

AGNESE AMADURI

«Cb'è Dio vero uomo e l'uomo è vero Dio».

Il riscatto femminile nel rapporto con la divinità: ipotesi di lettura intorno alle 'Rime' di Vittoria Colonna

In

La letteratura italiana e le arti, Atti del XX Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016),
a cura di L. Battistini, V. Caputo, M. De Blasi, G. A. Liberti,
P. Palomba, V. Panarella, A. Stabile,
Roma, Adi editore, 2018
Isbn: 9788890790553

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&text=p&cms_codsec=14&cms_codcms=1039
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

AGNESE AMADURI

«Ch'è Dio vero uomo e l'uomo è vero Dio».

Il riscatto femminile nel rapporto con la divinità: ipotesi di lettura intorno alle 'Rime' di Vittoria Colonna

La comunicazione si propone di affrontare la funzione che il rapporto con Dio assume nelle 'Rime spirituali' in una prospettiva femminile di affrancamento e costruzione della propria identità. Intendiamo avanzare l'ipotesi che il dialogo con Dio abbia offerto alla poetessa l'occasione per scardinare il consueto rapporto di subordinazione al quale la donna ancora si piegava nella relazione con la memoria del marito. Nelle 'Rime amorose', la poetessa si offre al lettore sempre nel cono d'ombra dell'Avalos, racconta di sé come riflesso di lui. Nella ricerca di un rapporto diretto con la divinità, invece, ossia nelle 'Rime spirituali', sembra che Cristo (o il Padre) la tragga fuori dalla zona d'ombra. La costante richiesta di illuminazione e la professione di inadeguatezza, dunque, nelle 'Rime spirituali' non andrebbero più lette come diminutio bensì come primo e fondamentale passo verso la gloria dell'unione mistica con Dio.

Fuggire da ciò che è passato,
 Uno solo vedere
 E quello scegliere,
 Per esso lasciare tutto,
 E afferrare l'infinito
 Senza perdere nulla.
 (Pseudo-Hadewijch, *Mengeldichten* 19, vv. 19-24)

Nella convulsa stagione rinascimentale che assistette, anche in Italia, alla diffusione serpeggiante delle inquietudini religiose e politiche d'oltralpe, un posto privilegiato è occupato da Vittoria Colonna. Figura carismatica, donna d'intensa e complessa spiritualità, la marchesa di Pescara sembra difficilmente inquadrabile all'interno di una circoscritta confessione di fede.

Uno dei punti saldi fissato dalla critica è certo rappresentato dalla partecipazione ai cenacoli valdesiani e, dunque, dalla vicinanza ad alcune delle personalità più rappresentative dell'eterodossia italiana: dal cardinale Reginald Pole al cappuccino Bernardo Ochino.¹

Proprio la testimonianza copiosa che ci ha lasciato, nelle sue *Rime Spirituali*, di questa familiarità radicata, quotidiana, con il testo sacro ha permesso di definire i suoi versi una vera e propria «teologia lirica».²

Nel passaggio, non lineare né perfettamente ricostruibile, dalle rime offerte alla memoria dell'Avalos a quella 'conversione' che la indurrà a rivolgere «il suo stato a Dio», e a non scrivere «d'altra materia» se non di quella religiosa – come riferì Carlo Gualteruzzi a Cosimo Gheri in una lettera di frequente citata –,³ pare però che anche la percezione che la donna aveva di sé e la dignità che conferiva alla propria persona, all'interno di questo percorso di fede, siano progressivamente mutate. La religione sembrerebbe insomma aver coadiuvato sensibilmente Vittoria Colonna in un faticoso processo di agnizione della propria identità, non solo poetica, nella maturata consapevolezza del potenziale valore del proprio ruolo nel rapporto con Dio. Non si può, infatti, dimenticare quanto, in generale, la religione abbia influenzato il processo di costruzione dell'identità dei popoli e quanto essa abbia inciso sui singoli individui, soprattutto se intesa come riflessione personale sul trascendente, e non solo come esteriore confessione di fede, in un periodo come quello del Cinquecento europeo, e all'interno di un dibattito che lacerò l'unità confessionale del continente.⁴

¹ All'interno di una copiosa bibliografia critica, in questa sede si rimanda solo ad alcuni contributi selezionati: E. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma*, Claudiana, Torino, 1994; C. RANIERI, *Imprestiti platonici nella formazione religiosa di Vittoria Colonna*, in V. De Caprio-C. Ranieri (a cura di), *Presenza eterodosse nel Viterbese tra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno Internazionale, Viterbo 2-3 dicembre 1996, Roma, Archivio Guido IZZI, 2000, 193-212; G. BARDAZZI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*, «Italiq», IV (2001), 62-101; e il più recente A. BRUNDIN, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2008, che raccoglie anche saggi antecedenti.

² G. FORNI, *Vittoria Colonna, la Canzone alla vergine e la poesia spirituale*, in ID., *Pluralità del petrarchismo*, Pisa, Pacini, 2011, 80, già in M. L. Doglio-C. Delcorno (a cura di), *Rime sacre dal Petrarca al Tasso*, Bologna, Il Mulino, 2005.

³ O. MORONI, *Carlo Gualteruzzi (1500-1570) e i corrispondenti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1984, 65.

⁴ Per questo motivo il loro rapporto con la fede è «sempre stato terreno d'analisi privilegiato [...] considerato il ruolo fondamentale svolto in età moderna dalla religione» (M. VALENTE, *Donne che pregano, leggono e scrivono nell'Italia della prima età*

Nel solco di alcune suggestioni critiche offerte da una prima ricognizione dei testi della Colonna e dalla bibliografia sin qui consultata, vorrei proporre dunque un primo abbozzo, che non ha allo stato attuale alcuna pretesa di organicità e compiutezza, di un progetto di ricerca su Vittoria Colonna e la costruzione dell'identità femminile nel Rinascimento attraverso la lirica spirituale.

Un iniziale significativo passaggio è presente già nell'unica testimonianza in versi che racconta del rapporto della donna con il marito Fernando (Ferrante) Francesco d'Avalos quando egli era ancora vivo. Nella lettera in terzine di endecasillabi *Excelso mio Signor, questa ti scrivo* (A2 1), databile al 1512 e composta tenendo certamente presente il modello elegiaco delle *Heroides* ovidiane, Vittoria si descrive come *ancilla* del coniuge. Ella lamenta, con accenti inizialmente risentiti, il vuoto dell'assenza e l'infelice stato muliebre che impone alle donne interminabili solitudini e logoranti attese di notizie dai campi di battaglia, mentre si affaccia il timore che il lutto la colpisca negli affetti più cari:

Non sperava da te tormento e doglie,
ché se'l favor del Ciel t'era propizio
perdute non sarian l'opime spoglie.
Non credeva un Marchese ed un Fabrizio,
l'un sposo e l'altro padre, al mio dolore
fosse sì crudo e dispietato inizio;
del padre la pietà, di te l'amore,
come doi angui rabidi affamati
rodendo stavan sempre nel mio core.
(A2 1 vv. 4-12)⁵

Tuttavia, l'epistola si chiude con una umile accettazione della volontà del marito in atto di completa sottomissione:

Seguir si deve il sposo dentro e fora,
e s'egli pate affanno ella patisca,
e lieto lieta, e se vi more mora;
a quel che arrisca l'un l'altro s'arrisca;
equali in vita equali siano in morte,
e ciò che avien a lui a lei sortisca.
[...]
Tu vivi lieto, e non hai doglia alcuna,
ché pensando di fama il novo acquisto,
non curi farmi del tuo amor digiuna;
ma io, col volto disdegnoso e tristo,
serbo il tuo letto abbandonato e solo,
tenendo con la speme il dolor misto,
e col vostro gioir tempr' il mio duolo.
(A2 1, vv. 97-112)

In un recente contributo, che presenta interessanti spunti critici, Shannon McHugh ha analizzato – tra gli altri – i versi 97-102:

Her linguistic play in this passage emphasizes the equivalency of the roles she envisions, demonstrated in the way that she assigns husband and wife morphological variations of the same words: if he suffers ('pate'), she should suffer ('patisca'); she should be happy ('lieta') when he is happy ('lieto'); and if he dies ('more'), she ought to die as well ('mora'). In the next tercet she goes so far as to declare outright that they ought to be equals, and in this case she assigns them verbs and adjectives that are finally exactly identical: 'a quel che

moderna, «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, 202); all'articolo di Michaela Valente rimando anche per una analisi critica del repertorio bibliografico inerente agli studi sulle donne nella prima età moderna.

⁵ Tutte le citazioni sono tratte dall'edizione critica V. COLONNA, *Rime*, a cura di A. Bullock, Bari, Laterza, 1982 e sono pertanto indicate con la segnatura adottata dal curatore A1, A2, S1, S2, E. Non è forse superfluo ricordare, che la prima edizione delle *Rime amorose* vide la luce nel 1538 a Parma, mentre le *Rime spirituali*, vennero date alle stampe presso Valgrisi, a Venezia, nel 1546.

arrisca l'un l'altro s'arrisca; | equali in vita equali siano in morte'. In the next line, she places man and woman side by side, figuratively and semantically: 'e cio' che avien a lui a lei sortisca'.⁶

Tuttavia, non v'è eguaglianza ove la condizione di patimento, lietezza, morte sia conseguenza secondaria di una strada intrapresa dall'Avalos in completa autonomia. Anche l'uso dell'aggettivo 'equali' sembra, in questo caso, alludere, più che a una condizione di equivalenza ontologica, alla 'condivisione di un destino', ossia sembra assumere il medesimo valore attribuitogli da Michelangelo nel sonetto *S'un casto amor, s'una pietà superna*, al v. 2: «s'una fortuna infra dua amanti eguale». Mentre, tuttavia, il componimento michelangiolesco è tutto strutturato sulla perfetta corrispondenza e complementarietà di intenti tra gli amanti, quello descritto dalla Colonna è un legame simbiotico sbilanciato, che spinge la donna ad accettare il destino dell'uomo, seguendolo finanche nella tomba. Il sentimento di comunione nuziale assume in tal modo l'aspetto di supina accoglienza, per quanto sofferta, di una scelta di vita che le è estranea: quella militare abbracciata dal coniuge (e dal padre Fabrizio Colonna), di cui pure altre poetesse patirono le conseguenze (si pensi alle numerose rime di cordoglio di Gaspara Stampa ispirate dalle frequenti assenze di Collaltino di Collalto).⁷

Una professione di remissività, associata alla pubblica assunzione di un ruolo subordinato, che prosegue nel resto delle liriche amorose, dedicate al marito ormai defunto; esse, infatti, propongono la donna in posizione secondaria rispetto all'uomo, pur se egli è ormai trapassato e pur se si configura come immagine astratta, fortemente idealizzata, della persona che fu realmente. Così Vittoria, dopo la morte del coniuge, avvenuta nel 1525, presenta se stessa come prigioniera di una vita che ella aborrisce poiché l'unica esistenza realmente esperita era stata quella con lui:

L'alma rinchiusa in questo carcer rio
 come nimico l'odia, onde smarrita
 né vive qua né vola ov'io desio.
 Vera gloria saria vedermi unita
 col lume che die' luce al corso mio,
 poi sol nel viver suo conobbi vita.
 (A1 29, vv. 9-14)

Persino la maternità mancata, l'aridità del ventre, può vestirsi di inedite implicazioni positive nella contemplazione di questo legame i cui frutti più autentici furono quelli spirituali, ma ancora una volta ella si fa cassa di risonanza di virtù maschili e mondane che non le sono proprie:

Sterili i corpi fur, l'alme feconde;
 il suo valor qui col mio nome unito
 mi fan pur madre di sua chiara prole,
 la qual vive immortal, ed io ne l'onde
 del pianto son, perch'ei nel Ciel salito,
 vinse il duol la vittoria ed egli il sole.
 (A1 30 vv. 9-14)

Se è vero che la funzione eternatrice della poesia allaccia la Colonna alla gloria del marito e dunque consegna lei *in primis* alla fama imperitura, non è però la scrittura in sé ad assurgere a fulcro dell'interesse della donna, non è essa il frutto, la «chiara prole» che Ferrante le ha consegnato in eredità; un lascito bensì rappresentato dalle virtù che appartennero all'uomo, di cui i versi si presentano come semplice viatico: ancora una volta la poesia si fa strumento funzionale alla celebrazione dell'uomo.⁸ Un atteggiamento, questo, nei confronti della propria

⁶ S. MCHUGH, *Rethinking Vittoria Colonna: gender and desire in the rime amorose*, «The Italianist», XXXIII (2013) 3, 345-360: 351.

⁷ Per una analisi delle rime di Gaspara Stampa, mi sia permesso rimandare ad A. AMADURI, *Gaspara Stampa*, Acireale-Roma, Bonanno, 2015.

⁸ Diversa è la lettura di Giorgio Forni che attribuisce un valore centrale proprio alla scrittura, come 'frutto' di questa rinnovata unione: cfr. G. FORNI, *Vittoria Colonna, la Canzone alla Vergine ...*, 72.

scrittura, che già parrebbe anticipare e coadiuvare l'idea di essa come *medium* presente nei componimenti religiosi; solo che, se nelle *Rime amorose* oggetto della narrazione sono le virtù terrene del marito, per quanto spesso assunte già in un'ottica ultramondana, nelle *Rime spirituali* il compito che la poetessa si attribuisce finisce con lo scontrarsi con la consapevolezza del paradosso creato: celebrare l'infinito e l'ineffabile attraverso il proprio linguaggio, che è imperfetto poiché relativo alla sfera materiale. Da qui il tentativo di fare della propria scrittura un *transitus*, come nella tradizione mistica, ossia in senso teologico un ritorno a Dio attraverso l'invocazione al Padre/Figlio, la contemplazione del Cristo crocifisso e, in misura minore, la riflessione sulle figure esemplari delle Sacre Scritture (Maria, la Maddalena, gli apostoli, e così via).

Nelle *Rime amorose* la poetessa si offre al lettore sempre nel cono d'ombra del marito, racconta di sé come riflesso di lui, ella si specchia nella gloria dell'anima defunta, come racconta ad esempio in modo esplicito e diffuso nel sonetto 44 (A1):

Come non deposi io la mortal salma
al miglior tempo? Da chi fu impedita,
per non volar in quell'eterna vita,
l'alma, al partir de l'altra mia vera alma?
Con la sua bella scorta altera ed alma,
nascosti gli error miei ne la infinita
sua gloria, e seco a l'alta strada unita,
avrei col merito suo ben ricca palma.

(A1 44, vv. 1-8)

Le colpe di lei sarebbero state celate dalla «gloria» del D'Avalos, così ella solo grazie al marito avrebbe guadagnato il cielo. Questa esistenza subalterna avrebbe, quindi, dovuto condurre, come naturale esito della dipartita dell'uomo, alla morte di lei: «Se'l viver suo nudrì mia frale spoglia,/ per lui nacqui, ero sua, per sé mi tolse,/ in la sua morte ancor deves morire» (A1, 22, vv. 12-14). Nelle *Rime amorose* il disprezzo della vita terrena è pungolato dalla sofferenza per la solitudine della vedovanza, così l'abbandono del mondo avrebbe significato il ricongiungimento con l'amato, possibile ormai solo nella dimensione ultraterrena.

Anche nelle *Rime spirituali*, anzi dovremmo dire a maggior ragione in esse – che esprimono con insistenza l'anelito alla *visio* beatifica, alla visione santificante di Dio – è presente l'invocazione della morte corporale quale necessaria liberazione dal «secol maligno» (S1 14) e varco verso la vita eterna:

Quando vedrò di questa mortal luce
l'occase, e di quell'altra eterna l'orto,
sarà pur giunta al desiato porto
l'alma, cui speme ora fra vie conduce,
e scorgerò quel raggio, che traluce
sin dal Ciel nel mio cor, del cui conforto
vivo, con occhio più di questo accorto
com'arde, come pasce e come luce.
Soave fia il morir per viver sempre,
e chiuder gli occhi per aprirgli ognora
in quel sì chiaro e lucido soggiorno!
Dolce il cangiar di queste varie tempore
col fermo stato! Oh quando fia l'aurora
di così chiaro avventuroso giorno?

(S1 16)

All'interno di questo sonetto, tra molti altri, è palesata la funzione preminente della «luce», che qui è compiutamente visione diretta e celeste, ma in altri versi (S1 9: «Lume, il cui vivo splendore/ rende'l petto fedel lieto e sicuro»; S1 51: «lume ardente»; S1 53: «lampeo eterno entro la mente») sembrerebbe riferirsi ad una emanazione della luce intelligibile e potrebbe, dunque, leggersi nel solco agostiniano (*De genesi* XII 31, 59), quale effusione divina che agisce sulla creatura, come illuminazione che da Dio si spande nella *mens* umana, donandole

la comprensione della Verità, aprendo «il seno/ al raggio puro che 'l trasforma in Dio» (S1 13): che in Dio ne muterà la sostanza, la libererà dai lacci mondani per renderla partecipe della sua beatitudine. Una partecipazione, quest'ultima, che non sembra circoscrivibile quindi solo alla vita celeste ma che potrebbe essere esperibile anche nell'esistenza terrena.

Questa seconda possibilità sembrerebbe avallata dalla consapevolezza che Egli già ha concesso in altro luogo, in altri tempi, agli uomini di contemplarlo in questa vita («il loco umil» della nascita in Betlemme), che insomma l'evento teofanico si è già compiuto e che può dunque ripetersi:

Qui non è il loco umil, né le pietose
braccia de la gran Madre, né i pastori,
né del pietoso vecchio i dolci amori,
né l'angeliche voci alte e gioiose,
né dei re sapienti le pompose
offerte, fatte con soavi ardori,
ma ci sei Tu che Te medesmo onori,
Signor, cagion di tutte l'altre cose.
So che quel vero che nascesti Dio
sei qui, né invidia altrui, ma ben pietade
ho sol di me, non ch'io giungessi tardo;
non è il tempo infelice, ma son io
misera, che per fede ancor non ardo
come essi per vederTi in quella etade.
(S1 21)

Il Dio fattosi carne, entrato nella Storia attraverso il proprio corpo, le dona la consapevolezza della possibilità che Egli trovi accoglienza nuovamente in un nuovo «loco umil» figurato (S1 21 v.1): nel cuore umano, spogliatosi di ogni vanità terrena; ciò che le manca, e a cui anela, è l'ardere per fede, quella fede che, nella teologia riformata ma anche in parte della tradizione mistica,⁹ è l'unica garante del godimento della vita eterna, poiché «solo a quei che l'odio con l'amore/ avean vinto, e la legge con la fede, / il dono che dà vita al cor fu impresso» (S1 22, vv. 12-14). E, d'altronde, come esplicitato nel sonetto S1 155, fu proprio l'ardore a spingere Maddalena a entrare «di notte, sola, inerme, umile e pura/ armata sol di viva ardente speme» dentro il sepolcro di Cristo. Fu una donna forte solo della speranza a comprendere ciò che era sfuggito «agli uomini, eletti a grazie tante,/ forti, insieme richiusi», fu la capacità di avere il «cor più acceso e più costante» – capacità che la poetessa estende a tutte le donne e, dunque, anche a se stessa – a far sì che la risurrezione di Cristo si palesasse per prima ai suoi occhi. Non a caso dopo Maria, «too lofty a figure to actually emulate», è la Maddalena «to whom Colonna looks most as model to provide guidance for her own behaviour».¹⁰ È, infatti, all'interno dell'esistenza di Cristo e nella condivisione del Suo percorso che le donne sembrerebbero acquisire finalmente la dignità sottratta loro dalle categorie e gerarchie mondane.

È pur vero che uno sguardo d'insieme alle *Rime spirituali* conferma l'assenza, nella poetica di Vittoria Colonna, dell'*unio* con Dio, vissuta invece dalla mistica medievale femminile di Angela da Foligno o Margherita Porete. Tuttavia, essa è poetica del desiderio, dell'anelito: struggimento di esperire il contatto con Lui, memore della consapevolezza che esso è possibile. Da tale convincimento deriva la continua implorazione a Dio/Cristo di accostarsi a lei, di renderla pronta, forte e salda nella fede, di accenderla di Carità, di far sì che la sua anima bruci in Lui:

Verità sei; dicesti d'esser meco;

⁹ Si pensi alla Pseudo-Hadewijch che scriveva: «Al di sopra della Scrittura/ E della creazione/ La mente umana può apprendere,/ Vedere chiaramente,/ E osservare da vicino/La via di Nostro Signore» (PSEUDO-HADEWIJCH, *Mengeldichten 19*, in ID., *Prose miste, testo brabantino a fronte*, trad. it di A. Vallarsa con la collaborazione di J. Reynaert, Genova-Milano, Marietti, 2007, 43).

¹⁰ S. M. ADLER, *Strong Mothers, Strong Daughters: The Representation of Female Identity in Vittoria Colonna's Rime and Carteggio*, «Italice», LXXVIII (2000), 3, 311-330: 320.

vien dunque omai, sì ch'io frutto felice
 faccia in Te degno di sì cara Pianta.
 (S1 12, vv. 12-14)

Dei versi, questi ultimi, che già con l'uso – non così frequente nella Colonna – del pronome allocutivo di seconda persona singolare per rivolgersi a Cristo, accentuano l'impressione della ricerca di un dialogo intimo, individuale, affettivo – vorremmo dire – che conferisce a questa invocazione davvero l'accento di una preghiera. Non si tratta, in questo caso, tuttavia, del desiderio di elevarsi verso Dio, di un *ascensus* secondo la terminologia della mistica, bensì della richiesta di un nuovo *descensus* di Cristo, per fecondare l'animo della donna e dunque per rinnovare non solo la promessa della salvezza, che l'incarnazione e passione del Figlio hanno assicurato, ma anche la promessa del congiungimento che annulla distanze e differenze, una unione ben rappresentata dalla metafora della pianta che dà il suo frutto, già in questa vita.

La stessa intensità affettiva può essere rintracciata, ad esempio, nel sonetto *Tempo è pur ch'io, con la precinta vesta* (S1 8), che racconta il periodo della fiduciosa attesa. La tensione verso l'epifania divina è ben resa dal rinforzo del petrarchesco «gli occhi porto per fuggire intenti» (RVF XXXV) che diviene «con l'orecchie e con gli occhi avidi intenti,/ e con le faci in man vive ed ardenti» (vv. 2-3), ove i versi della Colonna vogliono ritrarre però un movimento esattamente opposto a quello espresso dal modello: l'illusorio tentativo petrarchesco di fuga dall'assillo di Amore diviene qui sospensione trepidante per l'imminente arrivo del «caro Sposo». Un *tòpos* che poggia sulla parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13), commentata da Sant'Agostino quale riferimento alla promessa del risveglio dopo la morte, che deve trovarci però forniti dell'«olio interno della coscienza», affinché la fiamma non si spenga, sottoposta alle tentazioni della vita terrena (*Discorsi*, 93).

Poetica del desiderio, dunque, dell'anelito alla riunificazione, al riempimento di un'anima svuotata da sé, purificata dalle brutture del mondo. Di che qualità è questo desiderio? È impulso umano a colmare la propria esistenza e darle significato, in un deserto di valori in cui riconoscersi? Per Vittoria Colonna il desiderio non nasce dall'uomo, esso proviene direttamente da Dio:

Non ti smarrir [fido pensier], raddoppia il vago volo,
 ché quando Ei dà il desio non molto tarda
 a dar virtù per giunger forza a l'opra;
 vuol la nostra salute, e bada e guarda
 l'animoso guerrier come s'adopra
 s'ei si vede al periglio inerme e solo.¹¹
 (S1 60, vv. 9-14)

Il linguaggio del desiderio in Vittoria, pur confermando la sua matrice petrarchesca, guarda oltre per recuperare l'originaria tensione centripeta; se l'autore dei *Rerum Vulgarium Fragmenta* restituisce dignità alla molteplicità dei desideri umani, se «l'eclissi della volontà, in Petrarca, determina un moltiplicarsi del desiderio in molti desideri e l'inevitabile dissoluzione di qualunque finalit »,¹² Vittoria censura invece la pluralit  e la volubilit , mentre il desiderio   focalizzato unicamente verso Dio. Il molteplice deve lasciare il posto all'unit , la polverizzazione degli elementi attrattivi deve ricomporsi in una tensione univoca che dia slancio all'anima.

Il ruolo essenziale conferito al desiderio potrebbe essere attribuito al recupero di un rapporto pi  diretto con i testi agostiniani, soprattutto con i *Trattati sulla prima lettera di Giovanni* (Tratt. 4,6) che, appunto, definiscono il desiderio di Dio come funzionale alla Sua accoglienza, dunque passaggio/stato intermedio necessario per potersi fare vaso, ricettacolo della divinit :

Che cosa ci   stato promesso? «Noi saremo simili a lui, perch  lo vedremo cos  come egli  » (1 Gv 3,2) [...] E poich  ora non potete avere questa visione, vostro compito   desiderarla. L'intera vita del fervente cristiano   un santo desiderio. Ci  che poi desideri, ancora non lo vedi, ma vivendo di sante aspirazioni ti rendi capace di

¹¹ Corsivo mio.

¹² N. GARDINI, *La ferita di essere se stessi*, in ID., *Rinascimento*, Torino, Einaudi, 2010, 178.

essere riempito quando arriverà il tempo della visione [...] Allo stesso modo si comporta Dio. Facendoci attendere, intensifica il nostro desiderio, col desiderio dilata l'animo e, dilatandolo, lo rende più capace. Cerchiamo, quindi, di vivere in un clima di desiderio perché dobbiamo essere riempiti [...] tu devi essere riempito del bene, e quindi devi liberarti dal male.

Che l'anima vada continuamente mondata dai peccati che ne lordano la purezza Vittoria Colonna lo scrive esplicitamente, ad esempio, nel sonetto *Con che saggio consiglio e sottil cura* (S1 55): «Con che saggio consiglio e sottil cura/ dee l'uom d'intorno e dentro e lungi e presso/ guardar, ornar e pulir l'alma spesso/ con severo occhio e con giusta misura» (vv. 1-4), versi in cui l'affastellamento di avverbi di luogo segnala l'attitudine capillare di questa necessaria opera purificatrice, che ha come fine, nel medesimo sonetto, il consentire a Dio di vedere il Suo volto «impresso» in noi, creando prima nell'anima uno spazio vuoto, onde ella si faccia poi *locus* di accoglienza. Il desiderio di vedere Cristo/Dio pungola e alimenta l'agire della donna, proprio come avveniva alla figura biblica del pubblicano Zaccheo (Lc 19, 1-10), che colmo «d'intenso affetto» si arrampica sul sicomoro per «mirare quel gran Sol», liberato dalle ombre delle turbe/occupazioni terrene e facete; sperando così «che questo indegno petto/Li fosse albergo, e 'n quel breve soggiorno/ sì mi scaldasse il Suo bel lume adorno/ ch'io gustassi altro che mondan diletto» (S1 57). La continua invocazione a Dio affinché trovi asilo nella sua anima, la occupi, colmandola di Sé, dopo averne ottenuto lo svuotamento di ogni volontà individuale, la *Kénosis* della teologia cristiana, non è richiesta di richiamarla nella casa del Padre, bensì un modo per renderlo presente già qui, nell'*hic et nunc*, per richiamarlo in senso letterale, e per vivere la sua presenza in modo totalizzante, non più frammentario e discontinuo.

Non solo Agostino, pure Guglielmo di Saint-Thierry dedica al tema del desiderio i primi cinque paragrafi del trattato *De contemplando Deo*, ma vi torna anche nel *De natura et dignitate amoris* e nelle dodici *Meditativae orationes*. Come avverrà nelle rime della poetessa, Guglielmo «non valuta [il desiderio] alla stregua di un fenomeno psicologico: per lui, [...] è la risposta dell'uomo all'amore di Dio, che infatti “ci ha amati per primo” (1 Gv 4,19)».¹³ Un teologo che Vittoria potrebbe aver letto attribuendo, però, i suoi scritti a Bernardo di Chiaravalle (l'amico più giovane al quale Guglielmo fu devoto) in virtù di una edizione congiunta delle loro opere che ebbe vasta fortuna, il *De amore Dei*, la quale tuttavia era attribuita esclusivamente all'abate di Clairvaux.¹⁴ L'ombra delle proposizioni contenute nel *De contemplando Deo* potrebbe ravvisarsi in Vittoria già quando ella era tutta compresa nel cordoglio per il marito defunto, in quel «era la nostra vita / morta in noi stessi e viva ne l'amato» (A2 44) che in A1 7 si presenta, invece, come: «ch'essendo morta in me vive l'ardore». Un passo forse ispirato da una tradizione lirica antecedente, non di matrice petrarchista, ma che – bisogna ricordarlo – echeggia un versetto della Lettera ai Galati (2:19) e, ancor più, ricorda le parole del teologo francese:

E da quello, che ho appena intravisto o percepito, con un desiderio ancor più ardente e trattenendo a stento l'impazienza, aspetto che tu tolga la mano che mi copre e che mi infonda la grazia che illumina, cosicché finalmente, almeno ogni tanto, secondo il responso della tua verità, morto a me stesso e con la volontà di vivere per te, io cominci a vedere scopertamente il tuo volto e a perdermi in te in seguito a questa visione.¹⁵

In Vittoria, però, la preposizione è dequalificata a indicare lo struggimento per un amore terreno che è venuto a mancare, e si eclissa nella successiva scrittura spirituale.¹⁶ Ciò che resta, tuttavia, nel complesso dei versi, è un

¹³ K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1990 (trad. it. di M. Fiorillo, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano, Vita e pensiero, 1995, I, 325).

¹⁴ La raccolta conteneva il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo e il *De diligendo Deo* di Bernardo (cfr. Ivi, 320). Notevoli spunti di riflessione, per esplorare il concetto di desiderio nella letteratura antecedente, in particolare in Dante e nel Medioevo, sono offerti dal volume di E. LOMBARDI, *The Wings of the Doves: Love and Desire in Dante and Medieval Culture*, Montreal and Kingston, London, Ithaca, McGill-Queens University Press, 2012.

¹⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La Contemplazione di Dio*, 3, Casale Monferrato, Piemme Ed., 1997, 64.

¹⁶ Interessante osservare come l'eco di questo periodo si ripresenti nel madrigale 7 delle *Rime del Brocardo et altri autori*, pubblicate nel dicembre del 1538: «morto dentr' al mio corpo e vivo in lei»; per l'analisi di questi versi e, in generale, per uno studio approfondito dell'opera del poeta veneziano rimando alla Tesi di dottorato di A. F. CATERINO, «Vedo il male e non lo

diffuso stato di tensione verso Dio che è anche richiesta di circolarità, da Dio all'uomo e dalla creatura al Creatore. E per Guglielmo, come per Bernardo di Chiaravalle, come per la mistica francescana (Bonaventura da Bagnoregio *in primis*) l'esperienza dell'unione con Dio passa attraverso la mistica del Cristo e della Passione, che Vittoria tenne presente.¹⁷ Se la *visio* divina è interdetta all'uomo in questa vita, fuorché nell'*excessus mentis*, Egli ha tuttavia trovato la strada per mostrarsi in un modo che non ferisce i nostri occhi, che noi siamo dunque in grado di sostenere, ossia nell'unione ipostatica di Cristo, alla quale allude il verso scelto quale titolo della presente comunicazione:

Quel pietoso miracol grande, ond'io
 sento, la sua mercé, due parti estreme,
 il divino e l'uman, sì giunte insieme
 ch'è Dio vero uomo e l'uomo è vero Dio,
 erge tant'alto il mio basso desio
 e scalda in guisa la mia fredda speme
 che 'l cor libero e franco più non geme
 sotto l'incarco periglioso e rio.
 Con la piagata man dolce e soave
 giogo m'ha posto al collo, e lieve peso
 sembiar mi face col Suo lume chiaro;
 a l'alme umili con secreta chiave
 apre il tesoro Suo, del qual è avaro
 ad ogni cor d'altre voglie acceso.
 (S1 54)

Il presupposto per l'unione con Dio risiederebbe nella capacità di intraprendere una strada: le «disusate scale» (S1 13), che conducono al Cielo, attraverso la via ascetica della gradazione, assai prossima al «gradualismo esoterico che caratterizza il cauto e paziente magistero valdesiano».¹⁸ Il cammino contemplativo, alimentato dall'illuminazione divina, è per Vittoria, dunque, percorso mistagogico, poiché non chiuso in una dimensione esclusivamente privata ma offerto come testimonianza alla cerchia di sodali ai quali erano rivolte le raccolte manoscritte, compagni in un percorso di fede, anelanti come lei a ricevere la «secreta chiave».

Il rapporto con Dio la ricolloca così nel presente e le offre una inedita funzione nella storia della salvezza, la incorpora in essa come «vivo ramo» dell'«ampia e vera/ Vite ch'abbraccia il mondo» (S1 12), un ramo il cui frutto sarà attestazione della Carità divina. La scrittura perde la doppia funzione di epitaffio dell'Avalos e amplificatrice del cordoglio muliebre («Scrivo sol per sfogar l'interna doglia», A1 1) e accoglie la missione collettiva che le capacità poetiche le offrono: così le «faville» della sua «rozza e incolta rima», con l'intelletto infiammato «dal foco divin», potranno forse scaldare «un gentil core» (S1 4).

Questa poetica del desiderio si traduce nell'alta frequenza di proposizioni ottative che ricorrono nei componimenti, grazie all'uso del condizionale e del congiuntivo desiderativo che insistono sulla possibilità del rinnovarsi dell'evento teofanico nel presente, nel suo animo purificato: «Viva di fiamma l'alma, e l'intelletto/ di luce appaghi» (S1 6), «potess'io veder per viva fede» (S1 15), «vorrei l'orecchia aver qui chiusa e sorda» (S1 28), «Vorrei che sempre un grido alto e possente/ risonasse, Gesù, dentro 'l mio core» (S1 29), «onde con questi doni e questo ardire/lo veggia non col mio ma col Suo lume» (S1, 52), «ond'ei si pasca e riverisca [...] lavi e mandi (S1 56).¹⁹

Dio è ancora percepito e rappresentato nelle *Rime spirituali* come Altro, non possiamo certo ravvisare nella Colonna quell'*unio mystica* che avrebbe proiettato la donna oltre le categorie umane, nell'annullamento di ogni differenza con la divinità (ciò ad esempio a cui sosteneva di essere pervenuta Guglielma Boema). L'alterità di

posso schivare»: Le rime di Antonio Brocardo tra classicismi e polemiche, Thèse de Doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, 2016, 166-168.

¹⁷ Cfr. G. FORNI, *Letture bibliche in Vittoria Colonna*, in ID., *Pluralità del petrarchismo...*, 93-118 e G. BARDAZZI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*.

¹⁸ M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2004 [1993], 118.

¹⁹ E ancora cfr. S1 53, 57, 58.

Dio, tuttavia, trascende ogni ordine terreno, travalica i confini della gloria e del valore mondani, a cui ancora restava ancorata la lode del marito, e conferisce quindi una funzione e un valore del tutto diversi alla lirica della poetessa.

Soprattutto, Egli potrebbe trovare accoglienza nell'anima già in vita; Egli potrebbe, se lo volesse, 'abitare' la donna e renderla partecipe della Sua beatitudine: una possibilità rifiutata, in effetti, dal «gran lume Agostino»,²⁰ ma sulla quale si manteneva ambiguo, ad esempio, Guglielmo di Saint-Thierry. Se la morte rende l'Avalos ancora più lontano, e ancora più penosa la sua assenza per Vittoria, poiché egli gode tra le anime elette mentre ella ancora resta vincolata ai lacci di una vita terrena che è prigionia, Dio la potrebbe liberare già in vita dal carcere del peccato, ella potrebbe esperire qui, nell'*hic et nunc* la dolcezza del Suo amore, senza dover invocare la morte del corpo. Così la costante richiesta di illuminazione e la professione di inadeguatezza, nelle *Rime spirituali*, non andrebbero più lette come *diminutio* (quanto accadeva nei versi ispirati al marito) bensì come primo e fondamentale passo verso il ricongiungimento con Lui. Non di rado nella letteratura mistica – si pensi a Maestro Eckhart – la continua invocazione al Padre o al Figlio, pur se unita alla contemporanea dichiarazione di insufficienza della propria persona, è anche un modo per rendere Dio presente, per richiamarlo a sé in senso letterale, poiché Dio non può che colmare il vuoto che noi creiamo se ci liberiamo dal nostro 'io come soggetto determinato'.²¹

Il rapporto con Dio ricolloca, dunque, Vittoria all'interno della Storia, la riconsegna al proprio tempo e investe i suoi versi di un originale valore di testimonianza che non ha più i confini circoscritti dell'esperienza individuale ma che si offre ai lettori come *exemplum* e possibilità percorribile da alcune figure elette, come Noè²² che «fra tanto numero» fu considerato «dal Ciel per giusto e buono» (S1 112). Ancor più, e di conseguenza, come passaggio successivo, l'invocazione a Dio/Cristo è fede nella promessa di partecipare della Sua divinità, una possibilità che Vittoria, lungi da qualsiasi professione di umiltà, si sentiva consapevole di poter esperire e sostenere.

²⁰ V. COLONNA, *Carteggio*, Lettera CLXVIII, A Costanza d'Avalos Piccolomini duchessa d'Amalfi, a cura di E. Ferrero e G. Müller, Torino, Loescher, 1889, 292-294.

²¹ Cfr. M. VANNINI, *Introduzione* a Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Milano, Adelphi, 2008 [1999], 20-21.

²² Personaggio biblico ricorrente nella letteratura di ispirazione riformata, è richiamato alla memoria anche da Anton Francesco Grazzini nelle sue *Orazioni alla Croce*, composte negli anni Quaranta del XVI secolo.