

CLARA STELLA

*Monadi in dialogo:
Caterina da Siena e Francesco Petrarca*

*Monads in Dialogue:
Caterina da Siena and Francesco Petrarca*

ABSTRACT

Il saggio analizza e mette a confronto alcuni elementi distintivi della vita letteraria, della circolazione delle opere e della dimensione epistolare in Caterina da Siena e Petrarca. Pur in assenza di un dialogo diretto o di un esplicito riconoscimento reciproco, i due autori risultano accomunati dall'appartenenza a un medesimo orizzonte culturale, politico ed estetico. L'indagine si concentra in particolare sul loro rapporto con le *autoritates* e sulle istanze di riforma (sociale, culturale e politica) che entrambi cercano di promuovere attraverso i loro scritti.

The essay examines and compares key features of literary life, the circulation of works, and the epistolary dimension in Caterina da Siena and Petrarca. Although there is no direct dialogue or explicit mutual recognition between them, the two authors share a common cultural, political, and aesthetic horizon. The analysis focuses in particular on their relationship with the *autoritates* and on the reformist aims (social, cultural, and political) that both seek to advance through their writings.

CLARA STELLA

*Monadi in dialogo:
Caterina da Siena e Francesco Petrarca*

Introduzione: un ponte tra due monadi

Nella ricca trama della letteratura italiana del Trecento, Francesco Petrarca e Caterina da Siena emergono come monadi letterarie, due unità generatrici di molteplicità. Il termine, che i pitagorici utilizzavano per indicare le unità costitutive del reale e che il platonismo riprese per affrontare il problema della fondazione del molteplice, trova una suggestiva applicazione per leggere l'opera e l'eredità di entrambi. Petrarca, con i *Rvf* e il proprio epistolario, e Caterina Benincasa, con le sue lettere e il *Dialogo della divina provvidenza*, agiscono come principi unitari che generano tradizioni diversificate di espressione letteraria. Le loro opere, pur nascendo da esperienze individuali e lontane, si irradiano in molteplici direzioni, influenzando profondamente la cultura e la società italiane nonché europee.

Tuttavia, proprio perché agli antipodi di ciò che viene considerato letterario, quasi mai sono posti in relazione l'uno all'altro, partendo da un presupposto semplice quanto ferreo: una formazione e un'estetica di linguaggi che guardano in direzioni opposte, soprattutto a livello linguistico, tra classicismo ed espressionismo. Francesco Petrarca e Caterina da Siena, pur essendo contemporanei e condividendo lo stesso periodo storico, si presentano come due esperienze distinte, destinate paradossalmente a non incontrarsi mai direttamente e, per quanto ne sappiamo, nemmeno personalmente¹.

1 Un primo tentativo di confronto e apertura fruttuosa, in questo senso, relativa al tema metaforico del giardino/giardiniera presente in entrambi, secondo la prospettiva del luogo eterotopico, è proposta da M. Kleinhans, *Epistolare "Andersorte": der Garten bei Caterina da Siena und Francesco Petrarca*, in *Zur Semantik des Gartens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Literatur, und kulturwissenschaftliche Studien*, hrsg. von J. Bonineau, D. Klein, Würzburg, Gerhard Penzkofer, 2023, pp. 101-36. La studiosa, infatti, parte dalla premessa che «Uf eigentümliche Weise verknüpfen beide Autoren ihre Person mit dem Garten und dem Gärtnerberuf. Es stellt sich daher die Frage nach der Metaphorizität derartiger Aussagen, nach der Beziehung zwischen Empirie und Bildlichkeit» («In modo peculiare, entrambi gli autori collegano la propria persona al giardino e alla professione del giardiniere. Si pone quindi la questione della metaforicità di tali affermazioni, del rapporto tra empiria e figuratività», p. 101, traduzione di chi scrive).

Nonostante ciò, entrambi operano nel medesimo contesto: sono figure conosciute, pubbliche e centrali nel dibattito e nella cultura del tempo, accomunate da un'incrollabile fiducia nel potere della parola scritta e nel genere epistolare, di cui espandono sapientemente i confini. Se Petrarca, con la sua riflessione sull'io autoriale e la soggettività, apre nuove strade per l'espressione letteraria in latino e in volgare, la senese assume la postura esegetica della profetessa, incarnando l'uso di una parola profetica che non è preveggenza ma attuazione della Parola e sollecito di ritorno al dovere, per mezzo di una predicazione per lettera². Ambedue operano nel quadro dell'umanesimo, attraversando il turbamento e il dubbio come categorie filosofiche di matrice religiosa, prima che secolare, e spingendo sulla necessità che il proprio interlocutore e la propria interlocutrice siano in grado di creare uno spazio mentale di raccoglimento riflessivo per rendere fertile la comprensione che deriva dall'ascolto e dalla lettura delle loro parole³.

Vista la natura dei due nomi, i mondi e i ruoli differenti di entrambi (l'uno afferente alla sfera letteraria colta, raffinata, che si alimenta di studi elevati; l'altro all'urgenza della parola mistica e alla cultura orale, vasta, senese e dei circoli domenicani), in questo breve saggio non si intende certamente tracciare ciò che sarebbe una forzata, quanto più impossibile, influenza letteraria e testuale esercitata dal primo sulla seconda e viceversa, ma alcune linee comuni di partecipazione a un universo simbolico che entrambi, e in particolare Petrarca, stavano trasformando con la loro opera. Mi pongo, infatti, una domanda tanto ampia quanto arrischiata, non risolvibile in un contesto saggistico: quale sia il loro contributo alla nascita della coscienza moderna, del pensiero critico e, soprattutto, se un lascito tale si possa leggere in una prospettiva comparata⁴. Se, a par-

- 2 Come sostiene Librandi e, con lei, la critica che ha approcciato la definizione della parola profetica cateriniana, «La sua azione fu resa più efficace proprio dall'aver promosso uno stile profetico nuovo, percepibile fin dal Libro [...], dove, mettendo in guardia i fedeli dagli eccessi della visionarietà, segna l'innovazione di una religiosità non solo femminile», R. Librandi, *La Bibbia riportata da Caterina da Siena*, in Ead., *Più di sacro che di profano: alcuni esempi di scrittura femminile*, Firenze, Cesati, 2020, pp. 78-98: 81-82, n. 2. Per un raffronto tra le varie declinazioni dell'esegesi profetica femminile cfr. A. Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. Leonardi, F. Santi, Valerio, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2002, pp. 3-22: 15-16.
- 3 Sulla rivalutazione dell'opera cateriniana nel contesto umanistico-letterario trecentesco ha avuto un impatto decisivo la rilettura di J. Tylus che ha rivendicato il ruolo dell'autrice senese tra le tre Corone: J. Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena: Literacy, Literature, and the Signs of Others*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, in particolare *Girolamo Gigli's Burning Books*, pp. 1-52.
- 4 U. Dotti, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 1978; S. Karlheinz, *La vita e i tempi di Petrarca. Alle origini della moderna coscienza europea*, trad. di G. Pelloni, Venezia, Marsilio, 2007; G. Mazzotta, *Petrarch's Confrontation with Modernity*, in *The Cambridge Companion to Petrarch*, edited by A. R. Ascoli, U. Falkeid, Cambridge,

tire dal fondamentale studio di Ugo Dotti del 1978, la critica ha ampiamente indagato l'idea di "coscienza" in Petrarca, soprattutto in relazione alle oscillazioni del poeta tra dubbio e certezza, un'analoga riflessione non è stata invece condotta su Caterina da Siena, né tantomeno è stato proposto un confronto tra i due autori su questo macro-tema, che coinvolge tanto la dimensione letteraria quanto la storia delle idee della cultura occidentale. Per entrambi gli anni decisivi del periodo papale avignonese, e la riflessione sul ruolo pubblico della parola intellettuale, sono punti di partenza per delimitare i confini entro cui porre tale domanda.

Da questa prospettiva, perciò, Caterina da Siena e Petrarca pur non coinvolti in un dialogo diretto tra loro, e nemmeno in un riconoscimento reciproco, sono tuttavia in relazione con parte dello stesso universo culturale, politico ed estetico, e sicuramente con lo sguardo rivolto verso il futuro. L'attenzione all'io epistolare, la formazione di una coscienza come luogo di dubbio, di rinascita e sguardo diverso rispetto alle *autoritates*, e alle fondamenta politico-teologiche della società, costituiscono il terreno di una riflessione comparabile sull'estetica e l'epistemologia su cui ambedue hanno agito in modo complementare e trasformativo⁵.

Caterina da Siena e Petrarca nel loro tempo politico

Caterina Benincasa nasce nel 1347 e muore nel 1380, esattamente sei anni dopo Petrarca che, alla nascita della futura santa, è già coinvolto nell'infruttuosa missione diplomatica contro il re d'Ungheria Luigi I. Egli, stabilitosi temporaneamente a Genova, guardava ormai con disillusione all'amico Cola di Rienzo: la sua nostalgia per l'unità dell'antica repubblica romana rimarcava il suo sostegno al ritorno del papa a Roma. Proprio al papa penserà con l'allestimento di un

Cambridge University Press, 2015, pp. 221-38. Si vedano anche i contributi nel volume *Petrarca*, a cura di G. Baldassari, C. Berra, Roma, Carocci, 2025, in particolare L. Bianchi, *Petrarca e la filosofia*, alle pp. 349-64.

- 5 I recenti approcci ad una lettura del periodo papale avignonese tramite gli strumenti della storia delle idee permettono di inscrivere in dialogo differenti pensatori e pensatrici, seppure non legati da un debito filologico. Si veda infatti il fruttuoso studio condotto da U. Falkeid, *The Avignon Papacy Contested. An Intellectual History from Dante to Catherine of Siena*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017 e il monografico, che tratta della parola politica d'autrice nell'età moderna, *Sul pensiero politico delle donne nella prima età moderna: religione, autorità, individualità*, «Scienza & Politica», a cura di E. Cappuccilli, XXXIV/66 (2022), pp. 5-13. La tendenza ad escludere le autrici religiose, le profetesse e le mistiche dagli ambiti intellettuali del pensiero critico e politico, e aggiungiamo ancora letterario, porta ad un mancato riconoscimento non solo di una fetta importante del pensiero politico femminile, ma anche una mancata occasione di dialogo extratestuale con gli autori canonici.

libro ricco di lettere critiche, il *Liber sine nomine*, che viene compilato tra il 1347, anno di nascita di Caterina, e il 1354.

Si forma dunque in questi anni il mito negativo di Avignone che nell'autore si realizza, come noto, nella progressiva trasfigurazione della sede papale francese come nuova Babilonia: un'invenzione linguistico-concettuale che attraversa un gruppo esiguo ma importante di testi, in prosa e in versi, volgari e latini⁶. Alla retorica di Babilonia come rinnovata Gerusalemme si affianca strettamente quella di una città vedova che si lamenta per lo sposo mancante, segnando un punto di differenza sostanziale, come rilevato da Emilio Pasquini⁷, dai versi danteschi di *Purgatorio* VI («Vieni a veder la tua Roma che piagne / vedova e sola, e di e notte chiama: / “Cesare mio, perché non m'accompagne”», vv. 112-114) dove, se per Dante è l'imperatore lo sposo che deve tornare nella sua legittima sede, per Petrarca è il papa, e così rimarrà tale.

La carriera politica del poeta aretino visse un momento cruciale quando il grammatico e poeta Rinaldo Cavalchini declamò pubblicamente a Verona due delle sue epistole metriche in latino⁸. Questi componimenti, che sarebbero poi stati inseriti nella raccolta *Epystole*, corrispondono alle lettere I 2 e I 3 e diventeranno due modelli fondamentali di propaganda politico-teologica, un campo nel quale Caterina stessa sperimenterà la propria voce e troverà spazio d'azione di incisiva retorica⁹.

Le epistole, scritte in versi esametri, erano indirizzate rispettivamente al papa, in nome della città di Roma, e a frate Enea da Siena, predicatore nella chiesa di santa Maria Novella a Firenze. Nella prima epistola (I 2), Roma è rappresentata come una matrona sofferente che supplica il ritorno di uno dei suoi due sposi, il papa Benedetto XII, poiché ha ormai perso ogni fiducia nell'altro, cioè l'imperatore. A questi Petrarca aveva indirizzato, negli anni Trenta, la scottante epistola

6 E. Pasquini, *Il mito polemico di Avignone nei poeti italiani del Trecento*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Todi, Accademia Tudertina, 1981, pp. 259-309; F. Suitner, *L'invettiva avignonese del Petrarca e la poesia infamante medievale*, «Studi Petrarqueschi», n.s., II (1985), pp. 201-10; U. Falkeid, *Petrarch, Cola di Rienzo, and the Battle of Rome*, in *The Avignon Papacy Contested* cit., pp. 95-120.

7 Pasquini, *Il mito polemico di Avignone nei poeti italiani del Trecento* cit.

8 Per un'introduzione alle *Epistole* si veda G. Velli, *A Poetical Journal. Epystole*, in *Petrarch. A Critical Guide to the Complete Works*, edited by V. Kirkham, A. Maggi, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 2009, pp. 277-90 e su questi due testi nello specifico si veda M. Feo, *Primo dossier sul Petrarca di Gotha*, «Quaderni Petrarqueschi», IV (1987), pp. 9-50. Sulle raccolte epistolari petrarchesche e, in particolare, le *Sine nomine*, cfr. anche la recente analisi riepilogativa di M. Berté, *Epistolografia*, in *Petrarca*, cit., pp. 103-20.

9 M. Feo, *L'epistola come mezzo di propaganda politica in Francesco Petrarca*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste, 2-5 marzo 1993, Roma, École Française de Rome, 1994, pp. 203-26.

2, 5 di *Sine nomine*, nella quale Roma si dichiarava vedova del suo sovrano (vv. 150–151). Nella seconda epistola metrica declamata a Verona (I 3), che cronologicamente precede la I 2, l'autore esprime con toni accorati la sua preoccupazione per il declino dell'Italia. Denuncia la frammentazione delle città, l'arroganza militare delle potenze straniere, ed esorta i signori e i comuni italiani a unirsi contro l'invasione di Giovanni di Lussemburgo, incitandoli a impugnare le armi seguendo l'esempio dei gloriosi antenati. Quando Rinaldo Cavalchini decide di leggerla pubblicamente e commentarla in piazza, lo fa di propria iniziativa, senza che l'autore ne fosse stato informato in anticipo, accelerando, secondo Michele Feo, «la fortuna politica e letteraria del Petrarca, in un intreccio non facilmente districabile»¹⁰. Cavalchini trasforma le due epistole in uno strumento di “propaganda”, richiamando l'attenzione della cittadinanza sull'importanza di quei messaggi, attraverso la forma epistolare, uno strumento che sarà centrale e condiviso anche nella campagna cateriniana per il ritorno del papa a Roma.

In questo clima, Cola di Rienzo farà commissionare due affreschi di *Roma viduata* e, due anni dopo, nel 1349, una vedova svedese sarebbe arrivata a Roma e avrebbe iniziato a impersonare il mito vedovile della città eterna divulgandola nei propri scritti, anch'essi circolanti in latino, tradotti e trascritti dai propri fedelissimi. Ella era Brigida di Svezia, profetessa e una delle scrittrici più prolifiche del Medioevo, che condivide con Caterina da Siena quel circolo domenicano che sosterrà la senese successivamente¹¹. Petrarca, Brigida di Svezia e Caterina da Siena, pur nella distanza dei contesti biografici, geografici e istituzionali in cui operano, costruiscono la propria azione politica a partire da una comune insoddisfazione e frustrazione nei confronti della situazione morale, spirituale e istituzionale del loro tempo; tale sentimento condiviso si traduce, in forme diverse ma convergenti, in un impegno attivo volto a sollecitare il rinnovamento della Chiesa e dell'ordine politico, facendo della parola letteraria uno strumento

¹⁰ Ivi, p. 204.

¹¹ Il passaggio di testimone dell'azione brigidina a Caterina da Siena si configura come un processo complesso sul piano profetico e politico, fondato su un apparato simbolico che deve essere ricostruito e riadattato a un diverso contesto nazionale. Sul modello cateriniano e l'eredità brigidina per la scrittura femminile si vedano i saggi contenuti in *Sanctity and Female Authorship. Birgitta of Sweden & Catherine of Siena*, edited by M.H. Oen, U. Falkeid, New York-Londra, Routledge, 2020. Sulle strategie retoriche impiegate dalle due scrittrici nel ritrarsi e fondare la propria *autoritas*, si veda Falkeid, *Constructing Female Authority: Birgitta of Sweden, Catherine of Siena, and the two Marys*, in *Sanctity and Female Authorship* cit., pp. 54–74 e M.H. Oen, *Ambivalent Images of Authorship*, in *Sanctity and Female Authorship* cit., pp. 122–27. Sulla santa svedese si veda in particolare i saggi che compongono il volume *The Legacy of Birgitta of Sweden. Women, Politics, and Reform in Renaissance Italy*, a cura di U. Falkeid, A. Wainwright, Leiden, Brill, 2023.

di intervento pubblico e di pressione sulle coscienze e sul potere, attraverso le possibilità della forma epistolare.

Sull'alfabetizzazione e la cultura scritta della Benincasa la critica non è stata concorde per molto tempo, anche se ora si può affermare che, contrariamente al mito della santa illetterata tramandato da Raimondo da Capua nella rappresentazione della discepola-maestra nella *Legenda maior*, ella apprese a leggere e propriamente a comporre sorvegliando la stesura definitiva della propria produzione¹². La senese era immersa e partecipe della cultura e della trasmissione orale della parola evangelica e delle sue interpretazioni, basate su una lettura orientata all'impegno politico-civile della pacificazione delle lotte interne e della questione avignonese. Non solo: nell'universo culturale domenicano rientrano anche Dante e la tradizione laudistica, di cui Caterina si serve nel suo procedere per immagini e metafore combinatorie, pur rinunciando alle polisemie propriamente poetiche, che non rientrano nei suoi interessi. Come ha osservato Martha Kleinhans, l'uso ricorrente dell'immaginario metaforico del giardino in Caterina da Siena è infatti privo di riferimenti personali e soggettivi: a differenza dell'impiego petrarchesco, in cui il giardino oscilla tra spazio fisico, personale e luogo intellettuale, esso è utilizzato da Caterina per alludere alla necessità, generale e comune, di coltivare il giardino dell'anima e di riformare radicalmente quello della Chiesa, ormai colmo di fiori appassiti, dove la generazione dell'uno è comunque premessa necessaria alla rinascita dell'altro¹³.

Raccoglitrice dell'eredità intellettuale di Brigida di Svezia ma operante nel contesto petrarchesco, con una fiducia nel potere della parola scritta che la distingue da molte altre figure profetiche, la Benincasa orienta i propri scritti al sostegno del ritorno del papa a Roma e alla denuncia della corruzione ecclesiastica¹⁴. A livello stilistico, Caterina fa uso di espresse strategie retoriche che svecchiano il modello epistolografico medievale allo scopo di rendere comprensibile e fruibile, a più livelli, il proprio messaggio dottrinale, riformistico ed evangelico, con quelle che Rita Librandi ha definito le strategie cateriniane del chiedere¹⁵.

12 R. Librandi, *La Bibbia riportata da Caterina*, in *Più di sacro che di profano: alcuni esempi di scrittura femminile*, Firenze, Cesati, pp. 79-91 (p. 83). Decisivo l'articolo di G. Murano, «*Ò Scritte di mia mano in su l'isola della Rocca*». *Alfabetizzazione e cultura di Caterina da Siena*, «Reti Medievali», XVIII (2017), pp. 139-76 e anche l'utile ricognizione degli studi in M. C. Levorato, *Le metafore della vita quotidiana nelle Lettere di Caterina da Siena*, in *Una mistica scrivente e il suo epistolario*, Firenze, Cesati, 2024, pp. 53-98.

13 Kleinhans, *Epistolare "Andersorte"* cit., pp. 107-8.

14 Falkeid, *Introduction*, in *The Avignon Papacy Contested* cit., pp. 1-23.

15 R. Librandi, *Le strategie del chiedere nelle «Lettere» di Caterina da Siena*, in *Più di sacro che di profano* cit., pp. 57-77. L'edizione moderna in lingua italiana delle lettere cateriniane è a cura di Antonio Volpato (Caterina da Siena, *Le lettere*, a cura di Volpato, in Santa Caterina da Siena, *Opera Omnia, Testi e concordanze*, Pistoia, Provincia Romana dei Frati Predicatori, 2002, d'ora in avanti semplicemente *Lettere*). Si veda anche

L'apparato, ampiamente studiato, delle metafore della specificazione dialoga, inoltre, con una complessa articolazione metaforico-dottrinale che si estende tanto al piano stilistico quanto a quello performativo e corporeo: strumenti attraverso i quali Caterina da Siena definisce il proprio intervento nella questione avignonese, mirando a metterne in discussione e a incrinarne le fondamenta.

Caterina lavora instancabilmente sulla teologia del Corpo mistico della santa Chiesa, ricordando che la sua riforma dovesse fondarsi sul ritorno a una concezione unitaria del *corpus mysticum* al contrario di quanto sostenuto nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII e dell'entourage teologico papale¹⁶. Le sue parole, che Aldo Manuzio recupererà nel Cinquecento, sono vicine a chi legge, poiché giocano sapientemente con i colori delle passioni, in una retorica che sa come coinvolgere, curare e ammonire allo stesso tempo¹⁷.

Generandosi dall'urgenza e dal desiderio del dire e dell'esprimersi, la naturalezza della voce di Caterina è il frutto di una precisa e ponderata declinazione della parola testuale a seconda della caratura sociopolitica e culturale del proprio destinatario, o della propria destinataria. Ciò impreziosisce il modello fisso della prosa epistolare che è alla base della struttura delle sue lettere¹⁸. A lungo oggetto

l'importante edizione in lingua inglese a cura di Suzanne Noffke (*The Letters of Catherine of Siena*, a cura e traduzione di Noffke, Tempe, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies, 2000-2008). Le citazioni tratte dall'epistolario riportate in questo saggio afferiscono ai numeri e alle pagine dell'edizione Volpato.

- 16 Falkeid, *Catherine of Siena and the Mystical Body of the Church*, in *The Avignon Papacy Contested* cit., pp. 146-72. Su questo aspetto si veda anche il lavoro di Henri Lubac del 1944, *L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, ora tradotto e riedito in Lubac, *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, edited by L. P. Hemming, S. F. Parsons, trans. by G. Simmonds, R. Price, C. Stephens, London, SCM Press, 2006, pp. 114-15. Sulla teologia politica di Caterina da Siena rimane fondamentale il lavoro di F. T. Luongo, *Saintly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2006.
- 17 A. Manuzio, *Lettera al reverendissimo Monsignore D. Francesco de' Piccolhomini da Siena [...]*, in *Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena*, Venezia, Aldo Manuzio, 1500, fol. IV; sulla fortuna del modello cateriniano nel Cinquecento si veda M. Zancan, *Lettere di Caterina da Siena*, in Ead., *Il doppio itinerario della scrittura*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 113-53 (pp. 120-25) e M. Zaggia, *Varia fortuna editoriale delle Lettere di Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, a cura di L. Leonardi, P. Trifone, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 127-87 (pp. 135-47).
- 18 M. C. Levorato, *Metafore su misura del destinatario*, in Ead., *Le metafore della vita quotidiana* cit., p. 187 e *passim*; si veda anche la ricognizione delle scritture per donne e la bibliografia in E. Buonocore, *Sisters, Mothers and Daughters: Caterina da Siena's Creation of an Elective Family Through Letters*, in *Imagined Networks in Pre-Modern Italian Literature: Literary Mothers, Literary Sisters*, a cura di Buonocore, G. Cardillo, Lexington Books, Lanham Maryland, 2024, pp. 23-62.

di attenzione da parte della linguistica e della storia della lingua, Caterina, attraverso il proprio scrittoio, contribuisce ad ampliare il dizionario lemmatico e le potenzialità espressive della giovane lingua volgare mediante un uso ricco e produttivo della metafora, che si dispiega ampiamente nel dettato. A ciò si accompagna una sintassi modellata sull'insistenza retorica e semantica di specifici campi visivi e dottrinali, come, ad esempio, quello del sacrificio in Croce e il parallelo con gli strumenti della scrittura, nonché il ruolo centrale del desiderio quale agente di trasformazione¹⁹.

La spersonalizzazione e l'allegoria convivono con la corporeità e la materialità delle metafore e delle similitudini, che guardano ad una formazione avvenuta in ambienti domenicani e mercantili²⁰, secondo un linguaggio profetico che innesta il mistico nel reale, già proprio di Brigida di Svezia la quale, vale la pena ricordare, fu la prima a introdurre la visione della natività, di cui è spettatrice, e del parto della Vergine²¹. In Caterina è marcata la tendenza a una pedagogia religiosa «che insiste sull'associazione di sensibile e spirituale», istruendo attraverso «connessioni metaforiche, di cui si sciolgono proficuamente le giunture»; una pedagogia indotta da una consapevolezza che proviene «dall'orgoglio del proprio magistero [...] che affiora nell'alternarsi sapiente di severità imperiosa e di tenerezza affettiva»²².

La concretezza di immagini e i termini più realistici, scanditi al limite della ripetitività, calcano una linea espressionistica che marcia parallela agli sviluppi dell'invettiva da esercitare per il consenso politico e religioso all'interno di una comunità creata per mezzo epistolare.

Comunità di lettere e comunità ermeneutiche

Vi sono delle differenze sostanziali tra il modo di scrivere, la percezione e l'attitudine alla scrittura in relazione alla riflessione personale da parte di Petrarca e Caterina, a partire dalla natura magmatica e dall'incertezza fonico-morfologica delle lettere cateriniane (proprie, in verità, della scrittura mistica femminile non-

19 Librandi, *Le strategie del chiedere* cit., pp. 57-77 (pp. 74-75); Ead., *Dal lessico delle Lettere di Caterina da Siena: la concretezza della fusione*, in *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*. Atti del convegno di Siena, 13-14 novembre 2003, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 19-40. Si veda anche Levorato, *Le metafore della vita quotidiana* cit., pp. 53-98.

20 Librandi, *Le strategie del chiedere* cit., pp. 75-76.

21 Per Brigida di Svezia, abituata a leggere la Bibbia in svedese, il libro sacro è un «canovaccio» sul quale «tessere l'intervento di Dio nel mondo, ma anche la trama da ampliare per riscrivere le scene non dette nei testi» (Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile* cit., p. 15, n. 50).

22 Librandi, *Le strategie del chiedere* cit., p. 76.

ché dal grande problema della sua trascrizione per mezzo di altri) e dal costante riferimento al Corpo di Cristo quale libro del mondo, le cui membra sono gli unici e veri capitoli da leggere per la senese²³. Le differenze nascono da ambiti di formazione e da finalità di vita profondamente diversi; tuttavia, è possibile individuare un nesso significativo sia nell'adozione di una *vox* personale, sia nella concezione dell'epistola come strumento di "cura" dell'intelletto e dell'anima, che tanto Petrarca quanto Caterina applicano a se stessi e alle rispettive comunità ermeneutiche.

A tale proposito, c'è una linea di demarcazione che ha da sempre delineato uno stacco tra la modalità testuale, degli umanisti, del fare comunità e quella religiosa, degli ordini riformati, fondata sul modello epistolografico paolino e sul carisma del proprio centro propulsore e ispiratore di vita rinnovata²⁴. Certamente vi è una disparità basilare tra comunità spirituali e umanistiche per lettera, partendo proprio dalla gerarchia che si instaura tra mittente e destinatario. Se le *Familiars* di Petrarca rispecchiano e ripropongono dei legami di amicizia umanistica, sul rinnovato modello ciceroniano, dove l'affetto del legame è lo spazio intellettuale dove sviluppare il pensiero e la riflessione filosofica come dialogo, nella comunità religiosa dei primi ordini riformati *docere* e *movere* sono gerarchicamente connotati. Tuttavia, i confini tra i due mondi non solo sfumano nella dimensione dell'*humanitas* cristiana, cui Petrarca partecipa ampiamente, ma si intersecano nella conformazione di un rapporto fondato sulla parola viva, sia classica che biblica²⁵.

Nella formazione di circoli ermeneutici sempre più estesi e nazionali, l'amicizia per lettera favoriva la conversazione e l'analisi del processo cognitivo «come frutto di scambio di punti di vista» rivelando «un profondo senso della realtà nelle sue forme più concrete», legate al luogo e al momento attuali, nonché alla circostanza presente al destinatario al quale erano rivolte²⁶. Nella comunità degli umanisti convivono le due accezioni di *humanitas* come educazione e gentilezza, propriamente indicabili come *paideía* e *philanthropía*, alle quali aggiungere una

23 «E non vogliate né repute di sapere altro che Cristo crocifisso», *Lettere*, II, p. 255, n. 134.

24 Per un confronto tra le due comunità legate alle epistole di Brigida e Caterina, si veda F. Thomas Luongo, *Birgitta and Catherine and Their Textual Communities*, in *Sanctity and Female Authorship* cit., pp. 54-73.

25 Sull'umanesimo cristiano di Petrarca si veda M. Pellegrini, *Religione e Umanesimo nel primo Rinascimento. Da Petrarca ad Alberti*, Firenze, Le Lettere, 2012; i classici studi di C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, vol. I, pp. 3-50 e P.P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1966.

26 Kircher, *Cultura come cura* cit., p. 55.

significativa prospettiva cristiana, che si concentra sul significato della coscienza, del peccato e della vita ultraterrena²⁷.

Nella produzione cateriniana, in cui la mittente, costruendo la propria comunità epistolare, assume il ruolo di *mater* e *magistra* nei confronti di lettrici e lettori appartenenti prevalentemente al patriziato urbano, il confine tra interpretazione e ammonimento non risulta sempre tracciato in modo netto: l'ermeneutica si intreccia infatti con il fervore e con la missione spirituale di chi scrive. Tuttavia, come abbiamo sottolineato, l'aspetto rivoluzionario del suo approccio risiede nell'invito a riappropriarsi direttamente del testo sacro senza intermediari. Questo appello alla lettura, all'ascolto e all'elaborazione interiore colloca Caterina all'interno di un universo culturale in fermento.

Tale contesto stava riscoprendo le fonti vive dei testi fondativi della società occidentale, prefigurando così i grandi movimenti intellettuali che avrebbero caratterizzato i secoli successivi. In questo senso, Caterina si rivela non solo una figura spirituale, ma anche partecipe di ciò che stava avvenendo tra i circoli umanistici e anticipatrice di tendenze culturali più ampie. Anche per Caterina, sulla quale pesa un pregiudizio di austerità e inflessibilità, la persona, divelta dall'amor proprio della presunzione egotistica, ritorna paradossalmente al centro nel rapporto con il divino.

Non è casuale che Caterina ricorra a letture mirate e selezionate di passi evangelici, in particolare di quelli che insistono sulla necessità della palingenesi del soggetto, sulla condanna dell'orgoglio e sull'attesa. Tali riferimenti sono cibo e cura per i discepoli assetati del «latte della dolcezza», ossia di quel nutrimento spirituale cui aspiravano, cioè la grazia divina, alla quale si accede attraverso un percorso di ritiro e di riflessione nella *cella del sé*. Un primo esempio è Maddalena, l'apostola degli apostoli, su cui l'io cateriniano fonda la propria autorità pubblica e retorica: nelle *Lettere* di Caterina, lo status di Maddalena da prostituta a penitente è notevolmente attenuato e sostituito dall'immagine di donna che sfida le autorità del suo tempo, dotata di voce pubblica grazie al fatto di essere stata prescelta e, soprattutto, di essere rinata nella «cella del conoscenza del sé»²⁸.

Come osserva Bartolomei Romagnoli, Caterina non è una mistica dell'indicibile né una propugnatrice del silenzio; al contrario, prende parte alla valorizzazione della parola scritta in senso umanistico. Ella stessa definisce le proprie opere come «sue scritture» e presta particolare attenzione a identificare ciascun scritto con termini precisi, come emerge nel celebre passaggio della lettera-testamento inviata a Raimondo da Capua:

Anco vi prego che el Libro e ogni scrittura la quale trovaste in me, voi e frate Bartolomeo e frate Tommaso e il Maestro ve le rechiate per le mani; e fatene quello che vedete che

27 *Ibidem*.

28 Falkeid, *Constructing Female Authority* cit.

sia più onore di Dio, con misser Tommaso insieme, nel quale io truovo alcuna recreazione²⁹.

L'opera cui si riferisce è, con titolo postumo a partire dal Processo di canonizzazione e dalla prima stampa del 1495, il *Dialogo della divina provvidenza* che contiene le intuizioni più profonde della propria esperienza e meditazione mistica, in una forma che, come chiosa Jane Tylus, la senese insiste nel presentare «as a written rather than an oral text»³⁰. Se le parole, secondo Caterina, sono «instrumento di virtù», mentre il silenzio (un termine del tutto estraneo al suo vocabolario) rappresenta una pericolosa tentazione verso il solipsismo mistico, anche la scrittura si configura come un atto deliberato e rigorosamente controllato³¹.

Secondo quanto osserva Tommaso Caffarini nel *Processo castellano*, Caterina dettava le proprie opere sotto ispirazione seguendo un flusso razionale: si fermava, riassumeva, verificava quanto veniva trascritto e si preoccupava della loro diffusione, nutrendo una profonda fiducia nella parola scritta. Questa fiducia, come si è visto, si intrecciava strettamente con la dimensione pubblica e politica che, negli stessi anni di Petrarca, la senese andava progressivamente assumendo. Vi è infatti una distinzione importante da ribadire per presentare la voce di Caterina in una luce che l'avvicini sempre più alla dimensione autoriale: vi è una fondamentale differenza tra l'*io scribendi* cateriniano delle epistole e del *Dialogo della divina provvidenza* con la figura cateriniana quale protagonista della *Legenda maior*³². L'argomento che si apre è ampio, ma si procederà riassumendone le linee

29 *Lettere*, n. 373, p. 535.

30 Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena* cit., p. 216. Sulla prima redazione a stampa del libro in relazione alla forma di *Dialogo*, si veda C. Wild, *Aus zweiter Hand. Dialog und Providenz*, in *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hrsg. von M. Hausmann, M. Liebermann, Berlin, Weidler, 2014 (Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft), pp. 19-36 (p. 19). Sul *Dialogo* si considerino anche i contributi raccolti in *Il «Dialogo» di Caterina da Siena. Per una nuova edizione critica: filologia, tradizione, teologia*, a cura di S. Nocentini, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2023. Le citazioni dal *Dialogo* sono tratte dall'edizione critica di Giulia Cavallini: *Caterina da Siena, Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di Cavallini, Siena, Cantagalli, 1995 (d'ora in avanti citato nella forma abbreviata di *Dialogo*).

31 A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in Santa Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile* cit., pp. 205-29.

32 Raimondo da Capua, infatti, inserisce la vita della Benincasa in un modello eccezionale ma coerente, funzionale alla sua santificazione, che segue un filo narrativo preciso, ponendo al centro la riluttanza di Caterina nell'accettare la sua missione pubblica, la sua modestia e umiltà, gli eventi più scenici ed estatici, uno fra tutti il matrimonio mistico della stessa che mai si ritrova menzionato nelle sue lettere. C. Mooney, *Wondrous Words, Catherine of Siena's Miraculous Reading and Writing According to the Early Sources*, in *Catherine of Siena. The Creation of a cult*, a cura di J.F. Hamburger, G. Signori, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 263-87: 272.

centrali poiché importanti nella ricontestualizzazione dell'autorialità della senese nella prospettiva di un dialogo con Petrarca.

Proprio nell'approcciarsi allo spazio pubblico inizia il momento più importante per la carriera di Caterina, come figura che dà voce e interpreta in modo personale le immagini che ormai caratterizzano la campagna anti-avignonese che, nei suoi anni, Cola di Rienzo e Petrarca contribuiscono a diffondere e rielaborare. La maggior parte delle sue lettere, che raggruppate formano un corpus di quasi quattrocento missive, sono scritte a partire dall'estate del 1374 anno in cui, partecipando al Capitolo generale dei domenicani, la sua missione diventava pubblica e necessitava di una propria autorialità, basata sulla scrittura, e dunque su un *io scribendi* che potesse sostenerla.

Al servizio di Caterina vi era un'intera cancelleria che trascriveva in simultanea, copiava, faceva circolare e spediva la sua voce in forma scritta. Riprendendo le parole del medievista André Vauchez, «la santa senese è stata quindi realmente portatrice di un'innovazione ricorrendo alla lingua scritta e al volgare per esprimere le proprie esperienze spirituali più intime e per rivolgersi da sola e senza intermediari ai suoi corrispondenti»³³. Sebbene, come abbiamo visto, segua la tradizione apostolica, la preoccupazione del dettato è evidente in Caterina che, per questo, si distingue da altre mistiche: essa si prende cura della veste del testo, anche se dettato, vagliandolo o facendolo controllare ed eventualmente correggere³⁴.

È da sottolineare, infatti, che Caterina non si rifiuta mai di scrivere e non manifesta ritrosia verso la scrittura ma, al contrario, è solerte nello scusarsi verso chi la legge per il fiume di parole che riversa. Ella inoltre non affronta il genere preferito della mistica due-trecentesca, le *Rivelazioni*, ma piuttosto affida il pensiero all'epistola e al trattato dialogico, come farebbe un umanista del suo tempo. Presso l'Isola della Rocca in Val d'Orcia, Caterina descrive con stupore e orgoglio di essere riuscita a scrivere di propria mano, e vale la pena riportare per intero il momento, che è anche uno tra i passi più commentati dell'opera dell'autrice:

Questa lettera, e un'altra che io ve ne mandai, ò scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca, con molti sospiri e abbondanza di lagrime, in tanto che l'occhio, vedendo, non vedeva; ma piena d'ammirazione ero di me medesima, e della bontà di Dio – considerando la sua misericordia verso le creature che ànno in loro ragione –, e la sua provvidenza, la quale abbondava verso di me, che per refrigerio, essendo privata de la

33 A. Vauchez, *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 156.

34 Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena* cit., p. 190; Vauchez, *Caterina da Siena* cit., p. 162; L. Leonardi, *Il problema testuale dell'epistolario Cateriniano*, in *Dire l'ineffabile* cit., pp. 71-90. Per la definizione di autorità relativa o molteplice si veda Murano, «*Ò scritte di mia mano*» cit., p. 140. Sul controllo di Caterina è ritornata Levorato, *Le metafore della vita quotidiana* cit., pp. 53-98.

consolazione – la quale per mia ignoranza io non cognobbi – m’aveva dato e provveduto col darmi l’attitudine dello scrivere; a ciò che, discendendo da l’altezza, avessi un poco con che sfogare el cuore perché non scoppiasse. Non volendomi trarre ancora di questa tenebrosa vita, per amirabile modo me la formò nella mente mia, sì come fa el maestro al fanciullo, che gli dà l’esempio. Unde, subito che fuste partito da me, col glorioso evangelista e Tomaso d’Aquino così dormendo cominciai a imparare. Perdonatemi del troppo scrivere, però che le mani e la lingua s’accordano col cuore³⁵.

Caterina dimostra concretamente la fatica dell’apprendere a scrivere, sotto la guida di Tommaso d’Aquino, ma è anche stupita di se stessa, sottolineandolo con una delicata allitterazione, «piena d’ammirazione ero di me medesima». Al luogo, inoltre, si intrecciano significati precisamente autoriali, a partire dalla semantica della “pietra”, secondo il versetto biblico di Matteo 16,13-20 *Tu sei Pietro e su questa pietra*) e la tradizione della scrittura quale fatica, che si misura in un viaggio, camminando in solitaria e verso l’alto³⁶. L’attitudine è pratica ma anche una predisposizione che Caterina sente nascere, una «disposition and vocation of a writer» come per l’appunto Mooney sottolinea, e che preannuncia la composizione del *Libro* che l’autrice inizia nei mesi successivi al ritiro valdorciano³⁷.

I sospiri e le lacrime non hanno origine amorosa e l’autrice non si vergogna di sé, ma la propria impresa di «sfogare ’l cuore, perché non scoppiasse», attraverso «l’attitudine dello scrivere» discende ed è giustificata dall’alto, impressa nella missione evangelica che le viene affidata all’Isola della Rocca. Gli elementi evocati (preghiera, pianto, amore, sospiro) appaiono strettamente connessi sul piano ideologico: in base alla tradizionale visione cortese e alla teoria d’amore medievale, tra questi fattori si delineava infatti il preciso legame di causalità e funzionalità dell’amore infelice e della penitenza.

Riferendomi anche allo studio di Heather Webb sulle immagini del cuore e delle lacrime in Caterina, il legame che la santa istituisce tra autorialità magdaliana, cuore e lacrima si configura come insieme sistemico e autoriale: in quanto profetessa rinnovata, purificata dalle proprie lacrime, Caterina si dispone pienamente alla sua missione. Il cuore, inoltre, in quanto sede della più alta funzione conoscitiva e della forza memoriale (dimensione entro cui si iscrive il dialogo riferito in terza persona) richiede la mediazione della scrittura per potersi esprimere compiutamente³⁸.

35 *Lettere*, n. 272, p. 373.

36 Falkeid, *The Avignon Papacy Contested* cit., pp. 147-48.

37 Mooney, *Wondrous Words* cit., p. 266.

38 H. Webb, “*Lacrime Cordiali*”: *Catherine of Siena and the Value of Tears*, in *A Companion to Catherine of Siena*, edited by C. Muessig, G. Ferzoco, B. M. Kienzle, Leiden, Brill, pp. 99-112: 102. Un aspetto interessante da analizzare, a mio parere, è l’accostamento dei due autori al tema della vergogna, di se stessi e del genere umano, la cui coscienza diventa un ponte verso un rapporto intimo e sincero con il divino.

Non è dunque casuale che l'*io scribendi* cateriniano prenda forma proprio attraverso la ridefinizione, innanzitutto, della scrittura epistolare in volgare, alla quale contribuirono alcune delle figure di punta della letteratura umanistica, e in un momento storico in cui andava delineandosi una concezione moderna del rapporto tra testo, espressione degli affetti e individualità.

Riprendendo un giudizio fondativo degli studi che hanno accompagnato la lettura di Petrarca a quella della soggettività da una prospettiva agostiniana, Ernst Cassirer riportava che «l'artefice e il virtuoso dell'individualità, colui che ne scopre l'inesauribile ricchezza e l'inesauribile validità, si oppone a una filosofia», quella averroista, «che considerava ogni individualità come qualcosa di semplicemente casuale, qualcosa di meramente accidentale»³⁹. Agli averroisti che lo accusarono nel 1367 di essere un «uomo dabbene ma ignorante», proprio perché attraverso la fede recuperava un obiettivo di ricerca non enciclopedico e astratto ma umano, Petrarca rispondeva con le parole di Agostino che «pietas est sapientia» (*Conf.*, 55, 8), citando come specchio sul quale riflettersi il dubbio e la ricerca del sapere intrapreso da Giobbe⁴⁰.

Anche la *vox cateriniana*, esplicitamente collocata in posizione di rilievo all'interno delle sue lettere, partecipa dunque alla transizione umanistica, segnata da una più marcata enfasi sulla soggettività, che in Caterina risulta onnipresente, in netto contrasto con la tradizione dell'epistolografia femminile medievale. Attraverso una voce autoriale che si afferma fin dall'incipit mediante la firma («Io Caterina»), la senese manifesta un atteggiamento critico nei confronti di destinatari e destinatarie, mettendo in atto strategie retoriche consapevoli, ma si propone come interprete della Scrittura paradossalmente da una prospettiva di umile serva. In questo modo, lavora sullo scarto retorico tra la propria condizione servile e la centralità che Cristo riserva agli ultimi, rinnovando e personalizzando la lettura dei «capitoli» del libro della Croce, sui quali fonda la propria autorità.

Il luogo della coscienza come espressione critica e civile della parola

La nuova poetica degli affetti che espone l'*io* lirico alla vulnerabilità, e al giudizio, del lettore e dell'interlocutore si lega fortemente anche al progressivo scetticismo verso l'*autoritas* tradizionale da parte di entrambi. Petrarca ammira i classici latini con cui si confronta, ma non li considera depositari di una verità assoluta, fissa e indiscutibile.

39 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 305-6.

40 U. Dotti, *Petrarca civile: alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 78-79.

La predilezione per la forma dialogica, lo scarto dall'estetica del sillogismo amoroso per quanto riguarda la lirica, la ricerca di un corpo a corpo con il testo, a partire dalla sua veste originale, hanno restituito alla critica un autore che indossa costantemente un abito riflessivo. Interessato a esplorare le contraddizioni e i limiti dell'autorità esterna rispetto alla sua esperienza personale e intima, ha indicato nella sua postura un atteggiamento e posizionamento critico che farà eco ideologica e attitudinale ad autori e autrici che verranno. Lo sguardo critico al modello, e la tendenza a individuare gli scarti che non si adattano all'esperienza personale, saranno la fonte di quella stessa autorità di cui si avvale l'umanista Laura Cereta per criticare il modello fondativo del suo codice lessicale, stilistico e poetico, ovvero sia la stessa eredità petrarchesca.⁴¹ Più avanti, come ha dimostrato Marco Faini, la problematizzazione dell'*auctoritas* sarà terreno fertile per l'emergere del dubbio quale categoria filosofico-retorica cinquecentesca, stimolo per la riflessione critica e per la ricerca individuale della verità⁴²; una ricerca che non è mai definitiva, se non nello sguardo divino, nel libro della Croce e nel cuore illuminato della persona, come insegna Vittoria Colonna la quale deve aver sentito una consonanza di intenti tra due eredità tanto distinte tra loro, quella cateriniana e quella petrarchesca⁴³.

Caterina opera e si forma su un altro orizzonte: non legge personalmente né Aristotele, né Seneca, né Cicerone, non ha una formazione accademica eppure, come il poeta d'Arquà, mette in dubbio insegnamenti vacui e sterili. In primis la scienza dei teologi, parafrasando le sue stesse parole, ignoranti e orgogliosi, che vagano nel buio, a differenza dei veri servi di Dio che hanno il lume della scienza infusa, pur non avendo conoscenza teologico-dottrinale, poiché si basano sull'ascolto diretto e la comprensione della parola. Paradossalmente, proprio per la sua conoscenza dettagliata della parola divina, le è permesso mettere in dubbio perfino le decisioni papali ed ecclesiastiche quando basate su interpretazioni maliziose ed egotistiche, che non tengono conto del bene comune e

41 A.A. Feng, *Laura's Shadow: Gendered Dialogues and Humanist Petrarchism in the Fifteenth Century*, in Ead., *Writing Beloveds: Humanist Petrarchism and the Politics of Gender*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, pp. 68-10: 71. Sul carteggio e l'influenza del modello petrarchesco nella produzione dell'autrice si vedano i lavori di S. Lorenzini, *Laura Cereta: carteggi e corrispondenti*, in *La scrittura femminile a Brescia tra il Quattrocento e l'Ottocento*, a cura di E. Selmi, Brescia, Fondazione Civiltà bresciana, 2001, pp. 311-51; e D. Robin, *Laura Cereta. Collected Letters of a Renaissance Feminist*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1997, pp. 13, 17, 114-23.

42 Si vedano i lavori di Marco Faini sul dubbio come categoria filosofica, ermeneutica e letteraria: M. Faini, *Standing at the Crossroads. Stories of Doubt in Renaissance Italy*, Cambridge, Legenda, 2023 e *Doubting Women in Early Modern Italy Gender, Uncertainty, and Agency*, a cura di M. Faini, Amsterdam University Press, 2025.

43 Mi permetto di rimandare a C. Stella, *Reading Catherine of Siena at the Times of Vittoria Colonna*, «Renaissance and Reformation», 44/4 (2022), pp. 9-50.

del messaggio originario della Scrittura. A Caterina il compito di rileggere e ricordare al papa, ai cardinali e ai prelati i loro compiti di protettori del giardino della fede, della Chiesa, e di essere pastori di anime, non accumulatori di denari. La parola divina è dunque molto più autorevole dell'abito: come Pilato ha tradito Cristo, così anche i membri della comunità ecclesiastica stanno uccidendo la Chiesa con la loro condotta immorale (Lett. 168, p. 220).

Per questo motivo l'esperienza cateriniana partecipa anch'essa del rinnovamento umanistico delle lettere e della cristianità, nella rivalutazione del pensiero critico personale, cui pertiene la selezione degli episodi biblici da rievocare e adattare al suo tempo. Caterina crede fortemente nella fonte viva del testo liturgico e nella palingenesi individuale, attraverso il rapporto diretto con la propria coscienza: come abbiamo già accennato, il pensiero della Benincasa non oltrepassa il confine dell'ortodossia sebbene, proprio come quello di Petrarca, conosca poi rielaborazioni anche radicali nei movimenti riformatori e spiritualistici del Cinquecento. Come sottolinea Erminia Ardisino per la forma preghiera in Petrarca, essa connota sì lo spazio privato della relazione personale con Dio, ma diventa un modo nuovo di comunicare, una loquela che si pone in dialogo con le Scritture⁴⁴. L'acquisizione per l'autore di uno spazio privato nella relazione divina è anche alla base del rapporto «interrogativo con Dio» che porterà a quella «laicizzazione del sapere cristiano, volta anche a superare i miti della Chiesa del tempo, che Petrarca stigmatizza in molti suoi scritti»⁴⁵.

Tornando a Laura Cereta, qui brevemente accennata come recettrice delle novità d'entrambi, non sorprende allora che nella lettera autobiografica scritta per frate Tommaso da Milano l'incontro con Dio non abbia un mero fine consolatorio ma è un ulteriore motivo di auto-narrazione. Rinata nell'umiltà e nella protezione in Cristo, contro lo «splendente Catone» o il «Peripatetico» e gli altri filosofi maschi che discutono «al Senato» e nell'arena pubblica in generale, Cereta d'ora in poi vorrà declamare le sue critiche nella «cellula humiliore» con Cristo:

Poiché io, una semplice donna, inetta in materia letteraria e priva di talento, non posso coprirmi di gloria rendendo pubblico il mio talento nelle arene del dibattito, declamerò le mie argomentazioni contro di te nella mia piccola e umile cella (*in cellula humiliore cum Christo*), con Cristo⁴⁶.

Nonostante l'ironia impiegata dall'autrice, è molto stimolante rileggere la lettera secondo il tropo dell'errore e della rinascita petrarchesca avendo pure presente le parole di Caterina da Siena sulla cella del sé, il discernimento inte-

44 G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in Id., *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 143-90; 183; E. Ardisino, *Salmi e Preghiere di Petrarca*, in Ead., *Poesia in forma di preghiera. Svelamenti dell'essere da Francesco d'Assisi ad Alda Merini*, pp. 137-65; 147.

45 Ardisino, *Salmi e preghiere di Petrarca* cit., p. 154.

46 Cereta, *Collected Letters*, XXXIII, p. 106.

riore e il rafforzamento della volontà nell'agone e nella vergogna pubblica. È nella «cella interiore» che Caterina invitava tutti ad entrare per trovare e distruggere la radice dell'amor proprio, come Maria Maddalena, della cui vicenda offriva una personale interpretazione. Ella è «dolce e innamorata» o, in altre occasioni, «discepolo» e «apostolo» poiché la prima a credere nella redenzione dei suoi peccati tramite Cristo (lett. 276) e nell'avvenuta rinascita (lett. 173). L'esperienza di Maddalena è vera *autoritas* e modello da imitare: come scrive a un frate uscito di convento, ella invita a entrare proprio «nel sepolcro del cognoscimento di voi con Magdalena» per chiedersi «“Chi mi rivollarebbe la pietra del monumento?”».

Come in Petrarca, l'interiorità e propriamente la coscienza sono indagate da Caterina con estrema precisione, attraverso tre metafore concettuali: «il cane della coscienza», «la sedia» e «il verme» che afferiscono ognuna a un lessico metaforico di cui riveste e arricchisce le sue lettere⁴⁷. Nella spiritualità e nella produzione cateriniana, la coscienza si manifesta come un processo continuo e vivo di conoscenza, che richiede la collaborazione tra intelligenza e fede: la sedia della coscienza, infatti, permette alla ragione di vedere e distinguere, non il contrario.

La vera conoscenza, per la Benincasa, non è un atto meramente intellettuale, ma un percorso che coinvolge l'anima nel suo insieme. Questo viaggio porta alla consapevolezza della propria dipendenza da Dio e alla comprensione del proprio *non essere* in un equilibrio che permette alla persona di non cadere nel nichilismo. Essa è proprio il luogo e la premessa teorica da cui inizia il *Dialogo*, nel quale l'anima dell'autrice, in solitudine, è in grado di portare avanti uno dei più importanti apporti teologici in risposta alla crisi politico-religiosa di un'Italia smembrata.

Ciò è il nucleo tematico centrale del percorso filosofico cateriniano e anche il nucleo cui Agostino invitava Petrarca a guardare, alla ricerca di un equilibrio tra solitudine, ego e ricerca di affermazione.

La persona scoprendosi e comprendendo la sua essenza di creatura creata non può che volgersi al bene comune e fondare sull'etica cristiana il proprio impegno pubblico e civile, in un momento percepito come catastrofico e foriero di una crisi imminente.

Entrambi, Petrarca e Caterina, concorrono per lettera al dibattito sul cosiddetto 'bene comune', argomento di teologia politica comunale che stava impegnando da inizio a fine Trecento importanti pensatori nelle città comunali fiorentine e senesi come, ad esempio, il teologo domenicano Remigio de' Girolami (1240-1319), il filosofo Marsilio da Padova (1275-1342), l'umanista Coluccio Salutati (1331-1406). Lo stesso Petrarca nella famosa lettera a Francesco da Carrara (*Sen. XIV 1*) discuteva sul valore politico della carità come vincolo fondamentale tra il principe e i suoi *cives* e, tuttavia, la riflessione petrarchesca

47 Levorato, *Le metafore della vita quotidiana* cit., pp. 161-68.

che muove all'accidia lo terrà pur sempre distaccato dalla missione crociata, intrappolato tra disforia e sentimento, come ben esemplificato in *Rvf* 16 in cui l'oggetto del desiderio del pellegrino è contrapposto a quello amoroso del poeta, e nella canzone *Rvf* 28, nella quale dopo l'invito alla crociata (desiderio e anche obiettivo cateriniani) come strumento di pacificazione tra i popoli cristiani, il poeta ribadisce il vincolo sentimentale che gli preclude l'impresa⁴⁸.

Ma il bene comune nel pensiero del poeta assume una connotazione più specifica rispetto a quella medievale, essendo legato soprattutto alla dimensione morale e spirituale dell'individuo, piuttosto che a una visione strettamente politica o sociale, spostando il peso e l'attenzione prima di tutto sul bene personale, ovvero sulla sua crescita morale e spirituale. In questa controversia intellettuale del primo Trecento, si nota infatti la nascita della moderna idea di società come *bonum commune*, cioè un valore astratto ma imperativo, rappresentato nel modo più radicale dal ciclo di affreschi del *Buon governo* di Ambrogio Lorenzetti a Siena.

In fondo, seppure da una posizione diversa, Caterina proponeva soluzioni a uno stesso problema teologico-politico, continuando a riflettere sulla carità come risposta prima di tutto umana all'amore di Dio, da comprendere nella propria coscienza. Anche Caterina, di fatto, si può inserire insieme a Petrarca tra coloro che hanno affrontato il tema del disciplinamento sociale nell'universo comunale del primo e secondo Trecento nella riflessione sulla carità e delle caratteristiche personologiche dell'uomo pubblico, in particolare nella stigmatizzazione della dimensione dell'amore proprio. Dalla cella del conoscenza di sé, che sarà sempre più spesso presente e citata nelle sue ultime epistole quando la situazione politica dell'Italia si aggrava e le sue missive si trasformano in «grida» (come lei stessa le definirà), nasce una prospettiva sociologica e politica della carità «perché l'amore va dietro all'intelletto, e quanto più cognosce più ama, e quanto più ama più cognosce»⁴⁹. Per Caterina il procedimento di isolamento nella propria coscienza porta proprio a un arricchimento del corpo sociale, corpo che non è qualche cosa che sussiste per sé, ma è costituito dall'unione di tutte le creature ragionevoli che lo precedono e lo formano. Le persone sono legate in carità e tanto il religioso quanto il secolare hanno bisogno l'uno dell'altro per compiere il volere di Dio secondo le proprie predisposizioni.

48 F. Petrarca, *Lettres de la Vieillesse*, IV, ed. a cura di E. Nota, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 247-49. Si veda anche E. I. Mineo, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, in *The Languages of Political Society Western Europe, 14th-17th Centuries*, edited by A. Gamberini, J.P. Genet, A. Zorzi, Roma, Viella, 2011, pp. 39-67; Id., *Caritas e bene comune*, «Storica», 59 (2014), pp. 5-77; S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (sec. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*. Atti del XLVIII Convegno storico internazionale di Todi, 9-12 ottobre 2011, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 371-90.

49 *Dialogo*, LXXXV, p. 195.

Petrarca e Caterina risposero in modalità diverse ma animati dal medesimo sentimento di critica e insoddisfazione verso l'esperienza della divisione e del conflitto che stavano vivendo⁵⁰, nel mezzo di una stagione tradizionalmente letta come 'di crisi' ma che sarebbe meglio definire in termini di fervida creatività istituzionale e intellettuale.

Conclusioni

Sia Petrarca che Caterina introducono il tema profondamente umanistico dello sviluppo del potenziale umano integralmente inteso, fatto di crescita, relazioni e dimensione spirituale. In particolare, se da una parte agiscono l'estetica e l'etica petrarchesca della pulizia della forma e del recupero etico-letterario delle fonti in latino; e dall'altro l'eredità cateriniana, mordace ed espressionistica nella sua urgenza primaria di muovere, entrambi gli approcci sono un bagaglio importante per scrittori e scrittrici quattrocenteschi che si impegneranno a loro volta civilmente e pubblicamente per mezzo dell'epistola, latina o volgare, contro i costumi del tempo, facendo della propria parola un atto politico. In questo caso sì, i giochi sono ormai chiari: la lettrice è vera lettrice, ma il suo io di studiosa e umanista modernamente inteso è stato possibile solamente con la negoziazione del modello petrarchesco, anche attraverso la vita e gli scritti di altre artefici di un esempio d'autorialità.

50 C. Galimberti, *Il sonetto XVI*, «Atti e memorie dell'Accademia patavina di Scienze, Lettere e Arti», CIII (1990), pp. 291-300; M. Petrini, *La risurrezione della carne. Saggi sul Canzoniere*, Milano, Mursia, 1993; G. Barberi Squarotti, *Il vecchio romeo: Petrarca*, 16, «Critica letteraria», XXII (1994), pp. 43-52; E. Fenzi, *Note petrarchesche: Ruf XVI, "Movesi il vecchierel"*, «Italianistica», XXV (1996), pp. 44-62; G. Baldassari, *Unum in locum. Strategie macrotestuali nel Petrarca politico*, Milano, Led, 2006.