighen* in medio neerlandese rivela in ogni caso una complessa ricchezza semantica. Significa impegnarsi, fare del proprio meglio e mirare ed ambire a qualcosa. Significa poi avventurarsi e anche litigare e lottare. Nel significato transitivo significa acquisire qualcosa con sforzo, vincere e ricevere. VERWIJS-VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. III, col. 2097-2099.

In una lontana vicinanza.<sup>824</sup>

All'anima sarà dato di cogliere Dio come “nudo niente”:

Là, a lei sembra mostrarsi  
Senza rivelarsi  
Una cosa semplice,  
Che pare scomparire;  
Eppure deve riconoscerla  
In un nudo niente.<sup>825</sup>

Sul significato dei particolari versi di queste due ultime strofe abbiamo già lavorato in pagine precedenti in questa nostra ricerca. Occorre ora prestare attenzione ad una particolare strofa; in questa lo stato di insufficienza e di mancanza emerge, per coloro che lo vivono, come la condizione più desiderabile, la condizione che più di ogni altra riempie costoro di appagamento e di gioia. Come ciò sia possibile non se ne può in alcun modo scrivere: la questione sembrerebbe essere indicibile. Leggiamo:

Ciò che più li sazia  
E che meglio li appaga  
È la mancanza.  
Ma come ciò sia  
Questo rimane certo:  
Non se ne può scrivere.<sup>826</sup>

Questa strofa ha fatto pensare, a più di un autore, a Margherita Porete e a quanto viene in modo simile argomentato in alcuni passi nella sua opera, il *Miroir des simples ames*. Secondo Verdeyen tale strofa potrebbe essere la traduzione in versi di quanto viene argomentato al capitolo 23 del *Miroir*. Per lo studioso la Porete riferirebbe lo stesso messaggio in un modo più immaginifico, in particolare laddove la beghina argomenta di un'anima molto ebbra non solamente di quello che ha bevuto, ma molto più ebbra, “ma più che ebbra”, di quello che non ha mai bevuto e mai berrà. Leggiamo direttamente le parole della beghina di Valenciennes:

[l'Anima] è così ebbra per la conoscenza dell'Amore e della grazia della pura Divinità,

---

824 Mgd. 17,31-36. Nuwe mare/ In doncker clare/ Vinden si,/ Van hoghen prise/ Sonder wise/ In verre bi.

825 Mgd. 17,49-54. Daer dunct hare baren/ Sonder verclaren/ Een simpel iet,/ Alse in vertien;/ Doch moet sijs lien/ In een bloet niet.

826 Mgd. 17,73-78. Dat hen meest cost/ Ende hen best lost/ Dats dit ontbliven./ Maer hoe dat es/ Des sijt ghewes:/ Men en maechs niet scriven.

che è sempre ebbra di conoscenza e ripiena della lode dell'amore divino. E non tanto ebbra solamente di quello che ha bevuto; ma molto ebbra e più che ebbra di quello che mai ha bevuto né berrà. (...) Avviene sì che ci siano più bocche in una botte, ma il vino più chiaro, e più nuovo, e il più profittevole, e il più dilettevole, e il più inebriante è il vino di quella di sopra. È la bevanda sovrana, della quale nessuno beve, se non la Trinità. E di questa bevanda, senza berne, è ebbra l'Anima annichilata, ebbra l'Anima affrancata, ebbra l'Anima dimenticata, ma molto ebbra, ma più che ebbra, di quel che non ha mai bevuto né berrà.<sup>827</sup>

Anche per questo elemento di affinità dottrinale Verdeyen collocò le poesie 17-24 della nostra pseudo-Hadewijch nella stessa *minneschool* (“scuola dell'amore”) del *Miroir* di Margherita Porete.<sup>828</sup>

Questo trattato presenta spesso il motivo della superiorità dello stato di mancanza e di insufficienza, superiorità che l'autrice anche per mezzo della retorica del *rien e tout* e del *moin e del plus* sa esprimere bene. La Porete parla esplicitamente di una condizione di insufficienza: *l'Ame Enfranchie a en elle deffaulte de souffizance* (l'Anima Affrancata ha in sé mancanza di appagamento):<sup>829</sup> una mancanza data dall'incapacità dell'anima di volere pienamente il volere divino; è la stessa incapacità che fa dire alla Porete che l'anima affrancata vuole tutto, eppure non vuole niente:

E allo stesso tempo [l'anima] non vuole niente: poiché quello che essa vuole, e che Dio vuole in lei, è così poca cosa in confronto a quel che vorrebbe volere, che essa non può avere quel che Dio vuole ch'essa voglia. Infatti la sua volontà è un nulla in confronto all'appagamento, che non le sarà mai dato riguardo a questo, ossia al volere la volontà di Dio, così come è stato già detto. Quindi, secondo questo modo d'intendere, quest'Anima vuole tutto e tuttavia non vuole niente.<sup>830</sup>

Anche la Porete arriva ad affermare che la condizione di mancanza di appagamento è il suo meglio; arriva a dire che il piangere a riguardo di quanto manca, di quanto le manca, è la

---

827 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 154. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 203. Et si est yvre de la cognoissance de l'Amour et de la grace de la Deité pure, qu'elle est tousjours yvre de cognoissaince et remplie de louenge de l'amour divine. Et non pas yvre tant seulement de ce qu'elle a beu; mais tres yvre et plus que yvre de ce que oncques ne beut ne ja ne bevra. (...) Il advient bien que il y a pluseurs broches en ung tonneau, mails le plus cler vin, et le plus nouveau, et le plus prouffitable, et le plus delictable, et le plus enyvrant est le vin de la broche de dessus. C'est la boisson souveraine, de laquelle nul ne boit fors la Trinité. Et de celle boisson sans ce qu'elle en boyve est l'Ame Adnientie, l'Ame Enfranchie yvre, l'Ame Obliee yvre, mais tres yvre, mais plus que yvre de ce que oncques ne beut ne ja ne bevra. MARGUERITE PORETE, *Le mirouer des simples ames*, (CCC 69), r. 16-21, 34-42, p. 86-88.

828 VERDEYEN, *Over de auteur*.

829 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 12,52-53, p. 171.

cosa più alta, è davvero il suo meglio: e comprendere questo è il paradiso, come lei dice al capitolo 11.

Quest'Anima (...) se avesse tutta la conoscenza di tutte le creature che mai furono, e che saranno, pure non le sembrerebbe niente rispetto a colui che ama, e che mai non fu conosciuto né mai lo sarà. Quest'Anima ama di più ciò che è in Dio – cosa che mai fu data né mai lo sarà – di quanto non ami quello che ha e che avrebbe, se le fosse possibile ottenere tutta la conoscenza che avranno tutte le creature che sono e che saranno. (...) Ma che dico! dice quest'Anima. Certo non sarebbe ancora niente, se avessi tutto quello che è stato detto, rispetto a quello che di Dio amo. E questa cosa egli non la darà a nessuno, tranne che a se stesso; e conviene che questa cosa egli la tenga per sé, in base alla sua giustizia divina. E dunque io dico, ed è la verità, che non mi si può dare niente, qualunque cosa possa essere. E questo compianto che mi sentite piangere, dama Ragione, dice quest'Anima, è il mio tutto e il mio meglio, se lo si intende bene. Ah, com'è dolce capirlo! Per Dio, intendetelo per intero; poiché il paradiso altro non è che capire questo.<sup>831</sup>

È stato sottolineato come il tema della mancanza, del permanere in uno stato di difetto e di insufficienza, sia uno dei temi maggiori della mistica nordica del XIII e XIV secolo. Diversi autori ne hanno rilevato l'importanza: de Longchamp lo ha sottolineato in Margherita Porete;<sup>832</sup> Epiney-Burgard in Beatrice di Nazareth, di cui più sotto ci occuperemo.<sup>833</sup> La nozione di difetto e di insufficienza presente in queste mistiche, questo segreto della mistica, ha inoltre destato l'interesse di figure cronologicamente a noi più vicine, pensatori del XX

830 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 16, p. 183. Et si ne veult neant, car c'est si pou de chose de ce qu'elle veult, et que Dieu veult en elle, au regart de ce qu'elle vouldroit, qu'elle ne peut avoir ce que Dieu veult qu'elle vueille. Car son vouloir est neant, au regart de sa souffisance qui ja de ce donne ne luy sera, et est du vouloir de Dieu ainsi le vouloir, comme dit est devant. Donc par cestuy entendement veult ceste Ame tout et si ne veult neant. MARGUERITE PORETE, *Le mirouer des simples ames*, (CCC 69), r. 12-19, p. 66. Si veda anche il cap. 12, in particolare l. 51-57.

831 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, l. 70-77, p. 163, l. 142-151, p. 167. Ceste Ame (...) se elle avoit toute la congnoissance de toutes les creatures qui oncques furent et qui sont et qui a venir sont, si ne luy sembleroit il rien au regart de celle qu'elle ayme, qui oncques ne fut cognue, ne ja ne sera. Ceste Ame ayme mieulx ce qui est en Dieu, qui oncques ne fut donné ne ja donné ne sera, qu'elle ne fait ce qu'elle a et qu'elle auroit, se ainsi estoit qu'elle deust avoir toute la cognoissance que auront toutes les creatures qui sont et qui sont a venir. (...) Et que dis je? Dit ceste Ame. Et certes encores n'est ce rien, pouse que j'eusse tout ce qui est dit, au regart de ce que j'ayme de luy, laquelle chose il ne donnera a nully, fors que a luy; laquelle chose luy convient retenir pour sa divine droicture. Et donc dis je, et c'est verité, que on ne me peut rien donner chose qui puisse estre. Et ceste complainte, dont vous me oyez plaindre, dame Raison, dit ceste Ame, est mon tout et mon mieulx, a bien entendre. Hee, comme c'est douce entente! Pour Dieu! entendés le tout; car aultre chose n'est paradis que ce mesmes entendre. MARGUERITE PORETE, *Le mirouer des simples ames*, (CCC 69), r. 74-81, p. 42, r. 147-156, p. 48.

832 MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples* (a cura di de Longchamp), nota 12,3, p. 243.

833 EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, nota 26, p. 99.

secolo. Il concetto di mancanza che la poesia 17 esprime, aveva trovato una particolare attenzione e un particolare favore presso de Certeau che citò i poemi che sono l'oggetto del nostro studio riferendoli però all'autorità di “Hadewijch di Anversa” e collocandoli perciò irrimediabilmente nel XIII secolo.<sup>834</sup> Attribuendo poi, in modo confusionario, a tale Hadewijch (la sua fonte era stato il lavoro di traduzione di Porion, che però poi egli citò male) una sentenza di Margherita Porete, continuando a voler trattare del concetto di mancanza, egli scrisse: “sono, ella dice, “ebberi di ciò che non hanno bevuto” (...) Sono ebbri di ciò che non possiedono”.<sup>835</sup> Citando poi correttamente da “Hadewijch” (che in quelle pagine è la nostra pseudo-Hadewijch!), egli definisce l'uomo mistico a partire dal concetto di mancanza: “È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e che, con la certezza di ciò che gli/le manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che *non è questo*, che *qui* non si può risiedere né contentarsi di *quello*.” De Certeau ha qui in mente una strofa della poesia 18 della nostra pseudo-Hadewijch, che cita.<sup>836</sup>

Un nobile non so chi,  
 Né questo, né l'altro,  
 Ci conduce,  
 Ci guida,  
 E ci attira  
 Nel nostro Inizio.<sup>837</sup>

Del concetto di mancanza nel pensiero di Lacan, della sua dottrina cioè del “*manque à être*”, sono stati visti i legami con la mistica beghinale del XIII secolo, con Hadewijch in particolare- e con questa, come ormai sappiamo, si è inteso il più delle volte anche l'altra, la nostra pseudo-Hadewijch - che egli, ancora per mezzo della traduzione di Porion al francese, conobbe e nominò nei suoi scritti.<sup>838</sup>

La parola *ontbliven* (mancare di qualcosa, permanere in uno stato di difetto), presente nei poemi della pseudo-Hadewijch, la si trova già in quello che viene considerato il primo trattato mistico composto in lingua *diets*, ossia nel volgare neerlandese, attorno al 1250. Il termine *diets*, evidenziando la distanza dal latino, sottolinea a partire dal XII secolo la lingua del popolo, la parlata volgare. L'opera a cui ci riferiamo è quella di Beatrice di Nazareth († 1268)

834 DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 352.

835 p. 352.

836 p. 353.

837 Mgd. 18,103-108. Een edel ic en weet hoe/ Noch dus noch soe/ Dat ons leidet in,/ Ende ons berect/ Ende ons in trect/ In ons beghin.

838 LACAN, *Le séminaire livre XX. Encore*. Qui Lacan fa il nome di Hadewijch. Si veda MURARO, *Le amiche di Dio*, p. 109,122.

che non fu una beghina ma una monaca cistercense, anche se tutta la sua vita ebbe ripetuti contatti con il movimento delle beghine. Di lei disponiamo di una *Vita*, composta in latino. Giovanissima ricevette una prima formazione presso la scuola delle beghine di Zoutleeuw; nel corso della sua vita si legò in profonda amizia con Ida di Nivelles, una vera e propria beghina.<sup>839</sup> Il trattato di Beatrice, intitolato *Seven manieren van minne* (Sette modi d'amare), si pone come un'illustrazione non tanto di sette gradi di asceti, quanto di sette “modi”, “maniere” di sperimentare la *Minne*, ossia l'Amore. Il terzo modo illustra una condizione di insoddisfazione e difetto. L'anima è posseduta da un desiderio fortissimo di servire e di soddisfare completamente l'amore; tuttavia essa sperimenta di continuo, a motivo del carattere limitato dell'essere umano, l'incapacità e l'impossibilità di dargli massima soddisfazione. Questa mancanza, questa condizione di difetto, causa all'anima una grandissima pena.

A volte la buona anima ha un altro modo di amare, un modo che le procura molto dolore e pesantezza. (...) Sopra ad ogni cosa le procura il più grande dolore il fatto che essa non può fare abbastanza all'amore, secondo il suo grande desiderio, e che nell'amore vi è ancora così tanto che ad essa fa difetto (*so vele moet ontbiuen in der minnen*).<sup>840</sup>

Qui è la miseria della condizione umana a venir delineata, il suo proprio continuo mancare. Nel trattato di Beatrice questa condizione pare però delinarsi come il motore che permette a Beatrice stessa di proseguire nel suo percorso spirituale per gustare l'Amore, *la Minne*, nei sette aspetti che lei delinea.

In Hadewijch il concetto di mancanza lo si trova espresso nel gioco di parole *ghebruken / ghebreken*. Nota è la sua lapidaria sentenza:

Egli è alla sommità della sua *fruizione*, e noi siamo nella profondità del nostro *mancare*.<sup>841</sup>

La parola *ghebruken* (fruire) appartiene al vocabolario peculiare della mistica di Hadewijch e si riferisce prima di tutto a Dio – al fruire di Dio -. Questa parola non è presente nella pseudo-Hadewijch. È stato visto come in Hadewijch la fruizione umana non possa che essere compresa che come un prender parte alla fruizione divina. La sentenza sopra riportata è

839 Si veda il nostro capitolo dedicato a Beatrice.

840 Traduzione mia. Andre maniere van minnen heeft die goede ziele op selken tijt, daer vele pinen ende weelicheiden ane geleghet (...) Maer bouen al es hare dat die meeste pine datsi na hare grote begerte niet genouch encan gedoen der minnen ende dat hare so vele moet *ontbiuen* in der minnen. BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne*, (a cura di Faesen), 72-74, 86-89, p.54.

841 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 74. Want hi es in de hoecheit sijns ghebrukens Ende wi sijn in die diepheit ons ghebreekens. HADEWIJCH, *Brieven*, 6,27-29, p. 55.

tratta dalla *Lettera* 6. Hadewijch ricorda alla sua destinataria la necessità di “rimettersi a Dio” (*laten gode ghewerden*) a riguardo tanto alle situazioni in cui si è ad altri grati, quanto a quelle in cui si fa esperienza di ingratitudine, perché Dio è la giustizia stessa (*hi es in hem selven gherecht*): egli si trova nel più alto, alla sommità della fruizione; Hadewijch per contrasto ricorda come invece proprio della condizione umana sia il mancare. È questa una consapevolezza che Hadewijch, nella sua opera, confessa ripetutamente.<sup>842</sup>

Alla *Lettera* 13 la grande scrittrice e poetessa annuncia un paradosso che in qualche modo la avvicina a Margherita Porete; esso consiste nella regola per cui è necessario rinunciare alla soddisfazione di Amore se si vuole soddisfare Amore stesso. Leggiamo:

Nulla appaga meglio l'Amore che essere sprovvisti completamente di ogni forma di serenità che derivi dagli amici oppure dagli estranei o anche dall'Amore stesso. Quanto l'Amore richiede, dunque, è una vita terribile: si deve infatti rinunciare alla soddisfazione che deriva da Amore, per poter soddisfare Amore stesso.<sup>843</sup>

Questa regola paradossale, ma frequente nella spiritualità, non è priva di connotazioni tipiche della concezione cortese dell'amore: un amore a cui si tende, più che lo si voglia piuttosto possedere. Si potrebbe iniziare a pensare che lo stato di mancanza sia, in queste dottrine mistiche, nelle dottrine cioè della pseudo-Hadewijch, di Margherita e di Hadewijch, una condizione privilegiata, la condizione desiderabile. Sono stati questi gli aspetti ad aver suscitato così tanto interesse in un autore come Lacan o in uno come de Certeau; autori che nella mistica delle beghine leggevano la potenza del desiderare.<sup>844</sup>

Di una vera e propria estasi, una “uscita di spirito, che nasce dalla condizione dell'insufficienza umana tratta la *Poesia Strofica* 26. In essa Hadewijch descrive il dolore che deriva, per la creatura, dalla consapevolezza del proprio stato di continua mancanza innanzi all'amante divino, il quale pretende una resa totale. Hadewijch passa a presentare la figura della regina di Saba. L'ammirazione di costei per l'insondabile sapienza di Salomone la portava fuori da se stessa dal desiderio. Hadewijch presenta la regina di Saba come l'esempio dell'amante ideale: allo stesso modo chi ama si deve donare totalmente all'amore insaziabile.

Hadewijch poi, continuando nella poesia, per contrasto con quanti si ritengono soddisfatti con quanto è meno dell'Amore intero, ricorda l'esempio degli amanti esemplari che all'Amore

---

842 Reynaert ha individuato una serie di passi in cui il contrasto tra la pienezza del divino fruire e la miseria del mancare dell'uomo si trova espresso. REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 215.

843 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 112. Dat ghenoeghet der Minne alre best, datmen te vollen bistierich si van alre rasten van vreemden ende van vrienden, Ende van haer selven. Ende dat es een vreselijc leven dat minne wilt, datmen ghenoechten van hare moet obtberen omme hare ghenoech te doene. HADEWIJCH, *Brieven*, 13,34-39, p. 115.

844 Questi aspetti sono stati sottolineati da MURARO, *Le amiche di Dio*, p. 63, 122.

si consegnano totalmente. Questi amanti si danno totalmente e *nello stesso tempo* non smettono di vivere nella consapevolezza di essere mancanti, di avere in sé un'insufficienza, perché l'Amore non può mai venir soddisfatto. Tuttavia essi permangono in un infinito ed insondabile desiderare, un desiderare che supera ogni facoltà umana, e questo desiderare, proprio come fu per la regina di Saba, li manda in estasi: escono di spirito (*buten den gheesten*):

Perché il più giusto e pieno dono di Amore  
è esattamente questa mancanza interiore.  
Perché le anime non posso dare soddisfazione completa,  
e quanto hanno, è velocemente consumato,  
quando è ricevuto dell'alto Amore.  
Così essi escono di spirito.<sup>845</sup>

Il tema della mancanza, uno dei riconosciuti temi della mistica nordica,<sup>846</sup> ci ha permesso di soffermarci sul pensiero di tre donne e su quello delle nostre anonime poesie.

## § 9. Conclusioni

Dopo il nostro lavoro di commento dottrinale accanto a quello della raccolta di osservazioni formali è giunto il momento delle conclusioni. La prima cosa che vogliamo rilevare, argomento già toccato durante il nostro lavoro, è una specie di “mancanza di ordine” del corpus (Mgd. 17-24). Non si riesce a rintracciare un programma spirituale o mistico. Si ha la sensazione di diversi temi presentati in modo breve, come appena accennati, e di una sequenza espositiva qua e là rotta, improvvisamente, dalla comparsa di nuove strofe che introducono un altro tema. Occorre dire, in ogni caso, che la maggior parte dei temi trattati dimostra affinità: i temi sono tutti certamente riconducibili alla cosiddetta “mistica dell'Essenza”. Vogliamo perciò mettere in evidenza un'ipotesi, che fu un'intuizione di Van Mierlo: è possibile che diverse brevi poesie strutturate secondo lo schema ritmico *aabccb* siano state riunite in un unico corpus; i copisti poi con difficoltà poterono operare in esso una suddivisione.<sup>847</sup> La nostra analisi della genesi e della peculiarità della strofa *aabccb*, che si distingue per la sua mobilità (il fenomeno cioè della così chiamata “migrazione”: il

---

845 Traduzione mia. Strofische Gedicht 26,67-72. HADEWIJCH, *Liederen*, p. 212. Want dat rechste volghen van minnen,/ dat es dat ontbliven van binnen./ Want si ne connen niet al volleesten,/ ende dat haer dat es saen verdaen,/ in der hogher minnen ontfaen./ Dus comense buten den gheesten.

846 Si veda il giudizio di Longchamp, un poco più sopra ricordato.

847 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. XXIX.



trasferimento di strofe *aabccb* da testi ad altri testi) ci porta ad aggiungere, in più rispetto all'intuizione di Van Mierlo, che non solo differenti brevi poesie furono riunite in un unico corpus ma anche talvolta una o un paio o tre strofe, per lo più slegate fra di loro, trovarono posto nel corpus.<sup>848</sup> In questo senso vogliamo evidenziare come l'anonimia del corpus trovi una corrispondenza in questa ipotizzata genesi del corpus stesso.

Se contempliamo, nel corpus, la generale situazione comunicativa occorre rilevare la presenza di un "io"; la presenza cioè della voce dell'autore che si esprime in prima persona. Nel corso della nostra analisi della strofa *aabccb* abbiamo sottolineato quanto questo fatto si discosti dalla natura di detta forma ritmica; essa si presentava infatti come la struttura propria di una letteratura di carattere sapienziale, didattico e gnomico; era la struttura per esempio dei proverbi: si tratta di generi nei quali la voce dell' "io" viene messa a tacere a favore di una verità universale. Nel corpus qui analizzato questo "io" risulta solidale con il pubblico a cui si rivolge. Incontriamo infatti molte volte gli elementi del discorso "noi", "nostro", "ci". Diamo qui alcuni esempi.

... Colui che vive  
Accanto a *noi* dà  
I suoi doni,

E con un annuncio sempre nuovo  
Dalla sua luce  
*Ci* vuole illuminare.<sup>849</sup>

Un nobile non so chi,  
Né questo, né l'altro,  
*Ci* conduce,  
*Ci* guida,  
E *ci* attira  
Nel *nostro* Inizio.<sup>850</sup>

Ma per quanto si gusti,  
Tutto resta desiderio,  
Fino a quando non si arriva là  
Dove ciò che *noi* speriamo

---

848 Si veda, nel capitolo in cui abbiamo trattato della strofa *aabccb*, la nostra analisi dell'individuazione nel corpus di diverse unità tematiche.

849 Mgd. 17,4-9. Daer hi die levet/ Bi ons ghevet/ Sine ghichten,// Ende met nuwer mare/ Ute sinen clare/ Ons wilt verlichten.

850 Mgd. 18,103-108. Een edel ic en weet hoe/ Noch dus noch soe/ Dat ons leidet in,/ Ende ons berect/ Ende ons in trect/ In ons beghin.

Viene aperto

E rivelato.<sup>851</sup>

Occorre dire che se alcune formule si possono forse giudicare in parte convenzionali – esse tornano ad esempio in tante preghiere – in altre la solidarietà dell'autore verso il suo destinatario emerge più chiaramente, come ad esempio nel terzo caso riportato.

Non mancano casi in cui il discorso viene imperniato su un generale “hi”. Il pronome personale maschile “hi” appare in molti casi in costruzioni come “die...hi” o “hi...die” o “wie...hi”. Si tratta di costruzioni che esprimono verità generali, di universale validità. In questo caso vi è una corrispondenza con la natura della strofa *aabccb*, destinata, come sappiamo, ad una letteratura sapienziale e di carattere gnomico. Diamo alcuni esempi:

Perché chi è povero d'amore/ Rimane diseredato.<sup>852</sup>

Ne esce gravato/ Chi tocca queste cose/ Volendole scrutare.<sup>853</sup>

Ma chi procede/ Riceve/ I nobili beni.<sup>854</sup>

Spesso invece la voce dell'autore si rivolge esplicitamente ad un *ghi* e *u*.

La voce dell'autore, solidale con il pubblico, parla con autorità. Axters, che pure aveva riflettuto sulla figura dell'autore, la giudicava una “evidentemente accettata autorità”.<sup>855</sup> Noi vogliamo porre l'accento sul frequente uso del modo imperativo. Per tutto il corpus l' “io” parlante si prodiga nell'espressione di consigli, esortazioni, ammonizioni e anche suppliche. Riportiamo qui un paio di esempi:

Se vi manca conoscenza,

Cercatela all'interno

Nella vostra semplicità:

Là troverete

Il vostro chiaro specchio

Sempre disponibile.<sup>856</sup>

Nobile libera creatura,

Raccogliti

Nel puro Amore

Senza distinzione,

---

851 Mgd. 18,145-150. Maer wat men mach smaken,/ Het blivet alle haken,/ Onthier men comt daer/ Dat wij nu hopen/ Dat wert ontploken/ Ende openbaer.

852 Mgd. 18,250-251. Want *wie* haers dervet/ *Hi* blivet ontervet.

853 Mgd. 23,61-63. *Hi* blivet ghepijnt/ *Die* dit gherijnt/ Om onderwinden.

854 Mgd. 18,331-333. Maer *die* vorwert gheet/ *Hi* ontfeet/ Dat edele hebben.

855 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 198.

856 Mgd. 19,7-12. Gheberst u kinnen,/ Ghesoeket binnen/ Uwe eenvuldecheit,/ Ghi vendet daer/ Uwen spiegel claer/ Altoes ghereyt.

In una unità

Al di sopra del comprendere.<sup>857</sup>

Se pensiamo alle funzioni del linguaggio elaborate da R. Jakobson possiamo dire che la funzione comunicativa che qui si emerge è la funzione conativa: è la funzione orientata verso il destinatario che, nel vocativo e nell'imperativo, esprime ordini, consigli, suppliche. Diversamente quindi da quanto si incontra nel *Miroir* della Porete; lì l'intento sembra come più didattico. Ciò che conta sembra essere la comunicazione di un contenuto, che la Porete riferisce ad un "vous". Secondo il modello di Jakobson avremmo qui più a che fare con la cosiddetta funzione referenziale.

Per quanto riguarda la dottrina possiamo dire quanto segue. Nel 1923 Van Mierlo, nell'articolo in cui polemizzava contro Bouman, il quale collocava la pseudo-Hadewijch sotto l'influsso della mistica tedesca, parlò per la prima volta della "scuola di Hadewijch".<sup>858</sup> Egli asserì che le poesie della pseudo-Hadewijch appartenessero a questa scuola conservando, esse, il ricordo "forse lontano ma netto" di Hadewijch. Anche Reynaert, nel 1981, esprimeva lo stesso giudizio.<sup>859</sup> Ruh, nella sua *Storia della mistica occidentale* del 1993, mosse una critica verso questa "scuola di Hadewijch": "Che cosa queste "scuole" non hanno ancora nascosto e falsificato!"<sup>860</sup> Considerando che Hadewijch iniziò ad essere citata per la prima volta nella cerchia di Ruusbroec, egli asserì che fino al 1350 ca non poteva essere esistita alcuna scuola di Hadewijch. Lo studioso tedesco finì per togliere l'intero corpus delle Mgd. 17-29 dalla "scuola di Hadewijch" che "secondo quanto attesta la tradizione, non è mai esistita"<sup>861</sup> e le tolse anche dall'influenza di Hadewijch.

Dal canto nostro nel corso nel nostro lavoro abbiamo osservato come la dottrina contenuta in questa prima unità del corpus si discosti da quanto espresso – a livello prettamente dottrinale – in Hadewijch. A quel livello nei confronti dell'opera della grande scrittrice e poetessa emergono più gli elementi di diversità che non quelli di continuità. Se molte metafore ricordano Hadewijch, il significato che esprimono nella maggior parte dei casi è estraneo alla sua dottrina. È il caso, come abbiamo visto, della metafora del deserto, dei concetti di "nudità" e di "niente", dell'accostamento di luce e tenebra, ecc. Anche la metafora dell'inghiottimento riveste in Hadewijch risvolti che non sono quelli della pseudo-Hadewijch.

---

857 Mgd. 23,49-54. Enege materie vri./ Versamen di/ In puere minne/ Sonder onderscheyt/ Ene enicheit/ Boven sinne.

858 VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*.

859 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 437.

860 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 197.

861 p. 199.

In questa mancano inoltre alcuni dei concetti più tipici di Hadewijch: manca il termine così peculiare in Hadewijch *orewoet* (un termine particolare che possiamo approssimativamente tradurre con *insania amoris*) così come manca il termine *ghebruken* (fruire).<sup>862</sup> Il termine *nuwe* (nuovo) compare invece nella pseudo-Hadewijch ma l'aspetto dinamico e vitale della parola, che nella grande poetessa si riferisce all'Amore, ad un Amore che si rinnova continuamente, non compare nella pseudo-Hadewijch. Come aveva notato Reynaert stesso, l'aggettivo *nuwe* si trova prevalentemente applicato ai sostantivi *mare* (annuncio, messaggio) e *verstaen* (comprensione).<sup>863</sup> Anche sul concetto di *vriheit* (libertà) lo studioso belga notava come esso piuttosto che avere a che fare con la purificazione morale dell'anima si riferisce nella pseudo-Hadewijch alla denudazione dello spirito da "immagini" e "figure".<sup>864</sup> Sono presenti invece, come lo sono in Hadewijch, l'espressione "scuola dell'Amore"<sup>865</sup> e la parola *vremde*.<sup>866</sup> Pertanto, rimanendo a giudicare il piano intellettuale, non riteniamo opportuno collocare queste poesie nella "scuola di Hadewijch". Preferiamo piuttosto parlare, un po' come diceva Van Mierlo, di un "ricordo di Hadewijch".

Per quanto riguarda il rapporto con l'opera di Margherita Porete, il *Miroir des simples ames*, questa prima parte del corpus ha rilevato invece diversi elementi di affinità. La presenza in entrambe le opere di un linguaggio che noi abbiamo definito "imbastito" di elementi negativi, la scarsa considerazione in cui la ragione viene tenuta, una certa tendenza alla conoscenza negativa di Dio e gli altri elementi che noi nel corso del nostro lavoro abbiamo evidenziato, ci fanno ritenere buona la valutazione di Vedeyen per il quale queste poesie appartengono alla "medesima scuola dell'amore" di Margherita Porete.<sup>867</sup>

Dal lavoro di commento dottrinale è emersa una particolare affinità in lessico e in dottrina con l'opera di Meister Eckhart. Ma ma ci hanno colpito soprattutto le affinità con il cosiddetto "pseudo-Eckhart": in particolare con il poema noto come *Dreifaltikeitslied* o *Granum sinapis*: lì parole, immagini, concetti e persino costruzioni linguistiche trovano nella pseudo-Hadewijch una spiccata corrispondenza.

Abbiamo anche riflettuto sull'ambiente in cui queste poesie sarebbero sorte. Gli autori che

862 Si veda il nostro capitolo dedicato a Hadewijch.

863 REYNAERT, *De beeldspraak*, p. 437.

864 p. 436-437.

865 Nella pseudo-Hadewijch il motivo compare una volta, alla Mgd. 22,43; in Hadewijch è frequente. Lo si rinviene nelle *Poesie strofiche (Lieder)*, a cura di Willaert-Fraeters) 2,66; 6,54; 7,61; 10,48; 13,63; 15,99; 28,50,51. L'origine di questa espressione è legata alla mistica cistercense del XII secolo e in particolare a Guglielmo di Saint-Thierry che parla di una "scuola dell'amore" nel *De natura et dignitate amoris*, IX, 26. Si veda HADEWIJCH, *Lieder* (a cura di Willaert-Fraeters), p. 134-135.

866 Si veda il nostro capitolo dedicato a Hadewijch.

867 VERDEYEN, *Over de auteur*.

ne hanno trattato le hanno, per lo più, considerate essere opera di una beghina.<sup>868</sup> Noi abbiamo ritenuto importanti una serie di elementi. Il primo riguarda la tradizione manoscritta e in particolare la presenza di queste poesie in due dei tre manoscritti che hanno riportato l'opera di Hadewijch. Se la tradizione manoscritta detiene un valore, forse questa associazione ad Hadewijch ci dice qualcosa dell'ambiente in cui queste poesie sono sorte. Se Hadewijch è stata una beghina, questa associazione può indicare che forse dobbiamo cercare la pseudo-Hadewijch in un ambiente simile o in una tradizione comune a Hadewijch. Vekeman giudicò il *Twee-vormich Tractaetken*, trasmesso accanto alle poesie della pseudo-Hadewijch, come opera di una donna, forse di una beghina benedetta da talento letterario. Egli chiamò inoltre i due manoscritti “codici di donne”.<sup>869</sup> Abbiamo anche riflettuto su alcune espressioni tecniche come *sonder waeromme*, *sonder middel* e *in verre bi*; presenti, le prime due ma non la terza, in autori maschili come Eckhart e Ruusbroec. La loro origine pare sia stata legata al mondo delle beghine e delle spirituali (l'espressione *sonder waeromme* la si incontra la prima volta in Beatrice di Nazareth, verso la metà del XIII secolo; la si incontra anche in Margherita Porette nella sua opera che è stata giudicata pre-eckhartiana,<sup>870</sup> come anche si incontra in lei l'espressione *sonder middel*; abbiamo poi visto come *in verre bi* venga giudicato essere un probabile equivalente del poretiano *loingpres*). Abbiamo già detto altrove nel corso del nostro lavoro come inoltre le parole di apertura del corpus, “Non mi affligge/ Né mi turba/ Di dover scrivere” siano state giudicate più parole di una donna che di un uomo.<sup>871</sup> A proposito della menzione, nelle poesie, delle “piaghe di Cristo” (Mgd. 18,283) Van Mierlo ha parlato di un ricordo della devozione del Sacro Cuore, viva nei circoli beghinali.<sup>872</sup> Certamente nel corpus alcune immagini risultano più maschili che femminili. È questo il caso dell'immagine del folle, dello stolto, di cui nella Mgd. 18,235: “Ma dovete apparire stolta/ Ed essere oggetto di beffa/ Sulla terra”. L'immagine però riecheggia la paolina *stultitia crucis* e perciò non va legata ad uno specifico genere. Un'altra immagine che parrebbe maschile è quella della “taverna di Amore”. Abbiamo più volte riferito come però essa abbia una tradizione che è da ritrovarsi in testi mistici; sembra essere legata alla mistica arabo-persiana.<sup>873</sup> Visti tutti questi elementi noi propendiamo quindi per attribuire queste poesie a una donna e pensiamo che la loro genesi sia da situare in un ambiente beghinale.

868 Per una panoramica del modo in cui esse sono state considerate sia lecito il rinvio a VALLARSA, *Choosing a gender*.

869 VEKEMAN, *Mystieke amazone*, p. 64.

870 RUH, *Meister Eckhart. Teologo*, p. 154. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 188.

871 VAN DER POEL, “*Vrouwelijke auteurs*”, p. 215,218 e anche L. MURARO, *Le amiche di Dio*, p. 213.

872 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. XXXII.

873 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 370.

## Capitolo V

### L'inconoscenza abissale nelle *Mengeldichten* 25-29

#### § 1. Introduzione

Le ultime cinque poesie del corpus (Mgd. 25-29) sono state riconosciute come più legate alla dottrina di Eckhart.<sup>874</sup> Per quanto riguarda gli studi della ricezione di Eckhart nei Paesi Bassi occorre dire che molto è ancora da fare. Diciamo che fino ad oggi mancano studi cospicui. Non sono mancate le raccolte di osservazioni, i legami con l'opera del domenicano tedesco sono stati notati, ma non si è ancora giunti ad un'opera conclusiva, non sono ancora state gettate le pietre miliari o detto in un altro modo, non possediamo all'oggi tesi che possano segnare, a riguardo della questione, dei punti di non ritorno. Siamo ancora cioè nella fase della raccolta di osservazioni. Un esempio per tutti: all'oggi si sta indagando attorno al rapporto tra il mistico brabantino Jan van Ruusbroec e il tedesco Eckhart.<sup>875</sup> È il fondamentale messaggio della Murk Jansen in un suo articolo del 1997;<sup>876</sup> in esso la studiosa ricorda il freno che i motivi politici costituirono per la ricerca tra le due aree geografiche e linguistiche.

Ricordiamo il famoso conflitto tra Van Mierlo e Bouman, proprio a causa delle poesie della pseudo-Hadewijch. Se Bouman sosteneva un'influenza della mistica tedesca sulle poesie, Van Mierlo reagiva con la più totale chiusura: “La mistica di queste poesie è, per lo meno in molta della sua terminologia, strettamente affine a quella di Eckhart ... Ora Eckhart viene generalmente considerato come il padre della mistica tedesca. La domanda può allora essere, se queste poesie siano dipendenti da Eckhart, o se Eckhart abbia forse già conosciuto la nostra mistica medio neerlandese. ... non c'è niente nelle nostre poesie, che lasci supporre alcuna influenza tedesca. Comunque molti dei nuovi concetti nell'espressione concordano con quelli di Eckhart: bloot (nudo), bloetheid (nudità), ledigheid (vuotezza-vacanza), vonke o gesterken der ziel (favilla o scintilla dell'anima), overvormd (trasformati), ecc.; ma la pura forma medio neerlandese di queste parole lascerebbe piuttosto concludere che Eckhart le abbia assunte dalla nostra mistica.”<sup>877</sup> L'ipotesi di Van Mierlo suggerita in queste ultime righe, ossia un'antecedenza della mistica neerlandese alla mistica tedesca, è stata giudicata da Ruh come una “tesi manipolata”.<sup>878</sup>

Per quanto riguarda gli studi sulla ricezione di Eckhart nei Paesi Bassi, i più significativi

874 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 198. McGINN, *Ocean and Desert*, p. 172.

875 Progetto all'Università di Lovanio (KUL), sotto la guida del prof. Faesen.

876 MURK-JANSEN, *Hadewijch and Eckhart*.

877 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. XXX.

878 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 197.

risultano essere i seguenti. Possediamo alcuni contributi di C.G.N. De Vooy composti agli inizi del secolo scorso: *Meister Eckart en de Nederlandse mystiek* (1905) e *De dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek* (1910); i contributi di Axters nella sua *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* (1953);<sup>879</sup> possediamo inoltre lo studio di R. A. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gerurende de middeleeuwen* (1978) che però, dedicato allo spoglio di alcuni manoscritti, non entra nella questione dei contenuti. Il contributo di Lievens attorno al manoscritto “Vv” (manoscritto Brussel K.B. 3067-73); all'oggi alcuni saggi di Warnar: *Meester Eckhart, Walter van Holland en Jan van Ruusbroec* (1995). Attualmente è lo studioso olandese Scheepsma ad interessarsi in modo particolare alla questione; possediamo dello studioso i contributi: *Überregionale Beziehungen zwischen dem Rheinland und Brabant in der mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts (1300-1550)* (2007) e *Meister Eckhart in den Niederlanden* (2008).

I recenti contributi di Scheepsma pongono l'accento sulla testimonianza recata da Jan van Leeuwen († 1378). Confratello di Ruusbroec a Groenendaal, dove rivestiva la funzione di cuoco, e suo “figlio spirituale” – Ruusbroec stesso gli avrebbe insegnato a leggere e scrivere - fu autore di una ventina di trattati la maggior parte dei quali rimane all'oggi inedita. In diversi momenti della sua opera egli arrivò a scrivere pesanti parole sul domenicano tedesco; come ad esempio nel trattato *Van meester Eckaerts leere daer hi in doelde*, titolo che può essere tradotto con “Della dottrina di Meister Eckhart nella quale egli errò”, dove Jan van Leeuwen affermava:

era una persona diabolica chiamata Meister Eckhart.<sup>880</sup>

Oppure nel trattato *Van enen sacramenteliken etene*, laddove scrisse:

Eckhart era ben il più rozzo e più primitivo asino del quale io mai abbia udito.<sup>881</sup>

Questa testimonianza rende chiaro il fatto che ci fu, nel Brabante, una ricezione di Eckhart; come ha ribadito lo studioso nel corso del recente congresso dedicato a Meister Eckhart (*Eckhart nu. De herontdekking van de middeleeuwse mystiek*, Pallas (Università di Leida), 6 marzo 2009) “in un modo o nell'altro” la dottrina di Eckhart arrivò al Brabante.

L'attenzione di Scheepsma ritorna inoltre ripetutamente su un manoscritto, noto come

---

879 AXTERS, *Vroomheid*. I. L'opera tratta più volte della figura di Eckhart. Per una prima introduzione si veda in particolare il primo capitolo dell'opera, dedicato ai Domenicani.

880 Citazione rilevata in KOK, *Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart*, p. 153. Het was een duvelyc mensche hiet meester eckaert.

881 SCHEEPSMA, *Meister Eckhart in den Niederlanden*, p. 30. Eckaert was wel die groefste, ruutste esel daer ic noyt af hoerde.

“Manoscritto di Ruusbroec Vv”,<sup>882</sup> esso, giudicato essere del 1350 ca, presenta una serie di citazioni di Dionigi che si inseriscono in un complesso di testi che Scheepsma giudica essere “in un qualche tipo di relazione” con i trattati in medio altotedesco attribuiti ad Eckhart.<sup>883</sup>

A riguardo delle ultime cinque poesie della pseudo-Hadewijch, Murk Jansen, ha operato un confronto con l'opera di Eckhart;<sup>884</sup> le sue conclusioni si rivelano tuttavia le medesime che Axters formulava attorno alla metà del secolo scorso; afferma la Jansen: “La somiglianza è sufficientemente grande per indicare che entrambi gli autori, se non influenzati direttamente l'uno dall'altro, stavano almeno elaborando sulla base di materiale comune”.<sup>885</sup> Anche noi arriveremo alle nostre appropriate conclusioni.

## § 2. La forma ritmica delle poesie 25-29: monorime

Le cinque ultime poesie presentano numeri diversi di strofe costruite su quattro versi (Mgd. 26,28), su cinque versi (Mgd. 29) e su sei versi (Mgd. 25, 27). Ogni strofa presenta una struttura ritmica a monorima. Ora questa struttura appare raramente nella letteratura medievale neerlandese. Occorre dire che questo schema ritmico caratterizzava l'epica francese medievale; con questo schema ad esempio furono composte le *Chansons de geste*; una fra tutte la *Chanson de Roland*.

La nostra attenzione va alla Mgd. 26 laddove viene recitato: *Maer si en moghen dit liedekijn met mi niet singhen* (Ma non sanno cantare con me questo canto). A questo proposito occorre citare il giudizio della Guarnieri; secondo la studiosa la letteratura anonima di carattere mistico – tanti autori “pseudo” - prodotta in volgare tra l'ultimo quarto del XIII secolo e il primo del XIV si contraddistingueva per la comunanza dello scopo: si trattava di canzoni a ballo, sacre.<sup>886</sup>

“Che così accadesse anche tra i “laudesi” italiani, è risaputo; lo stesso deve dirsi dei “danseurs”, nonché dei begardi dell'Europa centrale”.<sup>887</sup>

Che queste poesie detengano tratti begardici e quietistici è indubbio. Van Mierlo non seppe dare, a riguardo del verso citato, una spiegazione. Egli si chiese solamente se queste

---

882 Un ottimo contributo al riguardo di questo manoscritto venne dato da LIEVENS, *De spekulatieve Vv-gedichten*.

883 SCHEEPSMA, *Filling the Blanks*, Nota 38, p. 299. Si veda inoltre SCHEEPSMA, *Überregionale Beziehungen*, p. 249-257 e SCHEEPSMA, *Meister Eckhart in den Niederlanden*, p. 11-19.

884 MURK-JANSEN, *Hadewijch and Eckhart*, 1997.

885 p. 29. Si veda AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 204-205.

886 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 370.

887 p. 370.



poesie non fossero forse destinate ad essere cantate.<sup>888</sup> È interessante a questo riguardo notare come le ultime cinque poesie della pseudo-Hadewijch siano state raccolte nella *Nederlandse Liederenbank*, una banca dati collegata al Meertens Instituut (Amsterdam) che ha per scopo la raccolta di canzoni in lingua neerlandese dal Medioevo al XX secolo.<sup>889</sup> Lì le cinque composizioni vengono raccolte sotto la denominazione di “mystiek lied” (canzone mistica); nei manoscritti non vi è comunque nessuna indicazione di melodia. La stessa *Nederlandse Liederenbank*, che in ogni caso le accoglie, si chiede se si tratti veramente di canzoni.<sup>890</sup> Occorre però, accanto a questo giudizio, tenere presente che l'espressione *liedekijn singhen* (cantare un canto, un canto breve) può rivestire un significato metaforico. Il *Middelnederlandsch Woordenboek* alla voce *singen* segnala – anche se nel significato intransitivo del verbo – il significato di “dichten”, “te boek stellen” che significa comporre in versi e scrivere.<sup>891</sup> A noi, alla nostra sensibilità, parrebbe davvero difficile che componimenti dal lessico così astratto possano esser stati cantati. Eppure nel significato transitivo, che è il nostro caso, il verbo *singen* significa cantare.<sup>892</sup>

È interessante anche questa nota. Nella poesia araba la struttura metrica più utilizzata si rivela ancora essere la monorima. E ancora una volta la nostra attenzione va alla Guarnieri, la quale aveva dimostrato un particolare interesse verso la mistica araba e verso i moduli della poesia che in essa si erano andati formando; la studiosa vi notata una somiglianza con le espressioni letterarie del Nord Europa del III e XIV secolo, Hadewijch compresa.<sup>893</sup> Il parlare ritmato della poesia araba assolveva a funzioni mnemoniche. Possiamo per estensione ipotizzare qualcosa del genere anche per le ultime cinque poesie della pseudo-Hadewijch?

Due considerazioni ci possono qui ulteriormente aiutare. La prima riguarda l'opera di Hadewijch. La recente ricerca ha dato attenzione all'aspetto melodico delle *Poesie strofiche* della grande mistica. Ci riferiamo qui ai contributi di Daróczy del 2007 e 2008<sup>894</sup> e poi alla recentissima nuova edizione delle *Poesie strofiche* di Hadewijch dove prendono posto anche le ricostruite le melodie.<sup>895</sup> Del resto anche Hadewijch ha poetato, in due poesie, in versi monorimi utilizzando quartine (*Poesie strofiche* 33 e 37). Pare che la grande poetessa si sia lasciata ispirare da un inno medievale, il *Jesus dulcis memoria* erroneamente attribuito a Bernardo di Chiaravalle. E qui passiamo alla seconda considerazione: dalla *Nederlandse*

---

888 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 135.

889 <http://www.liederenbank.nl/index.php?lan=nl>

890 Per ognuna delle cinque composizioni viene indicato: “Lied ?”.

891 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. VII, lemma 2, col. 1148.

892 Ancora VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. VII, col. 1149.

893 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 370.

894 DARÓCZI, *Groet gheruchte van dien wondere*. DARÓCZI, *Tussen oraliteit en schriftelijkheid*.

895 HADEWIJCH, *Liederen* (a cura di Willaert – Fraeters).

*Liederbank* possiamo vedere che le altre composizioni redatte secondo versi monorimi – di vari periodi storici – sono sempre e solamente canzoni di natura religiosa: il “*Jesu weerdich Coninck ghy sijt,/ Ons gheboren op desen tijdt*”, una canzone natalizia o un inno del XVI secolo, il *Jesus dulcis memoria*, inno medievale che noi abbiamo già citato (fine del XII secolo)<sup>896</sup>, la *Poesia strofica* 33 di Hadewijch anch'essa già citata, fino ad una triste variazione dello “*Stille nacht*”: “*Stille nacht, Heilige nacht,/ Millioenen mannen in den loopgrach*” del 1915 (“*Notte silenziosa, notte santa/ Milioni di uomini in trincea*”).

Visti tutti questi elementi noi non escludiamo che le cinque poesie della seconda unità del corpus (Mgd. 25-29) venissero cantate.

### § 3. Nell'inconoscenza abissale

In onwetenne sonder gront

La Mgd. 25 consta di cinque strofe a sei versi monorimi ciascuna. Colpisce il tono “autobiografico” dell'io parlante. Ruusbroec ha conosciuto questa poesia; la prima strofa infatti compare nel suo ultimo trattato, il *Vanden XII beghinen* (Delle dodici beghine). Nel poema iniziale con il quale esso si apre, viene data la parola a dodici beghine; l'undicesima recita i versi della prima strofa della poesia qui in oggetto. Si tratta della citazione più consistente che Ruusbroec ha fatto dalla pseudo-Hadewijch. Poiché egli fece recitare i versi ad una beghina – è stato riconosciuto che le altre beghine del poema recitano passi di Hadewijch - si può avanzare l'ipotesi che i nostri componimenti provengano da ambiente beghinale.

La nostra attenzione va al motivo della mancanza di conoscenza, con il quale la poesia esordisce:

Se desidero qualcosa, non lo so,  
Perché nell'inconoscenza abissale  
Mi trovo imprigionata, in ogni tempo.  
Lo spirito dell'uomo non comprende,  
Né la sua bocca può dire  
Dove egli saggia il profondo abisso.<sup>897</sup>

Secondo Warnar l'origine di espressioni come *In onwetenne sonder gront* – noi abbiamo tradotto quest'ultima espressione con la creazione di un neologismo: “nell' “inconoscenza”

---

896 p. 38.

897 Mgd. 25,1-6. Begheric iet dats mi oncont;/ Want in onwetenne sonder gront/ Ventic mi ghevaen in alre stont./ Ic waent menschen sen nie en verstont,/ So dat ghespreken mochte sijn mont/ Waer hi grondet die diepe slont.

abissale” - si trova nelle opere di Dionigi Areopagita.<sup>898</sup> In questo autore infatti viene posto l'accento sull'“ignoranza”, sul “non conoscere nulla”, sull'“inattività di ogni conoscenza”. Riportiamo qui un passo della *Teologia mistica*, opera che Scheepsma ha giudicato importante nella storia della ricezione di Dionigi nei paesi di lingua germanica:<sup>899</sup>

Mosè si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono e penetra nella caligine veramente segreta dell'ignoranza (...) unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto, mediante l'inattività di ogni conoscenza, e capace di conoscere al di là dell'intelligenza con il non conoscere nulla.<sup>900</sup>

Anche Eckhart si inserisce in modo accentuato nella medesima tradizione. La sua conoscenza di Dionigi Areopagita viene del resto all'oggi ritenuta fatto certo.<sup>901</sup> Possiamo leggere ad esempio questi passi, tratti dall'importante Sermone 52, il cui tema è la povertà di spirito; occorre osservare l'accento posto alla mancanza di conoscenza.

In secondo luogo è uomo povero quello che niente sa. (...) Deve, anzi, esser così libero da ogni sapere, da non avvertire né conoscere che Dio vive in lui; più ancora, deve esser libero da ogni sapere che in lui vive. (...) Dunque diciamo che l'uomo deve starsene libero dal proprio sapere come faceva quando ancora non era, e lasciare che Dio operi quello che vuole, e starsene libero.<sup>902</sup>

L'espressione *In onwetenne sonder gront*, è stata utilizzata numerosissime volte da Ruusbroec; vedremo nel capitolo dedicato al mistico come il più delle volte essa appaia, nelle sue opere, senza altri riferimenti alla Mgd. 25. A motivo di queste osservazioni crediamo che sia corretto porsi la domanda se a riguardo di tale espressione non si tratti di una sorta di “motivo”: un “motivo mistico”, circolante in un ambiente dove per tutti il significato sarebbe stato chiaro.

La nostra attenzione va all'immagine dell'abisso dettata dall'espressione *sonder grond*. In

---

898 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 42.

899 SCHEEPSMA, *Filling the blanks*.

900 *Teologia mistica*, 1001A. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 409. Anche il seguente brano, tratto dalla medesima opera, si rivela significativo: “Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza.” DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 406.

901 RUBINO, *Eckhart e Dionigi*, p. 113ss.

902 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 391-392. Ze dem andern mâle ist daz ein arm mensche, der niht enweiz. (...) er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch enbekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mêt: er sol ledic sîn alles des bekennennes, daz in im lebende ist. (...) Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol stân sînes eigenen wizzennes, als er tete, dô er niht enwas, und lâze got wûrken, waz er welle, und stâ der mensche ledic. Pr. 52 (DW II, 4,8-9,1,3-5, p. 494-495).

Hadewijch numerose sono le immagini costruite con l'elemento "acqua" e fra queste spicca in modo particolare l'uso della metafora dell'abisso. Numerosi sono i passi in cui la grande scrittrice e poetessa descrive il perdersi dell'anima negli abissi del divino mare dell'amore. Nella *Visione* 13 ad esempio leggiamo:

Allora io salii alla fruizione come poco addietro [era avvenuto] e caddi nella profondità senza fondo, e uscii di spirito, un'esperienza per la quale mai ci sono parole.<sup>903</sup>

Ma il nostro interesse va in modo particolare al termine *gront* che non può non farci pensare al *grunt* delle opere in vernacolo di Eckhart. Un termine medio altotedesco, quest'ultimo, presente in diversi autori che si sono espressi in volgare, ma che solamente nelle opere di Eckhart raggiunge per la prima volta una posizione di centralità. McGinn ha studiato questa parola, rivelandone la ricchezza semantica, e gettando luce su una delle tesi fondamentali del mistico tedesco, tesi per la quale il fondo di Dio e il fondo dell'anima sono un solo fondo.<sup>904</sup> È stato a questo proposito osservato come l'uso di Hadewijch della parola *gront* e del suo derivato *afgront* (abisso) costituisca un parallelo all'uso degli stessi termini in Eckhart.<sup>905</sup> Hadewijch usa i termini di *gront*, *afgront* e *diepheit*, infatti, nello stesso schema dualistico del teologo tedesco: tanto cioè in riferimento a Dio, quanto in riferimento all'anima. Questo emerge in modo particolarmente esemplare in un passaggio della *Lettera* 18:

L'anima è una via per il passaggio di Dio nella libertà delle sue profondità (*diepsten*); e Dio è una via per il passaggio dell'anima nella sua libertà, vale a dire nel suo essere più profondo (*in sinen gront*), che non può essere toccato se non dalle profondità (*diepheit*) dell'anima.<sup>906</sup>

L'accento di Hadewijch è sull'interpenetrazione reciproca tra Dio e l'anima. McGinn giudica questo testo vicino a Eckhart anche se non si crede in alcun modo che il mistico tedesco abbia conosciuto le opere di Hadewijch. Secondo lo studioso, il fatto della vicinanza fra i due autori mostra che la creazione di un linguaggio attorno ai termini di *grunt/abgrunt*

---

903 Doe ghinc mi ghebruken als tevoren ende ic viel in die grondelose diepte, ende quam buten den geeste op die ure daer men nemmermeer af segghen en mach. HADEWIJCH, *Visioenen*, (a cura di Willaert), I. 255-258, p. 137-139. Altri passi simili si rinvengono in *Poesia Strofica* 7,41-46; *Lettera* 5,28-36; nelle visioni si incontra spesso l'immagine dell'abisso o vortice, come nelle *Visioni* 1,11 e nella da noi citata *Visione* 13.

904 Un'enunciazione di questa tesi la si trova ad esempio nel Sermone 15. MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 190. MCGINN, *Mystical Thought of Eckhart*, p. 40.

905 p. 40.

906 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 138-139. Siele es een wech vanden dore vaerne gods in sine vriheit van sinen diepsten; ende god es een wech vanden dore vaerne der zielen in hare vriheit, dat es in sinen gront die niet gheraect en can werden, sine gherakene met hare diepheit. HADEWIJCH, *Brieven*, I. 73-78, p. 155.

non fu un'iniziativa solitaria, ma una risposta all'esigenza e al desiderio di esprimere in un nuovo modo l'unione tra Dio e la creatura.<sup>907</sup> Abbiamo poi osservato che la parola *afgrond* compare anche nel trattato *Seven manieren van minne* di Beatrice di Nazareth, composto attorno alla metà del XIII secolo; nel dettaglio, al settimo “modo d'amore”, laddove l'anima viene portata totalmente nell'amore e *in die diepe afgronde der godheit* (nel profondo abisso della Deità).<sup>908</sup>

Tornando alla Mgd. 25, nei seguenti versi:

Non mi voglio mescolare con coloro  
Che servono per salario o per profitto.<sup>909</sup>

possiamo leggere il tema della gratuità dell'agire, tema caro a Eckhart; il mistico tedesco lo esprime nel motto del vivere “senza modo” e “senza perché”. Nella prima parte del corpus della pseudo-Hadewijch si incontra quest'ultima espressione alla lettera, laddove si parla di un amore gratuito per Dio: “devo pertanto,/ Senza un perché,/ Amare Voi per Voi.”<sup>910</sup> Sappiamo che questa espressione compare la prima volta in Beatrice di Nazareth, attorno alla metà del XIII secolo. È presente poi nel *Miroir* della Porete, in Eckhart, in Ruusbroec – non però in Hadewijch –.<sup>911</sup> L'opera di ricerca ha individuato nelle parole di Bernardo di Chiaravalle la fonte di questo concetto:

Is (amor) per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amen.<sup>912</sup>

L'agire disinteressato, “senza perché”, è un tema peculiare in Eckhart. Lo si incontra in modo particolarmente vivido nel Sermone tedesco 5b:

Lo dico in verità: finché compi le opere per il regno dei cieli, o per Dio, o per la beatitudine eterna, ovvero a partire dall'esteriorità, tu non vivi davvero giustamente. (...) Ma chi cerca Dio senza modo, lo prende quale è in se stesso, e un tale uomo vive nel Figlio, ed è la stessa vita. Se qualcuno interrogasse per mille anni la vita, chiedendole perché vive, ed essa potesse rispondere, non direbbe altro che questo: io vivo perché vivo. Per il fatto che la vita vive del suo fondo proprio e sgorga dal suo proprio essere, per questo essa vive senza perché, perché vive per se stessa. A chi domandasse a un uomo sincero, che opera a partire dal suo fondo proprio, perché opera le sue opere,

---

907 p. 40.

908 BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne* (a cura di Faesen), 302-303, p. 74.

909 Mgd. 25,7-8. Ic en wille mi menghen niet met hen/ Die omme loen dienen ocht omme ghewen.

910 Mgd. 18,160-162. Ende moet daer omme/ Sonder waeromme/ Minnen u om u.

911 Per una storia dell'uso di questo termine: MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, p. 188ss.

912 BERNARDUS CLARAEV., *Sermones super Cantica cantic.*, (SBO II), p. 300.

questi, per rispondere giustamente, non dovrebbe rispondere altro che: io opero per operare.<sup>913</sup>

Il riferimento a coloro che “servono per salario o per profitto” rimanda inoltre alle figure degli “smarriti” della Porete, smarriti che la beghina definisce “servi e mercanti”.<sup>914</sup>

Delle immagini qui presenti della caccia e dell'inghiottimento, immagini comuni al linguaggio metaforico di Hadewijch, abbiamo parlato nel corso del commento delle poesie della prima unità del corpus.<sup>915</sup>

#### § 4. I poveri di spirito nell'unità

die arme van gheeste in enecheyt

La Mgd. 26 è la più lunga poesia della seconda parte del corpus della pseudo-Hadewijch. È formata da otto strofe a quattro versi monorimi. Le prime tre strofe ospitano l'antitesi fra i concetti e le categorie di accidente (*toevals*), creature (*creatueren*), forma (*vorme*) e quelli di nudo amore (*de blote minne*), l'essenza semplice (*eenvoldeghen aert*) e la semplicità (*simpelheyt*). Riportiamo un esempio:

Nell'abbraccio del *nudo amore*  
La sapienza del mondo (*der creaturen raet*) deve svanire;  
Egli libera da ogni forma  
Quelli che accoglie nella sua semplicità.<sup>916</sup>

Solo la prima strofa presenta la voce di un “io” narrante; per il resto la poesia è imperniata su un tono didattico. A partire dalla quarta strofa il tema diventa quello della povertà e, in particolare, della povertà di spirito. Si tratta di un motivo biblico, proviene infatti dalle

---

913 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 126-127. Ich spriche wærlîche: al die wîle dû dîniu werk wûrkest umbe himelrîche oder umbe got oder umbe dîn êwige sælicheit von ûzen zuo, sô ist dir wærlîche unreht. (...) Aber swer got suochet âne wîse, der nimet in, als er in im selber ist; und der mensche lebet miet dem sune, und er ist daz leben selbe. Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwûrten, ez spræche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînen eigenen grunde und quillet ûzer sînem eigen; dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer war umbe wûrkest dû dîniu werk? solte er rehte antwûrten, er spræche niht ander dan: ich wûrke dar umbe daz ich wûrke. Pr. 5b (DW I, 11,1-2,8-10,1-6, p. 90-92).

914 Si veda il cap. 57 del *Miroir*.

915 Rispettivamente nei capitoli “Nell'immensità selvaggia” e “Raccogliati/ Nel puro amore/ Senza distinzione”.

916 Mgd. 26,9-12. In bloeter minnen toeverlaet/ Moet sijn af der creaturen raet./ Want si van hen alle vorme slaet/ Die si in hare simpelheyt ontfaet.

“Beatitudini”,<sup>917</sup> ma esso si presta facilmente a diventare eretico. La Guarnieri ne vedeva un legame con il movimento del Libero Spirito; scriveva la studiosa: “È certo che il Libero Spirito fu, insieme con gli Spirituali, l'erede più radicale del movimento apostolico e pauperistico sorto intorno al Mille. I suoi seguaci si chiamano spesso “fratres de vera, de alta, de altissima paupertate” e sostengono di essere gli unici “veri poveri””.<sup>918</sup> La studiosa a questo proposito segnalava alcune opere come il Sermone tedesco 52 di Eckhart, intitolato *Beati pauperes spiritu*, del quale più sotto tratteremo, la lauda LX di Jacopode da Todi *O amor de povertate*, la Mgd. 26 oggetto di questa nostra trattazione, e il *Buch von geistlicher Armut* dello pseudo-Taulero. Anche secondo Lerner il citato sermone di Eckhart è rappresentativo del punto di vista del Libero spirito.<sup>919</sup>

La nostra poesia pare essere la risposta alla domanda che si dibatteva nel tempo: qual è la vera povertà?

Possiamo in prima istanza dire quanto segue. Il tema della vera povertà si pone, in verità, come l'altra faccia della medaglia del tema della libertà. È noto come nel tardo Medioevo la problematica della libertà abbia particolarmente occupato il pensiero degli spirituali. Il tema diventava particolarmente sensibile quando esso andava a coinvolgere la questione della pratica concreta delle opere di virtù e di carità. Hadewijch fu molto sensibile a questo tema, che risolse proponendo un equilibrio tra l'esercizio delle virtù e il godere in Dio; si veda la metafora da lei ideata dell'imperatore, metafora che noi abbiamo presentato nel capitolo dedicato al contesto storico. Anche Ruusbroec fu sensibilissimo a riguardo di questo tema; vedremo nel capitolo a lui dedicato che egli inventò perfino un'espressione a proposito del modello da lui proposto: *ghemeyne leven* (vita comune); essa si pone come il modello dell'uomo che tanto si prodiga nelle opere concrete di virtù, quanto fruisce del riposo in Dio – J. Reynert sostiene che Ruusbroec rilevò questo modello da Hadewijch -.<sup>920</sup> Margherita Porete fece del tema della povertà il cuore del suo trattato. *L'ame enfranchie*, l'anima affrancata, liberata, è l'anima che, salita al “quinto stato”, rimette la propria volontà in Dio e non vuole più niente.<sup>921</sup>

La povertà di cui tratta la nostra poesia si presenta come la povertà assoluta: non propriamente povertà materiale (“Non si tratta di mendicare/ Di ricevere pane o altri beni”) ma denudazione e liberazione “da ogni modo” e “da ogni immagine” - notiamo qui una

---

917 Mt 5,3.

918 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 362.

919 LERNER, *The Heresy*, p. 212. LERNER, *Frères et soeurs du libre esprit*, p. 1344-1347.

920 REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*.

921 MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, p. 427.

ripresa dei temi trattati nella prima unità del corpus<sup>922</sup> -. Meta dei poveri di spirito è arrivare a dimorare “nella selvaggia e vasta semplicità” nella quale essi non troveranno altro che “vuotezza ed inoperosità” (*ledicheit*)<sup>923</sup>. Questo si pone come vera povertà e vera libertà. La creatura accolta nella semplicità è la creatura che ha saputo elevarsi oltre il proprio *modo* - sappiamo che questo termine indica la limitazione, il modo di esistere particolare -. Viene indicato inoltre un movimento di superamento della molteplicità, come esprime la seconda strofa della nostra poesia:

Il nudo amore che nulla risparmia  
Nel selvaggio trapasso,  
Se da ogni accidente viene liberato,  
Raggiunge la sua semplice essenza.<sup>924</sup>

In questa seconda unità del corpus la parola *toeval*, traduzione del termine scolastico *accidens*, è presente ben quattro volte – una sola volta era presente nella prima unità (nella Mgd. 21)– : due volte nella Mgd. 26, una volta nella Mgd. 27 e una volta ancora nella Mgd. 29: si tratta di tre poesie che noi giudichiamo essere fra di loro affini. In tutti e quattro i casi l' “accidente” viene colorato negativamente, come ad esempio chiaramente esprimono questi versi:

L'accidente del molteplice  
Ci toglie la nostra semplicità<sup>925</sup>

Vergognatevi, voi che a lungo sembraste splendere,  
Di essere così a lungo guidata dall'accidente,  
Lontana dall'Essenza e andando trascinandovi.<sup>926</sup>

McGinn sostiene che in questa poesia la parola semplicità sostituisca la parola deserto.<sup>927</sup> Crediamo che egli nel sostenere questo si riferisca al verso 25: *In dese weelde wide eenvuldicheit* (Nella selvaggia e vasta semplicità). In modo particolarmente accentuato, a partire dal XIV secolo l'immagine del selvaggio e del deserto si pongono come metafore del divino, indicanti l'essenza di Dio. Di questo abbiamo trattato nel capitolo “Nell'immensità

---

922 Ad esempio in Mgd. 17,79-81: Ma la tempesta della ragione/ E le forme delle immagini/ Si devono lasciare.

923 Mgd. 26,25-27.

924 Mgd. 26,5-8. De blote minne die niet en spaert/ In die weelde overvaert,/ Alse si alles toevals wordt ontpaert,/ Comt si in haren eenvoldeghe aert.

925 Mgd. 27,13-14. De toeval der menichfuldicheit/ Benemt ons onse eenvuldicheit.

926 Mgd. 27,25-27. Scamt u, ghi die langhe hebt ghesceenen,/ Dat u so langhe moet toeval menen/ Ende onghewesent altoes cruept henen.

927 McGINN, *Ocean and Desert*, p. 172.



selvaggia”. La parola semplicità ricorre tre volte in questa poesia. È poi presente due volte nella Mgd. 27 e una volta nella Mgd. 29. Nelle poesie della prima parte del corpus (Mgd. 17-24) ricorre soltanto una volta in un passo particolarmente interessante:

Se vi manca conoscenza,  
Cercatela all'interno  
Nella vostra semplicità:  
Là troverete  
Il vostro chiaro specchio  
Sempre disponibile.<sup>928</sup>

Occorre soffermarsi sul significato di questa parola. In una mistica speculativamente orientata la semplicità, termine riferito all'essenza di Dio, è dell'essenza stessa una sua qualità propria.<sup>929</sup> Semplicità significa assenza di molteplicità e di dispersione, assenza di un qualsiasi accidente, significa *unum*. Il termine è centrale nel trattato di Margherita Porete dove è presente fin dal titolo dell'opera. Nel *Miroir* l'anima *semplice* è l'anima affranca e liberata, è l'anima che possiede un volere *semplice*. Anche la Porete colloca questo aggettivo accanto alla parola Deità:

in quella semplice Deità che è un solo semplice essere che s'espande nella fruizione,  
nella pienezza del sapere senza sentimenti, al di sopra del pensiero.<sup>930</sup>

Ruusbroec ha usato questa parola frequentissimamente. Si ritrova nei suoi trattati il riferimento all'occhio semplice, tema biblico,<sup>931</sup> tuttavia Ruusbroec usa la parola semplice soprattutto per riferirla alla Deità, all'essenza di Dio; lo vedremo nel capitolo a lui dedicato. Riportiamo qui uno dei numerosi esempi:

L'alta natura della Deità viene investigata ed osservata: come essa sia semplicità e  
singularità, altezza inaccessibile, profondità insondabile, larghezza incomprensibile...<sup>932</sup>

Partendo da queste righe possiamo osservare i termini impiegati: *simpelheit* e *eenvoldicheit*; l'uno di radice latina, l'altro di provenienza germanica. In numerose opere di

928 Mgd. 19,7-12. Gheberst u kinnen,/ Ghesoeket binnen/ Uwe eenvuldecheit,/ Ghi vendet daer/  
Uwen spiegel claer/ Altoes ghereyt.

929 LOUF, *Glossaire*, p. 384.

930 Cap. 138. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, 5-8, p. 495. En celle simple Deité, qui est ung simple Estre d'espandue fruicion, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, (CCCM 69), 5-7, p. 400-402.

931 Mt 6,22.

932 *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b1034-1040, p. 405-407. Die hoge natuere der godheit wert ghemerket ende aenghesien hoe si es simpelheit ende eenvoldicheit, ontoegancleke hoochde ende afgrondighe diepheit, ombegripelijcke breyde...

traduzione dei trattati di Ruusbroec *eenvoldicheit* viene tradotto con “semplicità” (non tanto cioè che con “singolarità”). Possiamo dire che i due termini si completano: l'essenza di Dio è semplice poiché è singola (*een*), e viceversa. È interessante notare come Ruusbroec abbia utilizzato entrambe le espressioni, una latina e una germanica, per esprimere i due aspetti che egli riferiva a Dio. Anche nella pseudo-Hadewijch troviamo tanto la forma *simpelheyt/simpel* (Mgd. 26,12 e 17,51), che la variante, più numerosamente rappresentata, *eenvoldicheit/eenvoldich*.

La nostra attenzione va ai seguenti passi:

Nella selvaggia e vasta semplicità  
Vivono i poveri di spirito nell'unità;  
Là non trovano che *vuotezza ed inoperosità*  
Che sempre risponde all'eternità.<sup>933</sup>

“Vuotezza ed inoperosità” è il modo in cui noi abbiamo tradotto il termine *ledicheyt*. Anche questa parola emerge essere una parola tipica della seconda unità del corpus. Essa infatti compare nella Mgd. 26 nella strofa succitata, nella Mgd. 27 (in una strofa in cui la condizione di vuotezza ed inoperosità viene elogiata : “Ah, Dio, quanto nobile/ È questa libera vuotezza ed inoperosità”) e nella Mgd. 29; nella prima parte del corpus appare una sola volta (Mgd. 18,366). La si ritrova in Eckhart e numerose volte in Ruusbroec. Questa parola suggerisce un orientamento quietistico, begardico. In verità la parola è ricca di significati. Alla sua base essa detiene un significato di libertà. Significa poi vuotezza; delinea inoltre una condizione di inattività e di ozio. Accanto a quest'ultimo significato la parola si riferisce anche allo sprecare il tempo e anche al senso di inutilità di tutte le cose.<sup>934</sup>

La Mgd. 26, con l'indicazione dello stato di vuotezza ed inoperosità raggiunto dai veri poveri, i poveri di spirito, suona particolarmente begardica.

È interessante notare che Ruusbroec userà questa parola sia in senso positivo, per descrivere la Deità (“essa è infinita inattività”), sia in senso negativo, quando egli si riferisce ai falsi mistici e alle loro pratiche. Su questo diremo subito. Intanto vogliamo riferire che anche Hadewijch ha usato questa parola, ma solo esclusivamente in un senso negativo. Essa compare nella *Lettera* 16, dove si rivolge ad una giovane amica:

Sii padrona di te stessa, come si conviene, per amore della pura dignità di Dio, e abbi cura di lavorare: l'ozio (*ledicheit*) è molto rischioso per chi vuol diventare come Dio,

933 Mgd. 26,25-28. In dese weelde wide eenvoldicheit/ Wonen die arme van gheeste in enecheyt./ Daer en vendense niet dan ledicheit,/ Die altoes antwerdet der ewicheyt.

934 VERWIJS-VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*, IV, p. 237-244, 246-247.

poiché è il padre di tutti i vizi.<sup>935</sup>

Ruusbroec in quello che è considerato il suo capolavoro, *Le nozze spirituali*, nelle pagine in cui critica certi falsi mistici – lo storico non sa ancora bene chi essi siano stati; molto probabilmente il mistico brabantino venne a contatto, a Bruxelles, con alcuni adepti del Libero Spirito – scrive:

Perciò si dedicano a un'assoluta passività e non fanno niente in nessun senso; se ne stanno come un arnese, che sta in attesa di uno che l'adoperi. Pensano infatti che, se fanno qualche cosa, rischiano d'impedire l'opera di Dio. ... Per loro, *questa è vera povertà di spirito*, poiché non esercitano affatto la volontà, hanno detto addio a tutto e vivono senza fare più neanche una scelta.<sup>936</sup>

Sul confronto tra la Mgd. 26 e il sermone di Eckhart *Beati pauperes spiritu*, è già avvenuta opera di ricerca, la più recente della quale è quella di S.M. Jansen (*Hadewijch and Eckhart*, 1997) che arriva a togliere una diretta influenza di Eckhart sulla pseudo-Hadewijch. Porion asseriva che la somiglianza tra questa poesia e il sermone di Eckhart *Beati pauperes spiritu* non basta a provare una filiazione sembrando che il tema della povertà di spirito, trattato nei termini caratteristici della mistica speculativa, sia stato un luogo comune degli spirituali di questa tendenza.

Il tema della povertà di spirito è stato in effetti trattato anche altrove, e sempre in termini molto affini. Oltre che nella Mgd. 26 e nel Sermone 52 di Eckhart il tema è trattato in una lauda di Jacopone *O amor de povertate* e nel capitolo XV della Vita di Santa Caterina da Genova, i cui elementi di contatto con la mistica nordica sono stati osservati.<sup>937</sup>

Anche noi abbiamo preso in considerazione il Sermone 52 di Eckhart nello studio della nostra Mgd. 26 e quelli che seguono sono i nostri risultati. Il sermone è strutturato nell'esplicitazione delle tre tesi che Eckhart annuncia molto presto: “È un uomo povero chi non vuol nulla e non sa nulla e non ha nulla.” I temi che il sermone presenta, nel modo in cui essi vengono sviluppati, non compaiono in nessun modo nella Mgd. 26. Non vi è cioè nessun

---

935 HADEWIJCH, *Lettere*, p. 125. Houdet v tameleke om die puerste werdicheit gods, ende pijnt v te laboerne: Ledicheit es herde sorchleec den ghenen die gotleec werden wilt: want ledicheit es meesterse alre quaetheit. HADEWIJCH, *Brieven*, l. 59-63, p. 133-134.

936 GIOVANNI RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, p. 174. Ende hier omme staen si in eenen pueren lidene zonder eenich werc opwert ocht nederweert, echte alse dat ghetouwe dat selve ledich es ende sijns meesters beidt wanneer hi werken wilt. Want wrachten si yet, soe worde god ghehindert in sinen werkene ... Ende aldus sijn si arm van gheeste, want si sonder willen sijn, ende hebben al ghelaten, ende leven sonder eyghenscap eenichs verkiesens. JAN VAN RUUSBROEC, *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b2426-2437, p. 553.

937 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des Béguines*, p. 174, nota 6. A queste opere vanno aggiunte quelle indicate dalla Guarnieri: GUARNIERI, *Il movimento*, p. 362.

tipo di connessione testuale fra i due componenti. Se vi sono sentenze in Eckhart che si possono in qualche modo avvicinare ai versi della pseudo-Hadewijch, sono a nostro avviso le seguenti:

Innanzitutto diciamo che è uomo povero quello che niente vuole. Alcuni non capiscono bene ciò, e sono quelli che sostengono se stessi con appropriazione nella penitenza e nell'esercizio esteriore, che ritengono di grande valore.<sup>938</sup>

Forse si può cogliere in queste righe, un legame con la condizione di *ledicheyt* che emerge nella Mgd. 26; la condizione cioè di inattività, condizione di chi ha abbandonato l'esercizio di opere concrete. Anche questo passo di Eckhart, da noi già altro citato, merita la nostra attenzione:

In secondo luogo è uomo povero quello che niente sa. (...) Deve, anzi, esser così libero da ogni sapere, da non avvertire né conoscere che Dio vive in lui; più ancora, deve esser libero da ogni sapere che in lui vive. (...).<sup>939</sup>

Il motivo della mancanza di sapere, oltre a richiamare la Mgd. 25, che apre poetando attorno ad una *onwetenne sonder gront* (“inconoscenza” abissale), ci richiama alcuni versi della Mgd. 26, nei quali si predica il distacco dalla “sapienza del mondo”:

Nell'abbraccio del nudo amore  
La sapienza del mondo deve svanire;  
Egli libera da ogni forma  
Quelli che accoglie nella sua semplicità.<sup>940</sup>

Nella sesta strofa della poesia, inoltre, la “vasta semplicità” nella quale i poveri di spirito sono accolti viene descritta nei termini di una mancanza di ogni sorta di facoltà intellettuale:

Senza remora i poveri di spirito sono  
Accolti nella vasta semplicità,

Che non ha fine né inizio,  
Né forma, né modo, né ragione, né senso,

938 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 389. Ze dem êrsten spreken wir, daz der sî ein arm mensche, der niht enwil. Disen sin enverstânt etlîche liute niht wol; daz sint die liute, die sich behaltent mit eigenschaft in penitencie und ûzwendiger üebunge, daz die liute vür grôz ahtent. Pr. 52 (DW II, 2-4, p. 489).

939 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 391-392. Ze dem andern mâle ist daz ein arm mensche, der niht enweiz. (...) er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch enbekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mêt: er sol ledic sîn alles des bekennennes, daz in im lebende ist. Pr. 52 (DW II, 4,8-9,1, p. 494-495).

940 Mgd. 26,9-12. In bloeter minnen toeverlaet/ Moet sijn af der creaturen raet./ Want si van hen alle vorme slaet/ Die si in hare simpelheyt ontfaet.

Né opinione, né pensiero, né intenzione, né sapere:  
È ampia senza confini, senza misura.<sup>941</sup>

## § 5. Una nobile luce

Een edel licht

La Mgd. 27 è una delle più lunghe della seconda unità del corpus. Consta di sette strofe presentanti ciascuna sei versi monorimi. È l'unica poesia dell'unità nella quale l' "io" parlante si rivolge ad un generale pubblico esterno – il messaggio non è inteso infatti per una singola o determinata persona -; questo avviene nella quinta e sesta strofa:

Vergognatevi, voi che a lungo sembraste splendere,  
Di essere così a lungo guidata dall'accidente,  
...  
Se la semplicità vi avesse ammaestrata a lei stessa,  
Se vi avesse rivestita della sua luce,  
Sareste da immagini e da forme liberata.<sup>942</sup>

Appare, in questo indirizzarsi ad una determinata persona, l'immagine del "maestro di filosofia":

Voi tenete voi stessa in errore  
Nel cercare la luce all'esterno in frammenti  
Mentre essa è tutta in voi e vi vuole totalmente liberare.  
*Se volete di questa filosofia*  
*Essere maestro*, non vogliatevi imporre,  
Non datevi importanza, ma lasciate ogni cosa.<sup>943</sup>

"Meester sijn": questa espressione in medio neerlandese tanto designa il ruolo del *magister*, del *praeceptor*, quanto indica la condizione di chi è abile e competente nell'esercizio di un determinato ruolo;<sup>944</sup> in questo caso l'espressione può essere intesa come: "se di questa filosofia volete avere competenza; se ne volete avere il pieno dominio".

941 Mgd. 26,19-24. Die arm van gheeste sijn sonder waen/ In die wide eenvoldicheit ontfæen, // Die en heeft inde noch beghin/ Noch vorme, noch wise, noch redene, noch sin/ Noch duncken, noch dincken, noch merken, no weten;/ Si es sonder cierkel wijt onghemeten.

942 Mgd. 27,25-30. Scamt u, ghi die langhe hebt ghescenen,/ Dat u so langhe moet toeval menen/... / Mochte eenvoldicheit u in hare ghewenen/ Datse u met haren lichte hadde overscenen,/ So bleefdi van beelden, van formen ongherenen.

943 Mgd. 27,31-36. Ghi moecht u selven zere versien/ Dat ghi dat licht soeket buten met pertien/ Ende in u gheel es ende u gheheel wilt vrien./ Wilde derre filosofien/ Sijn meester, sone mogdi u selfs niet lien/ Noch niets achten, maer alles vertien.

944 VERWIJS - VERDAM, *MiddelNederlandsch woordenboek*. IV, col. 1315.

La poesia mette a tema “una nobile luce”, una “favilla”, una “scintilla” che “brilla con grazia in noi” e che “è nascosta nel nostro intimo”. Immediata è l'associazione alla eckhartiana “scintilla animae”. Si tratta di una nozione in verità usata da molti spirituali e con una lunga storia nel corso della quale è vista associata al termine “synderesis”.<sup>945</sup> Di questa storia noi vogliamo sottolineare la presenza della formula “scintilla synderesis” in Tommaso Gallo, l'ultimo dei grandi Vittorini, un autore che esercitò una particolare influenza sulla spiritualità dei Paesi Bassi, Hadewijch compresa.<sup>946</sup> Anche Ruusbroec, dopo Eckhart, userà la formula “vonke der sielen” nei suoi due primi trattati, il *Regno degli amanti* e le *Nozze spirituali*. Eckhart ha usato il termine “synderesis” saltuariamente, sia nelle opere latine che in quelle tedesche; ha usato invece la formula latina “scintilla animae” solo una volta, nella corso della sua difesa, a Colonia, come traduzione di “vunkelîn”.<sup>947</sup> In Eckhart quest'ultima rappresenta quel qualcosa di increato presente nell'anima; una concezione che fu condannata nella bolla “In agro dominico”, come leggiamo nella proposizione XXVII della bolla stessa:

XXVII. C'è nell'anima qualcosa di increato e increabile; se tutta l'anima fosse tale, sarebbe increata e increabile; e questo qualcosa è l'intelletto.<sup>948</sup>

Più precisamente in Eckhart la “scintilla animae” indica la parte più nobile, più intima e più alta nell'anima; essa è una delle espressioni con le quali il mistico si è voluto riferire all'essenza stessa dell'anima nella sua relazione immediata con Dio. Possiamo vedere come queste siano anche le linee dottrinali espresse nella Mgd. 27:

Una *nobile* luce brilla con grazia in noi  
E sempre ci vuole vuoti e liberi per lei;  
La pura favilla, la scintilla,  
*Sorgente di vita della mia anima,*  
*Che sempre resta unita a Dio;*  
Là Dio effonde la sua infinita lucentezza.

È *nascosta* nel nostro intimo;  
Né la ragione né i sensi la possono comprendere  
Se non col nudo amore.<sup>949</sup>

---

945 SOLIGNAC, “Synderesis”. Gli studi classici che occorre menzionare qui sono TARDIEU, *Psykaïos spinther. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart* e HOF, *Scintilla animae*.

946 SOLIGNAC, “Synderesis”, p. 1408-1409. Si veda il nostro capitolo dedicato al contesto religioso teologico.

947 MCGINN, *Mystical Thought of Eckhart*, p. 41.

948 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 26.

L'espressione “scintilla/favilla dell'anima” e i termini “luce”, “semplicità” e “nobile” sono motivi piuttosto frequenti nei sermoni tedeschi di Eckhart. Nel Sermone Tedesco 2, un sermone che ebbe una grandissima fortuna - fu tramandato in quindi manoscritti per intero così come nell'edizione delle opere di Taulero fatta a Basilea; frammenti di esso inoltre sono stati rinvenuti in altri sei manoscritti —<sup>950</sup> si rinvengono la serie di termini citati in una particolare concentrazione:

Ho detto altre volte che c'è nello spirito una potenza che sola è libera. A volte ho detto che è una custodia dello spirito, a volte ho detto che è una luce dello spirito, a volte ho detto che è una piccola scintilla. Ma ora dico: non è né questo né quello, ma è qualcosa più elevato al di sopra di questo e quello di quanto il cielo sia al di sopra della terra. Perciò la chiamo ora in modo più nobile di quanto abbia mai fatto, anche se essa irride alla nobiltà come a ogni altro modo, perché è molto al di sopra di tutto questo. È libera da ogni nome, priva di ogni forma, libera e distaccata come Dio stesso è libero e distaccato. È anche una e semplice come Dio è Uno e semplice, in modo che non si riesce assolutamente a gettarvi lo sguardo.<sup>951</sup>

Il passaggio giovanneo citato nella Mgd. 27

La luce brilla nelle tenebre,  
E il suo chiarore non è compreso  
Dall'oscura tenebra.<sup>952</sup>

lo si rinviene sicuramente anche nel caso di altri autori mistici, ma fu prediletto da Eckhart; esso compare tanto nei sermoni tedeschi quanto nelle sue opere latine. Nel Sermone Tedesco 22 possiamo leggerne una variante:

Dio permane là sconosciuto in se stesso, e la luce dell'eterno Padre è apparsa là in eterno, ma le tenebre non comprendono la luce.<sup>953</sup>

---

949 Mgd. 27,1-9. Een edel licht lichtet in ons fijn/ Dat wilt altoes dat wij hem ledich sijn;/ Die puere vonke, dat ghensterkijn,/ Die levelicheyt der zielen mijn,/ Dat enech altoes met gode moet sijn,/ Daer lichtet god inne sinen eweghen sciijn./ Dat es verborghen in ons binnen;/ Het en can redenne noch sin versinnen/ Niet anders dan met bloeter minnen.

950 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 99.

951 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 104. Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkelfîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hoeher bodem diz und daz dan der himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blöz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geuogen mac. (DW I, 1-6, 1-5, p. 39-40) Anche i Sermoni 69 e 76 sono significativi, a proposito dell'immagine della *scintilla animae*.

952 Mgd. 27,16-18. Dat licht lichtet inder demsterheit,/ Ende niet en begrijpse dies lichts claerheit/ In hare die donckere deemsterheit.

Occorre notare che in questa poesia il termine semplicità appare due volte; in entrambi i casi viene opposto al termine accidente.<sup>954</sup> La semplicità è inoltre vista come capace di “ammaestrare” (*u in hare ghewenen*); è colta anche come fonte di luce, in grado di liberare da “immagini e forme”:

Vergognatevi, voi che a lungo sembraste splendere,  
Di essere così a lungo guidata dall'accidente,  
Lontana dall'Essenza e andando trascinandovi.  
*Se la semplicità vi avesse ammaestrata a lei stessa,*  
*Se vi avesse rivestita della sua luce,*  
*Sareste da immagini e da forme liberata.*<sup>955</sup>

Un grande elogio viene espresso nella poesia alla condizione di *ledicheyt*:

Ah, Dio, quanto nobile  
È questa libera *vuotezza ed inoperosità*  
Dove l'Amore allontana tutto per amore  
E non cerca al di fuori di se stesso,  
Quando racchiude l'eterna beatitudine  
Nella sua unità.<sup>956</sup>

È stata notata un'affinità tra la Mgd. 27 e il poema *Von dem überschalle*. Quest'ultimo è una composizione poetica anonima redatta in medio altotedesco e attribuita al cosiddetto pseudo-Eckhart.<sup>957</sup> Ancora una volta si può notare come le nostre poesie trovino dei legami con altri poemi anonimi. A questo proposito pensiamo a quanto la Guarnieri ironicamente si chiedeva, nella sua opera, a riguardo di un gruppo di poemi anonimi ad orientamento speculativo tra i quali ravvisava esplicite affinità: “ma sono tutti pseudo?”<sup>958</sup> Il poema consiste di sedici strofe di quattro versi e una strofa finale di cinque; ci mancano tuttavia cinque righe del poema.<sup>959</sup> Le prime otto strofe speculano attorno al mistero della Trinità; le altre attorno al

---

953 MEISTER ECKHART, *I sermoni*, p. 236. Got blîbet dâ in im selber unbekant, und daz lieht des êwigen vaters hât dâ êwiclîche îngeschinen, und diu vinsternisse enbegrîfet des liehtes niht. Pr 22 (DW I, 8-10, p. 389).

954 vv. 13-14;26-28.

955 Mgd. 27,25-30. Scamt u, ghi die langhe hebt ghescenen,/ Dat u so langhe moet toeval menen/ Ende onghewesent altoes cruept henen./ Mochte eenvoldicheit u in hare ghewenen/ Datse u met haren lichte hadde overscenen,/ So bleefdi van beelden, van formen ongherenen.

956 Mgd. 27,37-42. Ay, deus, hoe grote edelheyt/ Es dese vrie ledicheyt/ Daer van minnen minne al ontseyt/ Ende niet en soect buten haers selvesheyt,/ Alse si die eweghe salicheyt/ Hevet besloten in hare enicheit.

957 Il più recente a scorgere un'affinità è stato RUH, *Storia della mistica*. II, p. 198.

958 GUARNIERI, *Il movimento*, p. 399.

959 L'edizione è data in RUH, *Seuse Vita und das Gedicht 'Vom Überschall'*. Su questo poema si veda anche MCGINN, *The Harvest fo Mysticism*, p. 318-320.



modo in cui l'anima è condotta all'unione con Dio. In molti dei manoscritti il poema viene accompagnato da un commento, noto come *Glôse* (glossa). È stato visto che esso per la maggior parte consiste di passaggi tratti dal cap. 52 della *Vita* di Suso, un testo anch'esso incentrato attorno a riflessioni sulla Trinità. Secondo Ruh il poema fu opera di una suora discepola di Suso e non fu composto prima del 1330. Secondo McGinn potrebbe essere di alcune decadi più tardi.<sup>960</sup> Il poema non possiede lo stesso livello artistico dell'altro poema anonimo che abbiamo frequentemente citato, il *Dreifaltikeitslied*, ma, come McGinn ha rivelato, è una profonda meditazione sulla “mistica del *grunt*” e fa uso di molto del vocabolario creato da Eckhart.<sup>961</sup> Ruh ha elencato quattro corrispondenze in espressioni e formule tra la questo poema e la Mgd. 27 ed è arrivato a parlare di una dipendenza diretta della nostra Mgd. verso l'anonimo poema.<sup>962</sup> Dal canto nostro non ci è stato possibile in alcun modo rinvenire la seconda delle corrispondenze notate da Ruh, che egli giudica la più importante.<sup>963</sup> Per le altre tre, non si tratta di concordanze alla lettera, ma di piuttosto vaghe affinità.<sup>964</sup> Non ce la sentiamo affatto di parlare di una dipendenza diretta; vogliamo semmai parlare di un uso comune, tra i due componimenti poetici, di parole e concetti, come emerge dalle strofe che riportiamo:

Una *luce semplice* splende fuori dell'unità,  
 nella purezza dello spirito che si è fatto nulla  
 in se stesso, è vero, quando è uscito da sé,  
 tutte le sue potenze stanno nella *nudità*.

Dato che lo spirito non si fonda su nulla nell'unità,  
 perde la mediazione in modo divino,  
 là è spogliato della sua natura;  
 all'interno permane una *piccola scintilla*,

che è un qualcosa creato da un nulla.  
 Tuttavia viene tratto via dal qualcosa del suo nulla.  
 Questo stesso nulla è nudità nell'essere delle Persone,  
 che distacca lo spirito da se stesso: si libra nell'unità.

960 MCGINN, *The Harvest fo Mysticism*, p. 318.

961 p. 318-320.

962 RUH, *Storia della mistica*. II, p. 198.

963 Ruh parla di una corrispondenza tra Mgd. 27,3 “dat ghensterkijn, Die levelicheyt der zielen mijn”, e un verso dell'*Überschalle* che reciterebbe così: den kleiner ganster, die lebelicheit des geistes.

964 Esse sono: Mgd. 27,3 Die puere vonke – *Überschall* pûrheit des geistes; Mgd. 27,16 Das licht lichtet inder demsterheit - *Überschall* von liehtes dunsterheit; Mgd. 27,30 van beelden, van formen ongherenen - *Überschall* blôz materien unde formen.

Senza *luce e tenebra*, libero da entrambe,  
da *materia* e da *forma*, una *scintilla* così *nuda*,  
che è senza se stessa, senza distinzione,  
e tuttavia un qualcosa creato senza il suo essere in sé.<sup>965</sup>

## § 6. La vostra astuzia è troppo forte

U barat dat es te staerc

Sei strofe a quattro versi monorimi formano la Mgd. 28. L' "io" si rivolge ad Amore. Questa poesia presenta toni molto differenti da quelli che dominano nella seconda parte del corpus della pseudo-Hadewijch. Con questa osservazione noi vogliamo portare l'attenzione sul carattere eterogeneo del corpus anonimo di cui ci occupiamo. Il ricordo di Hadewijch qui è marcato, con la presentazione di una *Minne* chiaramente personificata; un fatto, questo, poco caratteristico della pseudo-Hadewijch. In ogni caso anche una poesia della prima parte del corpus presenta il personaggio "Amore" (Mgd. 24): un Amore che tiene una taverna, astuto e avido, "depreda tutto/ E inghiotte/ Tutto ciò che trova/ Senza misura".<sup>966</sup> Anche in questa poesia Amore è astuto. Si prende gioco delle creature, rende pazzi saggi e sapienti, è al contempo dolce e crudele:

Voi rendete pazzi i saggi e i sapienti  
E li mettete in confusione;  
Quando sembrano del tutto senza speranza,  
All'improvviso date loro i vostri doni.

Siete spietato e misericordioso;  
Dolce come un agnello, e crudele  
Come un animale selvaggio e ribelle  
Nel deserto, ingovernabile.<sup>967</sup>

---

965 Traduzione tratta da MEISTER ECKHART, *Il nulla divino*, p. 55-56. Di questa traduzione abbiamo variato il modo in cui Vannini traduce, al primo verso, *einvaltic*: la sua traduzione con "unica" non ci pare appropriata; semmai "singola" si rivela una migliore traduzione; oppure "semplice". Ez liuhtet uz der enikeit ein envaltic lieht,/ in purheit des geistes da ist er worden niht/ an im selben, daz ist war, da ist gar entgan,/ alle sine krefte an blozheit bestan.// Da der geist uf nihte in enikeit bestat,/ da verliuset er daz mitel von gotlicher art,/ da ist er entsunken der naturen sin,/ inwesende belibet ein kleines gensterlin,// daz da ist geschaffen iht von einem niht./ daz wirt doch entzogen von sines nihtes iht./ daz selbe niht ist blozheit in der personen wesen,/ daz den geist entgeistet: in enikeit er swebet,// sunder lieht und dunsterheit, der ist er beider los,/ materien und formen, ein gensterlin so bloz,/ daz sunder sich ist sinde gar ane underscheit,/ und doch ein iht geschaffen an sines selbsheit. Testo originale tratto da RUH, *Seuse Vita und das Gedicht 'Vom Überschall'*, p. 149.

966 Mgd. 24,69-72.

Dell'immagine del deserto presente nell'ultima strofa ci siamo occupati nel capitolo “Nell'immensità selvaggia”.

## § 7. Benvenuta Sorgente Interiore

Willecome oerspronc van binnen

L'ultima poesia del corpus presenta tre strofe costruite, ciascuna, su cinque versi monorimi. La voce di chi poeta si rivolge ad una “Sorgente Interiore” (*oerspronc van binnen*). Le linee dottrinali sono le stesse che spesso abbiamo incontrato nel corpus; ritorna ad esempio l'istanza di liberazione da quanto è accidentale:

Tu [Sorgente Interiore] mi tieni libera, nella tua contemplazione,  
Da ogni accidente che dall'esterno giunge.<sup>968</sup>

Eckhart, con la sua tesi secondo la quale il fondo dell'anima e il fondo di Dio sono uno solo stesso fondo, tesi che sta alle fondamenta di tutta la sua dottrina, ha trattato del concetto di semplicità tanto in riferimento all'anima quanto in riferimento a Dio. Per l'anima la semplicità si pone come la condizione per raggiungere lo stato di unione in Dio. A questo proposito non possiamo non pensare alla Mgd. 29. La fondamentale tesi di Eckhart pare infatti a nostro avviso risuonare nell'ultima poesia della pseudo-Hadewijch. Per l'anima che si tiene in uno stato di *ledicheyt* - ossia in uno stato di vuotezza ed inattività - avviene una conformazione (*voeghet mi*) alla semplicità dell'essenza divina. Possiamo leggere direttamente i versi:

L'unità della nuda verità,  
Che annulla ogni ragione,  
Mi tiene nella vuotezza e nell'inoperosità  
E mi conforma alla semplicità  
Dell'eternità dell'Essenza Eterna.<sup>969</sup>

## § 8. Conclusioni

Dopo il nostro lavoro sull'unità delle poesie 25-29 è arrivato il momento delle conclusioni.

967 Mgd. 28,17-24. Ghi versouft wise ende vroede/ Ende settse in menechfoldeghen moede;/ Alsi meest scinen buten spoede,/ Ghefdi hen uwe ghiften sonder hoede./ Ghi sijt scalc ende goedertieren;/ Saecht also een lam, ende onghehiere/ Also onghetemde welde diere/ In die woustine, sonder maniere.

968 Mgd. 29,4-5. Du houdes mi ledech in dijn versinnen/ Alles toevals met uutters kinnen.

969 Mgd. 29,6-10. Der bloter waerheyt enicheyt,/ Die al der redennen doen ontseyt,/ Houdet mi in die ledicheit/ Ende voeghet mi te diere evuldicheit/ Des ewechs wesens ewicheyt.

A differenza da quanto abbiamo messo in luce per la prima unità del corpus (Mgd. 17-24) occorre qui osservare come le cinque poesie si pongano come cinque entità poetiche indipendenti. Nemmeno questa volta è possibile trovare nell'unità le indicazioni per un programma spirituale o mistico: ogni poesia tratta un tema a sé stante. Noi notiamo una particolare affinità tra le poesie 26, 27 e 29. Essa è data dal ripetersi di una serie di vocaboli che in questa seconda unità del corpus appaiono solo in queste poesie e che sono invece presenti nella prima unità con una frequenza irrilevante. È il caso della parola *ledicheyt* (che noi abbiamo tradotto con “vuotezza ed inoperosità”): appare una volta in ciascuna delle tre poesie menzionate; nelle 169 strofe della prima unità del corpus essa appare una sola volta. Un altro caso è quello della parola *eenvoldicheit* (presente anche nella forma latina *simpelheyt*): appare tre volte nella Mgd. 26, due nella Mgd. 27 e una volta nella Mgd. 29; appare una volta nella prima unità del corpus. Un altro caso ancora è quello della parola *toeval* (accidente); essa è presente una volta nella Mgd. 26, due volte nella Mgd. 27 e una nella Mgd. 29. Nella prima parte del corpus compare una volta. Sappiamo che si tratta di parole cruciali per i risvolti dottrinali che esse sottendono. La Mgd. 25 non presenta nessuno di questi vocaboli, ad eccezione dell'aggettivo semplice (v. 18: “semplice sguardo”). Essa si rivela, però, nel messaggio dottrinale, affine alle tre poesie di cui nelle nostre righe precedenti. Caso a sé si rivela invece la Mgd. 28: la messa in scena di un Amore personificato che si prende gioco delle creature, “ora d'un tratto dolce, ora d'un tratto amaro”, “spietato e misericordioso”, contrasta con le linee dottrinali delineate nelle altre poesie; i toni qui lasciano piuttosto pensare alle *Poesie strofiche* di Hadewijch. Solo l'apparizione, negli ultimi due versi, dell'immagine dell'animale selvaggio nel deserto, genera un legame con le metafore proprie della “mistica dell'Essenza”, nella quale l'intero corpus della pseudo-Hadewijch può dirsi compreso.

È veramente difficile dire quanti autori potrebbero essere stati coinvolti in questa seconda unità del corpus. Niente lascia escludere che un unico autore abbia composto le cinque poesie con la rara – nella letteratura medio neerlandese – forma ritmica a monorima. Oppure, all'estremo delle ipotesi, possiamo pensare a tre autori: l'autore della Mgd. 25, l'autore delle Mgd. 26, 27 e 29, l'autore della Mgd. 28.

Se si osservano in queste cinque poesie gli aspetti comunicativi possiamo dire quanto segue. Ogni poesia presenta una struttura comunicativa diversa. Per la Mgd. 25 si può parlare di un “tono autobiografico”; l'“io” che parla di sé si sposta anche, nelle ultime due strofe, a fornire delle esemplificazioni e ad ammonire, usando la forma impersonale “Die...Hi” (Mgd. 25,19ss). La Mgd. 26 ha tutti i caratteri, invece, della poesia didattica: tranne che nella prima e

e nell'ultima strofa, nelle quali appare la voce dell' "io", nelle rimanenti strofe si vuole riferire un contenuto: il tema è quello della povertà spirituale. La Mgd. 27 rappresenta un'eccezione, nel corpus. Qui l'autore si rivela solidale con il destinatario o i destinatari delle poesie. Tutto ruota attorno ad un "wij" (noi): la nobile luce "è nascosta nel nostro intimo"; "l'accidente del molteplice/ ci toglie la nostra semplicità"; "fossimo arrivati a questa luce/ saremmo vuoti e liberi...". Poi nella quinta e sesta strofa l'autore si rivolge – una volta in questa seconda unità del corpus - ad un ipotetico uditore (il messaggio non è destinato ad una determinata persona): "Vergognatevi, voi che a lungo sembraste splendere,/ di essere così a lungo guidata dall'accidente", ecc. La Mgd. 28 si apre con una confessione dell'autore: "Volentieri gli lascerei mozzare il capo...". Il resto della poesia è invece una lunga accusa fatta ad un Amore personificato, al quale l'autore si rivolge direttamente. Nell'ultima poesia, la 29, l'autore si rivolge ad una "Sorgente Interiore": "Benvenuta Sorgente Interiore,/ Tu porti la nobile conoscenza celeste", ecc. Nei versi finale l'autore si sposta anche ad ammonire, con una struttura impersonale "Die..." (v. 12-15).

Al livello dottrinale anche in questa unità si riscontrano elementi che ricordano la grande Hadewijch; lo sono ad esempio la metafora della caccia e quella dell'inghiottimento presenti nella Mgd. 25; lo sono inoltre in modo particolare le immagini presenti nella Mgd. 28, dove l'autore si rivolge ad "Amore"; sappiamo che la personificazione della *minne* è uno degli elementi tipici della dottrina di Hadewijch; meno caratteristici, invece, della pseudo-Hadewijch. L'unità delle Mgd. 25-29 mostra invece un'accentuata affinità con Eckhart. I vocaboli e le immagini sono prettamente eckhartiani: la mancanza di conoscenza abissale (*onwetenne sonder gront*), la riflessione sui "poveri di spirito", il poetare sulla "nobile luce" "nascosta nel nostro intimo". Ci preme sottolineare che se i temi sono eckhartiani, le loro elaborazioni risultano autonome ed originali rispetto ai testi di Eckhart. Abbiamo visto che a proposito di un dibattuto soggetto della fine del XIII - inizio del XIV secolo, la povertà spirituale, gli sviluppi letterali sono diversi: tra il Sermone 52 "*Beati pauperes spiritu*" e la Mgd. 26 della pseudo-Hadewijch non vi è alcuna connessione testuale. Pertanto noi giudichiamo questa seconda unità del corpus della pseudo-Hadewijch, corpus eterogeneo, una testimonianza di una *determinata* elaborazione del messaggio di Eckhart. Un messaggio arrivato all'autore o agli autori del corpus *in un certo modo*. In quale, ancora non lo sappiamo. È risaputo quanto ci sia ancora da indagare sulla ricezione di Eckhart nei Paesi Bassi.

Già sono emersi nelle nostre righe precedenti elementi che segnano una differenza tra le due unità del corpus. Abbiamo già parlato di alcune differenze a livello lessicale: certe parole risultano tipiche della seconda unità; si tratta dei termini *ledicheyt*, *eenvoldicheit*, *toeval*. A

questi dobbiamo aggiungere le parole legate ad Eckhart, parole che si rinvengono solo in questa seconda parte del corpus: *gront, afgrondich, grondet* – queste appena menzionate hanno anche una loro tradizione in Hadewijch, come abbiamo rilevato nel corso del nostro commento dottrinale – ; poi: *vonke, ghensterkijn, arme van gheeste*. A questi dobbiamo aggiungere una forte concentrazione di parole costruite con il prefisso “over-”: *overvaert, overformet, overnatuerleke, overscenen*. Warnar, a proposito di parole di questo tipo nell'opera di Ruusbroec, ritiene che il prefisso “over-” sia il pendant del prefisso “hyper-” - “super-” in latino - che si incontra così spesso nelle opere di Dionigi Areopagita.<sup>970</sup> Riteniamo la sua spiegazione non solo interessante ma anche piena di valore; crediamo che questo lo si possa suggerire anche a proposito della pseudo-Hadewijch; accostamenti alla dottrina dell'anonimo teologo del V secolo sono stati fatti da noi più volte.

Anche sull'unità del corpus ci siamo chiesti in quali ambienti le poesie potrebbero essere sorte. Ritenuto particolarmente significativa la citazione che Ruusbroec ha fatto da questa seconda unità. Lo vedremo meglio nel capitolo dedicato al mistico brabantino, ma intanto qui ricordiamo che Ruusbroec, nella sua ultima opera, il trattato *Van den XII beghinen*, nel lungo poema con cui l'opera si apre, dà la parola a dodici beghine. L'undicesima recita i versi della prima strofa della Mgd. 25. Questa citazione prova che Ruusbroec conobbe questi poemi; il fatto che egli faccia recitare la strofa ad una beghina ci invita a prendere in considerazione ancora una volta – si veda questa riflessione a proposito della prima unità del corpus – gli ambienti beghinali come i luoghi possibili in cui queste poesie possono essersi originate.

Si potrebbe obiettare che un'espressione in questo corpus delinea più la figura di un autore maschile che femminile. È il caso dell'espressione, ai versi 34-35 della Mgd. 27: “Wilde derre philosophien/ Sijn meester” (Se volete di questa filosofia/ Essere maestro). La parola “meester” in uno specifico senso è da intendersi come “maestro di filosofia”, *magister, praeceptor*: verrebbe qui indicata una figura maschile. Tuttavia la parola “meester” possiede in medio neerlandese anche un altro significato: “meester sijn” indica la condizione dell'essere abile, capace, qualificato in un compito.<sup>971</sup> I versi in questione potrebbero quindi essere tradotti con, per esempio, “se volete di questa filosofia/ avere il dominio”: l'espressione non risulta quindi legata ad uno specifico genere.

---

970 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 50.

971 VERWIJS - VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*. IV, col. 1315.



## Capitolo V

### La pseudo-Hadewijch e Jan van Ruusbroec

#### § 1. La questione Bloemardinne

Van Mierlo, già nella sua prima edizione delle *Mengeldichten* (1912) osservava nelle note finali come alcuni versi delle poesie della nostra pseudo-Hadewijch fossero presenti nelle opere di Ruusbroec, ripresi alla lettera o parafrasati.<sup>972</sup> Fu però lo studioso domenicano Axters il primo a dedicare, nel 1953, specifica attenzione al rapporto tra l'opera del mistico brabantino e le *Mengeldichten* 17-29.<sup>973</sup> Le sue pagine rimangono fino all'oggi l'unico contributo scientifico a me noto finalizzato esclusivamente alla presa in considerazione del rapporto tra i due autori. Egli osservò come l'opera di Jan van Ruusbroec abbia, assieme a quella di Meister Eckhart, una grande affinità con le *Mengeldichten* 17-29. Osservando la presenza di alcuni versi della pseudo-Hadewijch nei trattati di Ruusbroec egli giunse alla conclusione per cui uno dei due doveva aver attinto direttamente dall'altro. Lo studioso si poneva la seguente questione: o l'opera di Ruusbroec doveva essere stata, per l'autore delle *Mengeldichten* 17-29, una fonte, oppure queste poesie dovevano essere state esse stesse una fonte per il mistico brabantino.<sup>974</sup> Egli riteneva possibile anche una terza ipotesi, quella per cui Ruusbroec e l'autore anonimo delle nostre poesie avrebbero potuto aver fatto uso di fonti comuni. Egli osservò in due trattati del mistico – il *Vanden seven sloten* (Delle sette clausure) e il *Vanden blinckenden steen* (Della pietra scintillante) - la ripresa dei più fondamentali concetti e termini dalle poesie 17 e 18<sup>975</sup> e, ancora dalla poesia 17, la ripresa alla lettera di un verso.<sup>976</sup> Ritenne poi più credibile che le poesie della pseudo-Hadewijch, a motivo della loro chiusa unità compositiva, potessero aver fornito al discorso didattico più sciolto di Ruusbroec una serie di concetti e di termini piuttosto che dai termini sparsi nell'opera di Ruusbroec fosse derivata l'unità poetica della pseudo-Hadewijch; in base a queste constatazioni lo studioso si ritenne sicuro nel concludere che Ruusbroec assunse direttamente da questi componimenti. Stranamente le osservazioni di Axters si fermavano ai due trattati menzionati; egli concluse infatti asserendo che il resto dell'opera di Ruusbroec conteneva pochissime reminiscenze della nostra anonima collezione di poesie.<sup>977</sup>

972 HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1912), p. 129-140.

973 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 201-202, 273-277.

974 p. 201.

975 Si veda AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 202.

976 Si tratta del verso *crighen in dat ontbliven* (Mgd. 17, 19-20) che Axters notò nel trattato *Vanden blinckenden steen*, secondo dei trattati menzionati, alle l. 554-555, p. 149, dell'edizione per il CCCM, per la quale si veda in bibliografia.

977 AXTERS, *Vroomheid*. II, p. 202.



Nel successivo anno, il 1954, Porion assieme alla traduzione in francese dell'intero corpus delle poesie della pseudo-Hadewijch offrì nelle note alcune preziose osservazioni riguardanti il rapporto tra i due autori.<sup>978</sup> Anche il contributo di Reynaert, del 1981, dedicato al rapporto tra Ruusbroec e la grande Hadewijch, non mancò di offrire riferimenti alla nostra pseudo-Hadewijch.<sup>979</sup> Lo stesso è da dirsi per il contributo di Epiney-Burgard, del 1984.<sup>980</sup>

La più recente biografia dedicata al mistico brabantino<sup>981</sup> non manca di dare un cenno alla pseudo-Hadewijch. L'autore, Warnar, ricorda che le poesie mistiche della pseudo-Hadewijch hanno come punto di contatto con le opere di Ruusbroec non solo la tendenza alla speculazione astratta, ma anche un legame tematico, una somiglianza formale nella forma della versificazione – qua e là nei suoi trattati Ruusbroec si è espresso anche in versi –, citazioni letterali e un comune uso della lingua.<sup>982</sup>

Un'opera di comparazione sistematica tra i due autori non è mai stata compiuta. La stessa opera di edizione dei trattati di Ruusbroec del CCCM ha mancato, per i primi volumi, di prestare attenzione al problema delle fonti del mistico brabantino. Dopo la critica di Ruh che riteneva opportuno destinare attenzione specifica a questo aspetto,<sup>983</sup> i successivi volumi di edizione sono usciti corredati da apparati informativi a questo proposito. Anche la nostra pseudo-Hadewijch viene indicata come fonte quattro volte in un totale di undici volumi. Si vedrà nel corso del seguente capitolo come la presenza nell'opera di Ruusbroec di reminiscenze, di parafrasi e di citazioni letterali dal corpus della pseudo-Hadewijch sia incredibilmente molto più sostanziosa. Il capitolo che segue è dedicato infatti all'analisi del rapporto tra i due autori. Dopo una presentazione generale della vita e delle opere del più importante esponente, con Hadewijch, della mistica brabantina ci soffermeremo attorno alla questione del rapporto del mistico con la produzione letteraria di provenienza beghinale passando anche per la figura di Bloemardinne. Seguirà poi il lavoro di comparazione tra i suoi trattati e i componimenti della pseudo-Hadewijch. I risultati a cui perverremo saranno esposti nelle “Conclusioni”.

Le informazioni riguardanti la vita di Jan van Ruusbroec sono esigue. La biografia che Hendrik Utenbogaerde, più conosciuto con il nome latinizzato di Henricus Pomerius (+ 1469) redasse nel 1420, vale a dire a circa quarant'anni dopo la morte del mistico, offre di lui

---

978 HADEWIJCH D'ANVERS, *Poèmes des Béguines* (1954).

979 REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*.

980 EPINEY-BURGARD, *L'influence des béguines sur Ruusbroec*.

981 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek* (2003).

982 p. 89-90.

983 RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. IV, p. 40.

un'immagine postuma e risponde più a criteri agiografici che storici. Il mistico nacque nel 1293 a Ruisbroek, un villaggio a pochi chilometri a sud di Bruxelles. Secondo quanto Pomerius ha riportato, all'età di undici anni egli si trasferì in città presso Jan Hinckaert, un ricco zio che esercitava la funzione di cappellano della collegiata di santa Gudula e che molto probabilmente lo sostenne finanziariamente per prepararlo alla carriera ecclesiastica. Anche le notizie concernenti i suoi studi sono lacunose. Emerge del mistico la conoscenza del latino anche se non risulta che egli abbia composto opere in questa lingua: gli undici trattatati e le sette lettere che ci sono pervenuti risultano redatti nel puro *diets* di Bruxelles, ossia in quella variante di medio neerlandese che si parlava nella città, nel XIV secolo. Probabilmente Ruusbroec frequentò la scuola del capitolo ma non sembra che egli abbia di seguito conseguito un titolo universitario. Pomerius porta notizie di sua madre: poco dopo la partenza del figlio si sarebbe anch'essa trasferita a Bruxelles andando ad abitare nel beghinaggio della città. Si pensa che questo fatto abbia favorito il contatto di Ruusbroec con l'ambiente delle beghine; ritorneremo su questa questione. Il 1318 vide la sua ordinazione sacerdotale. A partire da questa data Ruusbroec per venticinque anni, ossia fino al 1343, fu cappellano della collegiata di Santa Gudula.<sup>984</sup>

Il suo primo trattato risale agli ultimi anni di questo periodo, al 1338 circa, e si intitola *Dat rijcke der ghelieven* (Il regno degli amanti). Ruusbroec lo avrebbe scritto per un gruppo di preti ai quali era legato da amicizia e da una pratica di comune lettura e meditazione di testi spirituali.<sup>985</sup> L'opera sarebbe nata in questo contesto ma essa svela una testimonianza della personale esperienza mistica dell'autore. Conserva un carattere didattico; Ruusbroec vi disquisisce la vita spirituale dell'uomo; i suoi tre livelli, la vita attiva, la vita interiore e la vita sovraessenziale, pur non essendo così determinanti come invece lo saranno in quello che è considerato il suo capolavoro, *Le nozze spirituali*, sono già presenti. Ruusbroec non aveva destinato questo primo trattato alla circolazione. Venticinque anni dopo scoprì che la Certosa

---

984 HENRICUS POMERIUS, *De origine monasterii*, p. 283-308. Sul valore della biografia di Pomerius è stato scritto molto, ma può vedere, fra gli altri, l'analisi di Verdeyen. (VERDEYEN, *Essai de biographie critique*, p. 4-9 in particolare. Una traduzione in francese della biografia è reperibile in JAN VAN RUUSBROEC, *Œuvres de Ruysbroeck*, p. 281-315.) Questo studioso mette in luce quanto detta biografia sia importante ma anche quante siano state le omissioni di Pomerius e come inoltre si possa asserire dello stesso un cattivo e disordinato uso delle fonti concernenti il mistico brabantino. Negli ultimi anni è stato riconosciuto il valore di un altro eccezionale documento. Si tratta del prologo alle opere del mistico che fu redatto attorno al 1365 da Gérard di Saintes, monaco della certosa di Hérimont, a circa 25 chilometri da Groendendael; costui conobbe personalmente Ruusbroec. Questo documento, ignorato dagli studi per lunghissimo tempo a causa di un malinteso tecnico – nel manoscritto il copista attribuì a Gérard il titolo di “priere” mentre costui non lo fu mai, e i dati storici ovviamente non corrispondevano – precede la biografia di Pomerius di più di 50 anni. (Su questo documento si veda ancora VERDEYEN, *Essai de biographie critique*. Una traduzione in francese è disponibile alla fine del saggio stesso.)

985 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), p. 13-14.

di Hérinnes, non lontana da Groendendael, possedeva quest'opera e che i suoi abitanti avevano difficoltà ed imbarazzo a riguardo della presenza, in essa, di alcune espressioni. Il mistico aveva infatti argomentato a proposito del più alto grado di unione che la creatura possa raggiungere con Dio, unione che egli chiamava *sonder onderscheet* (“senza distinzione”). La difficoltà dei certosini di Hérinnes, che ammiravano Ruusbroec, riguardava proprio questa espressione per la quale egli poteva essere accusato di coltivare simpatie panteistiche e quietistiche; tale espressione, infatti, suggerirebbe che l'anima e Dio si uniscono in un'unione indistinta ed indifferenziata. Ruusbroec, invitato alla Certosa, spiegò e chiarì il suo pensiero, e poco dopo compose il *Boecksken der verclaringhe* (Libretto delle spiegazioni), la sua penultima opera: un trattato molto interessante perché in esso Ruusbroec giustifica la sua dottrina.

Il secondo trattato, scritto attorno al 1340, si intitola *Die geestelike brulocht* (Le nozze spirituali); viene considerato il capolavoro del mistico brabantino. La tradizionale ripartizione della vita spirituale in purgativa, illuminativa ed unitiva, diventa in Ruusbroec *het werkende leven* (la vita attiva), *het innighe o begheerlijcke leven* (la vita interiore o desiderosa) e *het overwezenlijcke o godscouwende leven* (la vita sovraessenziale o contemplativa di Dio). L'opera presenta una solida struttura letteraria: è divisa infatti in tre libri che corrispondono ai tre suddetti momenti. Ogni libro a sua volta si propone di commentare su quattro livelli un unico versetto evangelico: “Ecco, lo sposo viene, andategli incontro”.<sup>986</sup> L'opera conobbe un immediato e grande successo; accanto a questo anche preoccupanti voci di dissenso.<sup>987</sup>

Il terzo trattato, sempre composto a Bruxelles, è il *Vanden blinckenden steen* (Della pietra scintillante). Il titolo proviene da un verso dell'Apocalisse (Ap 2,17); l'opera sarebbe nata per soddisfare la richiesta di un eremita che, dopo una conversazione avuta con Ruusbroec avrebbe chiesto una versione scritta del dialogo avuto. Si è visto che Ruusbroec in quest'opera si è proposto di riepilogare e chiarire alcuni dei più cruciali passaggi delle *Nozze spirituali*. Seguono i brevi trattati *Vanden vier becoringhen* (Delle quattro tentazioni) e *Vanden kerstenen ghelove* (Della fede cristiana). Nel primo il mistico si propose di illustrare e

986 Il versetto è tratto dalla parabola delle vergini sagge e stolte (Mt 25,6).

987 Tre traduzioni dell'opera vennero fatte mentre Ruusbroec era ancora in vita. L'opera raggiunse infatti gli “Amici di Dio” dell'Alta Renania attorno al 1350: per essi fu tradotta in medio altotedesco da un entusiasta Rulman Merswin († 1382). Prima del 1360 fu tradotta in latino letterario dal canonico di Groendendael e confratello di Ruusbroec William Jordaens († 1372). Anche Geert Groote, il fondatore della “Devotio Moderna”, tradusse l'opera in latino attorno al 1375. Cruciale fu poi, più tardi, l'opera di Lorenzo Surius che nel 1552 a Colonia pubblicò del mistico brabantino l'opera omnia: grazie a lui Ruusbroec continuò ad essere conosciuto. Le voci di dissenso attorno a quest'opera iniziarono presto: Enrico di Langestein († 1397), teologo tedesco, affermò che il trattato conteneva parecchi errori. Groote stesso fin dal 1383 avanzò alcune riserve e propose alla comunità di Groenendael di cambiare alcune sentenze. La critica più severa venne da Jean Gerson, cancelliere dell'università di Parigi. Di essa tratto più avanti in questo medesimo capitolo.

smascherare quattro modi errati di intendere la vita spirituale. Il secondo si pone come un commento degli articoli di fede del Symbolum di Nicea-Costantinopoli. A Bruxelles Ruusbroec iniziò inoltre la redazione del suo più lungo trattato, il *Vanden gheesteliken tabernakel* (Del tabernacolo spirituale), un lungo commento a carattere simbolico della costruzione dell'arca dell'alleanza così come viene presentata nell'Antico testamento. Esso conobbe, tra i lettori medievali, un grandissimo successo.

Nel 1343 Ruusbroec aveva cinquant'anni; durante la settimana di Pasqua egli con lo zio Jan Hinckaert († 1350) e un canonico di Bruxelles, Vranke van Coudenberg († 1386), abbandonò la città per trasferirsi nella poco lontana foresta di Soignes, prendere dimora presso un vecchio eremo nella località di Groenendael (che significa “Valle verde”) e fondare lì una comunità religiosa. Animati molto probabilmente da un richiamo alla solitudine e non intenzionati ad entrare in uno degli ordini già esistenti, nei loro propositi la comunità non doveva costituirsi come un convento. Di fatto per sette anni essa funzionò come cappellania. Esercitò fin dall'inizio una grande forza d'attrazione. Uno dei primi ad unirsi al gruppo fu Jan van Leeuwen († 1378), noto come *de goeke kok* (il buon cuoco) della comunità. Si tratta di una figura che noi incontreremo ancora a motivo della menzione, nelle sue opere, del nome di Hadewijch, nome che Ruusbroec non fece mai, pur conoscendo il suo pensiero e rimanendone influenzato. Jan van Leeuwen fu autore di una ventina di trattati di natura mistica; queste opere finora poco studiate e a mio avviso cruciali per comprendere meglio la spiritualità che si venne a sviluppare a Groenendael e per scoprire eventuali nuovi legami con i testi mistici dell'epoca, forse anche con le nostre *Mengeldichten*, sono ora l'oggetto di uno studio di edizione.<sup>988</sup>

Sette anni dopo la fondazione della comunità verosimili pressioni esterne indussero i membri della comunità stessa ad assumere l'abito e la regola dei canonici regolari di sant'Agostino. Ruusbroec divenne il primo priore.

Groenendael divenne negli anni la meta di molti visitatori. Secondo Pomerius il domenicano e mistico tedesco Giovanni Taulero vi si recò più volte per incontrare Ruusbroec, ma questo non è un dato storico certo. Vi si recò invece con sicurezza un'importante figura della storia della religiosità medievale: Geert Groote († 1384), il fondatore del movimento laico noto come Devotio Moderna. Groenendael rimase nella storia meta di pellegrinaggi; il più celebre, il più ricordato, fu quello di Carlo V, che nella città fiamminga di Gent conobbe i

---

988 Frammenti di trattati di Jan van Leeuwen si trovano sparsi in diverse opere concernenti la mistica in volgare neerlandese del XIV secolo. Segnaliamo l'antologia a cura di Axters: JAN VAN LEEUWEN, *Een bloemlezing uit zijn werken*.

suoi natali.<sup>989</sup>

Ruusbroec morì all'età non comune per un uomo medievale di ottantotto anni, nel 1381.<sup>990</sup>

A Groenendael Ruusbroec rimase letterariamente attivo. Compose, poco dopo il 1350, il trattato *Vanden seven sloten* (Delle sette clausure), un'esposizione edificante per una clarissa di Bruxelles, Margherita di Meerbeke. Accanto a consigli pratici per la vita quotidiana in un monastero di clausura, l'opera si pone come un programma per la vita contemplativa. Verosimilmente ancora per una clarissa egli compose, nel 1359, lo *Spieghel der ewigher salicheit* (Specchio dell'eterna beatitudine). L'opera fu a lungo conosciuta come un trattato sull'eucaristia: la sua parte centrale è dedicata, infatti, a questo soggetto. Tra il 1359 e il 1362 Ruusbroec scrisse il *Van seven trappen* (Dei sette gradini). Non sappiamo precisamente a chi quest'opera fosse destinata. Si crede che Ruusbroec l'abbia composta per un gruppo di lettori di una comunità religiosa; forse per un gruppo di preti. Vi si tratta della vita spirituale, in particolare del tema dell'unità tra Dio e l'uomo. Ruusbroec compose poi il *Boecksken der verclaringhe* (Libretto delle spiegazioni), un trattato nel quale come già sappiamo il mistico si premurò di chiarire e precisare il suo pensiero ma anche di polemizzare con certi gruppi di falsi mistici con i quali egli probabilmente venne in contatto. Si è osservato come Ruusbroec in verità in quest'opera cerchi di discolparsi, come aveva già fatto qua e là in diverse occasioni, nei suoi trattati, dall'accusa di coltivare simpatie quietistiche e panteistiche. L'ultima opera di Ruusbroec si intitola *Vanden XII beghinen* (Delle dodici beghine). Il titolo prende nome dal poema iniziale con cui essa si apre, un componimento in rima nel quale dodici beghine dialogano. Il trattato si compone di quattro parti molto diverse fra loro: assai verosimilmente non fu Ruusbroec a pubblicarlo ma i suoi confratelli, che riunirono in un unico libro vari scritti del mistico.<sup>991</sup>

Come abbiamo accennato, l'opera di Ruusbroec conobbe anche voci di dissenso. Se Ruusbroec in vita in molte occasioni giudicò opportuno dover discolparsi dall'accusa di begardismo, che equivale a dire dall'accusa di coltivare, a livello dottrinale, un orientamento panteistico e quietistico, dopo la sua morte il suo più famoso trattato, *Le nozze spirituali*, incontrò una critica severa da parte di Jean Gerson († 1429). Cancelliere dell'università di Parigi e tenace difensore dell'ortodossia, egli trascorse alcuni anni nella città fiamminga di Bruges come decano della chiesa di san Donato e lì lesse ed esaminò la traduzione dell'opera fatta da William Jordaens, della comunità di Groenendael, in bel latino letterario. Ne giudicò

989 VERDEYEN, *Introduzione a Ruysbroeck*, p. 89.

990 Nel 1624 fu intrapreso il processo di beatificazione che si concluse solo nel 1908. Liturgicamente Ruusbroec viene celebrato il 2 dicembre, giorno della sua morte.

la terza parte piena di gravi errori e desiderò che fosse arsa al rogo. Comunicò le sue osservazioni critiche in una dura lettera a dom Bartolomeo della Certosa di Hérinnes. La comunità di Groenendael reagì inviando il confratello Jan van Schoonhoven († 1432) a difendere Ruusbroec ma Gerson, diversamente da quanto racconta Pomerius,<sup>992</sup> non si ritenne per nulla soddisfatto ed inviò quindi una lettera ancora più dura. Gerson insinuava la vicinanza di Ruusbroec ai begardi. Se egli aveva letto nel secondo libro delle *Nozze* la critica del mistico verso i gruppi del Libero Spirito, secondo Gerson Ruusbroec nel terzo libro della stessa opera si discostava dall'ortodossia cadendo egli stesso in posizioni panteistiche e quietistiche; più precisamente, Gerson contestava al mistico la concezione della preesistenza ideale dell'anima in Dio, la dottrina del raggiungimento, da parte dell'anima in unione, dell'immagine di Dio e la tesi della perdita dell'anima, inghiottita nell'essenza divina, di ogni attributo creaturale. La critica di Gerson ebbe come conseguenza la scarsa diffusione delle opere di Ruusbroec nei paesi di lingua romanza.

---

991 Quest'opera è stata a lungo considerata essere stata scritta dai confratelli di Ruusbroec subito prima o subito dopo la sua morte. La recente edizione dell'opera per il CCCM contesta questa tesi: l'opera sarebbe stata scritta da Ruusbroec stesso ma probabilmente fu riunita in un unico testo dai confratelli. Si veda *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107), p. 16-17. Per quanto riguarda ciò che in italiano possiamo leggere di Ruusbroec si veda quanto segue. Tralasciando per un momento la storia delle traduzioni in italiano delle *Nozze spirituali*, di cui tratteremo più sotto, di Ruusbroec nella nostra lingua si può leggere quanto segue. Il successo dell'opera di introduzione a Ruusbroec di Verdeyen, (VERDEYEN, *Ruusbroec en zijn mystiek*) portò nel 1991 ad una traduzione della stessa anche in italiano; l'opera, uscita con il titolo *Introduzione a Ruusbroeck*, si arricchisce di un'antologia di testi del mistico fiammingo. Nel 1994 apparve per le edizioni Paoline la traduzione dello *Spiegel der ewigher salicheit* (Lo specchio dell'eterna beatitudine) dall'originale medio neerlandese ad opera di F. Paris e con un'introduzione di Giovanna della Croce. Di quest'opera si conosceva già una traduzione fatta nel 1909 da F. Fofi. Si rimanda alla buona nota bibliografia alle p. 83-84 della traduzione di F. Paris. A cura di M. Vannini nel 1998 è uscita una collezione di brani antologici di alcune opere di Ruusbroec; si tratta di testi tratti dalle *Nozze spirituali*, dal *De vera contemplatione* (*Vanden XII beghinen*) e dal *Regno degli amanti*. A cura di Giovanna della Croce e con una presentazione di A. Cacciotti nel 2003 è uscito un volumetto, *Dio si comunica nell'amore*, nel quale si può leggere per la prima volta in italiano la traduzione integrale del *Vanden blinkenden steen* (*La pietra scintillante*) e dove inoltre compaiono brani tratti dal *Regno degli amanti*, dalle *Nozze spirituali*, dalle *Sette closure*, dai *Sette gradini della scala d'amore* e dal *Libro delle spiegazioni*. Dell'opera *I sette gradini* esisteva già in italiano una traduzione fatta nel 1930 da N. Pittauti, come la nota bibliografica succitata, alla quale rimandiamo, rammenta. Affrontiamo ora la storia delle traduzioni di quello che è considerato il capolavoro di Ruusbroec, *Le nozze spirituali*. Quest'opera conobbe diverse traduzioni in italiano, partendo da quella fatta nel 1916 dallo scrittore e saggista Domenico Giulio che tradusse dal francese, passando a quella edita nell'anno successivo dall'Istituto Editoriale Italiano e tradotta da A. De Stefani, a quella a cura di G. Cantini per la UTET, del 1946, che contiene anche una traduzione dell'opera *I sette gradi della scala dell'amore spirituale*. Nel 1972 apparve il volume *Mistici del XIV secolo*, a cura di S. Simoni che contiene una traduzione delle *Nozze spirituali*. Per le informazioni editoriali su queste traduzioni rimandiamo alla nota elaborata da M. Vannini in GIOVANNI DI RUUSBROEC, *La vita divina*, alle p. 15-16 e 119-120. La traduzione più recente delle *Nozze spirituali* è del 1992, per Città Nuova, con un'introduzione di Giovanna della Croce. La traduzione è di F. Amoroso e ha per base la traduzione latina di Surius. Ho avvertito, nel corso della ricerca, la necessità di una nuova traduzione, una traduzione che abbia come punto di partenza l'originale medio neerlandese.

992 Secondo quanto Pomerius ha riportato, Gerson avrebbe alla fine bene accolto le tesi contenute nell'opera del mistico.

Secondo la biografia redatta da Pomerius, Ruusbroec durante il periodo trascorso a Bruxelles avrebbe combattuto una donna eretica chiamata Bloemardinne. Possiamo leggere per intero la celebre pagina:

Nel tempo in cui il servitore di Dio viveva ancora come prete nel mondo, c'era a Bruxelles una donna di una dottrina perversa, detta volgarmente Bloemardinne; aveva una tale fama e una tale reputazione, che si credeva perfino averla vista tra due serafini, quando, al momento della santa comunione, si dirigeva verso l'altare. Costei scriveva molto sullo spirito di libertà e un certo amore empio e voluttuoso che chiamava serafico; in quanto propagatrice di una nuova dottrina, era venerata da una moltitudine di discepoli che seguivano la sua opinione. Stava seduta infatti, su un seggio d'argento, insegnando e scrivendo: e questo seggio fu offerto dopo la sua morte, così come si riporta, alla duchessa di Brabante, a motivo della fama della sua dottrina. Alcuni ciechi credevano perfino di poter essere guariti attraverso il semplice contatto del suo corpo dopo la sua morte. Ma il servitore di Dio, riempito di uno spirito di santità e turbato da questo errore, si oppose subito a una dottrina così perversa; e nonostante incontrasse molte opposizioni, rivestito dello scudo della verità svelò in tutta franchezza gli errori e le eresie contenuti negli scritti che si diffondevano senza posa come divinamente ispirati, in contraddizione con la nostra fede. In questo egli si dimostrava veramente come impregnato di spirito di saggezza e di forza, senza lasciarsi spaventare dalle insidie dei suoi avversari, né commuovere dall'aspetto ingannatore di false dottrine, presentate sotto a delle apparenze di verità. Infatti per esperienza posso testimoniare che questi scritti empici sembravano a prima vista talmente rivestiti di un aspetto conforme alla verità, che nessuno vi poteva afferrare il fermento di errore, a meno che non fosse illuminato dalla grazia e l'aiuto di colui che insegna ogni verità.<sup>993</sup>

Sulla figura di questa donna, che Ruusbroec mai menziona nei suoi trattati, sono stati versati fiumi di inchiostro. Dagli archivi della città di Bruxelles è emerso che una Bloemardinne, nella prima metà del XIV secolo, esistette ma le informazioni storiche sul suo conto contraddicono con la descrizione di Pomerius che ne fa la fondatrice della setta del Libero Spirito di Bruxelles. Invece Bloemardinne sarebbe stato il nome in volgare di Heilwig Bloemaerts. Costei proveniva da una famiglia patrizia di Bruxelles.<sup>994</sup> Nubile, si incaricò di assumersi la direzione di un gruppetto di beghine che vivevano insieme, trasformando il

---

993 Traduzione mia. HENRICUS POMERIUS, *De origine monasterii viridisvallis*, p. 286. Una traduzione in francese è disponibile in *Œuvres de Ruusbroec l'Admirable*, p. 284-285.

994 Si veda VERDEYEN, *Introduzione a Ruysbroeck*, p. 15-24 e il più recente WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 69-80.

beghinaggio in una comunità spirituale per donne dell'élite della città. Nell'ultimo atto giuridico che si possiede sul suo conto, Jan Hinckhaert, cioè lo zio di Ruusbroec, appare nel ruolo di testimone. Quando dopo la morte di Bloemardinne, nel 1335, il centro fu trasformato in un ospedale, ne venne a lungo ricordata come la fondatrice. Da queste notizie si vede quanto sia grande il contrasto con l'immagine di eretica che ne diede Pomerius. Il biografo avrebbe confuso notizie diverse provenienti sul suo conto e su quello di Ruusbroec. Una confusione che però sembra abbia avuto un intento. Secondo Verdeyen Bloemardinne è il nome e il volto che Pomerius diede ad un movimento non ben definito di falsi mistici che professavano una dottrina errata e che Ruusbroec nel secondo libro delle *Nozze spirituali* e in diversi luoghi negli altri trattati descrisse, combatté aspramente e confutò.<sup>995</sup> Il movimento sarebbe stato quello degli adepti del Libero Spirito che nel *Mirouer de simples ames* di Margherita Porete trovava sostegno alle proprie convinzioni; si è visto infatti che quando Ruusbroec si propone di criticare questo movimento vi sono, nelle sue parole, dei legami con questo trattato: a volte egli ne cita letteralmente alcune tesi, a volte porta le medesime ai più ultimi estremi.<sup>996</sup> Il recente lavoro su Ruusbroec per opera di Warnar ha messo in luce alcuni cruciali aspetti attorno alla figura di Bloemardinne. Ruusbroec avrebbe conosciuto questa signora molto bene. Con il Concilio di Vienne che si tenne nel 1311, ossia un anno dopo la messa al rogo, a Parigi, della *pseudomulier* Margherita Porete,<sup>997</sup> e con i decreti di Clemente V, noti come “Clementine”, che dal concilio scaturirono, iniziò ufficialmente la caccia agli adepti dell'eresia del Libero Spirito. Le beghine e le loro case furono considerate covi di tale eresia: iniziarono così le persecuzioni ai beghinaggi. Verosimilmente il centro diretto da Bloemardinne, che non era un beghinaggio e che così era scampato alle persecuzioni, divenne il luogo di rifugio e di protezione di molte delle beghine di Bruxelles. Bloemardinne non sarebbe stata quindi l'eretica che Pomerius presenta, ma pur sempre una figura che avrebbe tanto interessato quanto preoccupato Ruusbroec.<sup>998</sup> Leggendo le pagine di Warnar si può cogliere uno degli aspetti sicuramente cruciali della figura e dell'opera del mistico brabantino: il suo rapporto non pacifico con le beghine e la loro produzione mistica. Se egli si nutrì dei loro prodotti letterari e spirituali, allo stesso tempo non cessarono in lui i sospetti verso le loro dottrine; le analisi compiute da Verdeyen e da Reynaert sul rapporto di Ruusbroec con le opere rispettivamente di Margherita Porete e di Hadewijch, analisi che in questo capitolo più avanti seguono, ne sono degli esempi. A motivo dei sospetti di eresia che le beghine

---

995 VERDEYEN, *Introduzione a Ruysbroeck*, p. 15.

996 VERDEYEN, *Oordeel van Ruusbroec*.

997 Così le fonti. GUARNIERI, *Il movimento*, p. 388.

998 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 73.



suscitavano, l'intento del racconto di Pomerius avente per oggetto Bloemardinne sarebbe stato quello di liberare Ruusbroec, che frequentava gli ambienti beghinali e ne conosceva la produzione letteraria, da ogni dubbio concernente la sua ortodossia.

Secondo Warnar l'opera poetica della grande poetessa brabantina Hadewijch, che viene creduta attiva attorno alla metà del XIII secolo, dovette trovare una calda accoglienza proprio a casa di Bloemardinne. I testi di Hadewijch e in particolare le *Poesie strofiche*, con i moduli musicali che le caratterizzano e con il loro retroscena al contempo cortese e spirituale, avrebbero trovato una perfetta corrispondenza con l'ambiente elitario della casa di Bloemardinne. Warnar fa un passo oltre e ritorna a suggerire un'ipotesi che nel corso degli studi era già apparsa ma che l'opera di Van Mierlo, negli primi decenni del Novecento, aveva completamente escluso: quella dell'identità tra Heilwig Bloemaerts, chiamata in lingua Bloemardinne, e la poetessa Hadewijch.<sup>999</sup> Questa tesi, incoraggiata anche dall'identità dei due nomi, si scontra in ogni caso con la datazione che fu proposta per la misteriosa Hadewijch, la metà del XIII secolo, come sappiamo.<sup>1000</sup> Essa risolverebbe però una serie di *impasse* attorno alla figura di Hadewijch: l'incredibile mancanza di dati biografici sul suo conto, lo stupefacente silenzio attorno alla sua opera che intercorre tra l'ipotizzato periodo della sua esistenza e la testimonianza di Ruusbroec, che la cita e ne riprende le tesi, e del suo confratello Jan van Leeuwen che ne compone l'elogio che noi nelle pagine più avanti riporteremo; la tesi di Warnar getterebbe inoltre luce sul fatto che il centro dell'interesse per gli scritti di Hadewijch fu Bruxelles e che questo interesse si creò attorno a Ruusbroec.

La tesi dell'identità tra Bloemardinne e Hadewijch, che di tanto in tanto riappare negli studi, rimane in ogni caso un'ipotesi finora non accolta dalla comunità scientifica. Finché non appariranno nuovi documenti o non emergeranno nuovi elementi, essa rimane un'ipotesi non dimostrata.

Le considerazioni di Warnar sulla figura di Bloemardinne, sull'ambiente in cui sarebbe stata attiva e sul suo rapporto con Ruusbroec che l'avrebbe conosciuta bene, ci hanno portato a formulare una serie di considerazioni e domande al riguardo della nostra pseudo-Hadewijch. Sappiamo che i suoi componimenti sono presenti in due dei tre manoscritti riportanti l'opera di Hadewijch. Sappiamo che Ruusbroec citò i componimenti poetici della grande poetessa ma vedremo come egli abbia citato e parafrasato a più riprese anche dai componimenti poetici

999 p. 76. La tesi dell'identità tra Bloemardinne e Hadewijch fu sostenuta in particolar modo da K. Ruelens nel 1905, RUELENS, *Jan van Ruysbroec en Bloemardinne*, ma anche dal celebre storico Fredericq, in FREDERICQ, *De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne*. Questa idea fu fortemente osteggiata da Van Mierlo; l'ultimo della serie degli articoli che egli dedicò a questa questione fu, nel 1933, VAN MIERLO, *De Bloemardine-episode*.

1000 Misteriosa perché, come è noto, ignoti ci sono tanto gli anni di nascita e di morte, tanto i luoghi dove essa nacque ed operò.

della pseudo-Hadewijch. Ci chiediamo allora se anche l'anonimo (o gli anonimi) autore di queste poesie non sia stata una beghina che ruotava attorno all'ambiente di Bloemardinne o che proveniva dalla sua casa. Ci siamo chiesti anche se l'autore di queste poesie non sia stata lei stessa.

A questo riguardo le seguenti considerazioni aventi per oggetto ancora Ruusbroec ci sembrano cruciali. L'opera di ricerca ha evidenziato già da tempo il legame del pensiero del mistico con la produzione scritta del movimento delle beghine. Il giovane cappellano di santa Gudula, attento ed aperto alle correnti spirituali e mistiche della sua città, sarebbe venuto in contatto con le comunità beghinali che nel fermento religioso della città stessa occupavano un posto di primissimo piano. Furono probabilmente questi gli ambienti nei quali Ruusbroec venne a contatto con una serie di idee che per i contemporanei dovevano essere state molto audaci; ambienti nei quali i germi del movimento del Libero Spirito si erano già infiltrati. A riguardo di questo movimento Reynaert ha acutamente osservato che se Ruusbroec ne intese le minacce per lo sviluppo di una sana spiritualità all'interno della Chiesa, egli ne comprese pure le possibilità: essere, per la spiritualità stessa, un'occasione di rinnovamento.<sup>1001</sup> Lo studioso ha giudicato in questo modo la figura del mistico brabantino: “Forse è questa propriamente la vera grandezza di Ruusbroec: che egli, un uomo della Chiesa, in un tempo di inquisizione e di intolleranza, all'autentico religioso, per quanto marginale, non voltò le spalle”.<sup>1002</sup>

Nell'opera di valutazione della relazione tra il pensiero di Ruusbroec e la produzione dottrinale della mistica beghinale emerge come il rapporto del mistico con la spiritualità delle beghine non sia stato semplice. Sembra infatti che egli abbia nutrito al contempo attrazione e riserve verso le loro opere. Ruusbroec conobbe quello che viene considerato il primo trattato di mistica scritto in lingua *diets* - che è quanto a dire il volgare neerlandese - l'opera breve *Seven manieren van minnen* (Sette modi d'amare). Essa fu composta da Beatrice di Nazareth, una monaca cistercense la cui vita ebbe ripetuti contatti con il movimento delle beghine.<sup>1003</sup>

---

1001REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*, p. 232.

1002p. 232.

1003Si rimanda per questo agli apparati concernenti le fonti nei volumi delle edizioni dei trattati di Ruusbroec per il CCCM. Dal canto nostro riconosciamo reminiscenze del *Seven manieren van minnen* di Beatrice nelle *Nozze Spirituali*. Nella venuta spirituale di Cristo “il cuore, per la pienezza di gioia e di affetto, si dilata, le vene si aprono e spalancano ... Il cuore riporta anche una ferita: la ferita d'amore. ... le midolla del cuore, dove nasce la vita, sono distrutte per la ferita d'amore, e l'animo, pur non potendo ottenere ciò che vuole più d'ogni altra cosa al mondo, non può non persistere nel suo desiderio. GIOVANNI RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, p. 103-104. Le immagini della ferita, delle vene che si aprono e del midollo che si consuma si rinvengono, ravvicinate, nel quindo “modo” d'amore descritto nel trattato di Beatrice. BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne* (a cura di Faesen), p. 64-65.

Molto presto e ripetute volte gli sforzi di ricerca si sono concentrati attorno al rapporto tra Ruusbroec e Hadewijch.<sup>1004</sup> L'opera di ricerca ha concluso asserendo che Ruusbroec conobbe l'opera variegata e corposa della mistica brabantina e che ne subì l'influsso. Tuttavia la relazione tra i due autori rimane enigmatica; come fu abitudine di Ruusbroec nel rapporto con le sue fonti, egli non ne fece mai il nome. Per lui lo fece invece un confratello della comunità di Groenendael, nonché suo figlio spirituale: Jan van Leeuwen, autore, come già sappiamo, di una ventina di trattati. In uno di questi egli descrive Hadewijch come una *heylich gloerioes wijf* (santa e gloriosa donna) giudicando la sua dottrina tanto *ghewarich* (veritiera) quanto quella di san Paolo. Possiamo cogliere come nelle sue parole, che facciamo qui seguire, emerga tanto la venerazione per questa donna e l'attribuzione di verità al suo insegnamento, quanto la consapevolezza che questo stesso sia “troppo elevato” ed “ermetico”, e per questa ragione poco “utile”, perché non a tutti comprensibile.

Ma questo amore è anche di una natura per la quale esso è più ampio e più vasto, più elevato, più profondo e più esteso di tutto ciò che il cielo e la terra abbiano abbracciato o possano abbracciare, perché l'amore di Dio supera tutto. Così si esprime una santa e gloriosa donna, chiamata Hadewijch, un'insegnante degna di fede. In quanto i libri di Hadewijch sono di certo buoni e pienamente nati e rivelati da Dio. I libri di Hadewijch sono stati provati alla presenza di Dio ed esaminati nel rispetto della dottrina di Nostro Signore Gesù Cristo e anche alla luce dello Spirito Santo; essi sono stati considerati buoni e veritieri e perfettamente in accordo con le Sacre Scritture. Anche da parte mia ritengo che la dottrina di Hadewijch sia tanto veritiera quanto quella di san Paolo. Tuttavia essa non è altrettanto utile, in quanto molti non capiscono la dottrina di Hadewijch, perché i loro occhi interiori sono ottenebrati e non sono aperti all'amore sereno di Dio. Questo perché la dottrina di Hadewijch è troppo elevata ed ermetica per quanti non giungono al puro cospetto del divino amore.<sup>1005</sup>

Il contributo di Reynaert del 1981, *Ruusbroec en Hadewijch*, dialogando con le ricerche

---

<sup>1004</sup>È importante ricordare come non vi sia all'oggi unanimità sul fatto che Hadewijch sia stata una beghina. Occorre menzionare a questo proposito la critica di U. Peters, per la quale le opere di Hadewijch costituirebbero delle rappresentazioni tipologiche della vita religiosa: esse eviterebbero, com'è il caso, informazioni biografiche concrete sull'autore e sul suo pubblico. D'altro canto possiamo ribattere a questo assunto osservando come emerga, in particolar modo dalle *Lettere*, l'appartenenza della scrittrice al movimento delle *mulieres religiosae* del Brabante e come sia presente nelle opere una rete di allusioni ad un gruppo al quale Hadewijch si indirizza, anche se per la Peters questo gruppo potrebbe riferirsi sia ad un convento di monache che ad una comunità di beghine. PETERS, *Religiöse Erfahrung*, p. 49-52. Forse Hadewijch ha conosciuto, come fu il caso di molte delle *mulieres religiosae* brabantine, sia un periodo come beghina che un periodo come monaca. Il genere delle opere potrebbe suggerirci questo: le *Visioni* potrebbero essere state opera di un' Hadewijch beghina; le *Poesie strofiche* il prodotto letterario di un' Hadewijch monaca.

fatte precedentemente<sup>1006</sup> ha messo in risalto che se Ruusbroec indubbiamente lesse Hadewijch, l'influenza di costei sul mistico brabantino rimane un aspetto difficile da valutare nonché un problema estremamente complesso. I due autori mistici condividono infatti una massa imponente di termini, espressioni, locuzioni ed immagini senza però che si possa dire se Ruusbroec li abbia reperiti dalla scrittrice brabantina. Reynaert ha invece riconosciuto nei due primissimi trattati del mistico brabantino, il *Regno degli amanti* e le *Nozze spirituali*, che furono composti a Bruxelles, un esplicito debito dottrinale di Ruusbroec verso Hadewijch. In queste opere viene ripreso un rilevante elemento dell'universo dottrinale della poetessa brabantina, quello della sua concezione della libertà (*vriheit*) spirituale; di questa viene ripresa anche la rappresentazione attraverso l'allegoria dell'imperatore; la concezione fondamentale, in Ruusbroec, della “vita comune” (*ghemeyne leven*) troverebbe pertanto in Hadewijch le sue radici, se non la sua stessa origine. Illustriamo meglio il debito dottrinale di Ruusbroec verso Hadewijch. Pare che il tema della libertà sia stato preso in particolare considerazione da Hadewijch e dalle sue compagne; un tema e una problematica che nel tardo Medioevo occuparono un importante posto. Il cuore del problema stava soprattutto nella considerazione del concetto di libertà spirituale in rapporto all'esercizio delle virtù. Ruusbroec non restò indifferente a questo tema. La *Lettera* 18 di Hadewijch è completamente dedicata a questo. Essa si pone come un commento ed una continuazione della lettera immediatamente precedente, la 17, che Hadewijch aveva aperto con enigmatici versi: “Sii pronta e zelante in ogni virtù,/ ma non applicarti a null'altro./ Non trascurare opera alcuna,/ ma non fare nulla in particolare. ....”<sup>1007</sup> Ora nella *Lettera* 18 Hadewijch continuando a riferirsi alla contrapposizione tra riposo ed opera, offre una rappresentazione metaforica di Dio; Hadewijch lo raffigura come un imperatore che gode di una condizione di libertà e di pace, mentre i suoi funzionari, le virtù, amministrano il suo regno. Ascoltiamo le parole:

L'Onnipotente ... dà abbastanza a tutti gli uomini, a seconda della sua potenza e della

1005JAN VAN LEEUWEN, *Een bloemlezing*, p. 41. Mer dese minne es oec van dier natueren datse breedere ende widere ende hoghere ende diepere ende langhere es dan hemel oft eerde bevaen heeft oft bevaen mach, want minne gods selve sij verhoeghet al. Aldus spreect oec een heylich gloerioes wijf, heet Hadewijch, een ghewareghe lereesse. Want hadewijchs boeke die syn seker goet ende gherecht uut gode gheboren ende gheoppenbaert. Want haywighen boeken die sijn voer doeghen gods gheprueft ende overmids onser here ihesum cristum gheexamineert ende oec inden heileghen gheest, daer sise goet ende ghewarich vonden wel concorderende ende overeendraghende met alder heilegher schrijft. Oec bekinnic haywighen leeringhe alsoe ghewarich als ic mijns heren sinte pauwels leeringhe doe. Mer niet alsoe oberlijc om dat vele meschen haywighen leeringhen niet verstaen en connen die welke haer inwendeghe oghen te doncker hebben ende hen niet ontploken en sijn overmids ghebrukelike aenclevende bloete stille minne gods. Want haywychs leeringhe es in vele steden alle menschen te edele ende te subtijlic verborghen die in bloeten aenschijn der godkiker minnen niet en gheraken.

1006REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*. A riguardo dei contributi precedenti, i nomi più importanti sono quelli di Van Mierlo e Axters. Si vedano i riferimenti bibliografici nel contributo di Reynaert.

1007HADEWIJCH, *Lettere*, p. 127.

sua pura benevolenza. Lo fa non mediante il suo sacrificio ... bensì attraverso il so ricco potere e i suoi potenti messaggeri, vale a dire le sue virtù perfette: queste lo servono, governano il suo regno e danno a tutte le anime ciò di cui hanno bisogno ... In tal modo, l'imperatore stesso rimane libero e resta in pace con i suoi, poiché comanda ai suoi ministri di esercitare la giustizia, elargendo ai re, duchi, conti e principi i nobili feudi del suo dominio e la legge fedele dell'amore.<sup>1008</sup>

Ruusbroec riprese questa immagine nelle sue due prime opere, ossia nel *Regno degli amanti* e nelle *Nozze spirituali*. Fin dagli inizi della sua produzione letteraria, infatti, l'armonica connessione tra vita contemplativa ed esercizio delle virtù occupa un posto centrale. Il mistico a questo proposito introdusse un'espressione nuova, inventata da lui: la "vita comune" (*ghemeyne leven*). Essa è propria dell'uomo che si prodiga nelle opere della realtà quotidiana e che al contempo gode del riposo nell'Unità divina.

Ruusbroec sarebbe venuto a conoscenza anche del trattato *Mirouer des simples ames* e ne avrebbe letto almeno una parte, molto probabilmente da una traduzione latina. Per chi conosce il *Mirouer des simples ames* di Margherita Porete, leggendo alcune pagine delle *Nozze spirituali* non può non sentire risuonare alcune tesi della beghina francese. Il mistico non pronuncia mai il suo nome e tanto meno parla del processo e della condanna che la vide al rogo il 1° giugno del 1310, a Parigi. P. Vedeyen attraverso un'opera di comparazione tra il trattato di Ruusbroec *Le nozze spirituali* e l'opera della Porete,<sup>1009</sup> rinvenne una serie di citazioni. L'analisi dello studioso ha messo in luce come il giudizio di Ruusbroec verso l'opera di questa beghina sia stato ambivalente. Ruusbroec non rifiutò né condannò del tutto questo trattato: egli ne riprese una serie di considerazioni che valutò positivamente e che mise nella sua dottrina sull'incontro con Dio: tesi come la nudità dell'anima, l'incontro divino "con intermediario" e "senza intermediario", l'ideale della "vita comune".<sup>1010</sup> Tuttavia egli trovò nel trattato la dottrina dei seguaci del Libero Spirito. Per costoro il *Mirouer* si poneva come un pamphlet contro la Chiesa e i sacramenti: l'accento, dato nell'opera al superamento da parte dell'anima liberata dell'esercizio delle virtù, portava il *Mirouer* in diretto collegamento con questo movimento eretico che egli nelle sue opere combatté aspramente. Del trattato combatté inoltre il tenore quietistico e la svalutazione della condizione terrestre dell'uomo a motivo della dottrina lì accentuata della preesistenza eterna dell'anima in Dio.<sup>1011</sup>

---

1008HADEWIJCH, *Lettere*, p. 136-137.

1009VERDEYEN, *Oordeel van Ruusbroec*.

1010p. 95.

1011p. 93-94.

## § 2. Studio comparativo

Inizia ora il nostro lavoro di comparazione tra i trattati di Ruusbroec e le *Mengeldichten* 17-29. L'operazione del recupero di citazioni e reminiscenze in un autore come Ruusbroec è complessa. La difficoltà, già nota agli studi,<sup>1012</sup> è dovuta non solo al fatto, comune negli scrittori medievali, che il mistico brabantino ha raramente citato i nomi degli autori che lesse, ma nel caso di Ruusbroec la difficoltà è data in particolare a motivo della sua nota libertà creativa nell'elaborazione delle fonti di cui si è servito: rispetto ai testi che conobbe il mistico più che citare alla lettera diede parafrasi e rielaborazione personali. Il nostro lavoro di comparazione segue un criterio cronologico. I risultati a cui perverremo saranno esposti nelle "Conclusioni".

### Opere composte a Bruxelles.

La prima opera di Ruusbroec, composta attorno al 1338, è il trattato *Dat rijcke der ghelieven* (Il regno degli amanti). L'edizione per il CCCM ha riconosciuto alle righe 1532-1541 una reminiscenza della pseudo-Hadewijch, a motivo della menzione della *vonke der sielen* (la "scintilla animae") che

rimane sconosciuta in questo grado, tranne per il fatto che se ne ha una mutevole, amorosa sensazione nel suo scintillare.<sup>1013</sup>

È stato osservato come il contenuto di queste righe trovi una corrispondenza con i versi 3-10 della Mgd. 27:

La pura favilla, la scintilla,  
Sorgente di vita della mia anima,  
Che sempre resta unita a Dio;  
Là Dio effonde la sua infinita lucentezza.

È nascosta nel nostro intimo;  
Né la ragione né i sensi la possono comprendere  
Se non col nudo amore.  
Sono trasformati, quelli che la conoscono<sup>1014</sup>

...

---

<sup>1012</sup>Si legga a questo proposito quanto riportato nell'introduzione al *Geestelike brulocht*, (CCCM 103), p. 44.

<sup>1013</sup>*Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), p. 299. blivet si onbekent in desen grade anders dan dat men heeft een onghedurich minleec ghevoelen in derre ghensteren.

Nella seconda esposizione che Ruusbroec compie del dono del “consiglio” (a partire dalla riga 1892), è ancora la Mgd. 27 che continuamente si sente risuonare, una poesia che Ruusbroec, come vedremo, ha citato molto frequentemente. Così il passo “così l'abisso agisce come una semplice luce”<sup>1015</sup>, trova una certa corrispondenza con “In un abisso senza fondo/ Vedremo la luce nella luce”<sup>1016</sup>. Il passo successivo, “in questa luce si può contemplare la semplicità dalla quale questa luce è nata, che è la natura di Dio”<sup>1017</sup>, sembra la versione in prosa dei seguenti versi: “Se la semplicità vi avesse ammaestrata a lei stessa,/ Se vi avesse rivestita della sua luce/...”<sup>1018</sup>. Lo stesso si può dire del seguente passo: “Qui Dio e tutti quelli che sono uniti a Lui patiscono la trasformazione di quella semplice luce”<sup>1019</sup> che ricorda i versi 10-11 della Mgd. 27: “Sono trasformati, quelli che la conoscono,/ Soprannaturalmente, dalla favilla interiore”<sup>1020</sup>.

L'aspetto significativo che emerge è questo: il momento in cui la corrispondenza tra le righe di Ruusbroec e i versi della pseudo-Hadewijch diventa particolarmente intensa, è il momento in cui il mistico si intrattiene attorno alla descrizione dei più alti stati della vita contemplativa (o vita sovraessenziale). A questo livello parole, espressioni ed immagini presenti nella pseudo-Hadewijch si ritrovano in Ruusbroec in corrispondenza di una sorprendente affinità dottrinale.

Si osservino queste righe:

...ma con rispetto all'essere perduti nell'oscurità del deserto, non rimane nulla, poiché là non c'è né dare né prendere, ma una semplice e singola essenza. In essa Dio e tutti coloro che sono a Lui uniti sono affondati e persi, e mai possono ritrovare se stessi in questa essenza senza modo, poiché essa è una pura, semplice singolarità, e questo è nella più alta beatitudine nel regno di Dio. (...) Poiché, al di sopra dei santi, Dio gode di se stesso in un modo immensurabile; poiché il suo volgersi verso l'interiore è senza fondo, ma la sua essenza è senza modo. (...) nell'essenza senza modo l'opera delle persone cessa.<sup>1021</sup>

1014 Die puere vonke, dat ghensterkijn,/ Die levelicheyt der zielen mijn,/ Dat enech altoes met gode moet sijn,/ Daer lichtet god inne sinen eweghen scijn.// Dat es verborghen in ons binnen;/ Het en can redenne noch sin versinnen/ Niet anders dan met bloeter minnen./ Si sijn overformet diet bekinnen ...

1015 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 1904, p. 335. soe houdet hem dat afgronde als een eenvuldich licht.

1016 Mgd. 27,23-24. In een afgrondich onghestichte/ Saghen wij dan dat licht inden lichte.

1017 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 1909-1910, p. 335. in desen lichte machmen aenscouwen die eenvuldicheit daer dit licht uut gheboeren es, dat es de natuere gods.

1018 Mgd. 27,28-29. Mochte eenuoldicheit u in hare ghewenen/ Datse u met haren lichte hadde ouerscenen.

1019 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 1929-1931, p. 337. hier lidet god ende alle die met hem verenicht sijn die overforminghe dies eenvuldichs licht.

1020 Mgd. 27,10-11. Si sijn overformet diet bekinnen/ Overnatuerleke uter vonken van binnen.

Queste righe non recano citazioni dalle poesie della pseudo-Hadewijch ma esse condividono con i componimenti poetici termini ed immagini per esprimere una dottrina affine. La descrizione di uno stato di smarrimento ritorna in molti luoghi nella prima parte del corpus (Mgd. 17-24): l'anima inghiottita nell'essenza di Dio si perderà in un'immensurabile e inafferrabile totalità (Mgd. 17,42-48); i quattro animali di cui predicava Ezechiele avanzavano nella nudità e non ritornavano (Mgd. 18,79-102). Per quanto riguarda la condizione di oscurità, essa viene più volte messa a tema: i sentieri percorsi dai contemplativi sono oscuri (Mgd. 17,70); l'anima verrà elevata all'alto e rigenerata attraversando un "oscuro sentiero" (Mgd. 18,15); nella nudità dell'unione, al di sopra di ogni comprensione, mancherà ogni luce, il desiderio di comprensione incontrerà l'oscurità (Mgd. 18,102). Di un'altra parola presente nelle righe di Ruusbroec, "deserto", abbiamo trattato nel capitolo "Nell'immensità selvaggia": nei testi spirituali di natura speculativa essa si pone, a partire dal XIV secolo, come una metafora della Deità.

Ma le succitate righe di Ruusbroec presentano un'affinità ancora più grande con la seconda parte del corpus della pseudo-Hadewijch (Mgd. 25-29). L'intera Mgd. 25 tratta di uno stato di completo smarrimento, fin dai versi di apertura: "Se desidero qualcosa, non lo so,/ Perché nell'inconoscenza abissale/ Mi trovo imprigionata, in ogni tempo." (v. 1-3). L'essenza semplice e priva di modi di Dio, dove l'anima affonda e si perde, viene menzionata in modo particolare nella Mgd. 26, la poesia che ha per tema i poveri di spirito: l'essenza del nudo amore, rivestita di semplicità (v. 8), è infinita vastità, senza confini e senza limiti di forma e modo (v. 20-22); in essa dimorano i veri poveri di spirito non trovandovi che una condizione di *ledicheyt*: vuotezza ed inattività (v. 25-28).

Continuando nella lettura del *Regno degli amanti* le righe che ora citiamo ricordano una serie di versi della pseudo-Hadewijch:

Il godimento è così grande che in esso Dio e tutti i santi e queste alte persone sono inghiottiti ed affondati nell'assenza di modi, cioè, in una mancanza di conoscenza e in un infinito smarrimento. Ma in questo affondare e in questo smarrimento sta il più alto

---

1021 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 2379-2391, p. 381. ...maer nader verloerenheit in der woestinen deemsterheit, daer en blivet niet over, want daer en es gheven noch nemen maer een sempel eenvuldich wesen. Daer es god ende alle de verenichde in versonken ende verloren, ende nemmermeer en moghense hen vinden in desen wiseloesen wesene, want het ene puere, sempele eenvuldicheit, ende dat es in den rike gods die hoechste salicheit. (...) Want god ghebruket sijns selfs boven alle heilighen onghemetenre wijse; want sijn in keren es grondeloes, maer dat wesen es wiseloes. (...) in den wiseloesen wesene faliert dat werken der parsoene. Significative sono anche le l. 1995-2001 (p. 343) di cui diamo qui solo la traduzione italiana: "In questa semplice unità della divina essenza, non c'è né conoscenza, né desiderio, né attività, perché questo è un abisso senza modo che non è mai raggiunto da una comprensione attiva. Ecco perché Cristo pregò affinché diventassimo uno come Egli e il padre sono uno attraverso amore fruitivo e l'essere affondati nell'oscurità senza modo dove l'attività di Dio e di ogni creatura è persa e svanita".



sapore.<sup>1022</sup>

Si registra qui una forte comunanza di immagini e di termini presenti nelle Mgd. 17 e 25. La metafora gustativa, esprime l'inghiottimento e l'assorbimento dell'anima nell'essenza infinita di Dio, è presente nelle Mgd. 17,42 e 25,18.<sup>1023</sup> L'affondare in uno stato di mancanza di conoscenza (*in een niet weten*) è un'immagine presente nella Mgd. 17, come già è stato osservato (Nella nuda conoscenza/ È certo grande/ Ciò che si apprende/ Ma sembra come nulla/ Se si considera/ Ciò che manca. // In questa mancanza/ Bisogna affondare/ ...) (v. 15-20), nella Mgd. 19 (Il conoscere mi ha abbandonata,/ Lontano è il comprendere/ E inafferrabile) (v. 85-87) e nella Mgd. 25 nella quale appare, fra l'altro, il termine *onwetenne* ("inconoscenza") (Ruusbroec usa la costruzione *niet weten*). La sentenza di Ruusbroec "ma in questo affondare e in questo smarrimento sta il più alto sapore" ricorda particolarmente da vicino i seguenti versi della Mgd. 17:

Ecco perché sono così impazienti  
Quelli che questo conoscono,  
E seguono  
Gli oscuri sentieri  
Lontani dalla ragione,  
Sempre interiormente.

Ciò che più li sazia  
E che meglio li appaga  
È la mancanza.<sup>1024</sup>

Continuando ancora nella nostra opera di comparazione, un'osservazione di Warnar si rivela qui particolarmente importante. Secondo lo studioso Ruusbroec avrebbe saputo fare delle convincenti variazioni sul tema (*ver*)*crighen in ontbliven* (ricevere/affondare nella mancanza) che la Mgd. 17 ripete più volte.<sup>1025</sup> Anche nel trattato di cui qui ci occupiamo, il *Regno degli amanti*, questa espressione è presente, come lo studioso ha ben messo in evidenza. La si ritrova nei versi con cui Ruusbroec chiude l'opera:

Che noi possiamo *ricevere* tutto questo

---

1022 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 2729-2733, p. 415. *Dat ghebruken es so groet dat god ende alle heilighen ende dese hoeghe menschen hier in verswolghen ende versonken sijn in onwisen, dat es in een niet weten ende in eene ewighe verlorenheit. Maer in dit in sinken in deser verlorenheit leghet de hoechste smaেকেleecheit.*

1023 Nell'immagine della taverna tenuta da Amore, questa metafora ritorna anche in Mgd. 24,70.

1024 Mgd. 17,67-75. *Bi dies sijn si gal Ende volghen na/ Die dit bekinnen,/ Die donckere pade/ Buten rade/ Altoes van binnen.// Dat hen meest cost/ Ende hen best lost/ Dats dit ontbliven.*

1025 WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 90-92. L'espressione *crighen in ontbliven* è presente in Mgd. 17,19-20, 28-29, 57-60, 61-62.

senza alcuna *carezza* [alcuna mancanza]!  
Possa in questo aiutarci la Santa Trinità.<sup>1026</sup>

Anche nel secondo trattato di Ruusbroec, *Die geestelike brulocht* (Le nozze spirituali), considerato il suo capolavoro, per quanto abbiamo potuto vedere non vi sono citazioni letterali dal corpus della pseudo-Hadewijch. Una serie di passi ricorda in ogni caso in modo esplicito i nostri anonimi componimenti. Abbiamo elencato questi casi qui di seguito.

Si legga questo brano, tratto dal secondo libro:

E qui egli incontra Dio *senza intermediario*. E dall'unità di Dio risplende in lui una *semplice luce*, e questa luce gli mostra *oscurità, nudità e niente*. Nell'oscurità egli viene avvolto e cade nell'*assenza di modi* come in uno smarrirsi. Nella nudità egli perde percezione e distinzione di tutte le cose e viene trasformato e pervaso dalla semplice lucentezza. In quel *nulla* egli cessa tutte le sue opere, poiché egli viene vinto nell'attività dell'amore abissale di Dio.<sup>1027</sup>

Ampe ha osservato come l'aspetto del niente riferito a Dio venga da Ruusbroec sottolineato con una certa predilezione. Secondo lo studioso ciò testimonierebbe già l'influsso che Ruusbroec subì di Dionigi Areopagita e dei neoplatonici. Noi rimandiamo al nostro capitolo IV.4., dedicato al tema del "niente".<sup>1028</sup>

Possiamo osservare, leggendo queste righe, quante espressioni e quanti termini esse abbiano in comune con i componimenti poetici della pseudo-Hadewijch. Ci riferiamo ai seguenti: *sonder middel* (senza intermediario),<sup>1029</sup> *eenvuldicht licht* (semplice luce),<sup>1030</sup> *duysternisse* (nella pseudo-Hadewijch il significato di questa parola – oscurità - appare ripetutamente con il termine "deemsterheit"),<sup>1031</sup> *bloetheit* (nudità),<sup>1032</sup> *niet* (niente),<sup>1033</sup> *onwissen* (assenza di modi; nella pseudo-Hadewijch appare la formulazione "sonder wise",<sup>1034</sup>

---

1026 *Dat rijcke der ghelieven*, (CCCM104), l. 2757-2759, p. 419. Dat wi al dit vercrighen/ sonder enich ontbliven,/ dies helpe ons die heilighe drievuldicheit. L'espressione è presente anche alle l. 2030-2031, 2045-2046 (p. 347). Pur nella difficoltà di fornire delle concrete dimostrazioni, nei versi di questa pagina si odono a nostro avviso echi delle poesie della pseudo-Hadewijch.

1027 *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b2180-2187, p. 527. Ende hier ontmoet hi gode sonder middel. Ende uter eenicheit gods schijnt in hem een eenvuldich licht, ende dit licht toent hem duysternisse, bloetheit ende niet. Inder duysternissen wert hi omvaen, ende valt in onwissen alse in een verdolen. Inder bloetheit verliest hi ghemerc ende ondersceet van allen dinghen, ende wert overformt ende doregaen met eenvoldigher claeinheit. Inden niete faeilleert hi alle sijns werkes, want inden werkene der grondeloser minnen gods wert hi verwonnen.

1028 AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer*, p. 53-53.

1029 Mgd. 19,13 ma anche Mgd. 24,12.

1030 Mgd. 27,1;28.

1031 Mgd. 18,15;102. In Mgd. 17,32;70 viene usato il termine *doncker*.

1032 Mgd. 17,55;18;83;94. Mgd. 20,6.

1033 Mgd. 17,54; Mgd. 25,30.

1034 Mgd. 17,35.

“*alle wise quite*”,<sup>1035</sup> “*ledich ... van alre wise*”<sup>1036</sup>), *ondersceet* (distinzione),<sup>1037</sup> *overformt* (trasformato).<sup>1038</sup>

L'argomentazione di Ruusbroec a proposito di una semplice luce, che nascendo dall'unità di Dio, mostra all'anima “oscurità, nudità e niente” e inoltre la sua trattazione della perdita e dello smarrimento dell'anima nell'oscurità e nell'assenza di modi, sembra la versione in prosa di un paio di strofe della Mgd. 17:

Un annuncio sempre nuovo  
Essi trovano  
Nell'*oscura luce*,  
D'alto pregio  
Senza modo  
In una lontana vicinanza.  
...  
Là, a lei sembra mostrarsi  
Senza rivelarsi  
Una cosa *semplice*,  
Che pare scomparire;  
Eppure deve riconoscerla  
In un *nudo niente*.<sup>1039</sup>

La frase, inoltre, nello stesso brano, *inder bloetheit verliest hi ghemerc ende ondersceet van allen dinghen, ende wert overformt ende doregaen met eenvoldigher claerheit* (Nella nudità egli perde percezione e distinzione di tutte le cose e viene trasformato e pervaso dalla semplice lucentezza) ricorda alcuni versi delle Mgd. 23 e 27.

Là l'anima perde  
Immagine e figura  
Ed ogni distinzione<sup>1040</sup>

Sono trasformati, quelli che la conoscono,  
Soprannaturalmente, dalla favilla interiore,  
In una divina e semplice conoscenza.<sup>1041</sup>

---

1035Mgd. 26,13.

1036Mgd. 27,20-21.

1037Mgd. 23,24;52.

1038Mgd. 27,10.

1039Mgd. 17,31-36,49-54. Nuwe mare/ *In doncker clare*/ Vinden si,/ Van hoghen prise/ Sonder wise/  
In verre bi. ... Daer dunct hare baren/ Sonder verclaren/ Een simpel iet,/ Alse in vertien;/ Doch  
moet sijs lien/ *In een bloet niet*.

1040Mgd. 23,22-24. *Si verliest te diere ure*/ Beelde ende figure/ *Ende ondersceit*.

1041Mgd. 27,10-12. Si sijn overformet diet bekinnen/ Overnatuerleke uter vonken van binnen/ In een  
godlec eenvuldich kinnen

Un'altra affinità con il corpus della pseudo-Hadewijch è a nostro avviso individuabile nelle seguenti righe, poste all'inizio del terzo libro:

Perché cogliere e comprendere Dio al di sopra di tutte le similitudini come Egli è in se stesso, significa essere Dio con Dio *senza intermediario* o alcuna alterità che possa fare da *impedimento* o da intermediario.<sup>1042</sup>

Appare qui la nozione di unione a Dio diretta, “senza intermediario”; i primi versi della Mgd. 24, e in modo particolare la seconda strofa, sembrano qui risuonare:

Vi ho gustato  
Così come mi piace,  
Nel segreto  
Dello spirito.  
Mi è dolce  
Che esso elimini

Ogni dissomiglianza,  
E che tolga  
Ogni *intermediario*  
Da cui la nostra unione  
Può essere  
*Impedita*.<sup>1043</sup>

Segnaliamo anche in questo trattato l'impiego da parte di Ruusbroec del motivo *crighen in ontbliven* (affondare, ma anche perseverare, nella mancanza).

Guarda, qui inizia un'eterna voracità e un bramare nell'eterna *mancanza*. (...) Questo in quanto un recipiente creato non può contenere alcun bene increato; ecco perché là vi è un eterno affamato *perseverare*, e Dio riversa ogni cosa, pur rimanendo sempre *mancante* (non completamente coglibile).<sup>1044</sup>

Come abbiamo riferito occupandoci del *Regno degli amanti*, questo tema appare più volte nella Mgd. 17.

---

1042 *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. c34-37, p. 577. Want god begripen ende verstaen boven alle ghelijckenissen alsoe alsoe hi es in hem selven, dat es god sijn met gode sonder middel oft eenighe anderheit die hinder ochte middel maken mach.

1043 Mgd. 24,1-12. Ic hebbe di gheproeuet/ Dat mi gheuoeghet/ Jn die heymelijcheit/ Diere ghedachten./ Dat doet mi sachte./ Dat si ontseit// Alle onghelike./ Ende houdet quite/ Van alle dien/ Dar *middelheit*/ Onser enecheyt/ Af mochte *ghescien*.

1044 *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b1532-1533/b1536-1538, p. 461. Siet, hier beghint een eewich gieren ende voertcrighen in een eewich ontbliven. (...) Want een ghescapen vat en can gheen onghescapen goet ghevaten, hier omme es daer een eewich hongherich crighen, ende god vloeyt al over in een ontbliven.

Tolte queste reminiscenze il trattato di cui ci stiamo occupando, *Le Nozze spirituali*, condivide con il corpus della pseudo-Hadewijch una consistente serie di parole, espressioni e metafore nell'espressione di un'affine dottrina.

Dal primo libro dell'opera riportiamo il seguente brano nel quale Ruusbroec legge l'invito che Cristo porge a Zaccheo di scendere dall'albero come la discesa nell'abisso della Deità.

Questa discesa rapida non è altro che un fluire verso il basso con desiderio e con amore nell'abisso della Deità, che non può ricevere nessuna comprensione in luce creata. Ma laddove la comprensione rimane al di fuori, desiderio e amore vi possono entrare. Quando l'anima quindi orienta se stessa con amore e con intenzione in Dio al di sopra di quanto comprende, riposa e dimora in Dio, e Dio in lei. Quando l'anima si innalza con amore al di sopra della molteplicità delle creature ed al di sopra dell'attività dei sensi...<sup>1045</sup>

Nel corpus della pseudo-Hadewijch l'immagine dell'abisso appare due volte. Nella Mgd. 25 la voce del contemplativo riferisce di come lo spirito umano nulla possa comprendere – come esso rimanga in uno stato di “inconoscenza” - quando si propone di esplorare il profondo abisso (v. 1-6). L'immagine è presente anche nella Mgd. 27: nell' “abisso senza fondo,/ Vedremmo la luce nella luce” (v. 19-24).

Lo stato di mancanza di comprensione proprio di colui che è inghiottito nell'abisso della Deità viene chiaramente messo a tema nella Mgd. 25; tuttavia questo stato, in riferimento al momento unitivo viene messo a tema in tutto il corpus della pseudo-Hadewijch: nell'unità *Daer en mach in hoge verstaen/ Noch diepe ingaen/ Anckeren no meren* (né l'alto comprendere/ Né il profondo intuire/ Vi possono ancorare) (Mgd. 18,76-78); *Dat es inder bloetheyt/ Der enecheyt/ Bouen verstaen/ Daer ons moet ontbliven/ Een becliven/ Ere claerheyt* (E ciò è nella nudità/ Dell'unità,/ Al di sopra del comprendere,/ Dove ci deve mancare/ Un sorgere/ Di luce) (Mgd. 18,94-99). Sempre nell'unità, Dio dà all'anima “*se meer weet/ Dan si versteet*” (più conoscenza/ Di quanto comprende) (Mgd. 23,28-29).

Anche il moto di innalzamento e di superamento dell'anima al di sopra della molteplicità delle creature (*boven menichfoldicheit der creatueren*) ritorna in più luoghi nella pseudo-Hadewijch come nei versi 7-8 della Mgd. 21 “*Menegherhande toeval/ Werdet enich al*” (Il

---

<sup>1045</sup>*Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), I. 1002-1009, p. 277. Dit nedergaen haestelijc en es anders niet dan een nedervlieten met begherten ende met minnen inden afgront der godheit, dat gheen verstaen in ghescapenen lichte gheryken en kan. Maer daer verstantnisse buyten blivet, daer gheet begheerte ende minne in. Daer die ziele haer aldus neyghet met minnen ende met meynighen in gode boven al dat si versteet, hier met rustet si ende woent in gode, ende god in hare. Daer die ziele met begheerten opclemt boven menichfoldicheit der creatueren ende boven werc der zenne...

molteplice accidente/ Diviene un'unità) e in Mgd. 26,5-8: *De blote minne die niet en spaert/ In die weelde overvaert/ Alse si alles toevals wordt ontpaert,/ Comt si in haren eenvoldeghen aert* (Il nudo amore che nulla risparmia/ Nel selvaggio trapasso/ Se da ogni accidente viene liberato/ Raggiunge la sua semplice essenza.).

Nei due brani che qui riportiamo, Ruusbroec si intrattiene attorno al tema della natura della Deità. Risuonano immagini e metafore presenti nelle poesie della pseudo-Hadewijch. Ruusbroec sta riflettendo sul bisogno dell'uomo di immagini sensibili di Dio “a motivo della rozzezza dei sensi”.

L'alta natura della Deità viene investigata ed osservata: come essa sia *semplicità* e singolarità, altezza inaccessibile, profondità insondabile, larghezza incomprensibile e infinita lunghezza, un *oscuro silenzio* e un *deserto selvaggio*, il riposo di tutti i santi in unità, un comune godimento di se stessa e di tutti i santi in eternità. Si possono inoltre osservare meravigliosi prodigi nel *mare senza fondo della Deità*. Quand'anche noi deponessimo immagini sensibili a motivo della grossolanità dei sensi, ai quali noi mostriamo tanta meraviglia guardando da fuori, essa viene investigata e osservata, nella verità interiore, come un insondabile bene *senza modo*.<sup>1046</sup>

Questa chiamata interiore è un'inondazione di lucentezza essenziale. E questa lucentezza essenziale, in un abbraccio di un amore abissale, causa la perdita di noi stessi e ci fa fluire nell'*oscurità selvaggia* della Deità.<sup>1047</sup>

Gli attributi di semplicità e singolarità riferiti alla Deità ritornano spesso nel corpus della pseudo-Hadewijch. Ma è nella seconda parte del corpus il luogo in cui le parole “semplice” e “semplicità” si incontrano in continuazione, e in modo particolare nelle Mgd. 26, 27 e 29. L'essenza del nudo amore è semplice (Mgd. 26,8); amore libera da ogni forma quanti accoglie nella sua semplicità (Mgd. 26,12), che è vasta, priva di modi, senza confini, senza misura (v. 20-24). Nella Mgd. 27 la parola semplice è riferita alla *scintilla animae*, alla nobile luce che brilla con grazia nell'intimo dell'uomo. È “l'accidente del molteplice” a toglierci la nostra semplicità (v. 13-14). L'ultima poesia, la Mgd. 29, loda in bei versi la “semplicità dell'eternità dell'Essenza Eterna” (v. 9-10).

---

1046l. b1034-1042, p. 405-407. Die hoge natuere der godheit wert ghemerket ende aenghesien hoe si es simpelheit ende eenvoldicheit, ontoegancleke hoochde ende afgrondighe diepheit, ombegripelijcke breyde ende eewighe lancheit, eene duystere stille ende eene welde woestine, alre heilighen raste in eenicheit, een ghemeyne ghebruken sijns selfs ende alre heylighen in eewicheit. Noch mochtmen merken menich wonder inder grondeloser zee der godheit. Al eest dat wij senlijcke ghelijcke setten om grofheit der senne dien wijt van buyten toenen, dit wert doch inder waerheit van binnen ghemerket ende aenghesien een grondeloos goet zonder wise.

1047l. b2170-2174, p. 525-527. Dit in roepen es een overvloeyven eere weselijcker claeurheit. Ende dese weselijcke claeurheit, in eene ommevanghe eere grondeloser minnen, doet ons selven verliesen ende ontvlieten in die wilde duysternisse der godheit.

Le ulteriori espressioni di Ruusbroec nei passi su riportati “altezza inaccessibile”, “profondità insondabile”, “larghezza incomprensibile”, “infinita lunghezza”, espressioni con le quali egli si riferisce alle dimensioni del divino, ricordano alcuni versi delle nostre poesie esprimenti, allo stesso modo, l'infinita vastità della Deità. Di essi abbiamo trattato nel commento dottrinale alle nostre poesie.

Ruusbroec si riferisce inoltre alla Deità con i termini di “oscuro silenzio” e “deserto selvaggio”. Se queste due espressioni in tali combinazioni alla lettera mancano nella pseudo-Hadewijch, esse contengono in ogni caso quattro vocaboli presenti nel corpus delle nostre anonime poesie. Della caratterizzazione di oscurità dell'essenza di Dio abbiamo già detto trattando della prima opera di Ruusbroec, il *Regno degli amanti*. Ci siamo soffermati a lungo su termini “deserto” e “selvaggio” nel capitolo intitolato “Nell'immensità selvaggia”. A proposito del termine silenzio, nella Mgd. 17 l'essenza di Dio è definita “ampiezza silenziosa”: *Jn stille wijt/ Sonder crijt/ Onbegrepen* (nell'ampiezza silenziosa,/ Senza limite,/ Inafferrabile) (Mgd. 17, 106-108).

La caratterizzazione che Ruusbroec dà alla Deità come *goet sonder wise* (bene senza modo) è presente anche nelle nostre poesie. L'espressione *sonder wise* (senza modo) appare in Mgd. 17,35 e, come noi abbiamo argomentato, si riferisce all'ampiezza infinita dell'essenza di Dio; ma l'assenza di modi della semplice e vastissima essenza di Dio è più volte ribadita nel secondo gruppo delle nostre poesie. I poveri di spirito, accolti nella semplicità dell'essenza di Amore, sono sciolti da ogni modo, da ogni immagine, da ogni forma (Mgd. 26,11-14); la vasta semplicità non ha fine né inizio, né forma, né modo... (Mgd. 26,20-24); il contemplativo, arrivato alla luce, sarà libero da ogni modo (Mgd. 27,21) e sciolto da immagini e da forme (Mgd. 27,30). Occorre invece segnalare che l'espressione *grondeloser zee* (mare senza fondo), usata da Ruusbroec e riferita alla natura della Deità, non compare nella pseudo-Hadewijch. McGinn ha notato che Ruusbroec usa interscambiabilmente per la Deità sia il simbolo del deserto, sia quello dell' “mare senza fondo”.<sup>1048</sup>

La pratica interiore di cui Ruusbroec tratta, riferendosi all'uomo contemplativo, contiene i termini che più si ripetono nella pseudo-Hadewijch. Riportiamo qui due significativi passaggi:

Il secondo punto è una *denudazione da immagini* estranee e dell'affanno del cuore, in modo che l'uomo possa essere *libero, privo di immagini*, distaccato e *sgombro dalle creature*.<sup>1049</sup>

<sup>1048</sup>McGINN, *Ocean and Desert*, p. 177. McGinn dice oceano, ma Ruusbroec si esprime nei termini di *grondeloser zee* (mare senza fondo).

<sup>1049</sup>*Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b28-30, p. 285. Dat ander poent es een ontblotinghe vremder beelden ende onledicheden van herten, dat de mensche vri ende onverbeeldet ende ongehacht ende ledich si van allen creatueren.

Qui la persona viene elevata e posta in un nuovo essere e volge se stessa e indirizza la sua memoria sulla *nudità*, *al di sopra* di ogni irruzione di *immagini sensibili* e *al di sopra della molteplicità*.<sup>1050</sup>

Come sappiamo, i vocaboli nudo e nudità sono quelli che più ricorrono nella raccolta di poesie della pseudo-Hadewijch. La necessità di denudazione è espressa in Ruusbroec anche in riferimento al rapporto con il mondo creato, come le sue parole dicono: *ledich si van allen creatueren* (sgombro dalle creature); può trattarsi di un tema ricorrente presso gli scrittori spirituali, in ogni caso noi evidenziamo quanto la Mgd. 26 recita: *In bloeter minnen toeuerlaet/ Moet sijn af der creaturen raet* (Nell'abbraccio del nudo amore/ La “sapienza del mondo” deve svanire)<sup>1051</sup> e *si en moghen dit liedekijn met mi niet singhen,/ Die hen vele met creatueren minghen* (non sanno cantare con me questo canto/ Quelli che molto si mescolano alle creature) (v. 4-5). Del moto di innalzamento al di sopra della molteplicità, espresso sia in Ruusbroec che nella pseudo-Hadewijch, abbiamo già detto.

Il terzo libro delle *Nozze spirituali* è dedicato all'unione essenziale dell'anima con Dio. Qui una serie di passi riportano una dottrina molto vicina a quella che si legge nelle poesie della pseudo-Hadewijch.

In terzo luogo, egli deve aver perso se stesso in *un'assenza di modi* e in *un'oscurità* nella quale tutti i contemplativi sono *smarriti* nel godimento, e non possono più trovare se stessi nel modo delle creature. *Nell'abisso* di questa *oscurità* nella quale lo spirito amante è morto a se stesso, inizia la rivelazione di Dio e la vita eterna. Perché in questa *oscurità* splende e nasce *un'incomprensibile luce* che è il figlio di Dio, nel quale si contempla la vita eterna. E in questa luce si diventa vedenti. E questa divina luce viene data nell'essere *semplice* dello spirito, dove lo spirito riceve la lucentezza - che è Dio stesso - al di sopra di tutti i doni e al di sopra dell'attività creaturali, nel vuoto disabitato dello spirito nel quale egli ha perso se stesso attraverso fruitivo amore e riceve la lucentezza di Dio *senza intermediario*.<sup>1052</sup>

Dei termini e delle metafore che qui emergono abbiamo già trattato: la perdita nell'assenza di modi e nell'oscurità dove i contemplativi sono smarriti nel godimento; l'abisso dell'oscurità infinita di Dio; la nascita, in quell'oscurità, di un'incomprensibile luce che è il figlio di Dio; in quest'ultimo passo ci sembra di sentir risuonare alcuni versi della Mgd. 27: *Jn een afgrondich*

---

1050l. b996-999, p. 401-403. Hier wert de mensche ghehoocht ende gheset in een nuwe wesen, ende hi keeret hem in ende stelt sine memorie op bloetheit, boven alle invalle senlijcker beelden ende boven menichvoldicheit.

1051 Anche in Mgd. 19,2 viene indicata l'istanza di superamento delle creature.



*onghestichte/ Saghen wij dan dat licht inden lichte* (In un abisso senza fondo/ Vedremo la luce nella luce) (Mgd. 27,23-24).

La terza opera che Ruusbroec compose a Bruxelles fu il *Vanden blinckenden steen* (Della pietra scintillante), un trattato che conserva molte affinità con *Le nozze spirituali*. Abbiamo rilevato le seguenti osservazioni. L'esercizio dell'uomo spirituale che vuole diventare un uomo contemplativo dovrà essere *boven redene* (al di sopra della ragione) e *sonder wise* (senza modo).<sup>1053</sup> Queste due espressioni si trovano alla lettera rispettivamente in Mgd. 29,15<sup>1054</sup> e in Mgd. 17, 35<sup>1055</sup>. L'unione con Dio si rivela essere *sonder gront, dat es sonder mate diep, sonder mate hoghe, sonder mate lanc ende breet*.<sup>1056</sup> Questi termini e queste immagini, che abbiamo incontrato anche trattando l'opera *Le nozze spirituali*, ricordano molto da vicino alcune espressioni presenti nelle Mgd. 17 e 18, espressioni che si riferiscono anch'esse alla vastità infinita dell'unità.<sup>1057</sup> L'immagine dello spirito che affonda nell'abisso dell'unità<sup>1058</sup> è, come già abbiamo visto, un'immagine molto ricorrente nell'opera di Ruusbroec ed è l'immagine che domina la Mgd. 25 ed è presente anche in Mgd. 27,23.

L'uomo contemplativo, inoltre, sarà capace di entrare *bloet ende onverbeelt* nell'interiorità più profonda del suo spirito.<sup>1059</sup> Circa queste espressioni noi abbiamo già evidenziato come la necessità di nudità e di assenza di immagini, figure e rappresentazioni sia quella che più si ripete nelle poesie della pseudo-Hadewijch. I vocaboli *bloet* e *beelde(n)* (usato prevalentemente, quest'ultimo, in frasi negative o ad esempio associato ad un suffisso negativo, come *beeldeloes* (per quanto riguarda la presenza in frasi negative abbiamo esempi

---

1052 *Die geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. c64-76, p. 581. Ten derden male, hi moet hem selven verloren hebben in een onwise ende in een duysternisse daer alle scouwende menschen ghebrukelijcke in verdoelt sijn, ende hem selven nemmermeer creatuerlijcker wijs en connen vinden. Inden afront deser duysternissen, daer de minnende gheest sijns selfs in ghestorven es, daer beghint die oppenbaringhe gods ende dat eewige leven. Want in dier duysternissen schijnt ende werdet gheboren een ombegripelijc licht, dat es de sone gods, daermen in scouwet eewich leven. Ende in desen lichte wertmen siende. Ende dit godlicke licht wert ghegheven inden eenvuldighen sine des gheests, daer de gheest die clærheit – die god selve es – ontfeet boven alle gaven ende boven creatuerlijc werc, in die ledighe idelheit des gheests daer hi overmids ghebrukelijcke minne hem selven in verloren hevet ende ontfeet die clærheit gods sonder middel.

1053 *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), l. 86-87, p. 109.

1054 In Mgd. 18,96 si incontra l'espressione *boven verstaen* e in Mgd. 20,21 *boven sen*, che abbiamo tradotto rispettivamente con "al di sopra del comprendere" e "al di sopra di ogni comprensione".

1055 La caratteristica dell'assenza di modi è presente ripetutamente nelle Mgd. 26 e 27. Si veda anche *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), l. 129, p. 113.

1056 l. 76-77, p. 109.

1057 Si veda Mgd. 17,37-39,45-48,106-108, Mgd. 18,10-12,28-30,34-36.

1058 *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), l. 79-80, p. 109. Si vedano anche le l. 125-129, p. 113, dove Ruusbroec comanda di fondare la nostra vita nell'abisso senza fondo: in questo modo potremo affondare nell'amore e nella profondità senza fondo.

1059 l. 95-96, p. 111.

come *beelden vorme moet men af gaen*;<sup>1060</sup> *Si verliest ... beelde ende figure*;<sup>1061</sup> *So bleefdi van beelden, van formen ongherenen*<sup>1062</sup>) caratterizzano le poesie della pseudo-Hadewijch e costituiscono uno degli elementi cruciali della dottrina in esse contenuta.

Il venir meno delle opere per l'anima affondata e persa nell'essenza semplice di Dio è un concetto cruciale che in Ruusbroec viene continuamente ribadito. A questo proposito possiamo osservare che la parola *werkene* (opere, attività) non compare nella pseudo-Hadewijch. Una parola che però può far pensare alla mancanza di opere concrete, è la parola *ledicheit*, che possiamo tradurre con “vuotezza” o “inattività”. Essa ricorre nel corpus quattro volte: una volta nella Mgd. 18,366; tre volte invece nella seconda parte del corpus, nelle Mgd. 26,27 Mgd. 27,38 e Mgd. 29,8.

Il vocabolario e le immagini della pseudo-Hadewijch ritornano con particolare intensità alle l. 528-564 del trattato, dove Ruusbroec si sofferma attorno al momento dell'unione.<sup>1063</sup> I passi sono caratterizzati dalle espressioni *boven redene ende verstaen* (al di sopra della ragione e della comprensione), *eenvuldich* (semplice), *ledich* (vuoto ed inattivo), *onghebeelt* (privo di immagini), *bloetheit* (nudità), *overliden alle dinc* (trascendere ogni cosa), *ombegripelijcke claerheit* (incomprensibile luce), *onwissen* (privo di modi): tutti vocaboli presenti nella pseudo-Hadewijch. Si possono inoltre cogliere a nostro avviso esplicite reminiscenze delle Mgd. 25 e 17. Dalla prima poesia Ruusbroec prende i concetti di *niet wetene* (ignoranza, mancanza di conoscenza) e di *eenvuldighen staerne* (sguardo semplice).<sup>1064</sup> Invece nelle seguenti righe udiamo reminiscenze della Mgd. 17; alcune espressioni, come *altoes crighen in dat ontbliven* sono riprese letteralmente:

In quanto dove noi usciamo da noi stessi *nell'oscurità* e *nell'assenza di modi* abissale, là risplende sempre il semplice raggio della *lucentezza* di Dio, nella quale noi siamo fondati e che ci spinge al di fuori di noi stessi nella superessenza e nell'immersione dell'amore. E questa immersione dell'amore si lega sempre e segue un esercizio dell'amore senza modi (...) E questa è una fame inappagata; sempre *affondare nella mancanza*, questo è nuotare contro la corrente.<sup>1065</sup>

Con la presenza dei vocaboli che noi abbiamo evidenziato in corsivo, queste righe

---

1060Mgd. 17,80-81: “...le forme delle immagini si devono lasciare”.

1061Mgd. 23,22-23: “[l'anima] perde immagine e figura”.

1062Mgd. 27,30: “sareste da immagini e da forme liberata”.

1063 *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), p. 147-149.

1064l. 533,541-542, p. 147. Si veda Mgd. 25,2,18-19.

1065l. 547-555, p. 149. Want daer wij ons selfs ute gaen in donckerheiden ende in onwissen sonder gront, daer scijnt die eenvuldighe raeye der claerheit gods altoes, daer wij inne ghefundeert sijn ende die ons ute ons selven trect in overwesene ende in ontsonckenheiden van minnen. Ende deser ontsonkenheit van minnen es altoes ane hanghende ende na volghende eene wiseloese oefeninghe van minnen (...) Ende dit es een hongher onhepait; altoes crighen in dat ontbliven, dat es swemmen jeghen strom.

sembrano essere ispirate dalle seguenti strofe della pseudo-Hadewijch:

*In questa mancanza  
Bisogna affondare,  
Questo è buono;  
Altrimenti è troppo poco,  
Veramente troppo poco,  
Ciò che si fa.*

Quelli che nell'alta conoscenza  
Del nudo Amore  
Senza parole  
Profondamente *affondano*,  
Trovano la loro *mancanza*  
Sempre più grande.

Un annuncio sempre nuovo  
Essi trovano  
Nell'*oscura luce*,  
D'alto pregio  
*Senza modo*  
In una lontana vicinanza.<sup>1066</sup>

Poche righe più avanti Ruusbroec cita riprende ancora il verso della Mgd. 25: *in onwetenne sonder gront*.<sup>1067</sup> Le righe che immediatamente seguono sembrano reminiscenze della Mgd. 27:

E in questa oscurità l'abissale *lucentezza* ci rimane coperta e nascosta. Perché essa (...) acceca la nostra *ragione*, ma ci avvolge nella semplicità e ci *trasforma* con essa stessa.<sup>1068</sup>

Dalla Mgd. 27:

È nascosta [una nobile *luce*] nel nostro intimo;  
Né la *ragione* né i sensi la possono comprendere  
Se non col nudo amore.  
Sono *trasformati*, quelli che la conoscono,

---

1066Mgd. 17,19-36. Men moet crighen/ In dat ontbliven,/ Saelt sijn goet,/ Ochte het es te clene/  
Algader reyne/ Wat datmen doet.// Die in dat hoghe kinnen/ Der bloter minnen/ Waerdeloes/  
Diepere crighen/ Venden hare ontbliven/ Meere altoes.// Nuwe mare/ In doncker clare/ Vinden si,  
Van hoghen prise/ Sonder wise/ In verre bi.

1067 *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), l. 622, p. 155. Si veda Mgd. 25,2.

1068l. 622-625, p. 155. Ende in deser donckerheit blijft ons bedect ende verborghen die grondelose  
clærheyt. Want (...) verblent onse redelijcheit. Maer sy beveet ons in eenvuldicheit ende  
overformt ons met haers selfsheit.

Soprannaturalmente, dalla favilla interiore,  
In una divina e semplice conoscenza.<sup>1069</sup>

Ancora una volta ritorna il tema della “mancanza”:

... e noi impariamo, nella verità del suo volto, che tutto ciò che noi gustiamo *in paragone a ciò che ci manca* non è che una goccia d'acqua in paragone al mare (...) In quanto più gustiamo, più il nostro appetito e la nostra fame aumentano, perché una cosa causa l'altra. E questo ci fa *affondare nella mancanza*.<sup>1070</sup>

I versi della Mgd. 17 hanno a nostro avviso ispirato Ruusbroec:

In questa mancanza  
Bisogna affondare  
...  
Ciò che si apprende  
In paragone a ciò che manca,  
Certamente,  
Come io credo,  
È cosa troppo piccola  
In ogni raffronto.<sup>1071</sup>

Nell'opera *Vanden vier becoringhen* (Delle quattro tentazioni) Ruusbroec si propose di insegnare a smascherare quattro modi errati nell'intendere la vita spirituale. Essa fu composta all'inizio del 1343; nell'ottobre dello stesso anno egli, con altri due suoi compagni, si trasferirà nell'eremo di Groenendael. Ricapitoliamo brevemente gli errori di cui Ruusbroec tratta: il primo riguarda quanti conducono una vita spirituale assecondando i piaceri del corpo e dei sensi; il secondo ha di mira coloro che soffrendo di orgoglio vogliono percorrere una via spirituale speciale; il terzo concerne quanti facendo affidamento sulle proprie capacità naturali non ritengono di doversi servire dell'aiuto della grazia di Dio; il quarto errore è definito dal mistico brabantino come “il più terribile”. Leggiamo direttamente le sue parole:

Questi sono coloro che, senza la pratica dell'esercizio delle virtù, con un'intelligenza priva di immagini, trovano il loro essere essenziale in se stessi e lo posseggono nella *nuda inattività* del loro spirito e della loro natura. Poiché essi cadono in una vuota e

---

1069Mgd. 27,7-12. Dat es verborghen in ons binnen;/ Het en can redenne noch sin versinnen/ Niet anders dan met bloeter minnen./ Si sijn overformet diet bekinnen/ Overnatuerleke uter vonken van binnen/ In een godlec eenvoldich kinnen.

1070 *Vanden blinkenden steen*, (CCCM 110), l. 709-714, p. 161-163. ...ende wij leeren, in die waerheit sijns aenschijns dat al dat wij ghesmaken jeghen dat ons ontblijft, dat en es niet een druppe jeghen al de zee (...) Want soe wijs meer ghesmaken, soe lost ende hongher meder wert; want ieghewelc es des anders sake. Ende dit doet ons crighen in ontbliven.

1071Mgd. 17,19-20,61-66. Men moet crighen/ In dat ontbliven ... Wat mens vercrighet/ Vore dats ontblivet/ Sekerlike/ Also ic meine/ Dats alte cleine/ Te enegher ghelike.

*cieca vacuità* della loro essenza e perdono l'attenzione verso le buone opere, esteriori ed interiori. Questo in quanto essi rifiutano tutte le opere interiori, tali come *volere, sapere, amare, desiderare* e tutte le opere che li avvicina a Dio. (...) Questo a motivo del fatto che essi si addormentano ed affondano se stessi nell'essenziale e naturale *riposo*. E se essi trovano questo riposo in se stessi senza amore e senza l'esercizio delle virtù, lo vogliono possedere e rimanervi. E da questo deriva una enorme miscredenza e una perversa e falsa libertà di spirito.<sup>1072</sup>

Quello che Ruusbroec qui ci offre è un'attenta descrizione di una forma di falso misticismo, la più terribile di tutte, secondo il suo giudizio. La descrizione concorda con quelle che si rinvengono in altre pagine di altri suoi trattati, laddove egli ritorna a criticare duramente i falsi mistici del suo tempo.<sup>1073</sup> Chi erano questi eretici che abbandonavano l'esercizio delle virtù e la pratica delle buone opere esteriori ed interiori e che, esercitandosi a liberare la mente da immagini, trovavano nell'inattività del loro spirito e della loro natura il loro essere essenziale? Come Verdeyen ha sottolineato, poiché gli archivi di Bruxelles non recano alcuna notizia circa la presenza di movimenti eretici nella città nella prima metà del XIV secolo, è solamente alle parole di Ruusbroec che ci dobbiamo attenere: alle sue descrizioni.<sup>1074</sup> In ogni caso si è concluso che Ruusbroec a Bruxelles sarebbe venuto in contatto con alcuni discepoli del Libero Spirito. È stato osservato come alcune delle tesi condannate da Ruusbroec si trovino nel trattato *Mirouer des simples ames* di Margherita Porete.<sup>1075</sup>

A riguardo del nostro compito di comparazione tra le opere di Ruusbroec e le poesie della pseudo-Hadewijch, occorre dire che nel brano su riportato si riconoscono delle affinità, degli echi e delle assonanze con alcuni versi della pseudo-Hadewijch. Un'affinità è da cogliersi ad esempio con una strofa della Mgd. 19, in cui viene messa a tema una condizione di distacco dalle opere “interiori”:

Temere, amare,  
Desiderare, conoscere  
E comprendere;

---

1072 *Vanden vier becoringhen*, (CCCM 110), l. 183-201, p. 289-291. Ende dat sijn alle die ghene die, sonder oefeninghe van doechden, met eenen onghebeelden verstane, haer weselijc sijn in hem bevinden ende besitten in bloter ledicheit haers gheests ende harer natueren. Want si vallen in ene idele blende ledicheit haers wesens ende werden onachtsam alder goeder werken van buten ende van binnen. Want si versmaden alle inwindich werc, dat es willen, weten, minnen, begheren, ende al werkelijk toevoeghen te gode. (...) Want si ontslapen ende ontsincken hem selven in weselijcker natuerlijcker rasten. Ende alsoe si dese raste in hem bevinden sonder minnen ende sonder oefeninghe van doechden, soe willen sise besitten ende daer bi bliven. Ende hier ute comt groet onghelove ende verkeerde valsche vriheit van gheeste.

1073 Si veda per esempio nel *Geestelike brulocht*, (CCCM 103), l. b2296-2475, p. 539-559.

1074 VERDEYEN, *Jan van Ruusbroec te Brussel*, p. 293.

1075 p. 293.

Sperare, bramare,  
Godere, gustare:  
Nulla di ciò mi è rimasto.<sup>1076</sup>

Van Mierlo aveva definito questi ultimi versi “leggermente quietistici o bergardici”.<sup>1077</sup> Ma è con il secondo gruppo delle poesie della pseudo-Hadewijch che l'affinità si fa più marcata. In questo secondo gruppo la parola *ledicheit* (vuotezza, inattività), ad esempio, compare più volte. Leggiamo ad esempio questi versi:

L'unità della nuda verità,  
Che annulla ogni ragione,  
Mi tiene nella *vuotezza e nell'inoperosità*  
E mi conforma alla semplicità  
Dell'eternità dell'Essenza Eterna.<sup>1078</sup>

Nel trattato *Vanden kerstenen ghelove* (Della fede cristiana) non abbiamo trovato nessun tipo di legame con le poesie della pseudo-Hadewijch. Nell'ultimo trattato del periodo brussellese, il *Van den geesteliken tabernakel* (Del tabernacolo spirituale), che Ruusbroec porterà a termine a Groenendael, i legami dottrinali con la pseudo-Hadewijch sono contenuti. L'opera fa più volte menzione alla dottrina della luce eterna presente nell'intimo dell'uomo. Non abbiamo potuto rinvenire delle citazioni; si tratta in ogni caso di una corrispondenza dottrinale con la Mgd. 27.<sup>1079</sup> Le righe che seguono riguardano il tema dell'amore di Dio “senza perché”, amore gratuito, senza una specifica ragione, per se stesso.

E perciò, nel primo momento in cui noi ci convertiamo totalmente a Dio, facciamo a Dio un'offerta di valore, e questo è che noi al di sopra di ogni cosa, semplicemente desideriamo Dio *senza un perché*.<sup>1080</sup>

E noi dobbiamo essere obbedienti allo Spirito di Dio, cosicché noi rinunciando a noi stessi ed amiamo Dio per Dio, *senza un altro perché*.<sup>1081</sup>

---

1076Mgd. 19,79-84. Vresen, minnen;/ Begheren, kinnen/ Ende verstaen,/ Hopen, haken,/ Ghebruken, smaken/ Es mi af ghegaen.

1077HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 111.

1078Mgd. 29,6-10. Der bloter waerheyt enicheyt,/ Die al der redennen doen ontseyt,/ Houdet mi in die ledicheit/ Ende voeghet mi te diere evuldicheit/ Des ewechs wesens ewicheyt.

1079Si veda *Van den geesteliken tabernakel*, (CCCM 105), I. 169-177 (p. 343-345); I. 250-259 (p. 353); I. 1824-1830; 1833-1836 (p. 523-525.)

1080I. 1013-1015, p. 435. Ende hier omme, in den iersten ogenblicke dat wi ons geheeke te Gode bekeren, soe doen wi gode ene werdege offerande ende dat es dat ons boven al eenvoldechleke sonder waeromme goods gelust.

1081I. 4010-4011, p. 991. Ende wi moeten den gheeste gods ghehoersam sijn alsoe dat wi ons selfs vertien ende minnen god omme gode, sonder andere waeromme.

Il tema dell'amore per Dio “senza un perché” ricorre anche nella pseudo-Hadewijch:

E le grandi somme  
Senza misura  
Dei perché  
Che mi fanno conoscere  
Che io vi devo amare  
Sopra ogni cosa,

Mi sfuggono, Signore,

...

E devo pertanto,  
Senza un perché,  
Amare Voi per Voi.<sup>1082</sup>

Possiamo osservare poi le seguenti righe:

(...) La quarta caratteristica, con la quale Dio possiede eternamente la semplicità del nostro spirito, è con il suo dimorare essenziale. Questa caratteristica è così trascinante verso l'interiore in quanto ci trascina in essa e ci fa errare da noi stessi nella sconosciuta tenebra senza fondo. Là perdiamo noi stessi nella selvaggia vuotezza. *E perdendo noi stessi, troviamo la beatitudine. E trovando, scegliamo. E scegliendo, veniamo scelti.*<sup>1083</sup>

A noi è sembrato di sentire risuonare alcuni versi della Mgd. 18:

Se non diventate cieca  
Rimanete in miseria  
E non potete vivere;  
Ma se rimanete cieca  
Non potete affatto  
Andare senza chiedere

Il diritto sentiero  
Che conduce  
Al luogo della festa;  
*Ma perdere il vedere*  
*E scegliere un vedere*

---

1082Mgd. 18,151-162.

1083 *Van den geesteliken tabernakel*, (CCCM 105), I. 1990-2000, p. 541. (...) Die vierde eigenscap, daer god die eenvuldecheit ons geests ewelec mede besit, dat es met sinen weseleken insine. Dese eigenscap es oec intrekkende, want si trect ons in hare ende doet ons van ons selven verdolen in afgrondeger ombekinder duusternessen. Aldaer verliesen wi ons selven in die woeste idelheit. Ende al verlisende ons selven venden wi die salecheit. Ende al vindende verkiesen wi. Ende al verkiesende werden wi vercoren.

È quanto c'è di più alto.<sup>1084</sup>

Abbiamo trovato sostegno alla nostra osservazione nelle parole commento di Porion. Anche secondo lo studioso Ruusbroec nel succitato passo starebbe riecheggiando dalle strofe della pseudo-Hadewijch che abbiamo riportato e lo scopo sarebbe stato quello di fornire di esse una spiegazione. Secondo Porion sembrerebbe che fosse stato chiesto al mistico brabantino, che era “l'oracolo” del suo gruppo, la spiegazione di quei in parte oscuri versi.<sup>1085</sup>

Nelle righe che seguono riconosciamo reminiscenze ancora dalla Mgd. 27:

(...) E questo è il fondamento più profondo e più interiore di tutta la santità, in quanto qui riceviamo, nella nostra sembianza interiore, la *luce* della verità, nella quale comprendiamo Dio e diventiamo *liberi e vuoti da tutte le immagini*. E per mezzo di questa luce diventiamo *liberi* e riceviamo un'oculatezza interiore, dove Dio trascinandoci interiormente ci diletta, cosicché noi moriamo a noi stessi in Dio e mai più possiamo guardare indietro nel piacere a noi stessi.<sup>1086</sup>

Si vedano ad esempio questi passi:

Fossimo arrivati a questa *luce*  
Saremmo *vuoti e liberi*, al suo cospetto,  
Da ogni modo, da ogni insegnamento,  
Da ogni narrazione, da ogni componimento;  
In un abisso senza fondo  
Vedremmo la luce nella luce.

Se la semplicità vi avesse ammaestrata a lei stessa,  
Se vi avesse rivestita della sua luce,  
Sareste da immagini e da forme liberata.<sup>1087</sup>

### Opere composte a Groenendael

A differenza dal “periodo brussellese”, con le opere composte a Groenendael iniziano le citazioni vere e proprie dal corpus delle poesie della pseudo-Hadewijch. Risale al periodo di

---

1084Mgd. 18,187-198. Ghi en wert blent,/ Ghi bliuet ghescent/ Ghi en moghet niet leuen;/ Maer blijfdi blent,/ Sone moghedi twent/ Gaen sonder vraghen// Den rechten pat/ Die leet ter stat/ Daer es die feeste;/ Maer sien verliesen/ Ende sien verkiesen/ Dat es dat meeste.

1085HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 176.

1086Van den *geesteliken tabernakel*, (CCCM 106), l. 3267-3273, p. 919. (...) Ende dit es dat diepste ende dat innechste fundament alre heilecheit, want hier ontfæen wi in onse inwendeghe anschijn dat licht der waerheit daer wi gode in verstaen ende los ende ledech werden alre beelden. Ende overmids dit licht soe werden wi vri ende vercrighen een voersien van binnen daer ons god soe intreckende wel mede behaecht dat wi ons selven ontsterven in gode ende nemmermeer ommesien en moghen in behaghene ons selven.

1087Mgd. 27,19-24,28-30.



Groenendael, a poco dopo il 1350, il trattato che Ruusbroec compose per Margherita di Meerbeke, una clarissa: il *Vanden seven sloten* (Delle sette clausure). I legami con le Mgd. 17-29 sono molto chiari, in quest'opera. Numerosi sono i riecheggiamenti della Mgd. 18; forse questa poesia ispirò Ruusbroec, che stava scrivendo per una clarissa, perché essa contiene la parola chiave del titolo del trattato, *slot* (clausura).<sup>1088</sup> Alle righe 150-159 si possono udire echi delle prime cinque strofe della Mgd. 18. Così, l'esortazione di Ruusbroec *Ende aldus seldi gode minnen ute al uwer herten ende uut al uwer zielen ende ute al uwer gedachten. Ende dit es dat ierste ende dat meeste gebod gods* (In questo modo amerai Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il primo e il più grande comandamento di Dio)<sup>1089</sup> trova corrispondenza con Mgd. 18,1-6;20-24.<sup>1090</sup> Il concetto di *minnende cracht met bloeter minnen* (la forza dell'amore con il nudo amore)<sup>1091</sup> è presente al debutto della Mgd. 18 (si veda Mgd. 18,7).<sup>1092</sup> Anche le righe 226-228 ricordano versi della Mgd. 18:

Comprendi questo, ora: se noi amiamo Dio *per se stesso e non senza un altro perché*, allora la nostra moneta è di oro fino.<sup>1093</sup>

Ruusbroec usa qui una celebre espressione che si rinviene soprattutto in testi di orientamento speculativo: *senza perché*. Essa non è presente nell'opera di Hadewijch ma la si rinviene in Margherita Porete, in Eckhart e anche nella nostra pseudo-Hadewijch:

E le grandi somme  
Senza misura  
Dei perché  
Che mi fanno conoscere  
Che io vi devo amare  
Sopra ogni cosa,

Mi sfuggono, Signore,

...

E devo pertanto,  
*Senza un perché*,

---

1088 Mgd. 18,31-36. L'anima ancorata in Dio/ È la clausura (*slot*) dell'amore/ Nell'unità,/ Dove l'amore l'ha condotta,/ Fatta immensa, ingrandita,/ Alla chiarezza della luce.

1089 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 150-152, p. 117.

1090 Ma udite ora il comandamento/ Che Dio/ Ci fa conoscere:/ Come con forza/ E con tutta l'anima/ Lo dobbiamo amare. (...) In sincerità e dedizione/ E con tutta la forza,/ Così che si ami Dio,/ Secondo il sommo precetto,/ Con tutta l'anima.

1091 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 159, p. 177.

1092 *Met minnen crachte* (Con la forza dell'amore).

1093 *anden seven sloten*, (CCCM 102), p. 125. Nu verstaet: alse wi gode minnen om hem selven ende omme en gene andere waeromme, soe es onse penninc van finen goude.

La ricerca passata ha cercato di andare alle origini di questa espressione. La si trova per la prima volta in quello che viene giudicato essere il primo trattato spirituale composto in lingua *diets*, ossia in volgare neerlandese, attorno al 1250: le *Seven manieren van minne* di Beatrice di Nazareth, una monaca cistercense la cui vita ebbe numerosi contatti con gli ambienti beghinali. Si rimanda al nostro capitolo dove abbiamo presentato il suo pensiero. Si è giudicato che l'espressione *senza perché* sarebbe la traduzione in lingua volgare fatta da Beatrice di un insegnamento di Bernardo di Chiaravalle, la cui opera esercitò una straordinaria influenza nei territori del Nord Europa: l'insegnamento dell'amore gratuito, che basta a se stesso:

Is (amor) per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amen.<sup>1095</sup>

Alle righe 571-580 si odono reminiscenze delle poesie 25 e 27. Nel periodo *Want si en soect noch en begeert buten hare selven niet* (esso [l'amore] né cerca né desidera qualcosa al di fuori di se stesso)<sup>1096</sup> risuona il verso 40 della Mgd. 27;<sup>1097</sup> la sentenza invece *in onwetene sonder gront* (nell'inconoscenza abissale)<sup>1098</sup> è il secondo verso della Mgd. 25 qui citato alla lettera. Anche il periodo che segue: *Aldaer bliven wi gevaen sonder wederkeer* (Là rimaniamo imprigionati senza ritorno)<sup>1099</sup> richiama l'immagine della prigione di amore, un'immagine che compare in Hadewijch ma che ancora la Mgd. 25 decrive: chi in essa si trova *Hine mach hare nemmermeer ontgaen* (mai la potrà lasciare).<sup>1100</sup>

In questo trattato vi sono alcune manifeste parafrasi della Mgd. 17. Ruusbroec ne prende il tema dell'insufficienza e della mancanza, che la Mgd. 17 esprime nella sentenza in rima *crijgen in ontbliven* (affondare nella mancanza) – vi è anche la variante *vercrighen in ontbliven* (ricevere nella mancanza) -. Scrive Ruusbroec:

---

1094Mgd. 18,151-162. Ende die grote sommen/ Diere waer ommen/ Sonder ghetal/ Die mi doen kinnen/ Dat ic v minnen/ Moet bouen al, // Ontgaen mi, here,/ (...)/ Ende moet daer omme/ Sonder waeromme/ Minnen v om v.

1095BERNARDUS CLARAEV., *Sermones super Cantica cantic.*, (SBO II), p. 300 (*Sermone* 83)

1096 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 574-575, p. 161.

1097 *Daer van minnen minne al ontseyt/ Ende niet en soect buten haers selvesheyt* (Dove l'Amore allontana tutto per amore/ E non cerca al di fuori di se stesso) (Mgd. 27,39-40)

1098 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 577, p. 161.

1099l. 578, p. 161.

1100Mgd. 25,22.

Tuttavia lo spirito amante conosce bene che *più riceve, più rimane nella mancanza*.<sup>1101</sup>

E, poco più avanti:

Poiché tutto quello che [l'anima] riceve, in comparazione a quanto ancora le manca, è poco e, nel suo sentire, pari a niente.<sup>1102</sup>

Due sono le strofe della Mgd. 17 che Ruusbroec mette insieme:

Nella nuda conoscenza  
È certo grande  
Ciò che si apprende,  
Ma sembra come nulla  
Se si considera  
Ciò che manca.  
(...)  
Quelli che nell'alta conoscenza  
Del nudo Amore  
Senza parole  
Profondamente affondano,  
Trovano la loro mancanza  
Sempre più grande.<sup>1103</sup>

Da ultimo, della medesima Mgd. riconosciamo una reminiscenza dell'insegnamento concernente la nudità:

Questo avviene quando Egli svuota la memoria da forme ed immagini ed innalza la nuda mente alla sua origine, che Egli stesso è. Là l'uomo è stabilito ed unito al suo inizio, che è Dio.<sup>1104</sup>

La corrispondenza è con i seguenti versi:

Ma la tempesta della ragione  
E le forme delle immagini  
Si devono lasciare,  
(...)

---

1101 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 732-733, p. 177. Nochtan bekint die minnende geest wale: soe hi meer *vercrijcht*, soe hem meer *ontblijft*.

1102l. 796-798, p. 183-185. Want al dat si ontfeet, jegen dat hare ontblijft, dat es cleyne ende, int gevoelen, alse niet.

1103Mgd. 17,13-18,61-66. In kinnen bloet/ Al eest groet/ Dat mens vercrighet,/ Het scijnt alse niet/ Alse men besiet/ Dat daer ontblivet.// (...) Wat mens vercrighet/ Vore dats ontblivet/ Sekerlike/ Also ic meine/ Dats alte cleine/ Te enegher ghelike.

1104 *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 826-829, p. 187. Dat es daer hi ledecht die memorie van formen ende van beelden, ende die bloete gedachte verheft in haren oerspronc, dat hi selve es. Daer wert die mensche gestadecht ende geneecht in sijn begin, dat god es.

[coloro che così fanno] Si uniscono  
Nel loro Primo Inizio  
Nell'eternità.<sup>1105</sup>

Più difficili da valutare sono, in un paragrafo, alcuni rimandi alla Mgd. 23. Il passo *yegewelc heeft meer ontfaen dan hi begeren mach* (ciascuno ha ricevuto più di quanto possa desiderare)<sup>1106</sup>, parrebbe trovare trova una corrispondenza con Mdg. 23,25-30;<sup>1107</sup> nel passo *boven redene, boven gemerc ende ondersceet* (al di sopra della ragione, al di sopra della considerazione e distinzione)<sup>1108</sup> ci sembrano risuonare i versi 52-54 della Mgd. 23;<sup>1109</sup> più avanti nell'affermazione *Ende inden puncte verliesen si haren name ende al ondersceet* (e nell' [eterno] punto essi perdono il loro nome ed ogni distinzione)<sup>1110</sup> osserviamo una corrispondenza con la Mgd. 23,22-24.<sup>1111</sup>

Un altro legame con la Mgd. 18 è presente nel trattato *Vanden seven sloten* a motivo dell'immagine dei quattro animali di cui tratta il libro Ezechiele.

E questo ci testimonia il profeta Ezechiele quando parla dei quattro animali, che procedevano e non tornavano. E così è laddove le buone persone gioiscono e riposano senza modo con i santi al di sopra di loro stessi: là non vi è mai né il guardare indietro, né il ritorno. E questa è la nostra settima clausura, nella quale ogni santità e beatitudine sono portate a compimento. Qui noi rimarremo sempre a dimorare, semplici ed immobili al di sopra della nostra creaturalità.<sup>1112</sup>

La Mgd. 18 riporta:

È ciò che a noi in Ezechiele,  
Il profeta,  
I quattro animali insegnarono:  
Essi procedevano  
Nella nudità

---

1105Mgd. 17,79-81,88-90. Maer redenen storme/ Ende beelden vorme/ Moet men af gaen,/ (...)/ Si eneghen hen/ In hare ierste beghin/ In die ewicheit.

1106*Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 818, p. 187.

1107Quando le date/ Sostentamento/ Dalla vostra saggezza,/ E più conoscenza/ Di quanto comprende/ Dalla vostra pienezza.

1108*Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 821, p. 187.

1109Senza distinzione,/ In una unità/ Al di sopra del comprendere.

1110*Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 854, p. 189.

1111Là l'anima perde/ Immagine e figura/ Ed ogni distinzione.

1112*Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 860-862, p. 191. Ende dit tuucht ons die prophete Ezechiël daer hi sprekt vanden .iiij. dieren, dat si gingen ende enkeerden niet weder. Ende alsoe eest daer die goede minschen met den heylegen boven hen selven wiseloes gebruiken ende rasten: daer en es nemmermeer ommesien noch wederkeer. Ende dit es onse sevende slot,daer alle heylecheit ende salecheit in volbracht wert. Hier inne selen wi altoes woenende bliven, eenvuldech ende onbeweechleec boven onse gescapenheit.

E non tornavano.

(...)

Ma considerate:

Essi non tornarono

Nel loro procedere,

E ciò è nella nudità

Dell'unità

Al di sopra del comprendere<sup>1113</sup>

Abbiamo visto nel corso del commento dottrinale alle nostre poesie come il procedere *senza ritorno* degli animali di cui tratta Ezechiele sia una metafora del raggiungimento da parte dell'anima dell'unione nel divino: nell'infinità Deità; è questo il compimento del cammino contemplativo; è questo il momento più alto come ripetutamente ha scritto Ruusbroec.

Il secondo trattato che Ruusbroec compose a Groenendael, nel 1359, fu lo *Spieghel der eeuwigher salicheit* (Specchio dell'eterna beatitudine). Anche il destinatario di quest'opera fu molto probabilmente una clarissa. L'opera di edizione del CCCM ha riconosciuto nel seguente passo una reminiscenza di alcuni versi della Mgd. 19:

La parte più alta della nostra anima è sempre disponibile, perché è nuda e priva di immagini, sempre vedente e tendente al suo inizio.<sup>1114</sup>

Con il riferimento ai concetti di “parte alta dell'anima”, di “disponibilità”, di “nudità” e di “visione”, i versi in questione sarebbero i seguenti:

Là troverete

Il vostro chiaro specchio

Sempre disponibile.

Il vedere nudo, senza intermediario,

È grande cosa<sup>1115</sup>

---

1113Mgd. 18,79-84,91-96. Dies ons in ezechiele/ Den prophete vele/ Die .IIII. diere leerden/ Die vorwert ghinghen/ In derre bloetinghen/ Ende niet en keerden.// (...) Maer besiet:/ Si en keerden niet/ In hare voert gaen,/ Dat es inder bloetheyt/ Der enecheyt/ Bouen verstaen.

1114*Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), l. 929-931, p. 285. Dat overste onser zielen es altoes bereed, want het es bloet ende onghebeeldt, altoes siende ende neighende in sijn beghin.

1115Mgd. 19,10-13. Ghi vendet daer/ Vwen spiegel clær/ Altoes ghereyt.// Sonder middel, bloet/ Te siene dat es groet.

Noi tuttavia abbiamo potuto constatare come sia la parte quarta del trattato, parte nella quale il mistico brabantino mette a tema il momento più alto della vita spirituale, nel modo in cui egli l'ha concepita (vita attiva – vita interiore – vita contemplativa), il luogo in cui gli echi del corpus della pseudo-Hadewijch si fanno numerosi.

Ancora a motivo dei termini “semplice”, “specchio”, “chiarità” e del verbo “vedere” vi è un chiaro legame tra le seguenti righe di Ruusbroec e ancora una la Mgd. 19:

In quanto il vedere nel nostro occhio semplice è uno specchio vivente che Dio ha fatto a sua immagine e nel quale ha impresso la sua immagine. La sua immagine è la sua divina chiarità. Con essa egli ha riempito abbondantemente lo specchio della nostra anima, in modo che non vi possa venire alcun'altra chiarità o immagine.<sup>1116</sup>

Si vedano i seguenti versi:

Se vi manca conoscenza,  
Cercatela all'interno  
Nella vostra semplicità:  
Là troverete  
Il vostro chiaro specchio  
Sempre disponibile.

Il vedere nudo, senza intermediario,  
È grande cosa,  
E felice chi ne è capace.<sup>1117</sup>

Una citazione letterale di un verso della Mgd. 26 è da rinvenirsi nel seguente passo:

Egli ci denuda da ogni immagine e ci trascina al nostro inizio. *Là non troviamo altro che una nudità selvaggia, arida e priva di immagini, che sempre risponde all'eternità.*<sup>1118</sup>

Dalla Mgd. 26:

Nella selvaggia e vasta semplicità  
Vivono i poveri di spirito nell'unità;  
*Là non trovano che vuotezza ed inoperosità*  
*Che sempre risponde all'eternità.*<sup>1119</sup>

---

1116 *Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), I. 1842-1846, p. 375-377. Want de sie in onse eenvuldeghe ooghe es een levende spiegel dien god ghemaect heeft toe sinen beelde ende daer hi sijn beelde in ghedruct heeft. Sijn beelde dat es sine godleke claecheit. Daer mede heeft hi overvloedigh vervult den spiegel onser zielen, alsoe dat daer en gheene andere claecheit noch ander beelde in comen en mach.

1117 Mgd. 19,7-15. Gheberst v kinnen,/ Ghesoeket binnen/ Vwe eenuldecheit,/ Ghi vendet daer/ Vwen spiegel clae/ Altoes gheryt./ Sonder middel, bloet/ Te siene dat es groet./ Wel hem diet can.

1118 *Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), I. 2063-2066, p. 397. Hi maect ons bloet van allen beelden ende trect ons in onse beghin. *Daer en venden wi anders niet anders dan welde, wueste, onghbeelde bloetheit, die altoes antwerdt der ewecheit.*

Si può notare come Ruusbroec abbia preferito, in questo caso, adottare, come dice McGinn, il “linguaggio del deserto”,<sup>1120</sup> piuttosto che esprimersi nei termini di “vuotezza ed inoperosità”. Egli ha infatti sostituito la parola *ledicheyt* con *welde, wueste, onghebeelde bloetheit*. Si tratta in entrambi i casi di una rappresentazione dell'essenza di Dio, nei termini speculativi della teologia apofatica diffusi nel XIV secolo, nel Nord Europa. Sull'immagine del deserto e del carattere selvaggio come metafora della Deità abbiamo trattato nel capitolo “Nell'immensità selvaggia”.

Emerge poi un manifesto legame con la Mgd. 27, una poesia che Ruusbroec sembra aver tenuto in particolare considerazione.

Là egli ci dà la sua *incomprensibile* lucentezza al di sopra della nostra comprensione nel fondo della nostra comprensione. (...) La nostra volontà nel fondo del nostro buon volere è *l'ardente scintilla, sorgente di vita dell'anima*.<sup>1121</sup>

Si veda:

*La pura favilla, la scintilla,  
Sorgente di vita della mia anima,  
(...)*

È nascosta nel nostro intimo;  
*Né la ragione né i sensi la possono comprendere*  
Se non col nudo amore.<sup>1122</sup>

L'espressione *der zielen levendegheit* è ripresa alla lettera.

Anche in questo passo è chiaro il legame con la Mgd. 27:

E là troviamo la *lucentezza* di Dio *in noi* e noi in essa e noi uniti con essa. (...) E lo spirito santo dà se stesso e ci visita e tocca la bruciante *scintilla* della nostra anima.<sup>1123</sup>

Si veda:

Una nobile *luce* brilla con grazia *in noi*

---

1119Mgd. 26,25-28. In dese weelde wide eenvuldicheit/ Wonen die arme van gheeste in enecheyt./ *Daer en vendense niet dan ledicheit./ Die altoes antwerdet der ewicheyt.*

1120Fra gli altri: MCGINN, *Ocean and Desert*.

1121*Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), I. 1875-1879, p. 379. Daer gheeft hi ons sine onbegripeleke clærheit boven onse verstaen in dat eighendoem onser verstandegheit. Ende de vader met den sone vloeyen in ons hare grondeloese minne boven wille ende boven werc. Onse wille in den gronde onser goetwillecheit, dat es de viereghe vonke, *der zielen levendegheit*.

1122Mgd. 27,3-4,7-9. Die puere vonke, dat ghensterkijn,/ *Die leuelicheyt der zielen mijn,/ (...)*// Dat es verborghen in ons binnen;/ Het en can redennoe noch sin versinnen/ Niet anders dan met bloeter minnen.

1123*Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), I. 2069-2081, p. 397-399. Ende daer venden wi de clærheit gods in ons ende ons in hare ende ons daer mede gheenecht. (...) Ende de heileghe gheest gheeft hem selven ende visiteert ons ende gherijnt de berrende vonke onser zielen.

E sempre ci vuole vuoti e liberi per lei;  
*La pura favilla, la scintilla,*  
Sorgente di vita della mia anima,  
Che sempre resta unita a Dio;  
Là Dio effonde la sua infinita lucentezza.<sup>1124</sup>

Anche in questo trattato compare il tema della mancanza nell'espressione *crighen in ontbliven*, presente, come abbiamo detto già numerose volte, nella Mgd. 17.

E più [l'anima] brama e persiste, meglio essa sente che la ricchezza di Dio fa a lei difetto. E questo si chiama affondare nella mancanza.<sup>1125</sup>

Ancora una volta nella descrizione del momento più alto, il momento unitivo, quando l'anima fruisce del riposo infinito nell'essenza di Dio, riconosciamo affinità con le poesie della pseudo-Hadewijch, echi dalla Mgd. 27 e la ripresa di un verso alla lettera dalla Mgd. 25:

Ma noi siamo beati e beatitudine nell'essenza di Dio, dove egli gioisce di se stesso e di noi tutti, nella sua alta natura che è il nucleo dell'amore che a noi è nascosto nell'oscurità, *in una mancanza di conoscenza senza fondo*. Questa *mancanza di conoscenza* è una *luce inaccessibile* che è l'essenza di Dio, sovraessenziale a noi, essenziale a lui solo.<sup>1126</sup>

L'espressione *in niet wetene sonder grond* (nella mancanza di conoscenza senza fondo) è presente in Mgd. 25,2.

Tra il 1359 e il 1362 Ruusbroec compose forse per un gruppo di sacerdoti il trattato *Van seven trappen* (Delle sette gradini). Nel brano che qui sotto segue vi sono alcune espressioni che ritornano nella nostra pseudo-Hadewijch:

Al di sopra di questo intermediario siamo uniti a Dio *senza intermediario* al di sopra della grazia e al di sopra di tutte le virtù ... al di sopra di questo intermediario abbiamo ricevuto l'immagine di Dio *nella fonte di vita della nostra anima* e là siamo uniti a Dio *senza intermediario*.<sup>1127</sup>

L'espressione *levendegheit onser zielen*, che noi nella difficoltà del rendere in italiano la

---

1124 Mgd. 27,1-6. Een edel licht lichtet in ons fijn/ Dat wilt altoes dat wij hem ledich sijn;/ Die puere vonke, dat ghensterkijn,/ Die levelicheyt der zielen mijn,/ Dat enech altoes met gode moet sijn,/ Daer lichtet god inne sinen eweghen scijn.

1125 *Spiegel der eeuwigher salicheit*, (CCCM 108), I. 2097-2099, p. 401. Ende soe si meer ghiert ende krijght, soe si bad ghevoelt dat hare de rijcheit gods ontblijft. Ende dit heetd *crighen in ontbliven*. Si vedano le strofe della Mgd. 17 di cui ai versi Mgd. 17,13-30.

1126l. 2140-2144, p. 405. Maer wi sijn salegh ende saleghheit in gods wesen, daer hi sijns selfs ghebruuct ende onser alre in sine hooghe natuere, dat es der minnen kerne, die ons verborghen es in deemsterheit, in niet wetene sonder grond. Dit nietweten es .i. ontogankelec licht dat gods wesen es ende ons overweselec ende heme alleene weselec.



parola *levendegheit* abbiamo tradotto con “fonte/sorgente di vita della nostra anima”, si ritrova letteralmente in Mgd. 27,4. L'espressione *sonder middel*, senza intermediario, espressione anch'essa giudicata essere tipica di una mistica speculativamente orientata, vorrebbe secondo Porion esprimere la parola “diretto”, “immediato”, parola che i medievali avrebbero saputo dire solamente per mezzo di una negazione (*senza* intermediario).<sup>1128</sup> La si rinviene in Margherita Porete nella forma medio francese *sans moyen* ma non compare in Hadewijch; ritorna nell'*âne mittel* di Eckahrt ed è presente letteralmente nel corpus della nostra pseudo-Hadewijch in Mgd. 19,13 a proposito della visione diretta, nuda.<sup>1129</sup> Ma più precisamente riferita al momento dell'unione essa è presente in altri due luoghi; nella Mgd. 18, in quella serie di singolari paradossi, serie unica in tutto il nostro corpus di cui abbiamo trattato occupandoci della particolare forma metrica dei primi otto componimenti (Mgd. 17-24) - ossia dello schema *aabccb*, che nella letteratura medievale neerlandese era, prima di tutto, lo schema metrico dei proverbi e di una letteratura di carattere gnomico e sapienziale -. Appunto nella Mgd. 18 incontriamo:

Praticare il giusto *mezzo*  
 Significa vita felice,  
 Ci dicono i saggi;  
 Ma ogni *mezzo* deve cadere  
 Prima di poterci unire  
 Alla Nobile Bontà.<sup>1130</sup>

A proposito del cambiamento di significato della parola *middelheid*, che qui abbiamo tradotto con mezzo, e del rovesciamento di un consiglio di carattere etico in un precetto di orientamento mistico, si rimanda al nostro capitolo appena menzionato. Nella pseudo-Hadewijch l'assunto di unione diretta è presente anche nella Mgd. 24. La parola centrale è ancora *middelheyt*:

Vi ho gustato  
 Così come mi piace,  
 Nel segreto  
 Dello spirito.  
 Mi è dolce

1127 *Van seven trappen*, (CCCM 109), I. 913-916, p. 195. Boven dit middel sijn wi gode gheeneght sonder middel, boven gratie ende boven alle dooghde ... dit middel hebben wi dat beelde gods ontfæen in de levendegheit onser zielen ende daer sijn wi gode gheeneght sonder middel.

1128 HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, nota 3, p. 180.

1129 *Sonder middel, bloet/ Te siene dat es groet* (Il vedere nudo, senza intermediario,/ È grande cosa).

1130 Mgd. 18,223-228. *Der middelheit pleghen/ Dat es salich leven,/ Segghen ons die vroede;/ Maer middelheit moet af/ Eer men in mach/ Ten edelen goede.*

Che esso elimini

Ogni dissomiglianza,

E che tolga

Ogni *intermediario*

Da cui la nostra unione

Può essere

Impedita.<sup>1131</sup>

Tornando al trattato di Ruusbroec di cui ci stiamo ora occupando, il *Van seven trappen* (Dei setti gradini), abbiamo anche qui potuto osservare come i legami più significativi con la pseudo-Hadewijch si rinvergono ai “gradini” sei e sette: ai “gradini” cioè nei quali il mistico brabantino si è intrattenuto sul più alto momento della vita spirituale dell'uomo: la vita contemplativa o sovraessenziale.

La sua memoria senza fastidi o preoccupazioni, *libera e sciolta, sgombra da tutte le immagini* (...) la sua mente *vuota*, senza attenzione, *nuda* in Dio: questa è la *clausura* degli spiriti amanti dove tutte le menti *pure* si riuniscono in una semplice *purezza*.<sup>1132</sup>

In queste righe la presenza dei vocaboli “libero”, “sciolto”, “sgombro da immagini”, “vuoto”, “nudo” ci richiama alla “dottrina della nudità” così particolarmente presente nella pseudo-Hadewijch. La combinazione dei termini “clausura”, “puro” e “purezza” ci fa pensare ad alcuni versi della Mgd. 18:

L'anima ancorata in Dio

È la *clausura* dell'amore

Nell'unità,

Dove l'amore l'ha condotta,

Fatta immensa, ingrandita,

Alla chiarezza della luce.

Appartiene ai nobili e ai *puri*

E a nessun altro

Di permanervi<sup>1133</sup>

---

1131Mgd. 24,1-12. Ic hebbe di gheproevet/ Dat mi ghevoeghet/ In die heymelijcheit/ Diere ghedachten./ Dat doet mi sachte./ Dat si ontseit/ Alle onghelike,/ Ende houdet quite/ Van alle dien/ Dar middelheit/ Onser enecheyt/ Af mochte ghesien.

1132*Van seven trappen*, (CCCM 109), l. 1017-1021, p. 205-207. Sine memorie sonder commer ende sorghen, vri ende los, van allen beelden quite (...) sine ghedachte ledegh, sonder ghemerc, blooet in gode: dat es der minnender gheeste slot daer vergaderen alle puere ghedachten in eene eenvuldeghe puerheit.

In questo seguente passo incontriamo una citazione letterale dalla Mgd. 27:

Nello spirito santo noi portiamo a compimento tutte le nostre opere, dove noi perdiamo il nostro spirito con nudo amore *al cospetto di Dio; là siamo sciolti e liberi da ogni narrazione e da ogni componimento*. Questa è una vita contemplativa della più alta importanza.<sup>1134</sup>

Si osservi:

Fossimo arrivati a questa luce  
Saremmo vuoti e liberi, al suo cospetto,  
Da ogni modo, da ogni insegnamento,  
Da ogni narrazione, da ogni componimento<sup>1135</sup>

Warnar, nel suo recente lavoro su Ruusbroec, si è intrattenuto sul passo del mistico su riportato, evidenziandone la rima interna, seguendo la quale esso può essere rappresentato in questo modo (riportiamo ora i passi in lingua originale):

daer wi ons ontgheesten met blooeter minnen in gods ansichte;  
daer sijn wi los ende ledegh van hystorien ende van allen ghedichte.  
Dit is een scouwende leven na den hooeghsten ghewichte.

Secondo lo studioso olandese questi versi lunghi organizzati in monorima sarebbero una poco riuscita rielaborazione di Ruusbroec della succitata strofa dai versi molto più proporzionati della pseudo-Hadewijch. Il suo esercizio sarebbe il segno di un interesse del mistico brabantino nella “costruzione” della letteratura mistica, un interesse che lui avrebbe condiviso con l'autore, a noi anonimo, delle nostre poesie.<sup>1136</sup>

In quest'altro passo ritorna il motivo della mancanza di conoscenza abissale, “senza fondo”:

poi segue il settimo gradino, il più nobile e il più alto che si possa vivere nel tempo e nell'eternità. Questo è quando noi al di sopra di ogni conoscere e sapere, scopriamo in noi stessi *un'abissale mancanza di conoscenza*.<sup>1137</sup>

---

1133Mgd. 18,31-39. Die ghedachte in god/ Es der minnen slod/ Jn die enecheyt/ Daer se minne heeft gheleydet/ Ghewidet, ghebreydet/ Jn dies lichts claerheit.// Het behoert edelen puren/ Dat si daer duren/ Ende niemanne el.

1134Van seven trappen, (CCCM 109), l. 1043-1045, p. 209. In den heileghen gheeste volbringen wi al onse werken, daer wi ons ontgheesten met blooeter minnen in gods ansichte; daer sijn wi los ende ledegh van hystorien ende van allen ghedichte. Dit is een scouwende leven na den hooeghsten ghewichte.

1135Mgd. 27,19-22. Waren wij comen te desen lichte,/ So waren wij ledich in sijn ghesichte/ Van alre wise, van alre berichte,/ Van alre storien, van alre ghedichte.

1136WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 89.

1137Van seven trappen, (CCCM 109), l. 1050-1052, p. 209. Hier na volght de sevende trappe, dat edelste ende dat hooeghste dat men leven mach in tijd ende in eewegheit. Dat es also wi boven al bekinnen ende weten in ons bevinden .i. grondelooes niet weten.

Sappiamo, lo abbiamo ripetuto molte volte, che le parole che noi abbiamo dato in corsivo vengono riprese alla lettera dal secondo verso della Mgd. 25.

Dalla riga 1054 fino alla 1071, la Mgd. 27 pare continuamente risuonare: il brano sembra una parafrasi di questa poesia. Si vedano queste righe ad esempio:

E quando noi al di sopra di tutti gli esercizi delle virtù scorgiamo e scopriamo in noi stessi infinita *vuotezza ed inattività* nella quale nessuno può operare; e al di sopra di tutti gli spiriti beati una *beatitudine* senza fondo, dove noi tutti *siamo uno*, e quello stesso *uno* che è la *beatitudine stessa* in se stessa.<sup>1138</sup>

Con i concetti di “vuotezza ed inattività”, “unità” e con il termine “beatitudine” sono questi i versi ad essere chiamati in causa:

Ah, Dio, quanto nobile  
È questa libera *vuotezza ed inoperosità*  
Dove l'Amore allontana tutto per amore  
E non cerca al di fuori di *se stesso*,  
Quando racchiude l'eterna *beatitudine*  
Nella sua *unità*.<sup>1139</sup>

Passiamo allora alla penultima opera che Ruusbroec compose a Groenendael, il *Boecksken der verclaringhe* (Libretto delle spiegazioni). Sul contesto della nascita di quest'opera abbiamo già detto nell'introduzione a Ruusbroec. Qui il mistico critica le dottrine di alcuni gruppi di falsi mistici e cerca anche di spiegare che cosa intendesse con l'uso dell'espressione di unione *sonder differentie ochte onderscheit* (unione “senza differenza o distinzione”): i suoi amici della certosa di Hérinnes si trovavano in difficoltà ed imbarazzo per l'uso di questa espressione che avevano trovato leggendo il primo trattato del mistico, il *Regno degli amanti*. Nel *Libretto delle spiegazioni* egli non si stancherà di ripetere che in una simile unione l'anima non diventa Dio. Ricordiamo che anche la nostra pseudo-Hadewijch impiega l'espressione *sonder onderscheit*; la si trova, nell'intero corpus, due volte. L'anima in unione

Là l'anima *perde*  
Immagine e figura  
Ed ogni *distinzione* <sup>1140</sup>

---

1138I. 1054-1058, p. 209. Ende alse wi boven alle ufeninghe van dooghden in ons aensien ende bevinden eeweghe ledegheit, daer nieman in werken en mach; ende boven alle saleghe gheeste eene grondeloese salegheit, daer wi alle een sijn ende dat selve een dat die salegheit selve es in haers selfsheit.

1139Mgd. 27,37-42. Ay, deus, hoe grote edelheyt/ Es dese vrie ledicheyt/ Daer van minnen minne al ontseyt/ Ende niet en soect buten haers seluesheyt,/ Alse si die eweghe salicheyt/ Heuet besloten in hare enicheit.

1140Mgd. 23,22-24. Si verliest te diere ure/ Beelde ende figure/ Ende ondersceit.

e la stessa poesia porge il seguente invito:

Nobile libera creatura,  
Raccogliti  
Nel puro Amore  
*Senza distinzione,*  
In una unità  
Al di sopra del comprendere.<sup>1141</sup>

In quest'opera in cui Ruusbroec giustifica il suo pensiero, alle righe 409-422 non abbiamo incontrato nessuna citazione letterale dal corpus della pseudo-Hadewijch ma una corrispondenza tanto terminologica che dottrinale; abbiamo indicato in corsivo i termini che compaiono anche nelle poesie della pseudo-Hadewijch, tali o quali o in leggere variazioni. Il tema è quello della nudità e del permanere in uno stato di inattività. In questi passi Ruusbroec tratta di come gli uomini illuminati permangano al di sopra della ragione (*boven redene*)<sup>1142</sup> in una nuda visione priva di immagini (*in een bloet onghebeelt ghesichte*)<sup>1143</sup>; con un'intelligenza nuda e priva di immagini (*met onghebeelden bloeten verstante*)<sup>1144</sup> essi trascendono (*dore liden*)<sup>1145</sup> ogni opera e ogni pratica fino a raggiungere la sommità del loro spirito. Là la loro nuda intelligenza (*bloete verstante*) viene penetrata da una luce eterna (*ewegher claerheit*)<sup>1146</sup> (...) e la nuda ed elevata volontà viene trasformata (*overformet*)<sup>1147</sup> e penetrata dall'amore abissale (*met grondeloser minnen*).<sup>1148</sup> L'eterna immagine (*eweghen beelde*),<sup>1149</sup> fonte di vita e di essere, è conservata e custodita in unità con una semplice contemplazione nella vacuità priva di immagini (*in ene onghebeelde ledecheit*).<sup>1150</sup>

Il seguente passo chiede la nostra attenzione:

Essi sono ubriachi d'amore e sono addormentati in Dio in un'*oscura luce*.<sup>1151</sup>

Appare qui il singolare ossimoro *doncker claer* (oscura luce) che si rinviene nella sesta strofa della Mgd. 17, una strofa particolare ricca di “parole mistiche”, per parlare alla maniera

---

1141Mgd. 23,49-54. Ene ghe materie vri,/ Versamen di/ In puere minne/ Sonder onderscheyt/ Ene enicheit/ Boven sinne.

1142Si veda Mgd. 29,15.

1143Si veda Mgd. 19,13-14.

1144Si veda Mgd. 17,101-102. Mgd. 27,30.

1145Si veda Mgd. 22,15. Mgd. 26,6.

1146Si veda Mgd. 27,1;6.

1147Si veda Mgd. 27,10.

1148Di veda Mgd. 25,13-18.

1149Si veda Mgd. 20,25-28.

1150Si veda Mgd. 26,25-28. Mgd. 27,19,24;37-42. Mgd. 29,8-10.

1151*Boecksken der verclaringhe*, (CCCM 101), l. 507-508, p. 153. Si sijn van minnen droncken ende in gode ontslaepen in .i. doncker claer.

di Grundmann. Di essa e del paradosso *doncker claer* noi abbiamo trattato nel capitolo “Un annuncio sempre nuovo”. Non sappiamo se Ruusbroec assunse questo paradosso dalla pseudo-Hadewijch; possiamo in ogni caso notare che esso è citato all'interno di un simile contesto: sia Ruusbroec che la pseudo-Hadewijch stanno trattando del momento contemplativo.

L'ultima opera che abbiamo di Ruusbroec è il trattato *Vanden XII beghinen* (Delle dodici beghine). È molto probabile che siano stati i confratelli di Ruusbroec ad unire in un unico libro, dopo la sua morte, le quattro parti di cui quest'opera si compone.

Nel poema iniziale che ha dato il nome all'opera intera Ruusbroec dà la parola a dodici beghine. In ciò che le beghine ottava e decima recitano riconosciamo un'eco di quanto è contenuto nella Mgd. 24 della pseudo-Hadewijch: i motivi sono quelli del “vino”, della “taverna” e del versare copioso. Anche Van Mierlo aveva notato una corrispondenza.<sup>1152</sup>

Il Signore Gesù è un puro canale  
dal quale fluisce ogni gaudio.  
Mi intrattengo con lui alla *taverna*.<sup>1153</sup>

Gesù amore è così eccelso,  
ha riempito la mia anima.  
Egli mi versa il *nobile vino*  
*abbondantemente*.<sup>1154</sup>

Si vedano i versi 73-96 della Mgd. 24 che sono incentrati anch'essi sull'immagine della taverna tenuta da una *Minne* chiaramente personificata. La Guarnieri ha ricordato l'origine arabo-persiana del tema della taverna mistica.<sup>1155</sup> Riportiamo qui alcuni passi:

Ma quello è il suo costume,  
È pure amabile  
E abbondante nel versare;  
(...)  
Essi vengono volentieri  
Alla sua taverna,

---

1152HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1912), p. 137; HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 127.

1153*Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 60-62, p. 11. Her Jhesus es een suver conduyt,/ daer vloeyt alle bliscap uut./ Ic houde met hem taverne.

1154l. 80-83, p. 13. Jesus minne es so fijn,/ si hevet vervult die ziele mijn./ Hy schinct my den edelen wijn/ altoes uut vollen tappen.

1155GUARNIERI, *Il movimento*, p. 370. Tema affine è naturalmente quello dell'ebbrezza. Si vedano le voci “Ivresse spirituelle” e “Vigne, vin” nel *DS* rispettivamente *DS*, VII, col. 2312-2337 e *DS*, XVI, col. 753-757.

Quando l'Amore li accetta.<sup>1156</sup>

Gli studi hanno già da lungo tempo riconosciuto che quanto l'undicesima beghina recita, nel poema introduttivo del *Vanden XII beghinen*, è la ripresa della prima strofa della Mgd. 25 della pseudo-Hadewijch.

Begheric yet, dats my ontcont,  
Want in onwetene sonder gront  
Hebbic my selven verloren.  
Ic ben verswolghen in sinen mont,  
In een abys al sonder gront,  
Ic en machs niet weder comen.<sup>1157</sup>

Begheric iet dats mi oncont;  
Want in onwettenne sonder gront  
Vendic mi gheuaen in alre stont.  
Jc waent menschen sen nie en verstont,  
So dat ghespreken mochte sijn mont  
Waer hi grondet die diepe slont.<sup>1158</sup>

Anche il verso 22 della Mgd. 25 riecheggia nelle parole della beghina.

È singolare osservare che Ruusbroec dispose i versi per la beghina secondo lo schema ritmico *aabccb*, e ciò diversamente dal caso della citata Mgd. 25 che è una strofa a versi monorimi. Sappiamo che lo schema *aabccb* è il modello ritmico delle prime otto poesie della pseudo-Hadewijch. Ruusbroec non ha mancato di utilizzare talvolta questa rima nei suoi trattati; uno schema che, come già sappiamo, si rinveniva nella letteratura a carattere gnomico, didattico e sapienziale.

In questi versi del *Vanden XII beghinen* vi è la ripresa alla lettera di un verso della pseudo-Hadewijch:

Contemplare è un sapere *privo di modi*  
che rimane sempre *al di sopra della ragione*.  
Non può scendere nella ragione  
e ragione non può arrivare sopra se stessa.  
*L'assenza di modi* illuminata è un nobile *specchio*,  
*nel quale Dio effonde la sua infinita lucentezza*.<sup>1159</sup>

Oltre alla stretta affinità dottrinale con le poesie della pseudo-Hadewijch – nei termini in

1156 Mgd. 24,73-75,82-84.

1157 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 88-94, p. 12. Se desidero qualcosa, non lo so,/ Perché nell'inconoscenza senza fondo/ Ho perso me stessa./ Sono inghiottita nella sua bocca,/ In un abisso senza fondo/ Non posso uscirne.

1158 Mgd. 25,1-6. Se desidero qualcosa, non lo so,/ Perché nell'inconoscenza senza fondo/ Mi trovo imprigionata, in ogni tempo./ Lo spirito dell'uomo non comprende,/ Né la sua bocca può dire/ Dove egli saggia il profondo abisso.

1159 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 307-312, p. 33. Scouwen es een weten wiseloes/ dat boven redene blivet altoes./ Het en mach in redenen niet dalen/ ende redene en maecht boven haere niet herhalen./ Verclaerde onwise es een spiegelh fijn,/ daer god in licht sinen eewighen schijn.

corsivo abbiamo evidenziato le parole che nel corpus ricorrono - riconosciamo la ripresa del sesto verso della Mgd. 27: *Daer lichtet god inne sinen eweghen scijn* (Là Dio effonde la sua infinita lucentezza). Van Mierlo, che aveva notato quest'ultima citazione,<sup>1160</sup> aveva sottolineato nelle righe che seguono anche un altro chiaro legame con la Mgd. 27:

Quelli che camminano in assenza di modi, nella divina luce, vedono in questo un abisso.<sup>1161</sup>

Si veda:

In un abisso senza fondo  
Vedremo la luce nella luce.<sup>1162</sup>

Nelle righe che seguono a motivo dei termini “beatitudine”, “racchiudere”, “vuotezza ed inoperosità”, “se stesso” riconosciamo un legame con la Mgd. 27; il momento è quello della beatitudine nell'essenza divina:

La nuda *beatitudine* sovraessenziale ha *racchiuso* in sé le persone divine e tutti gli spiriti superiori senza distinzione, in semplice *vuotezza ed inoperosità*. (...) In nessun luogo è la nostra abitazione, al di sopra di ciò che è creato; là siamo rapiti con Dio nella nostra sovraessenza in semplice *beatitudine*, che non viene viene conosciuta se non attraverso *se stessa*.<sup>1163</sup>

Si veda:

Ah, Dio, quanto nobile  
È questa libera *vuotezza ed inoperosità*  
Dove l'Amore allontana tutto per amore  
E non cerca al di fuori di *se stesso*,  
Quando racchiude l'eterna *beatitudine*  
Nella sua unità.<sup>1164</sup>

Anche in questo trattato ritorna il tema, che ci appare come particolarmente amato da Ruusbroec, e presente nella pseudo-Hadewijch nella Mgd. 17, dell' “affondare nella

---

1160HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 138.

1161 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 317-318, p. 33. Die in owisen wandelen in godlijcken lichte,/ si sien in hem een ongestichte.

1162 Mgd. 27,23-24. Jn een afgrondich onghestichte/ Saghen wij dan dat licht inden lichte.

1163 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 632-642, p. 145-147. Die blote overweselijcke salicheit hevet in hare bevaen die godlijcke persone ende alle onthogende gheeste sonder onderscheet, in eenvuldigher ledicheit. (...) Nieuwerinc es onse woninghe, boven alle ghescapenheit, daer sijn wij met gode ontgheest in onsen overwesene in eenvuldigher salicheit, die nemmermeer bekint en wert anders dan met haers selfheit.

1164 Ay, deus, hoe grote edelheyt/ Es dese vrie ledicheyt/ Daer van minnen minne al ontseyt/ Ende niet en soect buten haers seluesheyt,/ Alse si die eweghe salicheyt/ Heuet besloten in hare enicheit.



mancanza” (*crighen in ontbliven*). Se per i contemplativi la mancanza è motivo di grande gioia - è “Ciò che più li sazia/ E che meglio li appaga” -, il consiglio del mistico brabantino non è differente:

rimanere eternamente affamati ed assetati nella nostra opera. Anche se ci nutriamo di Dio, e notte e giorno desideriamo ardentemente, aneliamo e bramiamo, noi tuttavia non possiamo né comprendere, né inghiottire, né consumare: dobbiamo sempre *affondare nella mancanza*; fame e sete e l'appetito eterno non possono tacere.<sup>1165</sup>

Infine riconosciamo un legame tra i due autori nelle seguenti righe riguardanti l'amore di Dio. La parola “avido” e le metafore dell'inghiottire (e simili: consumare, depredare) avvicinano ai versi della pseudo-Hadewijch:

Perché non possiamo né sappiamo come rispondere al suo amore, che è così *avido*, che *inghiotte* e *consuma* tutto ciò che si avvicina al suo proprio essere.<sup>1166</sup>

Pseudo-Hadewijch:

Per quanto sia nobile,  
È anche *avido*  
Depreda tutto  
E *inghiotte*  
Tutto ciò che trova  
Senza misura.<sup>1167</sup>

Nelle sette *Lettere* di Ruusbroec che sono state tramandate e in quella recentemente scoperta abbiamo trovato la medesima dottrina della denudazione da immagini e forme<sup>1168</sup> e l'immagine dell'inghiottimento della creatura nell'essenza di Dio.<sup>1169</sup>

---

1165 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), l. 799-804, p. 79. altoes hongherich ende dorstich bliven eewelijc in onsen werken. Ende al eest dat wij teren op gode, nacht ende dach ghieren, gapen ende begheren, wij en connens nochtan nie begripen, verswelghen noch verteren: altoes moeten wij crighen in ontbliven, hongher ende dorst ende eewich lost en mach niet swighen.

1166l. 810-812, p. 79. Want wij en connen noch en weten hoe gheantwerden sire minnen, die zoe ghierich es, dat si al verslont ende verteert dat haer ghenaecht in haers selfsheit.

1167Mgd. 24,67-72. Al esse fier,/ Si es oec ghier/ Ende scumet al/ Ende verslindet/ Al datse vindet/ Sonder ghetal.

1168 *Brieven*, (CCCM 110), l. 65-67, p. 529. Ende si sijn nu los ende ledich ende ongebeelt van allen dingen in horen geest. Ende hier om sijn si onverbeeldet ende over formt in godlicker claeurheit. (E nel loro spirito sono ora sciolti e vuoti e liberati dalle immagini di tutte le cose. E per questa ragione sono privi di immagini e trasformati nella divina chiarezza.)

1169 *Brieven*, (CCCM 110), l. 84-86, p. 575. Daer hevet ons gods mynne verteert ende vernyet baven ons selven, want die geest gods is een geweldich slond sonder mond die alle mynnende geesten verteert, verbarnt ende verslynt in sijnen afront (Là l'amore di Dio ci ha consumati e annichilati al di sopra noi stessi, perché lo spirito di Dio è un goda tremenda senza bocca che consuma tutti gli spiriti amanti, li brucia e divora nel suo abisso.)

### § 3. Conclusioni

Il lavoro di comparazione qui condotto ci porta ad esprimere le seguenti considerazioni. Ruusbroec e la pseudo-Hadewijch condividono degli importanti assunti dottrinali. L'affinità tra i due autori diventa particolarmente intensa – affinità che si esprime nell'uso di termini e di immagini – nei luoghi in cui Ruusbroec descrive il momento più alto della vita spirituale così come egli l'ha intesa: il momento contemplativo o sovraessenziale. Comune ad entrambi è innanzitutto, a questo riguardo, l'esemplarismo cosiddetto teologico: la dottrina secondo la quale l'anima, prima della creazione, preesisteva in Dio. A questa concezione originaria dell'anima viene posto da entrambi gli autori un deciso accento: essa viene concepita come la meta privilegiata e il premio del cammino dell'uomo contemplativo, cammino che si pone pertanto come un percorso e un desiderio di ritorno in Dio, causa prima. Lì l'anima, ritrovata l'originaria unione in Dio, diventa con lui una cosa sola.<sup>1170</sup> Queste posizioni dottrinali non poterono che suscitare le preoccupazioni e i sospetti di quietismo. Lo sappiamo bene per il caso di Ruusbroec che dovette recarsi dai propri amici, i certosini di Hérinnes, per spiegare che cosa intendesse con l'espressione di unione *sonder onderscheyt* (senza distinzione). L'espressione appare alla lettera due volte nelle poesie della pseudo-Hadewijch (Mgd. 23,24,52). Il momento unitivo viene descritto sia dalla pseudo-Hadewijch che da Ruusbroec nei termini di un assorbimento dell'anima nell'infinita essenza divina; la parola che ricorre è “inghiottimento”. L'anima viene rappresentata in uno stato di vagabondaggio e di completo smarrimento. Nella vasta essenza divina essa affonderà perdendo ogni distinzione creaturale. Verdeyen ha scritto che Ruusbroec si lasciò abbondantemente ispirare dalle *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch.<sup>1171</sup> Come Verdeyen, molti altri studiosi hanno espresso questo giudizio.<sup>1172</sup> Per Axters è certamente il mistico brabantino a citare dalle anonime poesie. La presenza nella prosa di Ruusbroec di corti versi della pseudo-Hadewijch citati alla lettera rende improbabile il caso che sia stata la pseudo-Hadewijch a partire da essi, che sono frasi in Ruusbroec, per costruire la sua opera di poesia; rimane più credibile il contrario.<sup>1173</sup> Da parte nostra pensiamo a quanto segue.

Ruusbroec ha conosciuto queste poesie e se ne è servito. Le citazioni alla lettera e le chiare parafrasi dal corpus della pseudo-Hadewijch lo confermano.

Noi in ogni caso vorremmo correggere le posizioni di Verdeyen e di Axters asserendo che

1170 GIOVANNI RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, p. 183. Mgd. 17,93.

1171 VERDEYEN, *Over de auteur*, p. 147.

1172 COGNET, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, p. 240. EPINEY-BURGARD – ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, p. 139.

1173 AXTERS, *Vroomheid*, 202.

le affinità tra i due autori possono essere spiegate attraverso la loro appartenenza ad un medesimo ambiente spirituale. La nostra tesi va cioè più nella direzione di ipotizzare, tra Ruusbroec e la pseudo-Hadewijch, una reciproca influenza. Sono alcuni elementi da noi osservati a portarci a questa ipotesi. Ruusbroec ripete molto frequentemente, nel corso dei suoi trattati, l'affermazione *in onwettenne sonder gront*.<sup>1174</sup> Essa è da rinvenirsi al secondo verso della Mgd. 25 che noi abbiamo tradotto con “nell'inconoscenza abissale/senza fondo”. Ora come già sappiamo Ruusbroec cita la strofa intera della Mgd. 25 che contiene questo verso nella sua ultima opera, nel trattato *Van den XII beghinen*. Ma nei rimanenti frequenti casi il verso è per lo più citato isolatamente, senza alcuna connessione con restanti versi della Mgd. 25. Esso pare presentarsi più come un “tema”, ossia una sorta di motivo. *In onwettenne sonder gront*, “nell'inconoscenza senza fondo”, enunciato che si inserisce nella tradizione pseudo-dionisiana della *via negationis* ma che al contempo ricorda tanto l'*afgrond* di Hadewijch che l'*Abgrund* di Eckhart, termine chiave della sua opera tedesca, potrebbe essere stato un “motivo” conosciuto nella cerchia degli spirituali che si aggiravano attorno a Ruusbroec. Simili considerazioni devono venir fatte a proposito dell'espressione *crighen/vercrighen in ontbliven*. La si rinviene nella Mgd. 17 (17,19-20,28-29) che noi abbiamo tradotto con “affondare nella mancanza”. Ruusbroec ha usato ripetutamente, nei suoi trattati, questa espressione; secondo Warnar sembrerebbe, a questo riguardo, che questo fosse il caso di un'espressione fissa che avrebbe circolato in un gruppo di iniziati con Ruusbroec al loro centro.<sup>1175</sup> Un'espressione nota anche al discepolo di Ruusbroec, Jan van Leeuwen. Noi possiamo suggerire che chi ha scritto queste poesie potrebbe essere appartenuto alla cerchia degli spirituali che si aggiravano attorno a Ruusbroec.

Viste queste considerazioni, i tentativi di datare il corpus della pseudo-Hadewijch vanno presi molto cautamente. Noi abbiamo potuto notare che le citazioni letterali dal corpus della pseudo-Hadewijch si rinvengono nei trattati che Ruusbroec compose a Groenendael, a partire dal 1350. Per i trattati composti nel periodo precedente, a Bruxelles, possediamo una serie di riecheggiamenti e di reminiscenze a nostro avviso sufficientemente chiari per poter sostenere che Ruusbroec conosceva già queste poesie, ma non possediamo alcuna citazione letterale. Possiamo dire allora che con sicurezza il 1350 si pone come *terminus ante quem* della composizione delle poesie della pseudo-Hadewijch; molto probabilmente però già a Bruxelles, a partire dal 1338 (data del primo trattato di Ruusbroec) il mistico le conosceva.

Prima di procedere allo studio comparativo tra le poesie della pseudo-Hadewijch e i

---

<sup>1174</sup>O nella variante *in niet weten sonder gront*.

<sup>1175</sup>WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 91.

trattati di Ruusbroec ci siamo intrattenuti sulla figura della donna che, a Bruxelles, insegnava e produceva “scritti empì”, impregnati di “spirito di libertà”: si tratta, come sappiamo, di Bloemardinne che, a detta di Pomerius, Ruusbroec combatté e confutò. Il recente studio di Warnar dedicato al mistico ha sottolineato come egli avrebbe conosciuto molto bene questa donna; prova ne è la presenza dello zio, con il quale egli abitava nella Loxumstraat, come testimone nell'ultimo atto giuridico che a riguardo di lei si possiede. Dal materiale rinvenuto negli archivi della città di Bruxelles è inoltre emerso che anche Bloemardinne abitava, in una casa di suo possesso, nella Loxumstraat, una via che si snodava partendo dalla collegiata di santa Gudula, oggi la cattedrale di san Michele e santa Gudula di Bruxelles.<sup>1176</sup> Sappiamo che Bloemardinne rilevò la direzione di un beghinaggio trasformandolo in un centro spirituale per donne dell'élite della città. Nelle pagine introduttive al nostro studio comparativo, alle quali rimandiamo per le altre informazioni, ci siamo chiesti se l'autore di queste poesie non potesse essere stata una beghina del circolo di Bloemardinne; o se non potesse essere stata Bloemardinne stessa.

Le affinità di Ruusbroec con la pseudo-Hadewijch si fanno particolarmente forti quando Ruusbroec descrive il momento unitivo ma emerge, fatto che può sembrare paradossale, ma forse non in Ruusbroec, come vi sia un'affinità altrettanto forte con la stessa pseudo-Hadewijch nei momenti in cui Ruusbroec si propone di criticare – ed illustrare – alcuni falsi mistici con i quali egli venne in contatto. Non è noto chi siano stati questi falsi mistici. Si pensa che egli, a Bruxelles, sia entrato in contatto con alcuni adepti del Libero Spirito. Circa questi “falsi mistici” e “falsi profeti” riportiamo due brani tratti da due trattati del mistico.

Primo brano, dal trattato *Delle sette closure*.

Ma ora si trovano altre persone che immaginano di essere perfetti (...). Sono quelli che, per mezzo di nuda vuotezza ed inattività e interiore privazione di immagini, hanno trovato mancanza di modi e la posseggono senza l'amore di Dio. E perciò pare a loro di essere loro stessi Dio; perché trovano se stessi senza amore, senza forma, senza immagine, senza conoscenza e sciolti da ogni virtù. E tutti i sacramenti e tutte le pratiche della Santa Chiesa, come digiunare, vegliare, pregare, cantare e leggere, ordine e legge, e tutta la Santa Scrittura, e tutto quello che i santi hanno praticato dall'inizio del mondo, essi lo considerano cosa molto piccola e di nessun valore. Questo in quanto essi sono elevati in mancanza di conoscenza e in mancanza di modi e in questo trovano compiacimento, e prendono la mancanza di modi per Dio. E siccome non amano Dio, e possiedono vuotezza e inattività nella

---

<sup>1176</sup>VERDEYEN, Jan van *Ruusbroec te Brussel*, p. 289,291. Una ricostruzione topografica la si trova in WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek*, p. 75.

mancanza di modi, sembra loro che tutti gli ordinamenti della vita e dei meriti e delle distinzioni scompariranno nell'eternità, e che niente sopravviverà e che ci sarà un'eterna meramente esistente essenza, senza distinzione personale in Dio o nelle creature.<sup>1177</sup>

Possiamo elencare le attitudini che Ruusbroec ha evidenziato in questi eretici. Ricaviamo quindi quanto segue:

1. una nuda vuotezza ed inattività e interiore privazione di immagini (*bloete ledecheit ende ongebeeltheit van binnen*)
2. hanno trovato mancanza di modi (*hebben si onwise bevonden*)
3. la posseggono senza l'amore di Dio (*ende sonder die minne gods beseten*)
4. pare a loro di essere loro stessi Dio (*dunct hen dat si selve god sijn*)
5. trovano se stessi senza amore, senza forma, senza immagine, senza conoscenza (*si vinden heb minneloes, formeloes, beeldeloes, sonder kinnesse*)
6. sono sciolti da ogni virtù (*doechden quite*)
7. tutti i sacramenti e tutte le pratiche della Santa Chiesa, come digiunare, vegliare, pregare, cantare e leggere, ordine e legge, e tutta la Santa Scrittura, e tutto quello che i santi hanno praticato dall'inizio del mondo ... lo considerano cosa molto piccola e di nessun valore (*Alle die sacramente ende alle die oefeninge der heilegher kerken, alse vasten, waken, beden, singen ende lesen, ende ordene ende wet, ende alle die heilege scripture, ende alle dies die heiligen geploghen hebben van beginne der werelt, dit achten si algader cleyne ende alse niets wert*)
8. essi sono elevati in mancanza di conoscenza e in mancanza di modi (*Want si sijn in niet wetene ende in onwisen verhaven*)
9. prendono la mancanza di modi per Dio (*die onwise houden si vore god*)
10. possiedono vuotezza e inattività nella mancanza di modi (*ledecheit besitten in onwisen*)

---

<sup>1177</sup> *Vanden seven sloten*, (CCCM 102), l. 592-610, p. 163-165. Maer nu vint men andere minschen die wanen volcomen sijn (...). Ende dat sijn die gene die, overmids bloete ledecheit ende ongebeeltheit van binnen, soe hebben si onwise bevonden ende sonder die minne gods beseten. Ende hier omme dunct hen dat si selve god sijn. Want si vinden heb minneloes, formeloes, beeldeloes, sonder kinnesse ende doechden quite. Alle die sacramente ende alle die oefeninge der heilegher kerken, alse vasten, waken, beden, singen ende lesen, ende ordene ende wet, ende alle die heilege scripture, ende alle dies die heiligen geploghen hebben van beginne der werelt, dit achten si algader cleyne ende alse niets wert. Want si sijn in niet wetene ende in onwisen verhaven ende hare genoecht, ende die onwise houden si vore god. Ende om dat si gode niet en minnen, ende ledecheit besitten in onwisen, soe dunct hen dat alle ordene van levne ende van lone ende van onderscede vergaen sal inder ewecheit, ende dat anders niet bliven en sal dan een ewech istech wesen, sonder persoenlec ondersceet in gode ochte in creaturen.

11. sembra loro che tutti gli ordinamenti della vita e dei meriti e delle distinzioni scompariranno nell'eternità (*soe dunct hen dat alle ordene van levne ende van lone ende van onderscede vergaen sal inder ewecheit*)
12. ci sarà un'eterna meramente esistente essenza, senza distinzione personale in Dio o nelle creature (*sal dan een ewech istech wesen, sonder persoanlec ondersceet in gode ochte in creaturen*)

Possiamo vedere quanti di questi assunti dottrinali compaiono nelle *Mengeldichten* della pseudo-Hadewijch. Le tesi 1, 2, 5, 8 e 10 sono quelle che si rivengono pressoché tali e quali anche nelle nostre poesie. Nel dettaglio, la condizione di vuotezza ed inattività (tesi 1 e 10), condizione di orientamento quietistico, viene messa a tema nelle Mgd. 26, 27 e 29. La mancanza di immagini e di forma (tesi 1 e tesi 5) viene recitata in tutto il corpus della pseudo-Hadewijch ma in modo particolare nella Mgd. 17,80,101-102 e nelle Mgd. 26,10,22 e Mgd. 27,30. La mancanza di modi (tesi 2,8,10) trova espressione nella Mgd. 26,13,22 e nella Mgd. 27,20-21. La condizione di mancanza di conoscenza (tesi 5 e 8) trova espressione nel corpus della pseudo-Hadewijch nella Mgd. 19,85-86, nella Mgd. 25,2 e nella Mgd. 26,23. Il primo enunciato della tesi 5, “trovano se stessi senza amore”, non lo si trova nella pseudo-Hadewijch in nessun luogo.

Si può vedere come gli assunti dottrinali attribuiti a tali eretici e presenti nelle poesie della pseudo-Hadewijch, tutti assunti per una perfetta *libertas spiritus*, siano da rinvenirsi in modo preponderante soprattutto nelle poesie della seconda unità del corpus (Mgd. 25-29).

Per le altre tesi su esposte si può dire quanto segue. Ruusbroec parla per questi eretici di una mancanza di amore di Dio (tesi 3) ma questo non lo si incontra nella pseudo-Hadewijch. La tesi 4 esplicitata in questo modo non la si rinviene. Nemmeno la tesi 6 in quella precisa formulazione la si rinviene – la parola *doechden* (virtù) è assente nel corpus della pseudo-Hadewijch – tuttavia il termine *ledicheyt* la può supporre: il termine, indicante uno stato di vuotezza e di inattività, può infatti ben contenere in sé l'istanza di superamento dell'esercizio delle virtù. Anche la tesi 7 formulata in quei termini non la si trova nella pseudo-Hadewijch; essa fa pensare a Margherita Porete.<sup>1178</sup> Tuttavia anche nel corpus della pseudo-Hadewijch la “Scrittura” non detiene mai un ruolo importante; l'orientamento che se ne predica è invece quello di un oltrepassamento (Mgd. 19,1) – non rinnegamento, ma appunto oltrepassamento, superamento - accompagnato da istanze di critica: un implicito biasimo dei chierici (Mgd.

---

<sup>1178</sup>Il punto di partenza rimane nella Porete il “congedo dalle Virtù” (*Miroir*, cap. 6).

24,25-36 e Mgd. 29,12-15). Va inoltre detto, sempre a proposito della tesi 7, che se il corpus della pseudo-Hadewijch, ed in particolare le ultime cinque poesie, non indica quale atteggiamento adottare a riguardo dei “sacramenti e tutte le pratiche della Santa Chiesa, come digiunare, vegliare, pregare, cantare ...” questo potrebbe ben voler dire che chi ha scritto queste poesie già non attribuiva (più) importanza a queste pratiche: il carattere begardico dei versi della Mgd. 26 e la lode alla condizione di inattività espressa dalle Mgd. 27 (27,37-38) e 29 (29,6-10) escluderebbero già in origine tali pratiche. Nel corpus della pseudo-Hadewijch non si rinviene la tesi 9 attribuita agli eretici in quella precisa formulazione. La tesi 11 non è presente e a riguardo della tesi 12 possiamo dire che se essa non la si rinviene in quella precisa formulazione, la mancanza di distinzione in Dio, espressa dal termine *sonder ondersceet*, è presente nelle poesie della pseudo-Hadewijch, come più volte abbiamo detto.<sup>1179</sup>

Secondo brano, dal trattato *Delle dodici beghine*.

Là essi trovano vuotezza ed inattività, riposo e nudità senza immagini (...) essi trovano la loro propria essenza: un'acquietata e priva di immagini vuotezza ed inattività (...) Ecco perché essi non vogliono né sapere né conoscere, né volere né amare, né ringraziare né lodare, né desiderare né avere, perché essi vogliono essere al di sopra di Dio e senza Dio, e né cercare e né trovare Dio in qualche luogo, ed essere liberi da tutte le virtù. Vedi, questo è quello che essi chiamano *perfetta povertà di spirito*. Ma una tale povertà non la si trova né in paradiso, né in Dio, né negli angeli, né nei santi, né nelle buone persone nel mondo intero. Ed ecco perché essa è un'arte diabolica e un'infernale povertà, perché là non c'è né conoscere né amare, né ringraziare né pregare, né virtù né verità, né saggezza né giustizia, ma disonore e dolore, fuoco infernale e un'eterna infelicità.<sup>1180</sup>

Ruusbroec si propone ancora una volta di illustrare ciò che i “falsi profeti” - così Ruusbroec li chiama in alcune righe precedenti a quelle che abbiamo citato – intendono per perfetta “povertà di spirito”. Le descrizioni che leggiamo vanno tutte nel senso della denudazione da immagini, rappresentazioni e forme e nel senso del quietismo: i falsi profeti

---

<sup>1179</sup>Riferita al momento unitario: Mgd. 23,24,52.

<sup>1180</sup>Vanden XII beghinen, (CCCM 107A), l. 32-33,36-37,60-70, p. 11. Daer vinden si ledicheit, raste ende onghebeelde bloetheyt (...) si venden haer eyghen wesen: eene onghebeelde ghestilde ledicheit (...) Ende hier omme en willen si noch weten noch kinnen, noch willen noch minnen, noch danken noch loven, noch begheren noch hebben, want si willen zijn boven gode ende sonder gode, ende gode niergherincs soeken noch vinden, ende van allen duechden quite. Siet, dit heeten si volmaecte armode van gheeste. Maer alsulke aermodede en vent men in hemelrijcke niet, noch in gode noch in ingelen noch in heiligen noch in goede menschen in alle die werelt. Ende hier omme eest eene duvelye ende eene hesliche aermodede, want daer en es kinnen noch minnen, dancken noch loven, duecht noch waerheit, wijsheit noch gherechticheit, maer scande ende pine, helschs vier ende ewighe onsalicheit.

raggiungono uno stato di *ledicheyt* e la loro stessa essenza è *ledicheyt*: vuotezza e totale inattività. Una tesi, questa, non sconosciuta alla nostra pseudo-Hadewijch: una bella strofa dell'ultima Mgd., la 29, predica la conformità (con il verbo *voeghen*, che si può appunto tradurre con conformare, adattare) tra la natura della creatura e la natura dell'essenza divina.<sup>1181</sup> Del resto come sappiamo la condizione di *ledicheyt* è elogiata nelle Mgd. 26 e 27. Tutto il lungo elenco che poi Ruusbroec compie a proposito delle azioni – opere concrete – rifiutate dai falsi profeti, *noch weten noch kinnen, noch willen ... noch begheren noch hebben*, pare essere un parallelo al simile elenco che si incontra nella Mgd. 26, la poesia che ha per tema proprio la povertà di spirito: *Noch vorme, noch wise, noch redene, noch sin/ Noch duncken, noch dincken, noch merken, no weten*. Anche nel caso di questo secondo brano, lo possiamo osservare, le corrispondenze più forti sono da rinvenirsi con le poesie della seconda parte del corpus della pseudo-Hadewijch.

È tempo di arrivare alle conclusioni. Possiamo osservare che quando Ruusbroec si propone di criticare e di illustrare i falsi mistici, molte delle tesi che egli mette a tema trovano delle corrispondenze rilevanti con quanto viene enunciato nei versi delle poesie della seconda unità del corpus; in modo particolare con le poesie 26, 27 e 29: tre componimenti poetici che dimostrano delle affinità nella ripetizione del gruppo di termini *ledicheyt* (vuotezza ed inattività), *eenvoudicheit* (semplicità), *toeval* (accidente), *eweghe/ewicheyt* (eterno/eternità). Pomerius, biografo di Ruusbroec, nel presentare i falsi mistici con i quali Ruusbroec venne a contatto e nel presentare il tipo di rapporto che il mistico ebbe con loro – un rapporto di chiaro conflitto, a quanto ci viene narrato - ha dato ad essi il volto di una donna: Bloemardinne, una nubile donna di Bruxelles, della quale conosciamo qualche elemento della sua persona. Ora noi nei capitoli precedenti abbiamo sostenuto che le poesie della pseudo-Hadewijch furono l'opera di una (o più) donne, e nello specifico di beghine. Una delle motivazioni più importanti viene dalla citazione che Ruusbroec ha fatto dalla Mgd. 25. Rimandiamo alla nostra analisi di quest'opera nello studio comparativo alcune pagine più indietro, ma qui possiamo brevemente ripetere il fatto. Ruusbroec, nella sua ultima opera, il trattato *Vanden XII beghinen*, nel poema introduttivo dà la parola ad appunto dodici beghine. L'undicesima recita la seconda strofa della Mgd. 25, pressoché tale e quale:

Se desidero qualcosa, non lo so,  
Perché nell'inconoscenza senza fondo

---

<sup>1181</sup>Mgd. 29,6-10. L'unità della nuda verità,/ Che annulla ogni ragione,/ Mi tiene nella vuotezza e nell'inoperosità/ E mi conforma (*ende voeghet mi*) alla semplicità/ Dell'eternità dell'Essenza Eterna.



Ho perso me stessa.  
Sono inghiottita nella sua bocca,  
In un abisso senza fondo  
Non posso uscirne.<sup>1182</sup>

Crediamo che si possa e si debba dare credito a Ruusbroec: i componimenti qui in oggetto - soffermiamoci per il momento agli ultimi cinque – furono l'opera di beghine. Raccolti questi dati, noi ce la sentiamo di proporre l'ipotesi per la quale gli “scritti empì”, pieni dello “spirito di libertà” - come Pomerius descrive - della donna brussellese chiamata Bloemardinne non siano state che le ultime anonime cinque poesie della cosiddetta “pseudo-Hadewijch”, e in modo particolare le Mgd. 26, 27 e 29.

---

1182 *Vanden XII beghinen*, (CCCM 107A), I. 88-94, p. 12.

## Conclusioni

Siamo giunti al termine del nostro lavoro. Le conclusioni che ci apprestiamo a redigere sono la somma delle conclusioni a cui siamo pervenuti nel corso della nostra ricerca e che abbiamo esposto alla fine dei capitoli IV, V e VI. Del corpus della cosiddetta pseudo-Hadewijch mettiamo innanzitutto in luce il carattere eterogeneo. Eterogenee si presentano infatti le due unità nelle quali il corpus si può suddividere. Per quanto riguarda la prima unità (Mgd. 17-24), che consta di 169 strofe redatte secondo la particolare struttura ritmica *aabccb*, noi crediamo che essa abbia avuto la sua genesi nella riunione di diverse brevi poesie presentanti il medesimo schema ritmico; nella stessa unità anche una serie di strofe sciolte avrebbe trovato posto. Questa genesi spiegherebbe l'incertezza nella suddivisione interna in diversi componimenti che il corpus ha conosciuto nel corso della tradizione manoscritta e delle edizioni. Le cinque poesie della seconda unità del corpus (Mgd. 25-29), presentanti strofe a versi monorimi, si pongono invece come cinque componimenti poetici indipendenti. I temi trattati sono vari, così come varie sono le strutture comunicative che in essi si rinvengono. Abbiamo notato in ogni caso una particolare affinità tra le poesie 26, 27 e 29.

Le due unità si differenziano anche a motivo di altri elementi. Abbiamo rilevato una divergenza al livello degli intenti delle unità stesse. Le analisi delle strutture comunicative hanno evidenziato nella prima unità una prevalente funzione conativa: le poesie si rivolgono ad un destinatario che viene sollecitato attraverso consigli, ordini, esortazioni. Nella seconda unità si colgono invece prevalentemente scopi didattici e referenziali: ciò che qui conta è la comunicazione di un contenuto. Nel corso del nostro lavoro abbiamo evidenziato tra le due unità anche una diversità a livello lessicale; soprattutto la seconda unità del corpus è percorsa da una serie di termini che contribuisce ad unificare in modo particolare l'unità stessa. E gli elementi lessicali rimandano a diversi piani dottrinali: nel dettaglio, se il corpus intero mantiene il ricordo di Hadewijch, la prima unità dimostra una particolare affinità con *Lo specchio delle anime semplici* di Margherita Porete e con altri poemi anonimi di natura speculativa, come con l'inno trinitario *Dreifaltigkeitslied* dello pseudo-Eckhart. La seconda unità mostra invece un'accentuata affinità, in temi e lessico, con l'opera di Eckhart. Anche se non vi sono connessioni testuali dirette con l'opera del mistico tedesco, questa unità si pone come una testimonianza di una determinata ricezione di Eckhart nei Paesi Bassi.

Occorre però rilevare che nonostante le diversità tra le due unità questo corpus eterogeneo è percorso da elementi che lo unificano. Possiamo dire che a livello dottrinale la seconda unità porta agli esiti estremi quanto annunciato nella prima. I tratti quietistici ad esempio delineati

nelle Mgd. 17-24 trovano lo sviluppo più estremo nel gruppo delle Mgd. 25-29. Si ritrova inoltre in tutto il corpus l'appello alla denudazione da forme e figure e al superamento dei modi. Il “nudo amore” percorre il corpus intero. Lo stesso è da dirsi del motto “boven redenne” (o “boven verstaen” o “boven sen”). Anche la figura di un chiaramente personificato Amore ricorre almeno una volta in entrambe le unità, e ogni volta si tratta di un Amore astuto, avido e crudele (Mgd. 24,61ss – Mgd. 28).

Per quanto riguarda il corpus intero ci siamo chiesti in quali ambienti queste poesie possono essersi originate. Nel corso del dibattito scientifico esse sono state *per lo più* considerate come l'opera di beghine. Dal canto nostro abbiamo ritenuto significativa una serie di elementi, fra i quali i più importanti sono l'associazione di queste poesie, nella tradizione manoscritta, all'opera di Hadewijch e la citazione da parte di Ruusbroec della prima strofa della Mgd. 25; una strofa che, sappiamo, egli fece recitare ad una beghina. L'analisi di altre immagini che compaiono nel corpus ci hanno portato a ritenere che molto probabilmente questi componimenti sono sorti in un ambiente beghinale.

Riteniamo che l'autore (o gli autori) sia (siano) da cercarsi attorno a Ruusbroec, nella cerchia degli spirituali che gli si aggiravano attorno: lo studio comparativo che abbiamo condotto con le opere del mistico ci ha permesso di rilevare che se egli conobbe queste poesie e ne citò e parafrasò alcuni versi - soprattutto laddove egli descrive il momento più alto della vita spirituale, il momento contemplativo - a motivo di una serie di espressioni che paiono porsi come “temi” e “motivi” chiari a coloro che frequentavano i medesimi ambienti, riteniamo che tra Ruusbroec e la pseudo-Hadewijch vi sia stata una reciproca influenza.

Nella mancanza di un qualsiasi riferimento temporale che permetta una datazione certa del corpus, lo studio comparativo con le opere di Ruusbroec ci ha permesso di acquisire alcuni elementi. Nel dettaglio, solamente nelle opere che il mitico compose a Groenendael si rinvengono citazioni letterali dalle nostre poesie. Ora Ruusbroec scrisse a Groenendael la prima opera poco dopo il 1350. Possiamo dire che questa data può essere posta come *terminus ante quem* della composizione del corpus. A nostro avviso però i riecheggiamenti e le reminiscenze del corpus della pseudo-Hadewijch sono già sufficientemente chiari nelle opere che Ruusbroec compose a Bruxelles, a partire dal 1338. Siamo pertanto della convinzione nel 1338 il corpus esistesse già – o almeno alcune poesie.

Proprio a proposito del rapporto con il mistico brabantino abbiamo messo in evidenza un fatto dai tratti indubbiamente paradossali. Se il mistico brabantino cita queste poesie soprattutto quando descrive il momento più alto della vita spirituale, così come egli l'ha concepita (vita attiva, vita interiore e vita sovraessenziale), nelle pagine in cui egli critica

aspramente alcuni falsi mistici con i quali venne in contatto – si crede che si sia trattato di adepti del movimento del Libero Spirito – sono la dottrina e la terminologia che si riscontrano nelle Mgd. 26, 27 e 29 a comparire. Il biografo di Ruusbroec, Pomerius, diede a tale movimento di eretici il volto di una donna: la celebre Bloemardinne i cui scritti non sono mai stati identificati. Noi abbiamo ritenuto che le nostre poesie siano l'opera di beghine; avanziamo quindi l'ipotesi che le poesie della seconda unità del corpus, ma in particolare le poesie 26, 27 e 29 – tre poesie affini tanto in dottrina che in terminologia – siano l'opera di detta Bloemardinne.



## Appendice

### *Mengeldichten* 17-29: testi originali e traduzione aggiornata

Forniamo qui, in appendice, i testi dei componimenti poetici di cui ci siamo occupati in questo nostro lavoro di ricerca: le *Mengeldichten* 17-29 della cosiddetta pseudo-Hadewijch. La Guarnieri li descrisse più volte come testi di difficilissima lettura; sta di fatto che di questa collezione di poesie non esiste all'oggi una traduzione integrale in corrente neerlandese.<sup>1183</sup>

Il nostro lavoro di traduzione si è basato sulla più recente delle edizioni delle *Mengeldichten* operata da J. Van Mierlo: HADEWIJCH, *Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo, Leuvense Studiën en Tekstuitgaven, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, N.V. Standaard-Boekhandel, 1952 e ha per punto di partenza la traduzione pubblicata per i tipi della Marietti: PSEUDO-HADEWIJCH, *Poesie miste*, tradotte da A. Vallarsa con la collaborazione di J. Reynaert, Genova-Milano, 2007. Tuttavia rispetto a questa traduzione abbiamo effettuato una serie di scelte nuove delle quali ci apprestiamo a dare l'opportuna giustificazione.

Per agevolare il lettore italiano alle prese con la lettura dei testi in medio neerlandese abbiamo uniformato la grafia relativa alle lettere u/v/w e i/j secondo l'uso moderno. Per facilitare il recupero dei versi e delle strofe da parte di chi leggerà questo nostro lavoro forniamo inoltre la numerazione dei versi tanto nel testo originale quanto nella traduzione; tale numerazione segue la succitata edizione di Van Mierlo. A distanza di alcuni anni dalla prima traduzione abbiamo sentito la necessità di fornire, di alcune parole, una traduzione nuova. Nella "Nota" che segue, alla fine di questo testo, esponiamo in dettaglio i cambiamenti. Abbiamo inoltre scelto, ora, in questo nostro lavoro, di offrire una traduzione che si propone meno scopi poetici e letterari ma che vuole invece seguire maggiormente l'ordine della disposizione del discorso di verso in verso e che vuole rimanere maggiormente vicina alla costruzione dei singoli enunciati. Non abbiamo rispettato tale ordine e tale costruzione nei casi in cui il significato del messaggio ne sarebbe risultato stravolto. Diciamo quindi che se nella prima traduzione ci siamo avvalsi di un linguaggio poetico, in questa traduzione rivista il cui risultato complessivo è, forse, appunto, leggermente meno poetico, ci siamo proposti in modo più spiccato scopi di studio; questa nuova traduzione permette inoltre

---

<sup>1183</sup>Alcune poesie sono tradotte in KOMRIJ, *De Nederlandse poësie*. È un fatto che le traduzioni delle *Mengeldichten* si sono spesso arrestate alla *Mengeldicht* 16, prendendo cioè in considerazione solamente le poesie che sono state ritenute autenticamente prodotte dalla mano di Hadewijch. Una traduzione importante, soprattutto a motivo della diffusione di questi testi che essa produsse, fu fatta da Porion nel 1954. HADEWICH D'ANVERS, *Poèmes des Béguines*. Per la storia delle (spesso mancate) traduzioni di queste poesie di veda VALLARSA, *Choosing a gender*, p. 74-78.

ancora una volta al lettore di seguire meglio, partendo dal testo originale, i versi in italiano. Una nuova decisione è stata poi quella di voler esprimere con una scelta grafica, lo schema ritmico che interessa le prime otto poesie (le *Mengeldichten* 17-24). Una scelta che, nel corso della pubblicazione con la Marietti, gli autori avevano lasciato cadere (forse un vero peccato!). Dello schema ritmico dei primi otto componimenti abbiamo trattato e detto nel corso della nostra ricerca: esso, *aabccb*, interessa 169 strofe costruite su versi brevi a due accenti: il ritmo veloce, secco, asciutto, proprio per un messaggio apodittico, come noi abbiamo sostenuto, è stato da noi espresso graficamente con una rientranza per ogni verso *b*.<sup>1184</sup> Diciamo infine che la punteggiatura, rispetto alla prima traduzione, è stata nuovamente ritoccata: ancora una volta quella proposta da Van Mierlo non è stata del tutto rispettata. L'uso della maiuscola, rispetto alla nostra prima traduzione, è rimasto invece pressoché invariato.

### Nota

Rispetto alla prima traduzione (PSEUDO-HADEWIJCH, *Poesie Miste*, Genova-Milano, Marietti, 2007) l'ulteriore lavoro di ricerca ha condotto a nuove scelte concernenti la resa in italiano di alcune parole così come la comprensione del significato di alcuni versi. I cambiamenti più importanti si sono prodotti in tre distinti casi.

Il verso 36 della poesia 21, “In dat wilde wijt”, nella prima traduzione era stato reso con “Nello spazio infinito”; l'espressione era stata letta come “wide wijt”, seguendo il suggerimento che Van Mierlo aveva proposto.<sup>1185</sup> Ad un più preciso esame la parola “wilde” si rivela piuttosto essere una variante di “welde” e “wilt”<sup>1186</sup> che noi in modo migliore traduciamo con “selvaggio”, con tutte le implicazioni dottrinali che questo termine sa esprimere nel clima teologico degli inizi del XIV secolo, nei Paesi Bassi.<sup>1187</sup> Il verso in questione diviene, pertanto, nella traduzione aggiornata, “Nell'immensità selvaggia”.

Una questione particolare, non semplice ma allo stesso tempo e forse appunto per questo assai interessante, riguarda invece la traduzione della terza strofa della poesia 22:

Een ledich achten  
Siere ghedachten  
Over lidende al

---

1184In questo ci siamo lasciati ispirati dalle varie disposizioni grafiche dello schema ritmico *aabccb* che ci sono pervenute. Si veda ad esempio VAN ANROOIJ – MERTENS, *'Een cort jolijt'*, p. 229.

1185HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 182: si veda quanto suggerito alla voce “wijt”; Van Mierlo sbaglia nel riferirsi al verso 26; egli intende 36.

1186VERWIJS-VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*, IX, p. 2539.

1187Si veda il nostro capitolo dedicato alle metafore del selvaggio e del deserto, in questo nostro lavoro.

Ghebaert alle dinc  
Die ye wesen ontfinc  
Ochte wesen sal.<sup>1188</sup>

La nostra prima traduzione rendeva questi versi in questo modo:

Un nudo e libero contemplare  
Dell'anima  
Che tutto trascende,  
Genera tutto ciò  
Che ha l'esistenza  
E che la riceverà.

L'anima dell'uomo avrebbe pertanto capacità creativa (Genera tutto ciò/ Che ha l'esistenza/ E che la riceverà). Occorre dire che anche in questo caso quanto altri autori hanno commentato a riguardo di questi versi ci era stato di aiuto. Van Mierlo si sforzava di darne una giustificazione dottrinale citando l'Aquinate: “La terza strofa sembra esprimere questo concetto: “unito con Dio e separato da ciò che è terreno e creatura, l'uomo genera con Dio.” È questa un'applicazione di ciò che anche la scolastica e S. Tommaso insegnano “Creaturae secundum quod in Deo sunt non sunt aliud a Deo, quia creaturae in Deo sunt creatrix essentia”? O si tratta della dottrina di Eckhart?”<sup>1189</sup> La perplessità a riguardo di un'anima creatrice di essenze era sorta anche in Porion, ma pure egli si era sforzato di darne una convincente giustificazione. Secondo il certosino francese si avrebbe a che fare, in questi versi, con l'onnipotenza dello spirito di un'anima contemplativa che partecipa tanto alla generazione del Figlio (il riferimento è alle strofe precedenti la strofa in questione) quanto alla creazione del mondo. Egli trova nella dottrina della preesistenza delle creature in Dio la spiegazione di questo. La formula risalirebbe prima che a S. Tommaso, a S. Anselmo: “Creatura in Deo est creatrix essentia”. Secondo Porion, inoltre, la tesi dell'anima creatrice del mondo sarebbe presente nella lista di proposizioni nota come *Compilatio de novo spiritu* che Alberto Magno redasse attorno al 1260. Egli si riferisce alla seguente proposizione: *Ad hoc pervenit homo, quod Deus per eum omnia operetur*.<sup>1190</sup>

Dal canto nostro dopo un più approfondito esame della strofa in questione rimane in noi un forte dubbio a riguardo di una tale interpretazione. Circa la proposizione raccolta da Alberto Magno, notiamo che il verbo “operetur” è lontano dall'implicare un significato di

---

1188Mgd. 22,13-18.

1189HADEWIJCH, *Mengeldichten* (1952), p. 120.

1190HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques*, p. 189.



“creare” e “generare”. In Eckhart la dottrina della nascita di Dio nell'anima umana, nascita in essa in assenza di ogni mediazione, non è certo la dottrina dell'anima creatrice di “tutto ciò/ Che ha l'esistenza/ E che la riceverà”. Occorre però ricordare un articolo di imputazione rivolto al maestro domenicano nella Bolla *In agro dominico*:

XIII. Tutto quello che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino: perciò quest'uomo opera tutto quello che Dio opera, e ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, e genera il Verbo eterno, e Dio non saprebbe cosa fare senza un tale uomo.

McGinn ha sottolineato come queste righe non si trovino alla lettera in nessuna delle opere di Eckhart che ci sono pervenute, tranne che un qualche riecheggiamento presente nel *Libro della consolazione divina*. Eckhart cercò di difendersi, a proposito di questa tesi a lui imputata.<sup>1191</sup> Un'altra tesi che abbiamo trovato che in qualche modo si potrebbe avvicinare ai nostri singolari versi è legata alla nozione di Anima universale, così come viene presentata al nelle *Enneadi* di Plotino, laddove il Demiurgo viene identificato con l'Anima universale che proprio in forza di questa identificazione riceve l'atto operante. In tal caso il “fare” non è dell'Uno ma dell'Anima che opera guardando al suo modello superiore, al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ; l'Anima da esso riceve le immagini delle cose da farsi, e quindi diviene artefice di esse. Ma se le poesie della nostra pseudo-Hadewijch sono permeate da tesi neoplatoniche, noi riteniamo che la dottrina dell'Anima universale plotiniana non sia in esse da rinvenirsi. Noi crediamo piuttosto che, per la strofa in questione, la traduzione suggerita tanto da Van Mierlo quanto da Porion non sia corretta. Ad una più precisa lettura noi riteniamo che il “Siere” di cui al secondo verso (poesia 22,14) altro non sia che una forma genitiva dell'aggettivo dimostrativo “sijn”. I primi due versi della discussa strofa verrebbero pertanto più precisamente tradotti in questo modo:

Un vuoto e libero contemplare  
Del suo pensiero

Il pensiero sarebbe pertanto il pensiero di Dio, dell'Infinito di cui viene detto nella prima strofa. Questa interpretazione si inserirebbe inoltre molto bene nella logica espositiva delle prime tre strofe: un Infinito genera il suo Uguale e lo Spirito del mutuo amore risplende nella gloria (1<sup>a</sup> strofa). Essi sono eternamente un'unità e uno in tre: una sola Onnipotenza (2<sup>a</sup> strofa). Dopo la generazione dell'Uguale e l'apparizione dello Spirito del mutuo amore e la lode dell'Onnipotenza trina ed una l'accento si sposta sulla generazione del creato: un vuoto e libero contemplare del suo pensiero (il pensiero di Dio), genera tutto quanto “ha l'esistenza” e

---

<sup>1191</sup>Si veda MEISTER ECKHART, *The essential Sermons*, p.53-54.

“la riceverà”: genera ogni creatura.

L'ultimo significativo cambiamento di traduzione che abbiamo operato, rispetto alla pubblicazione di *Poesie miste*, riguarda la parola *ledicheit*. Presente quattro volte nel corpus delle poesie della pseudo-Hadewijch, questa parola di cui ci siamo occupati diffusamente nel corso della nostra ricerca e che Meister Eckhart e Ruusbroec hanno così frequentemente impiegato, riveste in medio neerlandese una serie di diversi significati. La parola delinea una condizione di inattività, di ozio e di vuotezza; essa si riferisce anche alla condizione dello sprecare il tempo e al senso di vanità (di inutilità) di tutte le cose; occorre inoltre dire che la parola mantiene un significato di fondo di libertà.<sup>1192</sup> Nel corso della prima traduzione avevamo scelto di rendere in italiano questa cruciale parola accentuando di volta in volta o il significato di vuotezza che essa sottende (per cui il verso 18,366 fu da noi reso con “libera vuotezza”) o il significato di libertà (al verso 26,27 compariva perciò, da nostra traduzione, “nuda libertà”) o ancora il significato di vuotezza ma che noi avevamo poeticamente reso con l'espressione di “libera vacanza” (versi 27,38; 29,8). Il lavoro di ricerca compiuto in questi anni ci ha portato a scegliere, nell'esame del significato di questa parola, le accezioni di “vuotezza e inoperosità”. È questo il modo in cui abbiamo tradotto questa cruciale parola nei versi sopra citati.

---

1192 VERWIJS-VERDAM, *MiddelNederlandsch woordenboek*, IV, p. 237-244, 246-247.

5	Mi en pijnt Noch en gherijnt Dat ic moet dichten, Daer hi die levet Bi ons ghevet Sine ghichten,	5	Non mi affligge Né mi turba Di dover scrivere, Poiché Colui che vive Accanto a noi dà I suoi doni,
10	Ende met nuwer mare Ute sinen clare Ons wilt verlichten. Hi si ghebenedijt In alre tijt In allen anesichten.	10	E con un annuncio sempre nuovo Dalla sua luce Ci vuole illuminare. Egli sia benedetto In ogni tempo, In ogni cosa.
15	In kinnen bloet Al eest groet Dat mens vercrighet, Het scijnt alse niet Alse men besiet Dat daer ontblivet.	15	Nella nuda conoscenza È certo grande Ciò che si apprende, Ma sembra come nulla Se si considera Ciò che manca.
20	Men moet crighen In dat ontbliven, Saelt sijn goet, Ochte het es te clene Algader reyne Wat datmen doet.	20	In questa mancanza Bisogna affondare, Questo è buono; Altrimenti è troppo poco, Veramente troppo poco, Ciò che si fa.
25	Die in dat hoghe kinnen Der bloter minnen Waerdeloes Diepere crighen Venden hare ontbliven	25	Quelli che nell'alta conoscenza Del nudo Amore Senza parole Profondamente affondano, Trovano la loro mancanza
30	Meere altoes.	30	Sempre più grande.
35	Nuwe mare In doncker clare Vinden si, Van hoghen prise Sonder wise In verre bi.	35	Un annuncio sempre nuovo Essi trovano Nell'oscura luce, D'alto pregio Senza modo In una lontana vicinanza.
40	In dat eweghe wide In alle side Sonder inden Werdet si ghedeilt, Ghebreidet, gheheilt In een verslinden:	40	In quell'ampiezza infinita, Dovunque, Senza fine, L'anima viene divisa, Ingrandita e poi unita In un inghiottimento:
45	Die ghedachte In stilre jachte Die dat onghemeten Al in al Venden sal Al ombegrepen.	45	L'anima che In una silenziosa caccia, Troverà L'immensurabile Totalità Totalmente inafferrabile.

50	Daer dunct hare baren Sonder verclaren Een simpel iet, Alse in vertien; Doch moet sijs lien In een bloet niet.	50	Là, a lei sembra mostrarsi Senza rivelarsi Una cosa semplice, Che pare scomparire; Eppure deve riconoscerla In un nudo niente.
55	In dat bloete Staen die groete Die vercrighen In hare in sien, In sijn ontvlien	55	In quella nudità Stanno le grandi anime Che apprendono Nel loro intuire, Nel suo sfuggire,
60	Hare ontbliven.  Wat mens vercrighet Vore dats ontblivet Sekerlike Also ic meine	60	La loro mancanza.  Ciò che si apprende In paragone a ciò che manca, Certamente, Come io credo,
65	Dats alte cleine Te enegher ghelike.	65	È cosa troppo piccola In ogni raffronto.
70	Bi dies sijn si ga Ende volghen na Die dit bekinnen, Die donckere pade Buten rade Altoes van binnen.	70	Ecco perché sono così impazienti Quelli che questo conoscono, E seguono Gli oscuri sentieri Lontani dalla ragione, Sempre interiormente.
75	Dat hen meest cost Ende hen best lost Dats dit ontbliven. Maer hoe dat es Des sijn ghewes: Men en maechs niet scriven.	75	Ciò che più li sazia E che meglio li appaga È la mancanza. Ma come ciò sia Questo rimane certo: Non se ne può scrivere.
80	Maer redenen storme Ende beelden vorme Moet men af gaen, Sal men van binnen Des iet kinnen Sonder verstaen.	80	Ma la tempesta della ragione E le forme delle immagini Si devono lasciare, Interiormente Se ne conoscerà qualcosa Senza comprendere.
85	Die niet en gheroen In ander doen Dan hier es gheseit, Si eneghen hen In hare ierste beghin	85	Quelli che non hanno pace In nessun'altra opera Che qui viene mostrata, Si uniscono Nel loro Primo Inizio
90	In die ewicheit.	90	Nell'eternità.
95	Daer werdense in Hare ierste beghin Met hem so een Dat en mach ghelike In eertrike So sijn van tween.	95	Divengono, Nel loro Primo Inizio, Così Uno con Lui Che non c'è somiglianza Sulla terra Di due, che tali siano.

100	In die naheyt Der enicheit Sijn selke pure Binnen altoes Bloet beeldeloes Sonder figure;	100	Nell'intimità Dell'unità Tali anime pure sono Interiormente sempre Nude, senza immagini, Senza figure,
105	Alse ghevrijt In eweghen tijt Onghescepen In stille wijt Sonder crijt Onbegrepen.	105	Come liberate Nel tempo eterno, Increate, Nell'ampiezza silenziosa Senza limite Inafferrabile.
110	Ic en vinder in Meer inde noch beghin Noch ghene ghelike, Daer ic woert Af mach brenghen voert Volcomelike.	110	Io li non trovo Più né fine, né inizio, Né alcuna somiglianza Di cui io dica O possa giungere ad esprimere Pienamente.
115	Ic wilt hier op gheven, Hen diet leven In hare bekeer; Het mocht dat inneghen dincken Die tonghe vermincken,	115	Voglio lasciare questo compito A quelli che lo vivono Nel loro fervore; Potrebbe, il profondo pensare, Ferire la lingua
120	Sprake siere of mere.	120	A chi ne voglia parlare.

	Maer nu hoert dat ghebod Dat ons god Doet bekinnen: Hoe wine met crachte		Ma udite ora il comandamento Che Dio Ci fa conoscere: Come con forza
5	Uut alre ghedachte Selen minnen.	5	E con tutta l'anima Lo dobbiamo amare.
	Met minnen crachte Moet die ghedachte Haers selvesheyt		Con la forza dell'amore Occorre che l'anima Sia strappata
10	Sijn ontwonghen Ende verswonghen In overstheyt.	10	Da se stessa Ed elevata Fino all'alto
	Daer werdse gheleydet Ghewidet, ghebreydet,		Dove viene condotta, Fatta immensa, ingrandita,
15	In deemsteren weghe, Ende verresen In een hoghe wesen In gracien seghe.	15	Lungo un oscuro sentiero, E rigenerata In un alto Essere, In un trionfo di grazia.
	Dit moet sijn bestaen Met herten ende voldae		Questo dev'essere intrapreso In sincerità e dedizione
20	Ute alre crachte, Daer men mint gode Na den meesten ghebode Ute alre ghedachte.	20	E con tutta la forza, Così che si ami Dio, Secondo il sommo precetto, Con tutta l'anima.
	Die crielke der dinghe Moet werden inghe Ende te nieute gheleidet,		Il cerchio delle cose Deve restringersi Ed annullarsi,
25	Sal die crielke bloet Werden wijt ende groet	25	Affinché il cerchio della nudità Si allarghi e si ingrandisca
30	In al ghebreidet.	30	In tutta la sua ampiezza.
	Die ghedachte in god Es der minnen slod In die enecheyt		L'anima ancorata in Dio È la clausura dell'amore Nell'unità,
35	Daer se minne heeft gheleydet Ghewidet, ghebreydet In dies lichts claecheyt.	35	Dove l'amore l'ha condotta, Fatta immensa, ingrandita, Alla chiarezza della luce.
	Het behoert edelen puren Dat si daer duren Ende niemanne el		Appartiene ai nobili e ai puri E a nessun altro Di permanervi,
40	Ende hem quite Van onghelike Houden wel.	40	E di ben mantenersi Liberi Da ogni disuguaglianza.
	Want dat edele lecht Ghevet sijn berecht		Perché la nobile luce Dà il suo insegnamento
45	Sonderlinghe Na sijn rueken, Daer ne hevet gheen sueken Redenne noch meyninghe.	45	A ciascuno singolarmente, Come vuole; Là non hanno alcun posto Né ragione, né intenzione;

50	Men moetse buten Verre sluten Ende binnen staen In .I. bloet stille Sonder wille, Ende also ontfaen	50	Occorre cacciarle, Bandirle, E restare all'interno In un silenzio nudo E senza volere, E così ricevere
55	Die edelheit Die ongheseyt Blivet metter tonghen; Een nuwe verstaen Noeyt eer ontfaen	55	La nobiltà, Che indicibile rimane Alla lingua umana, E un nuovo comprendere Prima mai ricevuto
60	Ute dien oerspronghen.  Ay, hi es uwe Altoes nuwe, Edele ghedachte, Daer ghi inne ontfaen	60	Da quella sorgente.  Ah, Egli è vostro E sempre nuovo, Nobile anima, Lì voi siete liberata
65	Sijt ende ghevaen Met susseghedaenre jachte.	65	E fatta prigioniera D'una simile caccia.
70	Nu blivet daer Sonder vaer, Het es uwe ghewin, Ende sijt blide Te eweghen tide In u beghin,	70	Ora rimanete là Senza timore, È il vostro premio, E siate felice Nel tempo eterno, Nel vostro Inizio,
75	Daer ghi inne altoes Gheleidet indeloes Wert sonder keren Daer en mach in hoge verstaen Noch diepe ingaen Anckeren no meren.	75	Dove voi continuamente Siete condotta senza fine E senza ritorno, Dove né l'alto comprendere Né il profondo intuire Vi possono ancorare od ormeggiare.
80	Dies ons in ezechiele Den prophete vele Die .IIII. diere leerden Die vorwert ghinghen In derre bloetinghen Ende niet en keerden.	80	È ciò che a noi in Ezechiele, Il profeta, I quattro animali insegnarono: Essi procedevano Nella nudità E non tornavano.
85	Datse ons leerden Hoe si keerden Also si ghinghen, Dat es inder minnen Die der redennen kinnen	85	L'insegnamento Dell'andare E tornare È nell'amore, Al quale la conoscenza della ragione
90	Toe mach bringhen.  Maer besiet: Si en keerden niet In hare voert gaen, Dat es inder bloetheyt	90	Può condurre.  Ma considerate: Essi non tornarono Nel loro procedere, E ciò è nella nudità
95	Der enecheyt Boven verstaen,	95	Dell'unità Al di sopra del comprendere,

	Daer ons moet ontbliven Een becliven Ere claerhey 100 In een verlanghen In .I. vore hanghen Eenre deemsterhey;		Dove ci deve mancare Un sorgere Di luce, 100 In un desiderare Che incontra L'oscurità.
	Een edel ic en weet hoe Noch dus noch soe 105 Dat ons leidet in, Ende ons berect Ende ons in trect In ons beghin.		Un nobile non so chi, Né questo, né l'altro, 105 Ci conduce, Ci guida, E ci attira Nel nostro Inizio.
	Wat gheet, wat keert, 110 Wat wiset, wat leert Herte ochte sin: Het blivet mi ghetes, Hi die es Alles beghin.		Ciò che va, ciò che torna, 110 Ciò che mostra, ciò che insegna, Al cuore o alla mente: Solamente mi dà gioia Lui che è Di tutto, l'Inizio.
	115 Ay god, si werden rike, Die groene ende ripe Ende al dat mach vergaen Al scelden quite Ende enechlike 120 Uwe minne ontfaen.		115 Ah Dio, diventano ricchi Quelli che dal verde e dal maturo E da tutto ciò che può perire Si liberano, E quelli che in unità 120 Ricevono il vostro amore.
	Want met u ghemene Te sine allene Dat es delijt; Ende el niet 125 Dan al verdriet, Dat ghi niet en sijt.		Perché essere Con Voi: solamente Questo è gioia; E tutto ciò 125 Che Voi non siete, Non è altro che tristezza.
	Menne mach niet kinnen Sonder u minnen Wie ghi sijt, 130 Noch niet inne In uwe minne Sonder strijt.		Non si può conoscere Chi Voi siete Senza amarvi, 130 Né essere Nel vostro amore, Senza lotta;
	Dies moet men striden Ende liden 135 Menich leet, Eer men weet dat Hoe men dat pat Uwer minne gheet.		Bisogna lottare E soffrire 135 Molti dolori, Affinché si sappia Come si percorre Il sentiero del vostro amore;
	Maer en rout hem niet 140 Sijn langhe verdriet Die daer toe comt Dat hi mach ghewinnen Een smaken uwer minnen In enegher stont.		Ma non si pente 140 Del lungo patire Colui che arriva Là dove può trovare Il gusto del vostro amore, In un tempo senza pari.



145	Maer wat men mach smaken, Het blivet alle haken, Onthier men comt daer Dat wij nu hopen Dat wert ontploken	145	Ma per quanto si gusti, Tutto resta desiderio, Fino a quando non si arriva là Dove ciò che noi speriamo Viene aperto
150	Ende openbaer.	150	E rivelato.
	Ende die grote sommen Diere waer ommen Sonder ghetal Die mi doen kinnen		E le grandi somme Senza misura Dei perché Che mi fanno conoscere
155	Dat ic u minnen Moet boven al,	155	Che io vi devo amare Sopra ogni cosa,
	Ontgaen mi, here, Else ic mi kere Al bloet op u,		Mi sfuggono, Signore, Quando mi giro Tutta nuda a Voi,
160	Ende moet daer omme Sonder waeromme Minnen u om u.	160	E devo pertanto, Senza un perché, Amare Voi per Voi.
	Hij swighe al stille, Die merken wille		Guardi il silenzio e taccia Chi vuole apprezzare
165	Mine tale, Hi heves noet, Sal hise al bloet Versinnen wale.	165	Le mie parole; Questo bisogna Per intenderle Chiaramente;
	Moghedise versinnen, Danckes der minnen Ende nempter ute raet, Maer blives bloet; Wast also groet Dat ghise verstaet.		Se le intendete, Ringraziate l'Amore E prendetene consiglio, Ma rimanete semplice; Crescete, Per poterle comprendere.
170		170	
175	In allen hove Es mate van love Beide lief ende weert; Maer blijfdi in maten, Ghine moech niet laten	175	In ogni corte Misura è pregiata Cara e preziosa; Ma se restate nella misura, Non potete lasciare
180	Al dat u deert.	180	Ciò che vi ostacola.
	Horen ende swighen Dat hoeric prisen Over sere; Maer nemmer swighen		Udire e tacere: Questo sento lodare Sopra ogni cosa; Ma mai tacere
185	Dat es een crighen In die overste ere.	185	È penetrare Nel più alto onore.
	Ghi en wert blent, Ghi blivet ghescent Ghi en moghet niet leven;		Se non diventate cieca Rimanete in miseria E non potete vivere;
190	Maer blijfdi blent, Sone moghedi twent Gaen sonder vraghen	190	Ma se rimanete cieca Non potete affatto Andare senza chiedere

195	Den rechten pat Die leet ter stat Daer es die feeste; Maer sien verliesen Ende sien verkiesen Dat es dat meeste.	195	Il diritto sentiero Che conduce Al luogo della festa; Ma perdere il vedere E scegliere un vedere È quanto c'è di più alto.
200	Wildi vele horen Ghi sult verdoren, U sal verleyden U ghepens So menichsens In valschen steden.	200	Se volete udire molto Diverrete pazza, Sarete condotta Dal vostro pensare In numerose direzioni, Lungo strade sbagliate;
205	Maer altoes horen Dat es vercoren Ende groet van prise, Waer dat sleet Dat altoes steet	205	Ma udire continuamente Là dove avviene Ciò che sempre serve Al nostro vantaggio, È scelta nobile
210	Inden gherieve.	210	E di grande pregio.
215	Hout u over niet, Wat u ghesciet, Dat u niet en lette Die overmoet Die gherne doet Den dogheden smetten.	215	Consideratevi un niente Per quanto vi accada, Affinché non vi disturbi La superbia Che volentieri Macchia le virtù;
220	Maer ghine acht u groot, Ghi blivet bloet Ende sonder ere, So ghi u meer kint, So u meer mint God onse here.	220	Ma se non vi stimate grande, Rimanete spoglia E senza onore; Ma più vi apprezzate, Più vi amerà Dio Nostro Signore.
225	Der middelheit pleghen Dat es salich leven, Segghen ons die vroede; Maer middelheit moet af Eer men in mach Ten edelen goede.	225	Praticare il giusto mezzo Significa vita felice, Ci dicono i saggi; Ma ogni mezzo deve cadere Prima di poterci unire Alla Nobile Bontà.
230	Sijt altoes vroet Ende wat ghi doet Voresiet met rade, Dat men in hove Vertrecke in love U vroede dade.	230	Siate sempre saggia E in quello che fate Vagliate con prudenza, Così che nella corte Venga lodato Il vostro saggio agire;
235	Maer ghi moet scinen .I. sot Ende heten .I. spot In eertrike, Eer ghi hebt prijs Ocht wert wijs	235	Ma dovete apparire stolta Ed essere oggetto di beffa Sulla terra, Prima di ricevere lode E divenire saggia
240	Ghewaerlike.	240	Veramente.

<p>Wat mach u besluten, Al sidi buten Rike van haven? Opdat ghi binnen 245 Dervet der minnen, Ghi moghet wel claghen,</p>	<p>A che vi può giovare Se all'esterno Siete ricca di beni? Se all'interno 245 Siete povera d'amore, Dovete ben lamentarvi,</p>
<p>Ende wenen ende carmen, Ghelijc enen armen Die niet en hevet; 250 Want wie haers dervet Hi blivet ontervet, Wat men hem ghevet.</p>	<p>Piangere e gemere Come un povero Che non ha niente; 250 Perché chi è povero d'amore Rimane diseredato, Gli si desse ogni cosa.</p>
<p>Menich ypocrite Gheet in abite 255 Van goeden lieden; Maer buten scone Ende binnen hone Dat en mach niet dieden.</p>	<p>Molti ipocriti Hanno l'aspetto 255 Di gente dabbene; Ma bellezza esteriore E vergogna interiore Non servono a nulla.</p>
<p>U es doghen goet, 260 Het ghevet u spoet Al eest u suer; Het dodet u sonden; Het ganset u wonden; Het maket u puer.</p>	<p>Soffrire è buono per voi, 260 Vi fa avanzare Anche se vi è amaro: Mortifica i vostri peccati, Guarisce le vostre ferite, Vi rende pura;</p>
<p>265 Maer wildi hoghen, En hebt geen doghen Al es u cont Daer die gheloeven Af verdroeghen 270 In menegher stont.</p>	<p>265 Ma se volete innalzarvi Non abbiate alcuna sofferenza, Anche se vi è nota; Per sua causa i credenti Inaridiscono 270 Spesse volte.</p>
<p>Dies hovets noet Was soe groet Alst hem wael sceen, Wat soudense rouwe 275 In haer ontrouwe Claghen de teen?</p>	<p>L'angoscia del Capo Fu così grande: Se era noto alle sue membra, Dovrebbero esse 275 Nella loro infedeltà Lamentarsi di soffrire?</p>
<p>In christus weggen Ende in sijn leven Moghdi merken 280 Hoe ghi selt volghen Onverbolghen In al uwen werken.</p>	<p>Le vie di Cristo E la sua vita Possiate contemplare 280 Per poterlo seguire, Calma, In tutte le vostre opere.</p>
<p>Dore christus wonden Werdet si vonden, 285 Die edelheyt, Die al weten Doet vergheten In ewicheit.</p>	<p>Nelle piaghe di Cristo Viene trovata 285 La nobiltà, Che ogni sapere Fa scordare In eterno.</p>

290	Vaet op u cleet: Cout ende heet Suede ende fel, Soe en deert u niet Na spot verdriet Noch seer na spel.	290	Alzatevi la veste, e andate: Il freddo e l'arsura, Il dolce e l'amaro, Non vi disturbino nemmeno L'amarezza dopo il tempo felice, Il dolore dopo la gioia.
295	Houdet u dan Saechte alse een lam Te selver stont, Daer wijf ende man Af werden gram	295	Mantenetevi Dolce come un agnello Anche nelle situazioni Che la donna e l'uomo Fanno adirare,
300	Alst hen toe comt.  Wordi oec gram So swighet dan; Want erre ghedachte, Al hadde sijs haer vermeten,	300	Qualora accadano.  Se siete adirata Tacete; Perché un'anima irritata, Anche se volesse,
305	Si en soude niet spreken Suede noch saechte.  En smet u niet Als ghi traechheit siet In die u sijn bi;	305	Non saprebbe parlare Con dolcezza e clemenza.  Non macchiatevi Se vedete fiacchezza In quelli accanto a voi;
310	Hebdi vreesse groet, Eens anders noet En maect u niet vri.	310	Grande pensiero Dei bisogni degli altri Vi rende poco libera.
315	Al staen die droeghe Int gheloeve Sonder pant, Haest u voere Ende maect u doere In dat vette lant.	315	Rimangono, gli aridi Nella fede, Senza garanzia; Affrettatevi Ad entrare Nella prosperosa terra:
320	Het es soe selc, Daer vloyet honech ende melc; Dat es hen claer Diet binnen sochten Ende met .III. vrochten Quamen van daer.	320	In essa Scorrono miele e latte; È chiaro a coloro Che là hanno cercato E sono tornati Con tre frutti.
325	Ende brachtense ghedraghen Daert die van israël saghen Die edele ware; Maer si haddentere af smaec noch ghore Al leetse hen vore	325	Essi portarono, Ed Israele li vide, I nobili beni; Ma anche se giacevano innanzi a loro Nessuno ne conobbe gusto o profumo,
330	Dan die niemare.  Maer die vorwert gheet Hi ontfeet Dat edele hebben, Daer die stille steet	330	Se non da voce diffusa.  Ma chi procede Riceve I nobili beni Che chi sta immobile
335	Niet af en weet Dan horen segghen.	335	Non conosce Se non per sentito dire.

340	Houdet alle ghedanen Sonder miswanen Welc si sijn, Daer ghij niet af claer En wet oppenbaer Die waerheyt fijn.	340	Giudicate le apparenze Senza ingannarvi Qualunque esse siano, Se non vi è chiara E rivelata L'intima verità:
345	Want meneghe ghelike Steet te begripe Die men doet, Daer die daet Af schijnt quaet Nochtan eest goet.	345	Perché molte cose Sono oggetto di biasimo Nell'agire dell'uomo; Ma parecchio agire Che sembra cattivo È invece buono.
350	En laet u ghepens Noch hier noch ghens En ghenen tijt, Dan sonderlinghe In euweghe dinghe Nemen delijt.	350	Non lasciate che il vostro pensiero Prenda piacere Né qui, né là, In nessun tempo, Ma solamente Nelle cose eterne.
355	Sijt bedect Ende onbevlect; So blijfdi vri Ende altoes coene In al uwen doene	355	Vivete protetta E senza macchia: Così rimanete libera E continuamente forte In tutto il vostro operare,
360	Voer wien dat sij.	360	Per chiunque sia.
365	Houdet uwen wille Vaste ende stille Altoes ghereyt, Dat ghij hout gode Te winke ende te ghebode Vrie ledicheyt.	365	Tenete la vostra volontà Ferma e quieta E sempre pronta, Offrendo a Dio Al suo cenno e comando Una libera vuotezza ed inoperosità.
370	Ghi moet u pueren Van creatueren, Suldi ontfaen Dat heymeleec goet Dat god hen doet Die claer verstaen.	370	Dovete purificarvi Dalle creature Se volete ricevere Il celeste bene Che Dio fa a coloro Che comprendono chiaramente.
375	Cracht van natueren Die langhe mach dueren Op uytterstheyt Es saen verteert Alse men mint ende begheret Die ewecheyt.	375	Forza di natura Che a lungo può durare Nelle cose di fuori È prontamente consumata Se si ama e si desidera L'eternità.
380	In ernste noch in spele Noch luttel noch vele En erret u nummermeere Al vernemdi ochte hoert Daer menich af ghestoert Wert ende ontfeet seer.	380	Nel serio e nel leggero Né poco, né molto Non adiratevi mai, Anche se sapeste o udiste Cose per cui molti si irritano E ricevono pena.

385	Wat u sinne vaen, Hout binnen u staen Altoes op een, Al eest u pine Ghescheyden te sine	385	Per quanto i vostri sensi afferrino, Tenete il vostro interiore Sempre in unità, Anche se vi è doloroso Essere divisa,
390	Te eender tijt in tween.  Niet en let Als ghi gheset Werdet met coringhen, Ghi en wederstaet	390	A un tempo, in due.  Non indugiate Se siete assediata Da tentazioni, Ma resistete
395	Haren iersten raet Eer si in u minghen.  Want het es groet sorghe Willens in borghe Dat heere tontfane,	395	Al loro primo sussurro Prima che si mescolino in voi;  Perché è grave imprudenza Accogliere in cittadella L'esercito,
400	Dat die van binnen, Maechtse verwinnen, Begheert doet te slane.	400	Che gli abitanti, Qualora vincesses, Mira ad uccidere.
405	Men moet sijn verre gheleydet Ende wide ghebreidet Doer der sinne verstaen Metter minnen, Eer men mach kinnen Ochte licht ontfaen.	405	Bisogna essere condotti lontano E ingranditi immensamente Oltre l'intelligente capire Con l'amore, Prima di poter conoscere E ricevere luce.
410	Maer die met sterker minnen Verre doer kinnen Wert gheset Hi moet quelen Ende helen Dat hem let.	410	Ma chi con il forte amore Viene portato Lontano nel conoscere, Deve soffrire E tenere nascosto Ciò che lo addolora;
415	Ende hi en mach niet wale Van sijnre quale Boete ontfaen, Die wijsheyt claer Sine gheve daer	415	E non può Dal suo male Ricevere guarigione, Se la chiara saggezza Non darà
420	Licht int verstaen.  Die meest mint dien Dien hi soude ontsien Hi blivet vri, Bi dies ghelt minnen	420	Luce di comprensione.  Chi ama soprattutto Quelli che dovrebbe temere Rimane libero; Perciò ripagate l'Amore
425	Met minnen, ghi en sult niet kinnen Wat ordel is.  Die troest en begheren Noch vrese en can deren Der dinghen van buten,	425	Con l'amore, e non conoscerete Giudizio.  Quelli che non esigono conforto E il timore non li disturba Delle cose di fuori:
430	Het en mach nieman Dies verdienen Dies si ghebruken.	430	Nessuno Può guadagnare Ciò di cui godono.

435     Else die wisheyt troest  
          Ende verloest  
435     Den tijt van vreesen  
          So bekinnen zij  
          Dat hoge na bi  
          Inder minnen ons heren.

          Quando la saggezza conforta  
          E scioglie  
435     Il tempo del timore,  
          Essi avvertono  
          L'Alto, vicino,  
          Nell'amore di Nostro Signore.

	Boven scriftuere Ende creatuere Can redenne leren Ende clare versien		Al di sopra della Scrittura E della creazione La mente può apprendere Vedere chiaramente
5	Ende nauwe bespïen Den wech ons heren.	5	E osservare da vicino La via di Nostro Signore.
	Gheberst u kinnen, Ghesoeket binnen Uwe eenvuldecheit, Ghi vendet daer		Se vi manca conoscenza, Cercatela all'interno Nella vostra semplicità: Là troverete
10	Uwen spieghel claer Altoes ghereyt.	10	Il vostro chiaro specchio Sempre disponibile.
	Sonder middel, bloet Te siene dat es groet, Wel hem diet can. Men mach in enen aneblic		Il vedere nudo, senza intermediario, È grande cosa, E felice chi ne è capace; Ci si può in un solo sguardo
15	Daer worden quic Ende volghen an,	15	Vivificare E dedicare,
	Ende dat achter es vlien Ende vorwert sien Ende een verkiesen Ende daer omme al laten Ende dat ewelike vaten Sonder verliesen.		Fuggire da ciò che è passato Uno solo vedere E quello scegliere, Per esso lasciare tutto E afferrare l'infinito Senza perdere nulla.
20		20	
	Also ghedane herte Doghet grote smerte In allen stonden, Alsi versteet Dat si ontfeet		Il cuore così fatto Soffre grande pena Per tutto il tempo, Se comprende Di portare
25	Bedruc van sonden.	25	Il peso del peccato;
30		30	
	Dan blijft si bloede Ende in node, Tote dat si daer af Na hare verstaen		Quindi resta paralizzato E angosciato Fino a quando, Secondo l'interno sentire,
35	Hevet ghenoech ghedaen Na dat si vermach;	35	Ha fatto abbastanza, Secondo le sue capacità;
	Ende si en wert niet vri Vore hevet si Ghetughen van binnen Dat hare begripe		E non ritorna libero Prima di avere Testimonianza interiore Che la sua colpa
40	Al sijn quite Inder minnen.	40	È completamente rimessa Nell'amore.
	Begheren ende minnen Sonder hulpe van sinnen Dies es noet, Ende dan buten ende binnen Sijn sonder kinnen Ghelijc eenre doet.		Desiderare e amare Senza l'aiuto dei sensi: Ciò è necessario, E poi fuori e dentro Restare senza conoscenza Come una morta.
45		45	



50	<p>Leert kinnen  Tghebod der minnen,  Hoet niemans minne:  Minne bedect  Dien si berect  Also die vloghe der seraphinne.</p>	50	<p>Imparate  Il comando dell'Amore:  Non prendetevi a cuore nessuno.  Amore protegge  Quelli che istruisce,  Come le ali dei serafini.</p>
55	<p>Hi moet in een voresmaken  Tierst gheraken  Ende ghewerdet sijn,  Die onghekeert  Sal bliven ghemeert</p>	55	<p>La deve raggiungere  In una pregustazione  E rivelarsi degno,  Chi senza ritorno  Vuole gettare l'ancora</p>
60	<p>Ane die godheyt fijn.</p>	60	<p>Nella nobile Deità.</p>
65	<p>Gode daer boven  Met loste loven  Al van hier  In vlietich op draghen  Sonder versaghen  Dat werc es fier.</p>	65	<p>Lodare con gioia  Il Dio di lassù  Da qui,  In un fervente innalzare  Perseverante:  Questa è grande opera!</p>
70	<p>Innech op swinghende lost,  Edel es uwe cost  In die vaert,  Daer ghi vaet tijt  In uwe delijt  Ende niet en spaert.</p>	70	<p>Desiderio che ardentemente ti elevi,  Nobile è la tua fatica  In quella corsa,  Dove usi il tempo  Per il tuo diletto  Senza risparmio.</p>
75	<p>Ay, op draghende lof,  Vaert int hemelsche hof  Behelstenne daer;  Sijn keren, sijn comen  Hevet mi benomen  Troest ende vaer;</p>	75	<p>Ah, lode che ti innalzi,  Va' alla corte celeste  E abbraccia il Beneamato;  Il suo andare, il suo venire,  Mi han tolto  Conforto e paura.</p>
80	<p>Vresen, minnen;  Begheren, kinnen  Ende verstaen,  Hopen, haken,  Ghebruken, smaken  Es mi af ghegaen.</p>	80	<p>Temere, amare,  Desiderare, conoscere  E comprendere;  Sperare, bramare,  Godere, gustare:  Nulla di ciò mi è rimasto.</p>
85	<p>Mi es weten ontgaen  Ende dore verstaen  Verre dore sen;  Dies moetic swighen  Ende noch bliven</p>	85	<p>Il conoscere mi ha abbandonata,  Lontano è il comprendere  E inafferrabile;  Perciò devo tacere  E restare</p>
90	<p>Daer ic ben.</p>	90	<p>Dove sono.</p>
95	<p>Maer het ghelijct eenre wustinen  Daer te sine  Inden aert;  Want daer en can gheraken  Noch vertaken  Sen noch waert.</p>	95	<p>Sembra un deserto  Essere  In quella terra;  Perché là non possono arrivare,  E nemmeno operare,  Né pensieri, né parole.</p>

	Inder godheyt Der persoanlecheyt En es vorme en ghene; Daer es drieheyt,		Nella Deità Di personalità Non vi è alcuna forma; La Trinità,
5	In enicheyt, Bloetheyt allene.	5	In unità, È pura nudità.
	Die vorme des ierst gheboren, Des persoens vercoren Der driheit,		La forma del primo nato, Della persona scelta Dalla Trinità,
10	Es sceppere des vreden, Die omme ons hevet leden Der doet aerbeit.	10	È il Creatore di Pace, Che ha sofferto per noi Il dolore della morte.
	Hi nam ane Onse vorme, onse ghedane		Egli prese Nostro Creatore, Nostro Signore,
15	Onse sceppere, ons here, Ende es creatuere In onse natuere: Dat es groet ere.	15	La nostra forma, il nostro aspetto, E si fece creatura Nella nostra natura: Questo è grande onore.
	Die vanden vader ghesendet, Gheendet, ongheendet		Inviato dal Padre, Finito, infinito,
20	Es boven sen, Ende ute hem indeloes Gheboren altoes Werdet sonder beghen.	20	È al di sopra di ogni comprensione, E da Lui infinitamente Nasce sempre Senza inizio.
	Te haren beelde, te haren ghelike Te sine euwelike Woude ons maken		Per essere eternamente A sua immagine, a sua somiglianza, Volle crearci
25	Die driewoldicheyt, Daer onse ere in leyt	25	La Trinità, E in ciò sta il nostro onore,
30	Boven allen saken.	30	Al di sopra di tutto.
	Der minnen bedwanc Maect den starken cranc Dat mach men kinnen, Daer hi sonder noet		La forza dell'amore È la debolezza del forte, Lo si può riconoscere In chi gratuitamente
35	Dit wonder groet Dus wrachte van minnen.	35	Questa grande meraviglia Fece per amore.

5	Menegherhande minne In herte in sinne Es puer minne ontsetten; Het es ere ghensteren ghedencken, Bloter minnen vermencken Breken ende letten.	5	Avere molti amori Nel cuore e nello spirito È allontanare il puro Amore; È seguire una scintilla, Ferire il nudo Amore Disgregarlo e impedirlo.
10	Menegherhande toeval Werdet enich al In puer ghetes, Alse du best soe ghedaen Dat di hoe ghedaen Nieman en es.	10	Il molteplici accidente Diviene un'unità Nella pura gioia, Se per voi Nessuno esiste, Chiunque sia.
15	Alle dinghe Sijn mi te inghe; Ic ben so wijt: Om een onghescepen Hebbic begrepen In eweghen tijt.	15	Tutte le cose Mi sono troppo strette: Sono così vasta! Un Non Creato Ho afferrato Per l'eternità.
20	Ic hebdt ghevaen. Het heet mi ontdaen Widere dan wijt; Mi es te inghe al el; Dat wette wel Ghi dies oec daer sijt.	20	L'ho fatto mio. Mi ha allargata, Resa più vasta di vasta. Ogni altra cosa mi è troppo stretta, Lo sapete bene Anche voi che là vivete.
25	Men es vri In dat nabi Onghesceden; Daer omme wilt hi Dat alsoe si	25	Si è liberi In quell'intimità Indivisi; Per questo Egli vuole Che lo stesso sia
30	Met ons beden.	30	Fra noi due.
35	Ghi moecht sijn erre Die noch achter verre In dat inghe sijt, Ende te groter vromen Niet voert en sijt comen In dat wilde wijt.	35	Può ben essere disperato Chi ancora si trova Nel luogo angusto, E al grande vantaggio Nell'immensità selvaggia Non è avanzato.
40	Want in dat wide Es men blide In hope so groet, Datmen daer altoes Scijnt sorgheloes Van ewegher noet.	40	Perché in quell'immensità Si è felici E grandi in speranza, Per cui là, sempre, Si è sereni Dell'infinito desiderio.
45	Het es hen grote scade Die traghen rade Gehorsam sijn, Ende nemmermeer en kinnen Wat bloter minnen Loen sal zijn.	45	Arreca grande danno Dare ascolto A fiacchi consigli, E quindi mai conoscere Quale sarà il premio Del nudo Amore.

50 Selker salegher minne  
Wert onderlinghe oetkinne  
Uut gode in hen ontdect  
Metten gheeste ons heren  
Die in snel keren  
In hen ondersprect.

50 Del beato Amore  
Una mutua conoscenza  
Viene da Dio rivelata all'anima,  
Con lo spirito di Nostro Signore  
Che in un veloce alternarsi  
In essa dialoga.

5	Het ghebaert sine ghelike In bliscapen eeuwelike Een indeloes, Daer blic in werdicheit Die gheest der scierheit Der beider minne altoes.	5	Un Infinito Genera il suo Ugual Nella gioia eterna; Là, risplende nella gloria, Lo Spirito della bellezza, Spirito del mutuo amore.
10	Dit sijn .III. ghelike, Ewelike Ene enicheit Ende .I. in drie; Aldus sijn sie Ene gheweldicheit.	10	Sono tre uguali, Eternamente Un'unità E uno in tre; Così essi sono Una sola Onnipotenza.
15	Een ledich achten Siere ghedachten Over lidende al Ghebaert alle dinc Die ye wesen ontfinc Ochte wesen sal.	15	Un vuoto e libero contemplare Del suo pensiero Che tutto trascende, Genera tutto ciò Che ha l'esistenza E che la riceverà.
20	Het hevet traghen spoet Te berechtenne den moet Ute vremder tale: Die niet binnen en vaen Ende daer na staen Altemale	20	Giova a poco Istruire la mente In una lingua straniera: Quelli che interiormente non comprendono E poi non mirano Interamente
25	Datse in hem dwinghen Dat hen toe bringhen Vremde sinne, Si en weten niet Wat hen ghesciet	25	A reprimere in loro Ciò che giunge Dai sensi terreni, Non conoscono Quel che avviene
30	Die leven in minne,	30	A chi vive nell'Amore;
35	Daer minne leert Ende hare keert In die enecheit Der ghedachten inne Materien minne Altoes ghereit;	35	Là l'Amore istruisce l'anima E la volge All'Unità: Alimento d'amore Sempre disponibile Al suo intimo;
40	Een soete gherief: Der memorien brief Altoes ontdaen; Hen mach clene besluten Datse buten Moghen vaen.	40	Un dolce piacere, Libro della memoria Sempre aperto; Sono pochi gli aiuti Che da fuori Si possono ottenere:
45	Wantse die scole der minnen Leert van binnen Altoes vele meer, Met nuwer mare In dat bloete clare, Dan vremt gheleer.	45	Perché la scuola dell'Amore Insegna interiormente Assai più Che lezione straniera, Con un insegnamento sempre nuovo, Nella nuda luce.

	Ghebenedijt In alre tijt Moetti sijn, Ghi die verweect		Benedetto In ogni tempo Siate Voi Che destate
5	Ende berecht In minnen fijn	5	E istruite Al bell'Amore
	Al datter in levet, Ende ghi al ghevet Datse ontfaen,		Quelli che in Lui vivono, Voi che date Che ben ricevono,
10	Die contempleren Ende speculeren, Licht ende verstaen.	10	A coloro che contemplano E che speculano, Luce e intelletto.
	Ghi sijt licht, Ende bericht In dat anschijn		Voi siete luce E rischiarate Nella visione
15	Der contemplacien; Te diere collacien En mach nieman sijn	15	Della contemplazione; Al vostro insegnamento Nessuno può assistere
	Dan ghi Ende si Allene vri In enecheit.		Se non Voi e l'anima, Sola e libera Nell'Unità.
20	Si verliest te diere ure Beelde ende figuree Ende ondersceit,	20	Là l'anima perde Immagine e figura Ed ogni distinzione,
	Als ghi hare ghevet Daer si bi levet Uut uwer wijsheit		Quando le date Sostentamento Dalla vostra saggezza,
25	Daer se meer weet Dan si versteet	25	E più conoscenza Di quanto comprende
30	Ute uwer volheyt.	30	Dalla vostra pienezza.
	Welc propheten cesseren So reveleren, Minne hevet pays		Che i profeti tacciano O rivelino, L'Amore infonde pace
35	In de ghedachte, Si bloyt in crachte In dies hoghes palays.	35	Nello spirito, E fiorisce con forza Nel palazzo dell'Altissimo.
	Wat ghedachte vindet, Hi blivet ongheindet In blote minne		Per quanto lo spirito trovi, Egli rimane infinito Nel nudo Amore
40	Ende onverseyt Na waerheyt Ute redenen sinne.	40	E inespriabile Nella verità Secondo ragione.
	Heilicheyt Der godlijcheyt Die complexie sijt		O Santità Della Deità Che siete il fondamento
45	Der ghedachten, Die in u levet sachte Ende al elre in strijt.	45	Dei pensieri, Che altrove in confitto In Voi vivono pacificati!

50	Eneghe materie vri, Versamen di In puere minne Sonder onderscheyt Ene enicheit Boven sinne.	50	Nobile libera creatura, Raccogliti Nel puro Amore Senza distinzione, In una unità Al di sopra del comprendere.
55	Die de verborghene fine Oefenen inden aenschine Haerre ghedachten enicheit, Die besluit vander doet In hare wijsheyt bloet	55	Quelli che praticano la segreta Eccellenza, nella visione Dell'unità dello spirito: Li protegge dalla morte, Nella sua nuda saggezza,
60	Die eweghe godheyt.	60	L'infinita Deità.
65	Hi blivet ghepijnt Die dit gherijnt Om onderwinden: Die questie es so sterc, Alre sciencien clerc Machse cume ontbinden.	65	Ne esce gravato Chi tocca queste cose Volendole scrutare; Così profonda è la questione: Tutta la scienza dei chierici Non la potrebbe chiarire.
70	Al blives menech onvroet, Nochtan eest goet Dat mense in talen hebbe Die questie daer omme, Datse en gheen domme En weder segghe,	70	Per quanto resti oscuro, È bene tuttavia Che si parli Di questa questione, cosicché Nessun sciocco presuma Di poter replicare,
75	Ende dats elc lye Ende niemant en si partie Ute siere doerheyt; Want het es claer Ende openbaer Der bloter waerheyt.	75	Ma ognuno accetti E nessuno contesti Nella sua stoltezza; Perché tutto ciò La nuda verità Lo chiarisce e lo rivela.

5	Ic hebbe di gheproevet Dat mi ghevoeghet In die heymelijcheit Diere ghedachten, Dat doet mi sachte, Dat si ontseit	5	Vi ho gustato Così come mi piace, Nel segreto Dello spirito. Mi è dolce Che esso elimini
10	Alle onghelike, Ende houdet quite Van alle dien Dar middelheit Onser enecheyt Af mochte ghescien.	10	Ogni dissomiglianza, E che tolga Ogni intermediario Da cui la nostra unione Può essere Impedita.
15	Dat herte es bedroeft Dien niet en ghenoeft Dat mach vergaen, Alse dijn moet denct Iet dat ontwenct Dijn blote in staen.	15	È triste il cuore Di chi non trova gioia In ciò che passa, Allorché si trova a pensare Qualcosa che lo distrae Dal suo stare nella nudità.
20	Hi die es Belovet hem des In wiene hi vendet Dese ghelike Die hi heymelike Ute enen ontbendet.	20	Colui che è Si rallegra In chi trova Questa somiglianza Che egli nell'intimità Disvela.
25	Die sonder wesen Hoghe lesen Ende niet el en kinnen Dan scriftuere Ende creatuere	25	Coloro che lontani dall'Essenza Studiano cose elevate E non conoscono Se non ciò che la Scrittura E la creazione
30	Hen doet versinnen,  Men machs niet achten Datse wachten Ende calengieren: Want si en willen daer boven	30	Fan loro comprendere:  Non ci si deve sorprendere Se essi osservano E poi denigrano, Perché non vogliono Credere a nessuno Dove manca loro il sapere.
35	Niemanne gheloven Daer si faelgieren.  Voresien van binnen Maect buten ontkennen Ende onachten;	35	La contemplazione interiore Nega l'esterno E lo ignora;
40	Hets hem allene ghenoech Die mach tghevoech Sijns sceppers wachten.	40	Solo questo dà gioia all'anima Che si sa conformare Ai desideri del suo Creatore.
45	Die wech es droeve Die gheet te ghenoege Den creatueren, Ende so vol der mouden: Diere hen in houden En connen hen ghepueren.	45	Mesta è la via Che va al godimento Delle creature, E così piena di fango: Coloro che in essa si tengono Non se ne possono purificare.



50	Hoghe merken In nederen werken Es minnen quellen. Hoghe wonen Ende neder tonen Blivet sonder vellen.	50	Mirare all'alto In opere di poco conto, È afflizione d'amore. Dimorare in alto E mostrarsi umili, Resta, e non cede.
55	Die ontgonnen Ende verwonnen Hevet die minne, Dies hem veronnen Dat sijs begonnen,	55	Quelli che l'Amore Ha afferrato E vinto: Coloro che li invidiano Del loro inizio in Amore,
60	Sijn scalc van sinne.	60	Sono d'animo meschino.
65	Eer ic wiste Der minnen liste Hadsi alle mijn onste; Ic en hadde gheen hoede Datse iemanne moede Maken conste.	65	Prima che io conoscessi Le astuzie dell'Amore Egli aveva tutti i miei favori; Non avevo sospettato Che Egli potesse Rendere qualcuno così stanco.
70	Al esse fier, Si es oec ghier Ende scumet al Ende verslindet Al datse vindet Sonder ghetal.	70	Per quanto sia nobile, È anche avido Depreda tutto E inghiotte Tutto ciò che trova Senza misura.
75	Maer dat es haer sede Si es melde mede Ende scinket van vollen; Maer die met haer drincken Doetse op een winken Bloet vertollen.	75	Ma quello è il suo costume, È pure amabile E abbondante nel versare; Ma a quelli che con Lui bevono, Fa, ad un cenno, Pagare col sangue.
80	Maer drincken vaste Al doetse haer gaste Aldus betalen, Si comen gherne In haer taverne, Wiltse onthalen.	80	Per quanto caro Egli faccia pagare Ai suoi ospiti il bere, Essi vengono volentieri Alla sua taverna, Quando l'Amore li accetta.
85	Ghi maect vri, minne, In uwe sinne Uwe ghebuere, Die drincken te uwen, Ghi doet vernuwen	85	Voi rendete liberi, o Amore, Nel vostro spirito I vostri compagni; Coloro che bevono da Voi Rinnovano
90	Hare natuere:	90	La loro natura:
95	Den ouden man Doense ute, ende an Weder den nuwen. Dit es uwe beiach Ende hare ghelach Die drincken te uwen.	95	Dell'uomo vecchio Si spogliano, e si Rivestono di quello nuovo. Questo è il vostro intento E il felice destino Di quelli che bevono da Voi.

100	Menne daerf niet haken, Salmen smaken; Het sal gheschien Sonder wachten Der ghedachten Comen ende vlien.	100	Non occorre desiderare Per gustare: Ciò avverrà Senza indugiare Sull'andare e il venire Dei pensieri.
105	Alse minne toent Datse hier loent Hevet si onghelike, Alse hoghe verheven Ende wederslegghen, Alse arm ende rike.	105	Quando l'Amore mostra Come quaggiù onora Vi è disparità: Ci innalza E ci abbassa, Ci fa poveri e ci fa ricchi.
110	Onse weten Moet op beten In twivelheyt Ende alse op waen, Saelt ons staen In ghewarecheit.	110	Il nostro sapere Deve perdersi Nel dubbio E nell'incertezza, Se vogliamo dimorare Nella verità;
115	Het en si verborghen, Ochte wi ghestorven, Wij sijn ghehoent: Die went der locht Waeyt wech die vrocht	115	Se non resta nascosto Come se fossimo morti, Rimaniamo delusi: Un soffio d'aria Spazza via il frutto
120	Die daer verstoent.	120	Che a tutti si mostra.
125	De macht si trect, Dat waert berect, Die minne si leidet. Alsoe drucken sij De ziele, de drie, In de enecheyt,	125	La Potenza attrae, La Parola istruisce, L'Amore guida: In tal modo i Tre Spingono l'anima Nell'Unità.
130	Daer in altemale Den heyleghen es wale Ende hebbe hare volheit, Dat es in Dat yerste beghin, In die pure godheit.	130	In essa i santi Trovano il loro bene E la loro pienezza, E questo è Nel loro Primo Inizio, Nella pura Deità.
135	En houdet mine woerde Noch over boerde Noch over spel, Ic hebbe gheseit Gherechte waerheyt Ende niet el.	135	Non tenete le mie parole Come sciocchezze O come scherzo: Io ho detto La giusta verità E niente d'altro.
140	Die des wilt kinnen Volghe der minnen Sonder keer. Ghelovet moet sijn Die godheyt fijn Emmermeer.	140	Chi la vuole conoscere Segua l'Amore Senza ritorno. Sia lodata La bella Deità Nei secoli.

- Begheric iet dats mi oncont;  
Want in onwettenne sonder gront  
Vendic mi ghevaen in alre stont.  
Ic waent menschen sen nie en verstont,  
5 So dat ghespreken mochte sijn mont  
Waer hi grondet die diepe slont.
- Ic en wille mi menghen niet met hen  
Die omme loen dienen ocht omme ghewen.  
Vraghet mi iemant waer dat ics ben,  
10 Ic segghe hem ic en weets meer no min;  
Want niet bat en caent ghetonen mijn sin,  
Dan een molesteen mach vlieten int swin.
- Dit es ene wonderlike mare  
Dat mi houdet in meneghen vare;  
15 Si es meneghen verholen ende mi openbare:  
Daer ic der minnen volghede nare,  
Daer bleef ic in hare  
Verslonden in eenen eenvoldeghen stare.
- Die dit staren mach verstaen  
20 Hi es ghebonden ende ghevaen  
Ende inder minnen prisoen so vast ghedaen,  
Hine mach hare nemmermeer ontgaen.  
Maer diere es luttel so ghedaen,  
Datse der minnen so verre ghestaen.
- 25 Ay, mi deus, wat es hem ghesciet,  
Die dat en horet noch en siet  
Dattenne jaghet ende daer hi vore vliet,  
Ende dat hi mint ende van minnen ontsiet:  
Der minnen jacht, hadde hi vore iet,  
30 Jaghet hem van allen op een niet.
- Se desidero qualcosa, non lo so,  
Perché nell'inconoscenza abissale  
Mi trovo imprigionata, in ogni tempo.  
Lo spirito dell'uomo non comprende,  
5 Né la sua bocca può dire  
Dove egli saggia il profondo abisso.
- Non mi voglio mescolare con coloro  
Che servono per salario o per profitto.  
Se qualcuno mi chiedesse dove sono,  
10 Risponderei di non saperlo affatto;  
Il mio spirito non saprebbe dirlo più  
Di una mola di mulino galleggiante nello Zwin.
- È un prodigioso sapere  
Che mi tiene in grande timore;  
15 È nascosto ai più e a me è rivelato:  
Da che seguì l'Amore  
Sono rimasta in Lui,  
Inghiottita in un semplice sguardo.
- Chi può comprendere quello sguardo  
20 È legato e segregato  
Nella prigione dell'Amore:  
Mai la potrà lasciare.  
Ma sono pochi coloro  
Che fino a quel punto seguono l'Amore.
- 25 Ahi me, Dio, cosa avviene,  
A chi non ode e non vede  
Quel che insegue e quel che fugge,  
Quel che ama e quel che teme:  
La caccia dell'Amore, se pure aveva qualcosa,  
30 Lo riduce da tutto a un niente.

- Ic soude der minnen noch gherne naerre dringhen  
Constict van binnen wel toe bringhen.  
Maer si en moghen dit liedekijn met mi niet singhen,  
Die hen vele met creatueren minghen.
- 5 De blote minne die niet en spaert  
In die weelde overvaert,  
Else si alles toevals wordt ontpaert,  
Comt si in haren eenvoldeghen aert;
- In bloeter minnen toeverlaet  
10 Moet sijn af der creaturen raet.  
Want si van hen alle vorme slaet  
Die si in hare simpelheyt ontfact.
- Daer werden si alle wisen quite  
Ende veruremdet van allen ghelike:  
15 De arme van gheeste in eerdrike  
Houden van rechte dese vite.
- Het en es niet allene om verre gaen  
Noch om broet noch om ander goet ontfacen:  
Die arm van gheeste sijn sonder waen  
20 In die wide eenvoldicheit ontfacen,
- Die en heeft inde noch beghin  
Noch vorme, noch wise, noch redene, noch sin  
Noch duncken, noch dincken, noch merken, no weten;  
Si es sonder cierkel wijt onghemeten.
- 25 In dese weelde wide eenvuldicheit  
Wonen die arme van gheeste in enecheyt.  
Daer en vendense niet dan ledicheit,  
Die altoes antwerdet der ewicheyt.
- Dit es gheseghet met corter tale;  
30 Maer hare wech es lanc, dat wetic wale.  
Want si moeten doghen meneghe quale  
Die dit volproeven altemale.
- Volentieri mi avvicinerai all'amore  
Se interiormente lo potessi raggiungere;  
Ma non sanno cantare con me questo canto  
Quelli che molto si mescolano alle creature.
- 5 Il nudo amore che nulla risparmia  
Nel selvaggio trapasso,  
Se da ogni accidente viene liberato,  
Raggiunge la sua semplice essenza.
- Nell'abbraccio del nudo amore  
10 La sapienza del mondo deve svanire;  
Egli libera da ogni forma  
Quelli che accoglie nella sua semplicità.
- Li sono sciolti da ogni modo  
E liberati da ogni immagine:  
15 I poveri di spirito, sulla terra,  
Di natura conducono questa vita.
- Non si tratta di mendicare  
Di ricevere pane o altri beni:  
Senza remora i poveri di spirito sono  
20 Accolti nella vasta semplicità,
- Che non ha fine né inizio,  
Né forma, né modo, né ragione, né senso,  
Né opinione, né pensiero, né intenzione, né sapere:  
È ampia senza confini, senza misura.
- 25 Nella selvaggia e vasta semplicità  
Vivono i poveri di spirito nell'unità;  
Là non trovano che vuotezza ed inoperosità  
Che sempre risponde all'eternità.
- Questo è detto con breve parola;  
30 Ma la via è lunga, lo so bene.  
Devono soffrire molti dolori  
Quelli che la percorrono tutta.

- Een edel licht lichtet in ons fijn  
Dat wilt altoes dat wij hem ledich sijn;  
Die puere vonke, dat ghensterkijn,  
Die levelicheyt der zielen mijn,  
5 Dat enech altoes met gode moet sijn,  
Daer lichtet god inne sinen eweghen scijn.
- Dat es verborghen in ons binnen;  
Het en can redenne noch sin versinnen  
Niet anders dan met bloeter minnen.  
10 Si sijn overformet diet bekinnen  
Overnatuerleke uter vonken van binnen  
In een godlec eenvoldich kinnen.
- De toeval der menichfuldicheit  
Benemt ons onse eenvuldicheit,  
15 Also sente ian ewangeliste seit:  
Dat licht lichtet inder demsterheit,  
Ende niet en begriypse dies lichts claeerheit  
In hare die donckere deemsterheit.
- Waren wij comen te desen lichte,  
20 So waren wij ledich in sijn ghesichte  
Van alre wise, van alre berichte,  
Van alre storien, van alre ghedichte;  
In een afgrondich onghestichte  
Saghen wij dan dat licht inden lichte.
- Scamt u, ghi die langhe hebt ghesenen,  
25 Dat u so langhe moet toeval menen  
Ende onghewesent altoes cruept henen.  
Mochte eenvoldicheit u in hare ghewenen  
Datse u met haren lichte hadde overscenen,  
30 So bleefdi van beelden, van formen ongherenen. 30
- Ghi moecht u selven zere versien  
Dat ghi dat licht soeket buten met pertien  
Ende in u gheel es ende u gheheel wilt vrien.  
Wilde derre philosophien  
35 Sijn meester, sone mogdi u selfs niet lien  
Noch niets achten, maer alles vertien.
- Ay, deus, hoe grote edelheyt  
Es dese vrie ledicheyt  
Daer van minnen minne al ontseyt  
40 Ende niet en soect buten haers selvesheyt,  
Alse si die eweghe salicheyt  
Hevet besloten in hare enicheit.
- Una nobile luce brilla con grazia in noi  
E sempre ci vuole vuoti e liberi per lei;  
La pura favilla, la scintilla,  
Sorgente di vita della mia anima,  
5 Che sempre resta unita a Dio;  
Là Dio effonde la sua infinita lucentezza.
- È nascosta nel nostro intimo;  
Né la ragione né i sensi la possono comprendere  
Se non col nudo amore.  
10 Sono trasformati, quelli che la conoscono,  
Soprannaturalmente, dalla favilla interiore,  
In una divina e semplice conoscenza.
- L'accidente del molteplice  
Ci toglie la nostra semplicità,  
15 Come disse San Giovanni Evangelista:  
La luce brilla nelle tenebre,  
E il suo chiarore non è compreso  
Dall'oscura tenebra.
- Fossimo arrivati a questa luce  
20 Saremmo vuoti e liberi, al suo cospetto,  
Da ogni modo, da ogni insegnamento,  
Da ogni narrazione, da ogni componimento;  
In un abisso senza fondo  
Vedremmo la luce nella luce.
- Vergognatevi, voi che a lungo sembraste splendere,  
25 Di essere così a lungo guidata dall'accidente,  
Lontana dall'Essenza e andando trascinandovi.  
Se la semplicità vi avesse ammaestrata a lei stessa,  
Se vi avesse rivestita della sua luce,  
30 Sareste da immagini e da forme liberata.
- Voi tenete voi stessa in errore  
Nel cercare la luce all'esterno in frammenti  
Mentre essa è tutta in voi e vi vuole totalmente liberare.  
Se volete di questa filosofia  
35 Essere maestro, non vogliatevi imporre,  
Non datevi importanza, ma lasciate ogni cosa.
- Ah, Dio, quanto nobile  
È questa libera vuotezza ed inoperosità  
Dove l'Amore allontana tutto per amore  
40 E non cerca al di fuori di se stesso,  
Quando racchiude l'eterna beatitudine  
Nella sua unità.

- Ic late hare gherne af slaen mijn hoves,  
 Indien datse doch mijnre noet ghelovet,  
 Si die mi vanden sinne rovet  
 Metter treckender chiere die si mi toghet.
- 5 Waer omme toendi mi dat ghelaet  
 Daer ghi mi namaels met verslaet?  
 Want alst met mi ter noet wert gaet,  
 So drijfdi met mi uwe baraet.
- 10 Ay, minne, u treken sijn te snel:  
 Alsoe ghi toent een, so meendi .I. el;  
 Nu stappans suete, nu stappans fel;  
 Bleefdi op een, soe daedi wel.
- 15 U baraet dat es te staerc  
 Hen die dienen in uwe paerc  
 Ende altoe setten hare ghemarc  
 Om te voldoene ws willen warc.
- 20 Ghi versouft wise ende vroede  
 Ende settse in menechfoldeghen moede;  
 Alsoe meest scinen buten spoede,  
 Ghefdi hen uwe ghiften sonder hoede.
- Ghi sijt scalc ende goedertieren;  
 Saecht alsoe een lam, ende onghehiere  
 Alsoe onghetemde welde diere  
 In die woustine, sonder maniere.
- Volentieri gli lascerei mozzare il mio capo,  
 Se credesse alla mia angoscia,  
 Colui che mi priva dei sensi  
 Con gli attraenti gioielli che mi mostra.
- 5 Perché mi mostraste quell'aspetto  
 Con il quale in seguito mi abbatteste?  
 Allorché cado in angoscia,  
 Voi vi prendete gioco di me.
- 10 Ah, Amore, i vostri tiri sono troppo veloci:  
 Se mostrate una cosa, ne intendete un'altra;  
 Ora d'un tratto dolce, ora d'un tratto amaro;  
 Se rimaneste stabile, sarebbe bene!
- 15 La vostra astuzia è troppo forte  
 Per quelli che servono nel vostro campo  
 E mettono tutta la loro cura  
 Nel compiere la vostra volontà.
- 20 Voi rendete pazzi i saggi e i sapienti  
 E li mettete in confusione;  
 Quando sembrano del tutto senza speranza,  
 All'improvviso date loro i vostri doni.
- Siete spietato e misericordioso;  
 Dolce come un agnello, e crudele  
 Come un animale selvaggio e ribelle  
 Nel deserto, ingovernabile.

Willecome oerspronc van binnen,  
 Du brenghes edel hemelsch kinnen;  
 Du voeds altoes met nuwer minnen;  
 Du houdes mi ledech in dijn versinnen  
 5 Alles toevals met uutters kinnen.

Der bloter waerheyt enicheyt,  
 Die al der redennen doen ontseyt,  
 Houdet mi in die ledicheit  
 Ende voeghet mi te diere evuldicheit  
 10 Des ewechs wesens ewicheyt.

Daer bennic alder redennen ontpronden.  
 Alle die nie scriftuere verstonden  
 En mochtent met redenen niet orconden  
 Dat ic bloet ende onbewonden  
 15 Hebbe in mi boven redenne vonden.

Benvenuta Sorgente Interiore,  
 Tu porti la nobile conoscenza celeste;  
 Tu nutri senza posa, con rinnovato amore;  
 Tu mi tieni libera, nella tua contemplazione,  
 5 Da ogni accidente che dall'esterno giunge.

L'unità della nuda verità,  
 Che annulla ogni ragione,  
 Mi tiene nella vuotezza e nell'inoperosità  
 E mi conforma alla semplicità  
 10 Dell'eternità dell'Essenza Eterna.

Qui sono privata di ogni ragione.  
 Coloro che pur compresero la Scrittura  
 Non saprebbero spiegare con la ragione  
 Ciò che io nudo, senza velo, in me stessa  
 15 Ho trovato, al di sopra della ragione.

## Bibliografia

### Fonti

- AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, (CCSL 27), Turnhout, Brepols, 1981.
- AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus*, (CCSL 44A), Turnhout, Brepols, 1975.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate libri XV*, (CCSL 50), Turnhout, Brepols, 1968.
- BÉATRICE DE NAZARETH, *Les sept manières d'amour divin*, in M. Eemans, *Anthologie de la Mystique des Pays-Bas*, Brussel, Phalange, 1940, p. 25-35.
- BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept degrés d'amour*, traduction du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. M. P., Genève, Claude Martingay, 1972.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne*, critisch uitgegeven door L. Reypens en J. Van Mierlo, Leuvense studieën en Tekstuitgaven, Leuven, Vlaamsche boekenhalle, 1926.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven Manieren van Minnen*, met een inleiding en een weergave in Nieuw-Nederlandsch door J. Van der Kun S.J., Bloemen van Ons Geestelijk Erf 2, Antwerpen, Neerlandia, 1929.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Van Seuen Manieren van Heiliger Minnen*, uitgegeven naar het Brusselse handschrift, ingeleid en van aantekeningen voorzien door H.W.J. Vekeman en J.J.Th.M. Teersteeg, Zutphen, Thieme, 1970.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne*, Middelnederlandse tekst met een inleiding en hertaling door Rob Faesen S. J., Kapellen, Pelckmans, 1999.
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo* (SBO III, p. 109-154) (SC 393).
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones super Cantica canticorum* (SBO I-II) (SC 414, 431, 452, 472, 511).
- DANTE ALIGHIERI, *Commedia*. I. *Inferno*. II. *Purgatorio*. II. *Paradiso*, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991-1997.
- De Limburgsche sermoenen*, uitgegeven door J. H. Kern, Leiden, Sijthoff, 1895.
- Der lateinische kommentar zum Granum Sinapis*, M. Bindschedler (ed.), Basel, Schwabe, 1949.
- DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano, Rusconi, 1981.
- ECKHART, *Poème. Granum sinapis suivi d'un commentaire latin anonyme*, traduction et postface de A. de Libera, Paris, publié avec le partenariat du CIAL, Paris, Arfuyen, 1988.
- Eine neuentdeckter niederländischer Minnesänger aus dem 13. Jahrhundert*, E. Rooth (hrsg.), Lund, Gleerup, 1928.
- GIOVANNI DI RUUSBROEC, *La vita divina*, a cura di M. Vannini, Milano, Mondadori, 1998.
- GIOVANNI RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, traduzione dal latino di F. Amoroso, introduzione di Giovanna della Croce, Roma, Città Nuova, 1992.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei cantici*, (Opere/4), a cura di M.



- Spinelli, Roma, Città Nuova, 2002; *Expositio super Cantica canticorum* (CCCM 87).
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Excerta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*, (A. Van Burink, ed.), (CCCM 87), Turnhout, Brepols, 1997.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Excerta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum*, (P. Verdeyen, ed.), (CCCM 87), Turnhout, Brepols, 1997.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La contemplazione di Dio*, (Opere/3), a cura di M. Pangallo, Roma, Città Nuova, 1998; *De contemplando Deo* (CCCM 88).
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e grandezza dell'amore*, a cura di E. A. Mella, Magnano (Vc), Qiqajon, 1990; *De natura et dignitate amoris* (CCCM 88).
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Vita di San Bernardo*, (Opere/2), a cura di M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1997; *Vita sancti Bernardi* (PL 185, col. 225-268).
- GUIBERT DE TOURNAI, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, in Stroick (ed.), *Archivum Franciscanum Historicum*. IV, Firenze, 1931, p. 33ss.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, Firenze, Sansoni, 1983; *Epistola ad Fratres* (CCCM 88).
- GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Meditationes devotivae*, (P. Verdeyen, ed.), (CCCM 89), Turnhout, Brepols, 2005.
- HADEWIJCH, *Brieven*, opnieuw uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo, I. *Tekst en commentaar*. II. *Inleiding*, Leuvense studiën en tekstuittgaven, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, Standaard, 1947.
- HADEWIJCH, *De visioenen van Hadewijch*, middelnederlandse tekst, vertaling en commentaar verzorgd door dr. P. Mommaers, Nijmegen-Brugge, Gottmer-Emmaüs, 1979.
- HADEWIJCH, *Een bloemlezing uit hare werken*, verzorgd door J. Van Mierlo, Amsterdam, Elsevier, 1950.
- HADEWIJCH, *Het visionenboek van Hadewijch*, met een hertaling en commentaar door Prof. Dr. H.W.J. Vekeman, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt – Brugge, Orion, 1980.
- HADEWIJCH, *Lettere*, edizione italiana a cura di R. Berardi, Cinisello B. (MI), Paoline, 1992.
- HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, traduction du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. M. P., Genève, Claude Martingay, 1972.
- HADEWIJCH, *Liederen*, uitgegeven, ingeleid, vertaald en toegelicht door V. Fraeters & F. Willaert, met een reconstructie van de melodieën door L. P. Grijp, Groningen, Historische Uitgeverij, 2009.
- HADEWIJCH, *Liederen van Hadewijch*, naar de drie bekende hss., kritisch uitgegeven met eene inleiding en woordenlijst door D<sup>r</sup>. Joh<sup>a</sup>. Snellen, Amsterdam, Versluys, 1907.
- HADEWIJCH, *Mengeldichten*, Studiën en Tekstuittgaven, Leuven, Vlaamsche drukkerij, 1912.
- HADEWIJCH, *Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo, Leuvense Studiën en Tekstuittgaven, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, N.V. Standaard-Boekhandel, 1952.
- HADEWIJCH, *Mengeldichten of Rijmbrieven*, hertaald door M. Ortmanns-Cornet, ingeleid door W.

- Corsmit, Brugge, Tabor, 1988.
- HADEWIJCH, *Minne is wonderzoet in al haar stormen*, een selectie uit haar werk hertaald door Lucienne Stassaert, Leuven, Uitgeverij P, 2002.
- HADEWIJCH, *Poesie Visioni Lettere*, scelte e tradotte da Roma Guarnieri, testo brabantino a fronte, Marietti, Genova, 2000.
- HADEWIJCH, *Strofische Gedichten*, opnieuw utigegeven door Dr. J. Van Mierlo, I. *Tekst en commentaar*. II. *Inleiding*, Leuvense Studiën en Tekstuitgaven, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven, Standaard, 1942.
- HADEWIJCH, *Strofische Gedichten*, Middelnederlandse tekst en omzetting in modern Nederlands met een inleiding door Prof. Dr. N. De Paepe, Leiden, Martinus Nijhoff, 1983.
- HADEWIJCH, *The Complete Works*, translation and introduction by mother Columba Hart, London, Spck, 1981.
- HADEWIJCH, *Visioenen*, opnieuw uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo, I. *Tekst en commentaar*. II. *Inleiding*, Leuven-Gent-Mechelen, S.V. De Vlaamsche Boekenhalle, 1924-1925.
- HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des Béguines*, traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. M. P., Paris, Seuil, 1994; prima ed.: *Poèmes des Béguines*, Paris, Seuil, 1954.
- HENRICUS POMERIUS, *De origine monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum, in primordiali fervore ibidem degentium*, “Analecta Bollandiana”, 4 (1885), p. 263-322 (liber primus, *De origine monasterii Viridisvallis*, p. 263-282; liber secundus, *De vita et miraculis fratris Johannis Ruusbroec devoti et primi prioris Viridisvallis*, p. 283-308; liber tertius, *De vita fratris Johannis de Leuwis alias dicti de Affliginio Boni Coqui Viridisvallis*, p. 309-322).
- C. HENRIQUEZ, *Quinque prudentes virgines, sive B. Beatricis de Nazareth, B. Aleydis de Scharenbecka, B. Idae de Nivellis, B. Idae de Lovanio, B. Idae de Levvis, Ordinis Cisterc. praeclara gesta*, Antverpiae, Joannes Cnobbaert, 1630<sup>8</sup>.
- Instrumenta lexicologica latina. Margareta Porete, Speculum simplicium animarum*, P. Verdeyen (ed.), Series A. Index formarum a tergo ordinarum 34, Turnhout, Brepols, 1986.
- IVO, *Epistola ad Severinum de caritate*, (PL 196, col. 1195-1208); IVES, *Épître à Séverin*, (G. Dumeige, ed.), Paris, Vrin, 1955.
- JAN PRAET, *Jan Praets Parlement van omoed ende hoverdije*, met een inleiding tot de Spiegel der Wijsheit, uitgeg. door J. Reynaert, Nijmegen, Alfa, 1983.
- JAN PRAET, *Spiegel der wijsheit of Leeringhe der zalichede van Jan Praet, westvlaemschen dichter van 't einder der XIIIe eeuw*, voor de eerste mael uitgeg door J.-H. Bormans, Brussel, Koninklijke Academie van België, 1872.
- JAN VAN LEEUWEN, *Een bloemlezing uit zijn werken*, verzameld en ingeleid door St. Axters, Antwerpen, De Sikkels, 1943.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Boecksen der verclaringhe*, Opera omnia 1, G. de Baere (ed.), (CCCM 101), Tiel / Turnhout, Brepols, 1989.

- JAN VAN RUUSBROEC, *Dat rijke der ghelieven*, Opera omnia 4, J. Alaerts (ed.), (CCCM 104), Tielt / Turnhout, Brepols, 2002.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Die geestelike bruloch*, Opera omnia 3, J. Alaerts (ed.), (CCCM 103), Tielt / Turnhout, Brepols, Brepols, 1988.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Dio si comunica nell'amore*, a cura di Giovanna della Croce, presentazione di A. Cacciotti, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Een spiegel der eeuwigher salicheit*, Opera omnia 8, G. de Baere (ed.), (CCCM 108), Tielt / Turnhout, Brepols, 2001.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Lo specchio dell'eterna beatitudine*, introduzione e note di Giovanna della Croce, traduzione dal medio olandese di F. Paris, Milano, Paoline, 1994.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction du flamand par les bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout. VI, Bruxelles, Vromant, 1938.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Van den geesteliken tabernakel*, Opera omnia 5-6, Th. Mertens (ed.), (CCCM 105-106), Tielt / Turnhout, Brepols, 2006.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Van seven trappen*, Opera omnia 9, R. Faesen (ed.), (CCCM 109), Tielt / Turnhout, Brepols, 2003.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Vanden blinkenden steen, Vanden vier becoringhen, Vanden kerstenen ghelove, Brieven*, Opera omnia 10, G. de Baere (ed.), (CCCM 110), Tielt / Turnhout, Brepols, 1991.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Vanden seven sloten*, Opera omnia 2, G. de Baere (ed.), (CCCM 102), Tielt / Turnhout, Brepols, 1989.
- JAN VAN RUUSBROEC, *Vanden XII beghinen*, Opera omnia 7-7A, M. M. Kors (ed.), (CCCM 107-107A), Tielt / Turnhout, Brepols, 2000.
- J. LACAN, *Le séminaire livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- MARGARET PORETE, *The Mirror of Simple Souls. A Middle English Translation*, M. Doiron (ed.), "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, p. 241-355.
- MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen*, aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von L. Gnädinger, Zürich und München, Artemis Verlag, 1987.
- MARGARETHA DE VALOIS, *Les dernières poésies*, A. Lefranc (ed.), Paris, Colin, 1896.
- MARGARETHA DE VALOIS, *Les Prisons*, S. Glasson (ed.), Genève, Droz, 1978.
- MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, Blanca Garí (ed.), Barcelona, Icaria, 1995.
- MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, traduzione di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di M. Vannini, testo mediofrancese a fronte, versione trecentesca italiana in appendice, Cinisello B. (MI), Paoline, 1994.
- MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples âmes*, in R. Guarnieri (cur.), *Il Movimento del*

- Libero Spirito. Testi e Documenti*, “Archivio Italiano per la Storia della Pietà”. IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, p. 501-636.
- MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples ames*, édité par R. Guarnieri / MARGARETAE PORETE, *Speculum animarum simplicium*, cura et studio P. Verdeyen, (CCCM 69), Turnholti, Brepols, 1986.
- MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, introduction, traduction et notes par M. Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984.
- MARGUERITE PORETE, *The Mirror of Simple Souls*, translated and introduced by E. L. Babinsky, preface by R. E. Lerner, New York – Mahwah, Paulist Press, 1993.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, eingeleitet und übersetzt von M. Schmidt, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1955.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Hs. in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. von H. Neumann, I. Text, besorgt von G. Vollmann-Profe. II. Kommentar, München-Zürich, Artemis Verlag, 1990-1993.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *La luce fluente della Divinità*, a cura di P. Schulze Belli, Firenze, Giunti Ed., 1991.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*. Aus der einzigen Hs. des Stiftes Einsiedeln, hrsg. von P. Gall Morel, Regensburg 1869; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, introduzione, traduzione e note di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1988.
- MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart and Berlin, W. Kohlhammer, 1936-.
- MEISTER ECKHART, *I sermoni*, a cura di Marco Vannini, Milano, Paoline, 2002.
- MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Vannini, Roma, Città Nuova, 2001.<sup>2</sup>
- MEISTER ECKHART, *Il nulla divino*, a cura di M. Vannini, Milano, Mondadori, 1999.
- MEISTER ECKHART, *Teacher and preacher*, B. McGinn (ed.), New York-Mahwah-Toronto, Paulist Press, 1986.
- MEISTER ECKHART, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, translation and introduction by E. Colledge and B. McGinn, London, SPCK, 1981.
- ORIGENIS, *Commentarium in Cantica canticorum* (SC 375), Paris, Cerf, 1991.
- Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)*, aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift, hrsg. von Philipp Strauch, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1919.
- PETER OF DACIA, *De Gratia naturam sive de virtutibus Christinae Stumbelesensis*, edition critique

- avec une introduction par M. Asztalos, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1982.
- PETER OF DACIA, *Vita Christinae Stumbelensis*, (J. Paulson, ed.), Göteborg, Wettergen and Kerber, 1896.
- J. POLLMANN (ed.), *Van tweeërlei minne*, bloemlezing van Middelnederlandse lyriek, Culemborg, Tjeenk Willink-Noorduijn, 1972<sup>2</sup>.
- PSEUDO-HADEWIJCH, *Poesie miste*, tradotte da A. Vallarsa con la collaborazione di J. Reynaert, Genova-Milano, Marietti, 2007.
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin major* (PL 196, 63-192).
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin minor* (PL 196, col. 1-64).
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *De quatuor gradibus vilentae caritatis* (PL 196, col. 1207-1224).
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *Explicatio in Cantica canticorum* (PL 196, col. 405-524).
- The Life of Beatrice of Nazareth, 1200-1268*, translated and annotated by R. De Ganck assisted by J. B. Hasbrouck, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1991.
- The Mirror of Simple Souls by an Unknown French Mystic of the Thirteenth Century. Translated into English by M.N., C. Kirchberger (ed.)*, London-New York, Burns, Oates and Washbourne, 1927.
- THIERRY D'APOLDA, *Vie de Saint Dominique*, AASS Aug. I, p. 627ss.
- UGO DI SAN VITTORE, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, col. 951-970).
- Vita Beatricis. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O.Cist., 1200-1268*, volledig en kritisch uitgegeven door L. Reypens, Antwerpen, Uitgave van het Ruusbroec-Genootschap, 1964.
- Wapenboeck ou armorial de 1334 à 1372*, publ. pour la première fois par V. Bouton, Paris, Bouton, 1881.
- Werken van Zuster Hadewijch. I. Gedichten*, diplomatisch uitgegeven [door J.F.J. Heremans en C.J.K. Ledeganck] naar twee handschriften ter Koninklijke Bibliotheek te Brussel berustende, Gent, C. Annot-Braeckman, 1875.
- Werken van Zuster Hadewijch. III. Inleiding, varianten, errata* door J. Vercoullie, Gent, C. Annot-Braeckman, 1905.

## Studi

- A. AMPE, *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer als onderbouw van den zieleopgang*, Lannoo, Tielt, 1950.
- A. AMPE, *Exemplarisme*, in *DS*, IV/2, Paris, Beauchesne, 1961, col. 1870-1878.
- A. AMPE, *(pseudo-)Dionysius*, in *DS*, III, Paris, Beauchesne, 1957, col. 361-365.
- J. ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg. Étude de psychologie religieuse*, Paris, Champion, 1926.
- ST. AXTERS, *De "unio mystica" voor de Brabants-Rijnlandse mystiek van de dertiende en de veertiende eeuw*, "MKVAB", 11 (1949), p. 5-27.
- ST. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. I. De vroomheid tot rond het jaar 1300. II. De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen, De Sikkel, 1950-1953.
- ST. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas. L'évolution d'une doctrine mystique avec une liste des traductions françaises des auteurs néerlandais*, Louvain, Nauwelaerts, 1948.
- ST. AXTERS, *Scholastiek lexicon: Latijn-Nederlandsch*, Antwerpen, Geloofsverdediging, 1937.
- O. BAUMER-DESPEIGNE, *Hadewijch d'Anvers: une partenaire chrétienne dans le dialogue avec les religions orientales*, "Voies de l'Orient", 26 (1988), p. 1-32.
- O. BAUMER-DESPEIGNE, *Hadewijch of Antwerp and Hadewijch II: Mysticism of Being in the Thirteenth Century in Belgium*, in B. Baumer (ed.), *Mysticism in Shaivism and Christianity*, New Delhi, D.K. Printworld, 1997, p. 263-291.
- R. BERARDI, *Itinerari linguistici nella mistica hadewigiana*, in Hadewijch, *Lettere*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1992, p. 217-236.
- A. BERTELOOT, *Bijdrage tot een klankatlas van het Dertiende-eeuwse Middelnederlands. I. Tekst. II. Platen*, Gent, Koninklijke academie voor Nederlandse taal- en letterkunde, 1984.
- P. C. BOEREN, *De heren van Breda en Schoten ca. 1100-1281*, Leiden, Sijthoff, 1965.
- P. C. BOEREN, *Hadewych en heer Hendrik van Breda*, bijdragen tot de Nederlandse Taal- en Letterkunde, II, Leiden, Brill, 1962.
- A. C. BOUMAN, *Die literarische Stellung der Dichterin Hadewijch*, "Neophilologus", 8 (1923), p. 270-279.
- A. C. BOUMAN, *Johannes Ruusbroec en de Duitse mystiek. I*, "OGE", 41 (1922), p. 1-23; *II*, "OGE", 42 (1923), p. 81-115.
- W. BREUER, *Der minnen naerre dringhen. "Hadewijchs" Mengeldichten 25-29 als Zyklus*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 113 (1994), p. 159-189.
- A. BROUNTS, *Hadewijchs eerste ontwerp van de wezensmystiek*, "HKZM", 26 (1972), p. 6-61.
- C. W. BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- V. CIRLOT, *Discussion troubadouresque sur "l'amor de lohn"*, in *Contacts de langues de*

- civilisations et intertextualité*. III Congrès International de l'association internationale d'études occitanes, Montpellier, 1990, p. 855-864.
- P. CLAES, *Lyriek van de Lage landen. De canon in tachtig gedichten*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2008.
- L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée et Cie, 1968; trad. it.: *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1991.
- E. COLLEDGE, *The new latin Mirror of simple souls*, "OGE", 63 (1989), p. 279-287.
- E. COLLEDGE – R. GUARNIERI, *The Glosses by M. N. e Richard Methley to the Mirror of Simple Souls*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, p. 357-382.
- E. COLLEDGE – J.C. MARLER, "Poverty of the Will": *Ruusbroec, Eckhart and the "Mirror of Simple Souls"*, in P. Mommaers – N. De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*. Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XII, Leuven, Leuven University Press, 1984, p. 14-47.
- C. CORNILLE, *Christelijke en boeddhistische mystiek in dialoog*, "Kultuurleven", 63 (1996) 4, p. 84-87.
- M. CRÉ, *Vernacular Mysticism in the Charterhouse. A study of London, British Library, MS Additional 37790*, (The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age, 9), Turnhout, Brepols, 2006.
- J. DAGENS, *Le "Miroir des simples âmes" et Marguerite de Navarre*, in P. Dollinger (ed.), *La Mystique Rhénane*. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 281-289.
- A. DARÓCZI, *Groet gheruchte van dien wondere. Spreken, zwijgen en zingen bij Hadewijch*, Leuven, Peeters, 2007.
- A. DARÓCZI, *Hadewijchs mystiek tussen oraliteit en schriftelijkheid*, in L. P. Grijp – F. Willaert (cur.), *De fiere nachtegaal. Het Nederlandse lied in de middeleeuwen*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008, p. 33-53.
- M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. La connaissance de Dieu*, Paris, 1954.
- G. DE BAERE, *De Mengeldichten of Hadewijch met een janusgezicht*, "Millennium. Tijdschrift voor Middeleeuwse Studies", (Nijmegen), 7 (1993) 1, p. 40-51.
- M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, nuova edizione italiana a cura di Silvano Facioni, Milano, Jaca Book, 2008.
- R. DE GANCK, *Beatrice of Nazareth in her context*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1991.
- L. DE GRAUWE, *Das historische Verhältnis Deutsch-Niederländisch "revisited". Zur Nicht-Existenz von Einheitsarealen im Sprachbewußtsein des Mittelalters un der beginnenden Neuzeit*,

- “Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik”, 35 (1992), p. 191-205.
- D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1939.
- C. G. N. De VOOYS, *De dialoog van Meester Eggaert en de onbekende leek*, “Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis”, 7 (1910), p. 166-266.
- C. G. N. De VOOYS, *Meister Eckart en de Nederlandse mystiek*, “Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis”, 3 (1905), p. 50-92, 176-194, 205-290.
- C. G. N. DE VOOIJS, *Verspreide Middelnederlandse geestelijke gedichten, liederen en rijmspreuken*, “TNTL”, 23 (1904), p. 41-79.
- W. DE VREESE, *Over handschriften en handschriftenkunde. Tien codicologische studiën. Bijgebragt, ingeleid en toegelicht door P.J.H. Vermeeren. Zwolse reeks van taal- en letterkundige studies 11*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1962.
- A. DEBLAERE, *Mystique. II. Théories de la mystique chrétienne: La littérature mystique au Moyen Age*, in *DS*, X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1902-1919.
- G. DELLA CROCE, *I mistici del Nord*, Roma, Studium, 1981.
- J. DESCHAMPS, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken. Tentoonstelling ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 24 okt.-24 dec. 1970. Catalogus, Leiden, E.J. Brill, 1972<sup>2</sup>.
- A. DIERKENS – B. BEYER DE RYKE (ed.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique “rhéno-flamande” (XIIIe-XIVe siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004.
- P. A. DIETRICH, *The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and His Circle*, in B. McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1997, p. 31-43.
- P. DOLLINGER (ed.), *La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- G. EPINAY-BURGARD - E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988; trad. it.: *Le poetesse di Dio: l'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milano, Mursia, 1994.
- G. EPINAY-BURGARD, *L'influence des béguines sur Ruusbroec*, in P. Mommaers – N. De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec. The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Leuven, Leuven University Press, 1984, p. 68-85.
- R. FAESEN, *Begeerte in het werk van Hadewijch*, Leuven, Peeters, 2000.
- R. FAESEN, *Jan van Ruusbroec, contemplatief theoloog in een moeilijke tijd*, Kampen, Kok, 2007.
- R. FAESEN, *Mystiek en hagiografie*, “OGE”, 73 (1999), p. 97-110.
- R. FAESEN, *Was Hadewijch a beguine or a Cistercian? An annotated hypothesis*, “Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique”, 66 (2004), p. 97-109.
- G. FAGGIN, *Esemplarismo*, in *Enciclopedia filosofica*, II, Firenze, Sansoni, 1967, col. 956.



- F. FORTI, *Matelda*, in *Enciclopedia Dantesca*. III, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1971, p. 854-860.
- V. FRAETERS, *Hadewijch*, in K. P. Aerccke (ed.), *Women Writing in Dutch*, New York, Garland, 1994, p. 15-59.
- V. FRAETERS, *Hadewijch: voor moderne mensen?*, "Literatuur", 3 (2003), p. 44-46.
- V. FRAETERS, *Visioenen als literaire mystagogie. Stand van zaken en nieuwe inzichten over intentie en functie van Hadewijchs Visioenen*, "OGE", 73 (1999) 2-3, p. 112-130.
- B. FRALING, *Pays-Bas (mystique)*, in *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 602-606.
- P. FREDERICQ, *De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne (zuster Hadewijch) en de Secte der "Nuwe" te Brussel in de 14<sup>de</sup> eeuw*, "VMKVA", 12 (1895), p. 77-22.
- P. FREDERICQ, *Inquisitio haereticae pravitatis neerlandicae. Geschiedenis der inquisitie in de Nederlanden tot aan hare herinrichting onder keizer Karel V (1025-1520)*, I-II, Gent-'s-Gravenhage, Vuylsteke, 1892-1897.
- TH. FRINGS – G. SCHIEB, *Heindrich von Veldeke. Die Lieder*, "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", 69 (1947), p. 1-284.
- B. GARÍ, *Filosofía en vulgar y mistagogía en el "Miroir" de Margarita Porete*, in N. Bray e L. Sturlese (cur.), *Filosofía in volgare nel Medioevo*. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002 - Fidem, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 133-153.
- B. GARÍ, *La desnudez de la nada en Hadewijch de Amberes*, "Er, Revista de Filosofía", 24/25 (1999), p. 73-92.
- B. GARÍ, *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*, "Duoda. Revista d'Estudis Feministes", 9 (1995), p. 99-117; trad. it.: *Mirarsi nello Specchio: diffusione e ricezione di un testo*, "Bailamme", 21-22 (1997), p. 124-137.
- L. GNÄDINGER, *Die Mystik im Cherubinischen Wandersmann*, "Studi germanici", 4 (1966), p. 174-185.
- A. GOUIER, *Néant*, in *DS*, XI, Parijs, Beauchesne, 1988, col. 64-80.
- A. J. GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français. Le Moyen Age*, Paris, Larousse, 1992.
- H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935; 2<sup>a</sup> edizione riveduta e aumentata, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961; trad. it.: *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel 12. e 13. secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1974; nuova edizione, Bologna, Il Mulino, 1980.
- R. GUARNIERI, *Donne e chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, Roma, Edizioni di Storia e

- Letteratura, 2004.
- R. GUARNIERI, *Fratelli del Libero Spirito*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Roma, Paoline, 1973, col. 633-652.
- R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, in *DS*, V, Paris, Beauchesne, 1964, col. 1241-1268.
- R. GUARNIERI, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*. I. *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI*, p. 353-499; II. *Il Miroir des simples âmes di Margherita Porete: edizione diplomatica del ms di Chantilly*, p. 501-636; III. *Appendici*, p. 637-708, "Archivio Italiano per la Storia della Pietà". IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, p. 350-708.
- R. GUARNIERI, *Prefazione storica. Margherita Porete e il suo "Miroir des simples âmes"*, in Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Cinisello B. (MI), Paoline, 1994, p. 7-54.
- A. M. HAAS, *Rhénane (Mystique)*, in *DS*, XIII, Parijs, Beauchesne, 1988, col. 506-521.
- A. M. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg, Schweiz, 1979.
- G. HENDRIX, *Hadewijch benaderd vanuit de tekst over de 22<sup>e</sup> volmaakte*, "Leuense Bijdragen", 67 (1978), p. 129-145.
- J. HIRSHFIELD, *Women in Praise of the Sacred: 43 centuries of Spiritual Poetry by women*, New York, HarperCollins, 1994.
- H. HOF, *Scintilla animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, Gleerup, 1952.
- A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife: Mechtild of Magdeburg, Margarete Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1995.
- J. HULS, "Seuen maniren van minnen" van Beatrijs van Nazareth. *Het mystike proces en mystagogische implicaties*. I-II, Leuven, Peeters, 2002.
- S. KOCHER, *Allegories of Love in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Turnhout, Brepols, 2008.
- E. KWAKKEL, *Die dietsche boeke die ons toebehoeren. De kartuizers van Herne en de productie van Middelnederlandse handschriften in de regio Brussel (1350-1400)*, Leuven, Peeters, 2002.
- E. KWAKKEL, *Ouderdom en genese van de veertiende-eeuwse Hadewijch-handschriften*, "Queeste", 6 (1999), p. 23-40.
- LAMPRECHT VON REGENSBURG, *Sanct Franciskan Leben und Tochter Syon*, K. Weinhold (ed.), Paderborn, Schöningh, 1880.
- J. LECLERCQ, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo*, Roma, Jouvence, 1984.
- C. LEMAIRE, *Le cercle des choses*. Textes traduits du moyen néerlandais choisis et présentés par Claudine Lemaire, Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 1970.
- C. LEONARDI, *Francesco d'Assisi*, in C. Leonardi (cur.), *La letteratura francescana*. I. *Francesco e Chiara d'Assisi*, Milano, Fondazione L. Valla (Mondadori), 2004, p. XIII-LX.
- C. LEONARDI, *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo*, in Guillaume de Saint-

- Thierry, *La lettera d'oro*, Firenze, Sansoni, 1983.
- R. E. LERNER, *An Angel of Philadelphia in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiard of Cressonessart*, in W. C. Jordan – B. McNab – T. F. Ruiz (ed.), *Order and Innovation in the Middle Ages. Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, New York, Princeton, 1976, p. 343-364, 529-540; tradotto in italiano in LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma, Viella, 1995, p. 169-187.
- R. E. LERNER, *Frères et soeurs du libre esprit*, in *DHGE*, XVIII, Paris, Letouzey & Ané, 1977, p. 1344-1347.
- R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1972.
- G. J. LEWIS, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters. Mit einem Anhang zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von F. Willaert und M.-J. Govers*, Berlijn, Schmidt, 1989.
- R. LIEVENS, *De spekulatieve Vv-Gedichten*, in E. Cockx-Indestege en F. Hendrickx (red.), *Miscellanea Neerlandica, opstellen voor dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag*. II, Leuven, Peeters, 1987, p. 71-97.
- R. LIEVENS, *Een nieuw Mengeldicht uit de School van Hadewijch*, “Leuvense bijdragen”, 47 (1958), p. 65-85.
- H. LINDEMAN, *S. Hildegard en hare Nederlandsche vrienden*, “OGE”, 2 (1928), p. 128-160.
- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960.
- A. LOUF, *La voie cistercienne. A l'école de l'amour*, Paris, Desclée De Brouwer, 1980.
- A. LOUF, *Glossaire*, in Jan van Ruusbroec, *Écrits*. IV, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 375-385.
- B. MCGINN, *Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition*, in M. Idel – B. McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*, New York, Continuum, 1996, p. 59-86.
- B. MCGINN, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1994.
- B. MCGINN, *Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition*, “The journal of religion”(Chicago), 74 (1994), p. 155-181.
- B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, Crossroad, 2001.
- B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. III. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new Mysticism (1200-1350)*, New York, Crossroad, 1998.
- B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. IV. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, New York, Crossroad, 2005.
- G. MEERSSEMAN, *Les frères prêcheurs et le mouvement devot en Flandre au XIIIe siècle*, “Archivum Fratrum Praedicatorum”, 18 (1948) p. 106-130.

- A. MENS, *Beghine, begardi, beghinaggi*, in *DIP*, I, Roma, Edizioni Paoline, 1974, col. 1165-80.
- A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune*, in "Études Franciscaines", 17 (1967), supplément annuel.
- A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging. Vergelijkende studie: XII<sup>de</sup>-XIII<sup>de</sup> eeuw*, Antwerpen, Standaard Boekhandel, 1947.
- TH. MERTENS, *Den rechten wech te hemelrijke waert: een middelnederlandse berijmde bewerking van 'De tribus dietis' van Robert de Sorbon*, in P. De Wilde – A. van Gijsen – J. Mortelmans – P. Stoop (ed.), *Op reis met Memoria*, Hilversum, Verloren, 2004, p. 89-106.
- P. MOMMAERS, *Hadewijch. Schrijfster – Begijn – Mystica*, woord vooraf door V. Fraeters bij de nieuwe editie, Leuven, Peeters, 2003.
- P. MOMMAERS, *La transformation d'Amour selon Marguerite Porete*, "OGE", 65 (1991), p. 89-107.
- P. MOMMAERS, *Ruusbroec in gesprek met het Oosten. Mystiek in boeddhisme en christendom*, Averbode, Altiora, 1995; trad. inglese: P. Mommaers – J. Van Bragt, *Mysticism, Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec*, New York, Crossroad, 1995.
- L. MURARO, *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003.
- L. MURARO, *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, Napoli, D'Auria, 2001.
- L. MURARO, "Le mirouer des simples ames" de Marguerite Porete. Les avatars d'un titre, "OGE", 1 (1996), p. 3-9.
- L. MURARO, *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Napoli, D'Auria, 1995.
- S. MURK-JANSEN, *Hadewijch and Eckhart. Amor intellegere est*, in B. McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1997, p. 17-30.
- S.M. MURK JANSEN, *The Measure of Mystic Thought. A Study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991.
- M. NAMBARA, *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 6 (1960), p. 143-277.
- F. OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer geschichte der hoheliedauslegung des abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1958.
- R. A. O'SULLIVAN, *The School of Love: Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, "Journal of Medieval History", 32 (2006), p. 143-162.
- J. ORCIBAL, *Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit*, "Revue de l'histoire des religions", 88 (1969), p. 35-60.
- E. PACHO, *Apostolici, "ordo apostolorum", pseudoapostolici*, in *DIP*, I, Roma, Edizioni Paoline, 1974, col. 748-759.
- G. PENCO, *Lo "Speculum simplicium animarum" al S. Speco di Subiaco*, "Benedictina", 34 (1987), p. 529-530.

- M. PEREIRA, *Fra Raison e Amour: il "Miroir des simples âmes" di Margherita Porete*, in Atti del Convegno "Filosofia, donne, filosofie", a cura di M. Forcina, A. Prontera, P.I. Vergine, Lecce, Milella, 1994, p. 945-962.
- M. PEREIRA, *Margherita Porete nello specchio degli studi recenti*, "Mediaevistik", 11 (1997), p. 71-96.
- U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystiker Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer, 1988.
- M. POUND, *Žižek. A (very) critical introduction*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., Eerdmans, 2008.
- W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, nach den Quellen untersucht und dargestellt*, I-III, Leipzig, Dörffling und Francke, 1874 – 1893.
- E. RATTUNDE, *Li proverbes au vilain. Untersuchungen zur romanischen Spruchdichtung des Mittelalters*, Heidelberg, Winter, 1966.
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- J. REYNAERT, *Catalogus van de Middelnederlandse handschriften in de bibliotheek van de universiteit te Gent. II/1. De handschriften verworven na 1852 (deel 1)*, Universiteit Gent, werken uitgegeven door de faculteit van letteren en wijsbegeerte 182<sup>e</sup> aflevering, Wetteren, Universa, 1996.
- J. REYNAERT, *De 10de Brief van Hadewijch en het 41ste der Limburgse Sermoenen*, "Leuvense Bijdragen", 63 (1974), p. 137-149.
- J. REYNAERT, *De beeldspraak van Hadewijch*, Tielt-Bussum, Lannoo, 1981.
- J. REYNAERT, *F.A. Snellaert en de receptie van Hadewijch in de 19e eeuw*, "Studia Germanica Gandensia". Huldenummer Prof. Dr. Ada Deprez aangeboden bij haar zestigste verjaardag, 16 (1988), p. 157-180.
- J. REYNAERT, *Hadewijch: mystic Poetry and courtly Love*, in E. Kooper (ed.), *Medieval Dutch Literature in its European Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 208-225.
- J. REYNAERT, *Hadewijchs "hoghe geslachte"*, in J.D. Janssens (ed.), *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van de 12e tot de 15e eeuw*, Brussel, 1982, p. 156-173.
- REYNAERT, *Hadewijchs hemelvisioenen en de contemporaine iconografie*, in M. Van Vaeck – H. Brems, - G.H.M. Claassens (ed.), *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden*, opstellen voor prof. dr. K. Porteman bij zijn emeritaat, Leuven, Peeters, 2003, p. 351-372.
- J. REYNAERT, *Ruusbroec en Hadewijch*, "OGE", 55(1981), p. 193-232.
- P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster, Aschendorff, 1908; trad. it.: *Il problema dell'amore nel medioevo*, Brescia, Morcelliana, 2007.

- E. RUBINO, “*Dâ von sprichet der liehte Dionysius*”: *Eckhart e Dionigi*, in L. Sturlese (cur.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Fribourg, Paulusverlag Freiburg Schweiz, 2008, p. 113-121.
- K. RUELENS, *Jan van Ruysbroek en Blommardinne*, in *Werken van Zuster Hadewijch*. III., J. Vercoullie (ed.), Gent, C. Annot-Braeckman, 1905, p. XXI-XCVI.
- K. RUH, *Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung*, in K. Ruh, *Kleine Schriften*. II. *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, p. 94-117.
- K. RUH, *Amor di Dio in Hadewijch, Mechtild di Magdeburgo e Margherita Porete*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Università degli Studi di Perugia, XX, (14-17 ott. 1979), Todi (Accademia Tudertina), 1983, p. 85-106.
- K. RUH, *Beginnenmystik: Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete*, “ZfdA”, 106 (1977), p. 265-277; ristampato in K. Ruh, *Kleine Schriften*. II. *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, p. 237-249.
- K. RUH, *Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry*, “Theologische Zeitschrift herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel”, 45 (1989), p. 103-114.
- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. I. *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, Beck, 1990; trad. it.: *Storia della mistica occidentale*. I. *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. II. *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, Beck, 1993; trad. it.: *Storia della mistica occidentale*. II. *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. IV. *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München, Beck, 1999.
- K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München, Beck Verlag, 1989<sup>2</sup>; trad. it.: *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*, Brescia, Morcelliana, 1989.
- K. RUH, *Seuse Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse 'Vom Überschall'*, in K. Ruh, *Kleine Schriften*. II. *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, p. 145-168.
- K. RUH, *Textkritik zum Mystikerlied 'Granum Sinapis'*, in K. Ruh, *Kleine Schriften*. II. *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, p. 77-93.
- P. SCARDIGLI – T. GERVASI, *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca: dizionario comparativo dell'elemento germanico comune ad entrambe le lingue*, Firenze, Le Monnier, 1978.
- O. SCHADE, *Altdeutsches Wörterbuch*, I-II, Halle, Waisenhaus, 1872-1882.
- W. SCHEEPSMA, *De Limburgse sermoenen. De oudste preken in het Nederlands*, Amsterdam, Bakker, 2005.

- W. SCHEEPSMA, *Filling the blanks: A Middel Dutch Dionysius Quotation and the Origins of the Rothschild Canticles*, "Medium Aevum" (Oxford), 70 (2001), p. 278-303.
- W. SCHEEPSMA, *Meister Eckhart in den Niederlanden*, in R. Brandt (ed.), *Exemplar. Festschrift für Kurt Otto Seidel*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2008, p. 5-50.
- W. SCHEEPSMA, *Überregionale Beziehungen zwischen dem Rheinland und Brabant in der mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts (1300-1550)*, in L. Cesalli - N. Germann - M. J. M. F. Hoenen (ed.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 247-275.
- M. SCHMIDT, *Mechthild von Magdeburg*, in *DS*, X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 877-885.
- M. SCHMIDT, *Miroir*, in *DS*, X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1290-1303.
- F. J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der "Brüder und Schwestern vom Freien Geist", mit besondere Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat "Schwester Katrei"*, *Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache*, 10, Frankfurt am Main-Bern, Peter Lang, 1981.
- J. SNELLEN, *Hadwigiana*, "TNTL", 26 (1907), p. 1-14.
- A. SOLIGNAC, *Nudité*, in *DS*, XI, Paris, Beauchesne, 1982, col. 508-517.
- A. SOLIGNAC, "Synderesis", in *DS*, XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1407-1412.
- B. SPAAPEN, *Hebben onze 13de-eeuwse mystieken iets gemeen met de Broeders en Zusters van de Vrije Geest*, "OGE", 40 (1966), p. 369-391.
- H. STIERLING, *Studien zu Mechthild von Magdeburg*, Diss. Göttingen, 1907.
- P. STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Eine Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, Freiburg, 1882; Amsterdam, Schippers, 1966.
- L. STURLESE, *Platonismo medievale*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, Roma, Città Nuova, 1998, p. 1493-1494.
- M. TARDIEU, «PSYKAIOS SPINTHER. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhardt», "Revue des études augustiniennes", 21 (1975), p. 225-55.
- R. A. UBBINK, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gerurende de middeleeuwen*, Amsterdam, Rodopi, 1978.
- A. VALLARSA, *La Pseudo-Hadewijch e le sue questioni*, in *Pseudo-Hadewijch, Poesie Miste*, Milano, Marietti, 2007, p. XI-XVI.
- A. VALLARSA, *Pseudo-Hadewijch's Mengeldichten. Choosing a gender for an Italian translation*, "OGE", 80 (2009) 2, p. 73-85.
- W. VAN ANROOIJ - TH. MERTENS, "Een cort jolijt". *Middelnederlandse spreukstrofen met het rijmschema aabccb*, in F. Willaert e.a., *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen*, Amsterdam, Prometheus, 1992, p. 219-233.
- D. VAN DER POEL, "Vrouwelijke auteurs in de Middelnederlandse letterkunde. Een verkenning", "Nederlandse Letterkunde", 2 (1997), p. 208-227.

- M. H. VAN DER ZEYDE, *Hadewijch. Een studie over de mens en de schrijfster*, Groeningen-Den Haag-Batavia, 1934.
- J. VAN MIERLO, *De Bloemardinne-episode in het leven van den gelukzaligen Joh. Van Ruusbroec*, "OGE", 7 (1933), p. 305-340.
- J. VAN MIERLO, *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*. II, Antwerpen, Standaard, 1949.
- J. VAN MIERLO, *Hadewijch en Eckhart*, "DWB", 23 (1923), p. 1138-1155.
- J. VAN MIERLO, *Hadewijch en Willem van St.-Thierry*, "OGE", 3 (1929), p. 45-59.
- J. VAN MIERLO, *Over het ontstaan der Germaansche mystiek*, "OGE", 1 (1927), p. 11-37.
- F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, "Nouvelle Revue théologique", 72 (1950), p. 372-389.
- O. VANDEPUTTE, *Il nederlandese. La lingua di venti milioni di Olandesi e Fiamminghi*, Rekkem, Stichting Ons Erfdeel, 1984.
- A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyern Age occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975; trad. it.: *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- H. W. J. VEKEMAN, *Eerherstel voor een mystieke amazone*, Altiora-Averbode, Kok-Kampen, 1996.
- P. VERDEYEN, *Essai de biographie critique*, in P. Mommaers – N. De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec. The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Leuven, Leuven Univerity Press, 1984, p. 1-13.
- P. VERDEYEN, *Jan van Ruusbroec te Brussel*, "OGE", 55 (1981), p. 289-297.
- P. VERDEYEN, *L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande*, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international d'Histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Saint-Thierry, Association des Amis de l'Abbaye de Saint-Thierry, 1979, p. 429-438; trad. neerl.: *De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec*, "OGE", 51 (1977), p. 3-19.
- P. VERDEYEN, *La première traduction latine du "Miroir" de M. Porete*, "OGE", 58 (1984), p. 388-389.
- P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, "OGE", 51 (1977), p. 327-366 (I); 52 (1978), p. 152-178; 257-295 (II); 53 (1979), p. 129-220; 321-404 (III).
- P. VERDEYEN, *Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, in "RHE", 81 (1986), p. 48-94.
- P. VERDEYEN, *Mystiek in de Nederlanden vóór Ruusbroec*, in *Jan van Ruusbroec 1293-1381. Tentoonstellingscatalogus. Met als bijlage een chronologische tabel en drie kaarten*, Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 1981, p. 1-28.
- P. VERDEYEN, *Oordeel van Ruusbroec over de rechtgelovigheid van Margherita Porete*, "OGE", 66 (1992), p. 88-96.
- P. VERDEYEN, *Over de auteur van de Mengeldichten 17 tot 24*, in J.D. Janssens (ed.), *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij: de Nederlanden van de 12e tot de 15e eeuw*,



- Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel 21-24 oktober 1981, Brussel, Janssens, 1982, p. 146-155.
- P. VERDEYEN, *Pays-Bas*, in *DS*, XII, Paris, Beauchesne, 1984, col. 724-730.
- P. VERDEYEN, *Porete (Porette, Porrette, Poirrette, Poreite, Porte), Margareta, begijn en mystick Schrijfster*, in *NBW*, XIII, Brussel, Paleis der Academiën, 1990, col. 655-663.
- P. VERDEYEN, *Ruusbroec en zijn mystiek*, Leuven, Davidsfonds, 1981, 2003<sup>3</sup>; trad. it.: *Introduzione a Ruusbroec*, Firenze, Nardini, 1991.
- P. VERDEYEN, *Une remise en cause de la notion de “mystique rhéno-flamande”*, in A. Dierkens – B. Beyer de Ryke (ed.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique “rhéno-flamande” (XIIIe-XIVe siècle)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2004, p. 207-210.
- P. VERDEYEN, *Was de minnemystiek meestal vrouwelijk?*, “Streven”, 68 (2001) 8, p. 689-698.
- P. VERDEYEN, *Willem van Saint-Thierry en de liefde. Eerste mysticus van de Lage Landen*, Leuven, Uitgeverij Davidsfonds, 2001.
- P. VERHEYDEN, *Huis en have van Godevaert de Bloc, scriptor en boekbinder, 1364-1384*, “Het boek”, 24 (1936-37), p. 129-145.
- E. VERWIJS – J. VERDAM, *Middelnederlandsch woordenboek*, voltooid door F. A. Stoett. I-XI, 's-Gravenhage, Nijhoff, 1969-1971.
- H. U. VON BALTHASAR, *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, in Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, M. Schmidt (ed.), Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1956, p. 19-45.
- P. WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius*, Leipzig, Teubner, 1864-1877.
- P. WACKERS, *Reynaert al Mystic. Function and Reception of a Passage from Reynaerts Historie*, “Reinardus”, 10 (1997), p. 169-180.
- G. WARNAR, *Een sneeuwbuï in het Zoniënwoud. Middelnederlandse geestelijke letterkunde ten tijde van Jan van Ruusbroec*, “TNTL”, 113 (1997), p. 101-115.
- G. WARNAR, *Meester Eckhart, Walter van Holland en Jan van Ruusbroec* (1995), “OGE”, 69 (1995), p. 3-25.
- G. WARNAR, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw*, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2003.
- N. WATSON, *Misrepresenting the Untranslatable: Marguerite Porete and the Mirouer des simples âmes*, “New Comparison”, 12 (1991), p. 124-137.
- F. WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht, Hes, 1984.
- G. C. ZIELEMAN, *Middelnederlandse epistel- en evangeliepreken*, Leiden, Brill, 1978.
- V. ZUHLSDORFF, *Mechtilde de Magdebourg*, in *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout, Brepols,

1993, p. 524-527.



## Abstract

Alessia Vallarsa. Tesi in cotutela. Università di Padova – Universiteit Gent

### **“Nell'alta conoscenza del nudo amore”. Un testo anonimo della mistica brabantina del XIV secolo: le *Mengeldichten* 17-29**

La ricerca qui condotta riguarda le *Mengeldichten* 17-29, ossia il corpus delle poesie della cosiddetta pseudo-Hadewijch. Esso è presente in due dei tre manoscritti che hanno trasmesso l'opera voluminosa e variegata della grande scrittrice e poetessa brabantina Hadewijch. L'autore di detto corpus è anonimo. A motivo di una differenza nella versificazione, il corpus stesso può essere distinto in due unità: il gruppo delle *Mengeldichten* 17-24 e il gruppo delle *Mengeldichten* 25-29. Van Mierlo, che delle *Mengeldichten* ha dato due edizioni (la seconda è del 1952), collocava il corpus della pseudo-Hadewijch alla fine del XIII secolo, al più tardi agli inizi del XIV. Poesie disposte a margine dell'opera di Hadewijch, su di esse è avvenuta fino all'oggi poca opera di ricerca nonostante siano state conosciute ed apprezzate grazie alla traduzione che di esse apparve, in francese, nel 1954, ad opera di Porion. Il nostro studio si è avvalso di una serie di analisi retorico-letterarie e di carattere formale per meglio compiere un'opera di disanima del messaggio dottrinale contenuto in queste poesie. Tale opera è avvenuta tenendo conto degli autori che il dibattito precedentemente avvenuto al riguardo di queste poesie ha giudicato cruciali: Hadewijch, Eckhart, Margherita Porete, Jan van Ruusbroec e anche altri testi speculativi degli inizi del XIV secolo. La ricerca ha evidenziato la natura composita ed eterogenea del corpus che emerge essere una collezione di diverse poesie. Le due unità (Mgd. 17-24 e Mgd. 25-29) mostrano una basilare diversità non solo a motivo della versificazione ma anche a motivo di elementi come intenti, lessico e dottrina. Se il corpus intero mantiene il ricordo di Hadewijch, la prima unità dimostra una particolare affinità con il *Miroir des simples ames* di Margherita Porete e con altri poemi anonimi di natura speculativa. La seconda unità mostra un'accentuata affinità, in temi e lessico, con l'opera di Eckhart. Questa unità si pone come una testimonianza della ricezione del mistico tedesco nei Paesi Bassi. Nonostante le diversità tra le due unità il corpus è percorso da elementi che lo unificano e le linee dottrinali contenute nella prima unità trovano nella seconda gli esiti più estremi. Lo studio porta a ritenere che le poesie siano sorte in ambiente beghinale. L'autore (o gli autori) sarebbero (sono) inoltre da cercarsi nella cerchia degli spirituali della cerchia di Ruusbroec. La comparazione con le opere del mistico brabantino porta ad assumere il 1350 come *terminus ante quem* della composizione del corpus. La

comparazione con Ruusbroec ha inoltre portato alla formulazione di un'ipotesi a riguardo delle poesie della seconda unità del corpus: esse, ma in particolare le Mgd. 26, 27 e 29, potrebbero essere state le poesie di Bloemardinne, l'eretica che Ruusbroec avrebbe combattuto a Bruxelles.

The present research concerns the Mengeldichten 17 -29 (or the corpus of the poems of the so-called pseudo-Hadewijch). This is to be found in two of the three manuscripts that have transmitted the voluminous and varied work of the great woman writer and Brabantine poet Hadewijch. Its author is anonymous. Because of a difference in versification the corpus itself can be divided into two unities: the group of *Mengeldichten* 17 -24 and the group of *Mengeldichten* 25 -29. Van Mierlo, responsible for two editions of the Mengeldichten (the second being in 1952), placed the corpus of the pseudo-Hadewijch at the end of the 13<sup>th</sup> century, or at the latest at the beginning of the 14<sup>th</sup> century. Very little research has been done on these poems until now due to their being situated on the sidelines of Hadewijch's work. Nevertheless they have been recognized and appreciated thanks to their French translation by Porion in 1954. Our study makes use of a number of rhetorical-literary and formal analyses. This is done better to facilitate an examination of the doctrinal message contained in the poems. Our approach takes into consideration the writings of authors thought crucial by previously held debate concerning these poems viz., Hadewijch, Eckhart, Margherita Porete, Jan van Ruusbroec, and also other speculative texts from the beginning of the 14<sup>th</sup> century. Our study has highlighted the composite and heterogeneous nature of the corpus that seems to be a collection of different poems. The two unities (Mgd. 17 -24 and Mgd. 25-29) show a basic difference, not only because of the versification, but also because of doctrine, purpose and vocabulary. Whereas the corpus as such keeps the memory of Hadewijch, the first unity shows a particular affinity with the *Miroir des simples ames* of Margherita Porete and with other anonymous speculative poems. The second unity shows a clear affinity with the work of Eckhart as far as themes and vocabulary are concerned. This unity bears witness to the reception of the German mystic in the Netherlands. Notwithstanding the difference between the two unities the corpus is interlarded with unifying elements and the doctrinal lines of the first part find in the second part their ultimate consequences. The study leads to the belief that the poems have their origin in the context of the beguine circles. In addition, the author (or the authors) is/are to be situated within the spiritual circles around Ruusbroec. The comparison with the work of the Brabantine mystic leads one to take 1350 as the *terminus ante quem* of the composition of the corpus. Our comparison with Ruusbroec furthermore led us to

formulate a hypothesis with regard to the poems of the second unity of the corpus: that these, and especially the Mgd. 26, 27 an 29, could be the poems of Bloemardinne, the heretic that Ruusbroec struggled with in Brussels.