

Luigi Canetti

*Il passero spennato. Taumaturgia e direzione spirituale nei Miracula beati  
Dominici di suor Cecilia\**

[In corso di stampa in *Direzione spirituale e agiografia* (Atti del seminario di Piacenza; Fondazione di Piacenza e Vigevano, 11-12 giugno 2001), a cura di G. Mongini e I. Gagliardi © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Il testo-programma, dal quale è nato il nostro incontro piacentino, pone, io credo, due ordini di problemi. Il primo, e il più ovvio, è che poco o nulla è stato detto e scritto, finora, sul senso che può e che dovrebbe assumere la discussione intorno al rapporto tra direzione spirituale e agiografia. Un rapporto tutt'altro che scontato, dal momento che tale risulta già la questione intorno ai modi e alle tecniche di fruizione e divulgazione dei testi agiografici quantomeno per l'epoca antica e medievale, malgrado i tentativi di risposta finora elaborati ma solitamente costretti a ripiegare sulla genericità del registro prescrittivo ovvero sulla contingenza idiografica di microtesti e microcontesti non serializzabili<sup>1</sup>. Insomma, sull'utilizzo e le funzioni concrete dell'agiografia bisogna innanzitutto riconoscere che ne sappiamo ancora pochissimo. Nel corso di una relazione tenuta al secondo seminario *Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli* avevo cercato di chiarire, partendo da uno specifico metagenere agiografico-letterario, le *translationes*, alcune delle possibili ragioni epistemologiche per le quali il problema viene spesso impostato in maniera inadeguata dalla storiografia specifica, ancora assai poco sensibile al registro rituale-performativo - a mio avviso, invece, essenziale - nella fruizione e nella 'esecuzione' della varia testualità agiografica; ma non pretendo per questo di vederci più chiaro di altri<sup>2</sup>.

Concretamente, dislocherei un possibile discorso intorno alla relazione storica tra direzione spirituale e agiografia sui due seguenti binari, ovviamente passibili di convergenze e di sovrapposizioni.

Da un lato, l'agiografia come documento di possibili fenomenologie di direzione spirituale, salvo intendersi bene su cosa voglia significare l'illustre binomio cui la nostra brigata ha ben pensato di rendere omaggio. Restando sopra un terreno che mi è piuttosto familiare, e su cui tornerò nell'eventuale seconda parte del mio intervento, sono parecchie, e già ben studiate, le evidenze agiografiche che si possono addurre intorno a episodi e vicende del precoce e tormentato rapporto tra le prime generazioni dei frati mendicanti con figure e momenti del grande movimento religioso femminile del secolo XIII<sup>3</sup>. Dall'altro, l'agiografia, cioè i processi di scrittura diffusione e ricezione del testo agiografico, come espressione di una volontà e di un programma rubricabile secondo gli schemi, tutti da definirsi, della direzione spirituale in un determinato spazio culturale. E qui, limitandomi all'ambito medievale, che è quello che conosco meno peggio di altri, si profilano ovvero si ridisegnano problematiche come quelle dell'agiografia quale supporto all'attività di predicazione e confessione esercitata dai frati mendicanti ovvero della scrittura di biografie agiografiche finalizzata all'esercizio di una specifica pastorale orientata verso la religiosità laicale, femminile o anche (e insieme) in funzione antieretica: si pensi ad esempio ai *milieux* devoti di

\* Si ripropone qui pressoché invariato, e corredato dalle note essenziali di riferimento, il testo letto in occasione del seminario piacentino dell'11-12 giugno 2001.

<sup>1</sup> Si veda ora la bella raccolta *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio promosso dall'A.I.S.S.C.A., Verona 22-24 ottobre 1998*, a cura di P. Golinelli, Viella, Roma 2000.

<sup>2</sup> L. Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale dei furti di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in *"Inventio" e/o "Translatio". Il culto delle reliquie dei santi. II Seminario scientifico "Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli" (Grottaferrata e Roma, 29-31 marzo 2001)*, a cura di K. Stantchev, di prossima pubblicazione. Ho ripreso il problema nel IV capitolo del mio libro *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002.

<sup>3</sup> Cfr. A. Tilatti, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine dei Predicatori*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del XXIII Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1995*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1996, pp. 125-173; M. P. Alberzoni, *Chiara d'Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di A. Bartoli Langeli e di E. Prinzivalli, Einaudi, Torino 1997, pp. 203-235.

area fiamminga e linguadociana, nella prima metà del Duecento, come orizzonte d'attesa pastorale delle agiografie militanti di Giacomo di Vitry o di Tommaso di Cantimpré<sup>4</sup>.

Meno ovvio, invece, appare il secondo ordine di problemi, cui accennavo all'inizio. E tale, forse, risulta proprio perché è così grande da rischiare di nascondersi agli occhi più smalzati dei futuri specialisti della direzione spirituale. Nel testo programmatico si definiscono in maniera rigorosa e soddisfacente i termini geometrici delle forme e delle tecniche che assume in genere, nelle varie epoche e contesti, il rapporto di direzione spirituale. Ma quello che a me salta subito agli occhi è il deciso (e in fondo, opportuno) sbilanciamento sull'aspetto 'direzione' inteso ovviamente nei due sensi, e coniugato nei due punti di vista, del 'direttore' e del 'dirigendo', benché il significato dell'alto e del basso, del sopra e del sotto, del dirigere e dell'obbedire sia pur sempre suscettibile di una storicizzazione, e possa essere sempre molto rischioso assumerli come categorie interpretative valide indifferentemente per contesti così diversi nello spazio e nel tempo, salvo scontrarli come invarianti antropologiche, pena un'indebita assolutizzazione delle nostre categorie spazio-temporali. E su questo dovremo ancora riflettere a lungo.

Ora, proprio perché si dice giustamente di voler evitare a priori il rischio di un'eccessiva connotazione del problema - e credo di capire bene e di apprezzare sino in fondo il senso di questa avvertenza quanto mai opportuna, poiché io sono antisostanzialista per principio, non credo a nessuna cosa in sé; e dunque, proprio perché si mira a recuperarne di volta in volta (nei vari contesti) la cifra o le cifre referenziali (denotative) mi chiedo se non sia opportuno applicare sistematicamente lo stesso criterio anatomico all'aggettivo che orienta o dovrebbe orientare il contenuto o i contenuti della direzione: spirituale, appunto. Ma che cos'è lo spirituale? Non voglio certo ritornare qui su una vecchia e proficua discussione storiografica. Immagino però che quell'attribuzione sia stata inevitabilmente e scientemente mutuata, di là dal riferimento alla normativa tridentina, da un'illustre tradizione di studi, che si pone del resto in perfetta continuità storica con l'oggetto che vorrebbe indagare, la cosiddetta 'spiritualità' cristiana nel suo divenire storico<sup>5</sup>. Personalmente ritengo che, per epoche anteriori ai secoli XIV-XV, sia impossibile, anzi, fuorviante assumere l'a-priori denotativo di un ambito spirituale separato da ciò che spirituale non è (e per il quale, infatti, non esistono designazioni univoche); né sia tanto meno e perciò stesso legittimo estrapolarne una categoria ermeneutica ritagliata su ambiti di esperienza costituiti in epoche e attraverso discorsi differenti, e dunque non immediatamente sovrapponibili alle pratiche e ai discorsi di età precedenti e diverse. Così, per l'Occidente tardoantico e l'alto Medioevo latino sarei più propenso a connotare una problematica di discepolato spirituale in ambito monastico, che tradurrei soprattutto nei termini di tecniche di *paternità* spirituale, cioè, essenzialmente, di tirocinio, di ἄσκησις (*studium*) alle svariate declinazioni e articolazioni sociologiche, carismatiche, topografiche e temporali della *conversatio* per antonomasia, quella dei militanti *sub regula vel abbate*, giusta l'auspicio *paterno* di Benedetto. Una forma di più diretta continuità con i metodi e le tecniche psicagogiche in uso nelle scuole filosofiche dell'antichità è semmai ravvisabile nel cosiddetto misticismo monastico di area siriana e greco-bizantina, dove le forme di apprendistato alla meditazione tradiscono singolari analogie con gli esercizi spirituali codificati molto più tardi da Ignazio di Loyola<sup>6</sup>.

Nondimeno, per quelle stesse ragioni, io non credo alla possibilità di una storia della mistica, della santità, della regalità e via dicendo dall'antichità ai nostri giorni. (Credo però moltissimo a una storia delle parole, cioè dei discorsi e delle pratiche sociali cui organicamente si connettono). Il tempo redistribuisce continuamente le carte, e dove noi vediamo e crediamo di vedere l'asso dello

<sup>4</sup> Cfr. L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1996, pp. 104 ss. (anche per ulteriori rinvii bibliografici).

<sup>5</sup> Oltre al prezioso volumetto *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive. Atti dell'incontro di studio dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università di Perugia (Todi, 19-20 dicembre 1986)*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1987, si vedano i contributi raccolti s. v. "Direction spirituelle" nel *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Beauchesne, Paris 1957, coll. 1002-1214; nonché E. Ancilli, "Direzione spirituale", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Paoline, Roma 1976, coll. 530-548.

<sup>6</sup> Su questo punto si vedano le acute osservazioni di G. Widengren, *Fenomenologia della religione* [1969], ed. it. a cura di G. Filoramo, Dehoniane, Bologna 1984, p. 726 s.

spirituale c'è sempre il rischio che si nasconda anche il cavallo di qualcos'altro che ci impediamo di vedere inforcando i soliti vecchi occhiali. Il problema, si badi, non è semplicemente quello dei differenti punti di vista e valutazioni che le varie epoche e le varie fonti hanno assunto ed espresso intorno all'oggetto (questa mi pare ormai un'avvertenza fin troppo scontata). Più a monte, il vero problema è quello di rendersi conto se, come e quanto sia possibile parlare sempre e comunque di un certo oggetto indipendentemente dall'insieme delle condizioni pratiche e discorsive che lo rendono possibile. Insomma, il nodo è costituito dal processo stesso di oggettivazione e dalla necessità di coniugarlo e stemperarlo storicamente a partire da termini di riferimento che non sono mai automaticamente coestensibili a quelli da cui eravamo partiti.

Malgrado l'astrattezza e la varietà dei suoi possibili risvolti connotativi sono invece assai più possibilista sul sostantivo "direzione" proprio per l'evidenza della metafora politica di cui si sostanzia. Dirige, in qualsiasi forma, spirituale o meno, chi si vede riconosciuta, e per ciò stesso possiede, l'autorità per farlo<sup>7</sup>. La direzione è dunque, innanzitutto, una questione di autorità; dei tempi e delle forme di attribuzione, riconoscimento ed esercizio di essa, e dei modi attraverso i quali tale autorità si preserva, si consolida, s'indebolisce o viene meno<sup>8</sup>. Questo a me pare un buon punto di partenza.

Quello che voglio dire, insomma, è che la ricerca dello specifico non deve mai precludere la valorizzazione del peso del generico (nel senso logico-formale), benché io non escluda certo a priori la continuità di forme, linguaggi, tecniche, metodi, generi letterari e anche ruoli sociali, e dunque non voglia rifiutare in assoluto l'ipotesi diacronica su cui si fonda il nostro seminario. Ma anche qui si tratterà di cogliere di volta in volta la mutazione del peso specifico di un certo istituto (che però non potrà mai esser troppo connotato a priori) all'interno di un insieme di equilibri instabili - la cultura - in cui tutti i termini del sistema mutano senza che gli uomini si preoccupino troppo di cambiare i nomi o, quando li cambiano, non sempre cambia quello che ci sta dietro. Lo storico, in altre parole, deve liberarsi dalle apparenze di continuità per capire più a fondo le continuità profonde, che sono forse quelle che lo riguardano più da vicino come parte del processo che studia. Deve provarsi nel tentativo delicatissimo di mordere l'orecchio delle sue percezioni facendosi quasi marziano a se stesso o quantomeno rispetto ai suoi predecessori, per vedere non 'più lontano' ma semmai 'più *da* lontano' di loro.

Presenterò adesso un singolare caso di studio, che, come ogni caso di studio, non pretende di costituire un'impossibile epifania esemplare di quanto vi ho detto finora. La più modesta ambizione, semmai, sarebbe quella di evidenziare, come attraverso il negativo di un'effigie, l'impronta di un'aspettativa storiografica che può materializzarsi soltanto nel vuoto della sua assenza. Nelle forme, cioè, che le consentono di assumere materiali documentari che a priori potevamo anche pensare di dovere scartare perché poco consoni a quella iniziale interrogazione. Così, l'apparente incongruità del documento potrà forse aiutarci a riformulare in maniera più adeguata alla cultura e al quadro referenziale i termini della domanda stessa.

Non si può rievocare in questa sede la complessa vicenda della cura pastorale delle monache e l'apporto decisivo dei frati Predicatori alla nuova soluzione istituzionale della grande *Frauenfrage* duecentesca. Fornirò soltanto i ragguagli essenziali, sulla base di quanto ho potuto documentare in un mio precedente lavoro<sup>9</sup>.

Risalgono al 1219 le prime controversie sull'incorporazione dei monasteri femminili che chiedevano di aggregarsi alla nuova *religio* dei Predicatori. Ma i contrasti vertevano anche sulle modalità più informali di relazione tra i frati e le donne che ad essi venivano legandosi per il tramite di un confessore o di una guida spirituale<sup>10</sup>. A far le spese della resistenza di larga parte frati ad aggregare le monache all'Ordine fu, nel 1221, a Bologna, il convento di Sant'Agnese, voluto

<sup>7</sup> Sulla fama di potere come foriera (e perciò espressione) di effettivo potere sono ancora cruciali le riflessioni di Hobbes nel capitolo 10 del *Leviathan* (cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi e A. Luppoli, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 70).

<sup>8</sup> Sul concetto di autorità è illuminante il saggio di B. Lincoln, *L'autorità. Costruzione e corrosione* [1994], trad. it. Einaudi, Torino 2000.

<sup>9</sup> Cfr. Canetti, *L'invenzione della memoria*, pp. 277-309.

<sup>10</sup> Resta ancora fondamentale la classica ricostruzione di H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo* [1935], trad. it. Il Mulino, Bologna 1980<sup>2</sup>, pp. 198-220, 239-253.

da Diana degli Andalò e affidato alla cura spirituale dei frati Predicatori. Già l'anno prima Domenico, sollecitato dalla nobile bolognese, e malgrado lo scetticismo dei frati, stabilì di erigere una casa di monache anche se la cosa doveva comportare una proroga ai lavori di costruzione di un convento per i frati.

Papa Onorio III, alla fine del 1219, aveva affidato a Domenico l'istituzione di un grande monastero in cui far confluire le monache insediate negli antichi cenobi romani riformandone le osservanze secondo un criterio di rigorosa clausura. Durante il soggiorno nell'Urbe dell'estate 1218 Domenico aveva già stabilito un intenso legame con la comunità femminile di Santa Maria *in Tempulo*, sull'Appia antica, nelle immediate vicinanze di San Sisto. Quel gruppo di donne, accompagnate da alcune monache di Santa Bibiana, sarebbe confluito a San Sisto nel febbraio 1221: è quanto attesta, fra l'altro, l'opuscolo di suor Cecilia, di cui tratteremo fra breve<sup>11</sup>.

In una lettera a Diana, redatta probabilmente all'indomani della vestizione di lei durante l'Ascensione del 1223, Giordano di Sassonia, da un anno nuovo maestro generale dei Predicatori, le notificava che presto sarebbero approdate a Bologna alcune suore di Prouille per istruire le novizie di Sant'Agnese ai precetti della vita claustrale<sup>12</sup>. La crisi attraversata in quel momento dal monastero tolosano avrebbe però impedito la realizzazione del suo progetto. Così Giordano inviò a Roma alcuni frati per richiedere al convento di San Sisto le istitutrici da destinare a Sant'Agnese: quattro suore sarebbero giunte a Bologna già prima del 12 giugno 1225; tra di loro anche Cecilia, che sarebbe rimasta a Bologna fino alla morte, nel 1290<sup>13</sup>.

Appartenente, a quanto sembra, alla nobile famiglia Cesarini, Cecilia era stata una delle monache di Santa Maria *in Tempulo* che nel 1221, accogliendo la riforma promossa da Domenico e Onorio III, avevano scelto di trasferirsi a San Sisto. Quivi, diciassettenne, aveva formulato la professione e ricevuto l'abito religioso dalle mani dello stesso Domenico<sup>14</sup>, come orgogliosamente verrà ricordato nell'opuscolo da lei dettato, non meno di cinquant'anni dopo (tra il 1272 e il 1288<sup>15</sup>), alla consorella bolognese Angelica, la stessa cui viene solitamente attribuita anche la redazione della *Cronaca* conventuale di Sant'Agnese (tra il 1264 e il 1283).

Gli eventi narrati sono definiti nel Prologo "... miracula beati Dominici patris nostri, quae subscripta sunt"<sup>16</sup>; precisazione che a mio non può essere banalmente intesa come "seguenti" rinviando invece all'istanza testimoniale, continuamente richiamata alla fine dei singoli capitoli, e riproposta nell'epilogo, di sottoscrizione autoptica e giurata, da parte di Cecilia stessa o di sorelle e frati autorevolissimi, testimoni oculari degli episodi narrati. Questi ultimi, quasi tutti di ambientazione romana e conventuale, risalgono al breve intervallo dei mesi a cavallo tra il 1220 e il 1221, gli ultimi della vita di Domenico, nei quali si svolse più intenso il suo ministero pastorale tra le monache.

Non è dato sapere se Cecilia possa avere ricevuto qualche sollecitazione a redigere le sue memorie da parte dei dirigenti (anche locali) dell'Ordine. La cosa è comunque decisamente improbabile: a parte la remotissima eventualità che si fosse pensato di affidare a una donna, per quanto testimone fededegna e scrupolosa, un incarico simile a quelli che pochi anni prima avevano spinto un Costantino d'Orvieto o un Gerardo di Frachet ad integrare la biografia liturgica del fondatore con nuove testimonianze nel frattempo emerse di eventi prodigiosi e sfuggiti al vaglio dei precedenti agiografi<sup>17</sup>, va anche ricordato che dopo il 1260, con l'approvazione e l'imposizione esclusiva del lezionario umbertino, il canone agiografico di san Domenico era ormai largamente fissato, e i

<sup>11</sup> Cfr. A. Walz, *Die "Miracula beati Dominici" der Schwester Cäcilia*, in "Archivum fratrum Praedicatorum" XXXVII (1967), pp. 5-45: 42 s. (§ 14).

<sup>12</sup> Cfr. Iordani de Saxonia *Epistulae*, ed. A. Walz in *Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum Historica* [d'ora in poi: *MOPH*], XXIII, Istituto storico domenicano, Roma 1951, pp. 20-22 (n° XVII): 20, rr. 6-7.

<sup>13</sup> Cfr. *Miracula beati Dominici narrata a Caecilia moniali* [d'ora in poi: Cec.], "Prologus", ed. Walz, *Die "Miracula beati Dominici"*, p. 21; e vedi *ibid.*, p. 8 della "Einführung".

<sup>14</sup> Cfr. Cec. § 14, p. 43; ma vedi anche il "Prologus", p. 21.

<sup>15</sup> Cfr. Walz, *Die "Miracula beati Dominici"*, pp. 10-12.

<sup>16</sup> Cec., "Prologus", p. 21, r. 1.

<sup>17</sup> Si veda ora, anche per un inquadramento generale dell'intera vicenda, l'accurata edizione dei *Miracula beati Dominici mandato magistri Berengarii collecta*, fornita da Simon Tugwell (*MOPH*, XXVI, Istituto storico domenicano, Roma 1997, pp. 21-126); si tratta, nella fattispecie, della raccolta promossa nel 1314 in séguito all'appello del maestro generale Berengario di Landorra.

capitoli generali dell'Ordine, cioè la massima istanza legislativa e costituzionale, erano soliti ponderare, vagliare, se il caso anche censurare con grande scrupolo ogni iniziativa che si ponesse in concorrenza o comunque in disaccordo con le direttive ufficiali intorno alla natura, agli utilizzi liturgici e pastorali e agli eventuali emendamenti della *legenda* del santo patriarca<sup>18</sup>. Ciò non toglie che l'inclusione dei *Miracula* nel centone biografico composto verso il 1290 dal frate turingiano Teodorico d'Apolda per incarico del maestro generale Muño di Zamora, oltre ad attestare un'immediata fortuna dell'opuscolo di Cecilia, ne sanzionasse in qualche modo anche l'avvenuta ricezione all'interno del canone agiografico ufficiale<sup>19</sup>. E' questa, unitamente all'accoglienza presso i maggiori poligrafi ed eruditi domenicani del Trecento, Bernard Gui e Galvano Fiamma<sup>20</sup>, nonché all'inclusione nel grande *Leggendario* di Pietro Calò<sup>21</sup>, una delle ragioni che ne avrebbero tanto garantito la diffusione *intus* ed *extra ordinem* quanto inevitabilmente segnato l'esiguità della tradizione manoscritta diretta<sup>22</sup>.

Al di là e nonostante la mediazione redazionale di suor Angelica (Cecilia probabilmente era semianalfabeta ovvero troppo anziana per poter scrivere di suo pugno: purtroppo non si può ipotizzare molto di più su quel triangolo agiografico-redazionale) abbiamo qui evidentemente a che fare con le aspettative e lo sguardo retrospettivo di una *dirigenda*. Cosa piuttosto insolita ma ormai non più rara per quei decenni, basti pensare ai casi ben noti di Chiara d'Assisi, Angela da Foligno, Mechtilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Giuliana di Norwich, Margherita Porete; le creatrici, insomma, di un nuovo "linguaggio totale che fa posto al corpo"<sup>23</sup>. Non rubricabile, nella sua esteriorità, in una categoria per quanto generica ma a quel tempo tecnicamente ormai definibile di letteratura mistica, lo sguardo-ricordo di Cecilia si pone tuttavia come consapevolmente rappresentativo di una comunità di monache animate da aspettative consimili, e oggetto delle medesime direttive, cioè a dire di azioni *autorevoli* (principalmente, dichiarazioni e manifestazioni di *potenza* taumaturgica) volte a edificarne la coscienza di appartenere ad una eletta comunità salvifica rinsaldandone pertanto il vincolo di obbedienza all'orizzonte normativo definito dalla regola, le *Institutiones S. Sixti*, allo spirito e alla lettera delle quali lo stesso Domenico aveva potuto dare un embrionale ma decisivo impulso. Così, mi pare, si debbano infine tradurre l'*honor* e la *laus* a beneficio di san Domenico e di Gesù Cristo nonché la *consolatio fratrum* - non improbabile *lapsus* ovvero correzione volontaria dell'apografo -, le quali, nell'orizzonte d'attesa tipicamente agiografico di Cecilia, si auspicano conseguenti alla lettura e alla diffusione conventuale degli episodi da lei dettati alla consorella nel breve opuscolo<sup>24</sup>.

Già ad una prima lettura s'impongono le coordinate formali e sostanziali dello sguardo agiografico di suor Cecilia. Si diceva dell'insistita ostensione dei criteri di veridizione e di testimonianza, che mira a stabilire l'autenticità dei ricordi della suora accreditandone il valore paradigmatico per l'edificazione spirituale delle future generazioni di monache e frati: l'autopsia, cioè l'osservazione

<sup>18</sup> Cfr. Canetti, *L'invenzione della memoria*, pp. 164 ss., 325 ss., 402 ss., 425 ss.

<sup>19</sup> Cfr. *BHL* 2226; ed. G. Cuyper in *AA.SS. Aug. I* (Antverpiae 1733), pp. 562-632 (558-628 della III ediz.). Sulla tradizione manoscritta del *Libellus* di Teodorico d'Apolda si veda per ora S. Tugwell, *The Nine Ways of Prayer of St. Dominic: a Textual Study and Critical Edition*, "Medieval Studies" XLVII (1985), pp. 1-124, in part. 6-22; lo stesso Tugwell ha da tempo annunciato una nuova edizione dell'opera.

<sup>20</sup> Cfr. S. Tugwell in *MOPH*, XXVII, Romae 1988, p. 125 ss.; Walz, *Die "Miracula"* cit. p. 12.

<sup>21</sup> Ed. S. Tugwell in *MOPH*, XXVI (cfr. n. 16), pp. 238 ss., 256 s.

<sup>22</sup> Cinque testimoni: il più antico, il bolognese (sec. XIII ex. - XIV in.), proveniente dal monastero di Sant'Agnes e poi conservato nella biblioteca conventuale di S. Domenico, fu descritto dal p. I. Taurisano nel 1922 e risulta irreperibile dal 1948; esso presenta due recensioni del testo; gli altri mss. (sec. XIV ex. -XV) sono quelli di Würzburg, della Biblioteca Vaticana, di Madrid e di Valencia: cfr. Walz, *Die "Miracula"*, pp. 16-20. Una nuova edizione, più attenta alla ricchissima tradizione indiretta, è annunciata da qualche anno dal p. Simon Tugwell per la nuova serie dei *MOPH*.

<sup>23</sup> Tolgo l'espressione da D. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, in *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 485; si veda ora l'ampia sintesi di K. Ruh, *Storia della mistica occidentale, II. Mistica femminile e mistica francescana delle origini* [1993], trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2002.

<sup>24</sup> Cfr. Cec. "Epilogus", p. 44: "Hec omnia, que suprascripta sunt de beato Dominico, retulit soror Cecilia, que cuncta ita vera esse asseruit, quod, si necesse fuisset, ea iurare parata esset. Sed quoniam tante sanctitatis tanteque religionis est, ut eius sermoni simplici facile credendum sit, hec, que ex ore proprio indicavit, ad honorem et laudem domini nostri Iesu Christi et beati patris nostri Dominici et consolationem fratrum, a sorore Angelica eiusdem conventus Sancte Agnetis in scriptis redacta sunt. Parcite stilo, quia grammaticam penitus ignorat."

diretta avvalorata non soltanto dalle datazioni cronotopiche talora puntualissime bensì dalla "sanctitas" e dalla "religio" di una testimone cui non fa velo la dichiarata ignoranza della grammatica; i giuramenti - cioè l'invocazione del garante supremo e invisibile di autorità, da cui consegue la necessaria catena di *auctoritates*, dal santo che si fa tramite dell'intervento eccettuativo sull'ordine naturale e sociale, ai testimoni, e infine al redattore autorizzato delle parole che fissano il ricordo dell'operato del santo; infine, la topica imposizione del silenzio sui prodigi appena compiuti, rispondente al diffuso *tópos* agiografico di matrice evangelica. Una *discretio* da cui sortisce, per tipico paradosso, una maggiore gloria del taumaturgo, sorta di reliquia vivente da cui la gente staccava brandelli di cappa e di scapolare, fino a lasciarlo con le ginocchia scoperte<sup>25</sup>.

Grandissima, inoltre, come lascia intuire già questo rilievo, la concretezza e la perspicuità nel dettaglio realistico. Si pensi al breve ritratto fisico di san Domenico, che, pur nel registro d'inevitabile idealizzazione, non disdegna i particolari della canizie, del colore rosso della barba, della bassa statura, delle mani affilate e del timbro sonoro della voce; per quel poco che ne so, mi è sempre parso una sorta di *hapax* nella scialba serialità degli inserti agiografici medievali sull'aspetto esteriore dei santi<sup>26</sup>. L'istantanea di Cecilia fu confermata, a quanto sembra, dagli esami antropometrici conseguenti alla ricognizione del 17 aprile 1943, disposta per preservare la celebre arca marmorea di Niccolò Pisano, che dal 5 giugno 1267 racchiudeva la cassa con le preziose reliquie del Patriarca, dai rischi legati agli eventi bellici<sup>27</sup>. E' bene ricordare che alcuni bassorilievi dell'arca, tra i capolavori assoluti dell'arte scultorea bassomedievale, costituiscono preziosi documenti iconici di episodi della vulgata agiografica di san Domenico: due tra i più noti - la strepitosa 'resurrezione', il 24 febbraio 1221, alla presenza dei maggiori prelati di curia, dei frati e delle monache, del giovane Napoleone, il nipote caduto da cavallo del cardinale Stefano di Fossanova, uno dei patroni della nuova fondazione di San Sisto, e la prodigiosa ma più scontata moltiplicazione conventuale del pane e del vino, poi reliquizzati dalle monache -, due tra i più noti, dicevo, sarebbero stati narrati di lì a poco dalla stessa Cecilia. Se, come dichiara, fu tra coloro che avevano a suo tempo assistito "ad tam grande spectaculum" ("audivit auribus suis et perspexit oculis universa": e vi si noti, ancora, il commovente dettaglio del prelado che, saputo la tragica notizia, si accascia quasi esanime su Domenico, che lo sorregge con l'aiuto dei compagni), quasi sicuramente aveva anche potuto vedere con i propri occhi il monumento sepolcrale che lo celebrava<sup>28</sup>. Benché nessuno finora si sia posto il problema, sarebbe molto istruttivo poter stabilire se e quanto il ricordo di Cecilia possa esser stato parzialmente influenzato o anche, più banalmente, sollecitato dalla traduzione scultorea della *legenda* ufficiale del santo.

Bellissimo, ancora, ed esemplare di quel registro realistico a effetto comico-grottesco cui attinge talvolta l'agiografia<sup>29</sup>, è l'episodio in cui Domenico, ritiratosi nel dormitorio per scrivere a lume di candela, si vede apparire un demone in forma di scimmia, sorta di reificazione e ritraduzione folklorica della metafora diabolica per eccellenza, quella del *diabolus symia Dei*, subdolo duplicatore e contraffattore dell'opera divina della creazione. La bestia comincia a saltellare

<sup>25</sup> Cec. § 1, p. 22, r. 15 ss.

<sup>26</sup> Cec. § 15 (*De forma beati Dominici*), p. 44: "... Statura mediocris, tenuis corpore, facies pulchra et parum rubea, capilli et barba modicum rubei, pulcher oculis. De fronte eius et inter cilia quidam splendor radiabat, qui omnes ad sui reverentiam et dilectionem attrahebat. Semper ylaris et iocundus permanebat, nisi cum ad compassionem pro qualibet afflictione proximi movebatur. Manus longas et pulchras habebat, magnam vocem pulchram et resonantem habebat. Nusquam fuit calvus, sed coronam rasilem totam integram habebat paucis canis respersam."

Da rilevare anche l'insolita notazione sulla bellezza e la simpatia ("vir pulcherrimus et admodum gratiosus") di un certo frate Gregorio, di cui Domenico aveva previsto la morte imminente (cfr. Cec. § 3, p. 27, r. 21s.). E ancora, l'osservazione sulla bellezza del novizio Enrico ("quandam iuvenem pulcherrimum"), i parenti del quale ne avevano osteggiato l'ingresso nell'Ordine e l'avevano rapito: riuscito a fuggire lo inseguirono ma, durante il guado di un fiume vennero travolti dalle acque come gli Egiziani per il miracoloso intervento del b. Domenico, invocato da Enrico (§ 11, p. 38 s.).

<sup>27</sup> Si veda ancora il probò rendiconto di A. D'Amato, *Le reliquie di san Domenico. Storia e leggenda*, Tip. L. Parma, Bologna 1946.

<sup>28</sup> Cec. §§ 2-3, pp. 23-27.

<sup>29</sup> Cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino* [1948], trad. it. a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 474-478.

intorno a Domenico rivolgendosi al suo indirizzo "versus illusorios cum tortione vultus". Allora il santo, con flemma quasi beffarda, fa cenno alla scimmia di stare ferma e, presa la candela accesa, gliela mette in mano, a mo' di candelabro, fino a ch  il demone, costretto in quella goffa posizione, non si brucia le dita torcendosi e lagnandosi impotente. Al ch  Domenico, impugnato il bastone che recava sempre con s , e ordinando al maligno di andarsene, comincia a percuotere la bestiola, che risuona come un otre secco e pieno d'aria. Fu lo stesso beato a raccontare l'episodio ai frati e alle suore mimando i gesti osceni e scoordinati della scimmia, sparita dopo essersi gettata contro il muro pi  vicino e lasciando dietro di s  un fetore che ne avrebbe rivelato la vera natura<sup>30</sup>.

Ancora su questo tono   il "iocundum miraculum", come lo definisce Cecilia, sedicente teste oculare, compiuto da Domenico quando, di ritorno dalla Spagna, port  in regalo ad ogni suora dei cucchiaini di cipresso. Dopodich , messosi a predicare davanti alla grata sul solito motivo delle insidie del demonio, spiega alle monache che Satana, per ingannare, suole trasformarsi non solo "in angelum lucis" (che a me suona come probabile reminescenza polemica di un tema che il frate aveva sicuramente sentito divulgare dalla predicazione catara) bens , pur d'impedire la predicazione e le altre opere virtuose, prenda talvolta l'aspetto delle cose pi  umili, addirittura di un passero. Ecco allora il Nemico del genere umano materializzarsi in forma di passero che svolazza nelle basse regioni dell'aria (luogo elettivo dei demoni fin dagli archetipi giudeocristiani, mediati all'agiografia dai testi paolini e atanasiani), proprio sulla testa delle monache, disturbando la predica. Al ch  Domenico ordina ad una suora di afferrarlo e di porgerglielo attraverso la grata. Il santo comincia cos  a spennarlo cavandogli ad una ad una tutte le piume, indifferente ai lamenti della bestiola, mentre i frati e le suore se la ridono a crepapelle. "Nemico, nemico!" lo appella, sarcastico pi  che astioso, ricordandogli, nel gettarlo via, che il suo strepito non avrebbe recato alcun danno, tema quasi ossessivo della sua parenesi conventuale. La storia non finisce qui perch  il volatile, rientrato dalla grata, si aggrappa ad un vaso di bronzo che racchiude una lampada ad olio, sospeso a una catenella dinnanzi all'altare della Vergine, e lo rovescia: tutti a quel punto poterono vedere quello che aveva previsto il santo, che cio  la lampada, uscita dal vaso, non si spense ma rimase cos  capovolta miracolosamente sospesa in aria, e nemmeno una goccia d'olio cadde a terra. Cos , chiosa Cecilia, cio  che il Nemico del genere umano aveva operato per invidia a danno e impedimento della predica si volse a maggior gloria di Dio e del suo santo<sup>31</sup>.

Stupendo, infine,   il "miraculum", raccontato a Cecilia e alle monache romane dallo stesso Domenico e da frate Tancredi, che aveva potuto udire e vedere ogni cosa. Il beato Padre era solito far visita a una reclusa, da lui tenuta in grande considerazione per santit  e piet . Un giorno, dopo averla confessata e comunicata, le chiede di mostrarle il posto del suo male: la donna, aperta la tunica, lascia intravedere il petto e i seni infestati da orribili vermi. E lui, quasi imperturbato: "Ti prego, dammi uno di quei vermi come dono prezioso!" Lei glielo offre attraverso la grata a condizione che poi lo restituisca, ma mentre il santo lo rigira fra le sue mani per osservarlo - era molto grosso e con la testa nera - ecco che il verme si trasforma in una splendida gemma, che i frati presenti sconsigliano di ridare alla reclusa. Domenico per  la riconsegna e non appena quella se la ripone in seno la pietra si ritrasforma nel pristino verme. Il santo, prima di andarsene, la assolve e la benedice ed ecco, i seni le si staccano dal petto con tutti i vermi, la piaga tosto si rimargina "et cepit emittere mamillas sicuti puelle duodecim annorum." Dopo qualche giorno il santo le fa visita e quella gli mostra il seno, dichiarando a lui e ai suoi compagni ch'era stata risanata dal Signore grazie ai meriti di frate Domenico<sup>32</sup>.

Cos , con questi "...racconti che rasentano a dir poco l'indecenza e il ridicolo", come scrive candidamente l'amoroso curatore domenicano di una recente versione italiana dell'opuscolo<sup>33</sup>, siamo approdati al rilievo della nostra fonte per la storia della cultura folklorica nella sua interazione con la cultura clericale. Se la definizione ormai quasi formulare di questa problematica, quantomeno per l'ambito medievistico, risale a due celebri lavori di Jacques Le Goff, tra la fine

<sup>30</sup> Cec. § 4 p. 28.

<sup>31</sup> Cec. § 10, p. 37 s.

<sup>32</sup> Cec. § 12, p. 40 s.; cfr. anche l'episodio seguente (§ 13, p. 41 s.) della reclusa cui Domenico risana il braccio purulento facendole un segno di croce.

<sup>33</sup> L'espressione   del padre P. Lippini, *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1998<sup>2</sup>, p. 367.

degli anni Sessanta e i primi anni Settanta<sup>34</sup>, anch'essa, in qualche modo, mi pare ritraducibile cioè connotabile rispetto al nostro orizzonte ermeneutico nei termini di circolazione bidirezionale di forme di razionalità cioè, infine, di autorità alternative e complementari, con singolare capovolgimento sociologico e percettivo dei piani gerarchici in cui solitamente si dava una possibile se non scontata soluzione di quel rapporto, cioè il paradigma leggoffiano dell'obliterazione e dello snaturamento. Così, infondo, lasciava intendere Jean-Claude Schmitt in un saggio tuttora esemplare, soffermandosi sul carattere quasi 'magico' e assai poco ortodosso, secondo i canoni della comune ritualità esorcistica e della sua ripetizione agiografica, della volontaria evocazione demoniaca, rilevandone l'omologia strutturale con il tenore della deposizione di una certa Berengaria, testimone all'inchiesta tolosana del processo di canonizzazione di frate Domenico (1233): la reificazione del demonio in forma di orrido "cattus" graveolente nel quale il santo avrebbe potuto additare a nove *matronae* ex eretiche l'essere immondo che sino a quel momento, cioè nell'adesione al catarismo, le aveva realmente possedute<sup>35</sup>. Tale episodio, si badi, fu divulgato da illustri agiografi e predicatori (Costantino d'Orvieto e Stefano di Borbone) quale mito di fondazione del monastero di Prouille, sorta di casa madre del monachesimo femminile domenicano.

Un altro aspetto, che ritengo molto importante in ordine alla possibile connotazione specifica e contestuale di una tematica di direzione spirituale, è l'assoluta centralità del lessico dominativo ("ordinavit", "iniunxit", "precepit", "precipio tibi"), che marca l'esercizio effettivo del potere di Domenico sugli uomini sulle cose e sugli animali, e che si contrappone alla vanità e all'illusorietà dei tentativi di suasion e di dominio da parte del Maligno, che vorrebbe distogliere le monache e i frati dal retto esercizio della professione religiosa. Il santo è del resto una sorta di reliquia vivente, una centrale di energia taumaturgica, un *ombudsman* carismatico non sempre stagiato su uno scontato paradigma cristologico, malgrado il topico e fin troppo insistito utilizzo della preghiera e dei segni di croce.

L'attività di Domenico presso le monache, originariamente dettata da precise finalità soterico-pastorali e poi, conseguentemente, da precisi doveri istituzionali, sembra dunque ricapitolarsi e in qualche modo ridursi, nella prospettiva delle dirigende sorelle di San Sisto, nell'azione taumaturgica a beneficio della vita conventuale (con qualche eccezione episodica), sorvolando pertanto sui contenuti verbali dell'apostolato dell'uomo di Dio, che probabilmente non doveva limitarsi a una mera pastorale demonifuga, come del resto viene ricordato dalla stessa Cecilia, quando afferma che il beato, dopo una giornata trascorsa a lucrare anime fra prediche, confessioni e altre opere di carità, la sera veniva dalla monache e, alla presenza dei frati, teneva loro un sermone o una "collatio" istruendole sui fondamenti della vita regolare ("docebat eas ordinem")<sup>36</sup>. Una lieve allusione in questo senso sembra ancora affiorare nell'episodio in cui la matrona Tutadonna chiede e ottiene dal santo la resurrezione del figlioletto mortale in casa mentre si era recata nella chiesa di San Marco ad ascoltare una predica dello stesso Domenico, "desiderio audiendi verbum Dei de ore ipsius accensa", non quindi, prioritariamente, per assistere o conseguire il beneficio tangibile di un'azione prodigiosa<sup>37</sup>.

Tenui, quasi lievi rumori di sottofondo, sono gli altri riferimenti a un esercizio di predicazione e di assistenza spirituale da parte del santo. Così, la solenne "praedicatio ad fenestram" dopo la lettura del Vangelo della Cananèa (*Mt.* 15, 22-29), la seconda domenica di Quaresima, presso le monache di San Sisto, si fa la premessa quasi figurale all'esorcismo 'iniziatico' di una povera ossessa, la futura suor Amata, per bocca della quale i sette demoni che la possedevano (probabile

<sup>34</sup> Cfr. J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation merovingienne*, "Annales, E. S. C." XXII (1967), pp. 780-791; trad. it. in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 193-207; Id., *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le dragon*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di L. De Rosa, ESI, Napoli 1970, II, pp. 51-90; trad. it. in Le Goff, *Tempo della Chiesa*, pp. 209-255.

<sup>35</sup> Cfr. J.-Cl. Schmitt, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, in "Quaderni storici" XIV, 2 (1979), pp. 416-439, poi riproposto in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 124-150, in part. 132 ss.

<sup>36</sup> Cec. § 6, p. 30, r. 6 ss.

<sup>37</sup> Cec. § 1, p. 21, r. 14 s.

reminescenza dei *septem spiritus nequitiæ*) e che accusavano Domenico di aver loro sottratto con l'inganno già quattro donne<sup>38</sup>. Ancora, la *praedicatio* inusitata sulle rive di una canale, vicino ai molini, dopo una messa conventuale, introduce l'apparizione improvvisa ("subito affuit") di Satana in forma di orribile e lucertola bicipite a due code, che corre su e giù per le rive del canale spaventando a morte le povere suore, così che Domenico, "prescius futurorum" (aveva infatti predicato sulla vanità dei tentativi del diavolo di spaventarle), può loro davvero mostrare "in effigie lacerte" come non dovessero temere più di tanto il Nemico, nonostante la furbizia e gli inganni di cui si serviva: dopo avergli dato una torva occhiata ordina infatti al rettile immondo d'immergersi per sempre nel canale<sup>39</sup>. E ancora, come si è visto, un'altra predica ai frati e alle suore sulle insidie del Nemico trova quasi il suo esito probatorio nella curiosa reificazione ornitologica di un maligno ridotto alle misere spoglie di saltimbanco in balia di un portentoso *jongleur*.

Tutti gli episodi che documentano un esercizio di direzione spirituale da parte del santo paiono dunque risolversi e concretarsi nell'esaltazione della potenza miracolosa di cui è tramite, e rispetto alla quale i contenuti e gli indirizzi del sermone o della confessione risultano tutt'al più una pallida premessa esteriore o addirittura una mera prefigurazione allusiva.

La sua natura di carismatico, secondo un codice profetico-visionario già affiorante negli atti del processo di canonizzazione, e poi largamente sfruttato dagli agiografi del santo, si impone in due racconti che hanno la funzione di legittimare e corroborare i capisaldi dell'obbedienza e dell'appartenenza conventuale. Nel primo, la Vergine gli appare due volte in visione durante una veglia di preghiera: in un caso asperge i frati e li benedice con il segno di croce, salvo uno, che dormiva in posizione un po' sconcia; nell'altro gli rivela, sollevando il suo manto, la moltitudine immensa dei frati che godevano della sua protezione. L'altro episodio è costituito dal racconto, ben noto agli storici dell'arte, dell'*adventus* della celebre immagine acheropita della Madonna di San Sisto: lo spontaneo direzionarsi di essa (si legga: dell'autorità che quell'immagine incarnava, secondo l'antico paradigma metonimico sotteso al culto delle icone) verso il nuovo convento fu posto dalle monache a Domenico quale condizione per rinnovare i voti nelle sue mani ed accettare il trasferimento dalla vecchia sede di Santa Maria *in Tempulo*, tanto osteggiato dalle rispettive famiglie patronali e dai *cives* contrariati dalla rimozione della veneranda immagine, che il santo avrebbe condotto a spalla, fiancheggiato da due cardinali e da tutto il seguito processionale, fino alla chiesa di San Sisto, dove tuttora si conserva<sup>40</sup>.

Del resto, un prevalente orientamento carismatico-istituzionale, limitato ad una parenési di modestissimo contenuto teologico e sprovvista di accentuazioni soggettive nell'indirizzo e nei propositi, si può già rilevare in una lettera di Domenico alle monache di Madrid, dove appariva in primo piano anche il confronto agonistico con le forze del male come materia e stimolo della diuturna battaglia claustrale<sup>41</sup>.

Coerente a quei presupposti, benché infinitamente più ricca di sfumature e commoventi notazioni affettive e psicologiche, appare infine la prospettiva consolatoria che governa e sostanzia le splendide *Lettere* inviate da Giordano di Sassonia a Diana degli Andalò e alle monache di Sant'Agnesa<sup>42</sup>. Anche qui, come ha mostrato la bella analisi di Andrea Tilatti, prevale infatti l'autorevolezza del paterno richiamo ai cardini istituzionali di una sobria forma di clausura, che escludeva volutamente l'indiscrezione dell'estremismo ascetico non precludendo invece una frequenza di relazioni esterne e persino amichevoli, secondo quelle basi che furono poste dallo stesso Domenico. Così, ancora, sarà da leggersi, sviluppo di un'originale intuizione già ravvisabile nell'operato del *pater Praedicatorum*, l'auspicio di un costante e misurato esercizio della preghiera collettiva delle monache come strumento indispensabile alla crescita dell'Ordine stesso e al conseguimento dei suoi scopi precipui di *utilitas* e di *salus animarum*, iscritti già nel preambolo delle più antiche costituzioni. Ausilio indispensabile alla milizia in prima linea di quei frati 'confessori' che, come rivelano, ancora, l'epistolario di Giordano e le numerose testimonianze

<sup>38</sup> Si noti il dettaglio truce e realistico del sangue e dei carboni vomitati dall'ossessa (§ 4, pp. 28 s.).

<sup>39</sup> Cec. § 8, p. 35 s.

<sup>40</sup> Cec. § 14, p. 42 s.

<sup>41</sup> Cfr. L. Canetti, *Intorno all'idolo delle origini. La storia dei primi frati Predicatori*, in *I frati predicatori nel Duecento*, a cura di G. G. Merlo, Verona 1996 ("Quaderni di storia religiosa", III), pp. 9-51, in part. 38 nota 3.

<sup>42</sup> Vedi *supra*, nota 11.

agiografiche coeve e seriori, a partire dallo stesso *Libellus*<sup>43</sup>, si mostravano in genere, e malgrado gli occasionali contrasti, ben consapevoli del cruciale sostegno affettivo, materiale e intercessorio delle loro figlie e consorelle<sup>44</sup>.

Nonostante le apparenze, ritengo che sarebbe sbagliato e fuorviante ravvisare a tutti i costi un contrasto insanabile fra l'immagine irenica del rapporto di paternità e figliolanza tra i frati e le monache, quale appare dalle fonti di produzione ufficiale (ma che lasciano ampiamente affiorare gli indizi di un'autentica dialettica psicologica e pastorale orientata e stimolata su entrambi i fronti), e quell'icona taumaturgica ed esorcistica che del padre fondatore viene mostrata dai racconti di Cecilia, dove l'autorità del santo sembra riassumersi nell'agone vittorioso e quasi spettacolare tra le forze del bene, che in lui confluiscono e da cui promanano benefiche, e le vane insidie del Maligno. Partendo dal presupposto che in uno stesso cervello, in uno stesso tempo e in uno stesso luogo coesistono tranquillamente diversi piani e programmi di verità, cui corrispondono differenti interessi, anche se poi quelle verità hanno in genere lo stesso nome<sup>45</sup>, non vedo ragioni per non ritenere che le singolari aspettative - in sé né 'popolari' né 'femminili', visto l'ampio orizzonte di fruizione e d'attesa dei miracoli e della loro fortuna letteraria - tradite dalla redattrice dei *miracula* e, con lei, dalle monache che avevano vissuto e rielaborato quelle sconvolgenti esperienze di esercizio immediato del potere divino, convivessero pacifiche e incontrastate con esperienze più intime ma non meno intense. Erano le esperienze orientate dall'esercizio amoroso di un'autorità paterna che, suffragata pur sempre dalla metafora cautelativa dell'"amicus sponsi"<sup>46</sup>, le esortava a combattere "non tantum viriliter sed etiam sapienter", nell'arena della preghiera, uno stesso Avversario<sup>47</sup>, secondo quella *discretio* che doveva sovrintendere, giusta il dettato della regola, all'umile e costante direzionamento dei carismi divini. Doni invisibili ad occhi troppo solleciti alle cose terrene, in cui s'insinuano i tentacoli del Nemico; e tuttavia quanto mai necessari all'opera di quotidiana edificazione della vera "città murata, la città fondata dal Signore degli eserciti, dove nessuno potrà più separarci", come Giordano, citando il salmista, ricordava a Diana, per confortarla ancora una volta dal peso delle umane miserie<sup>48</sup>.

Per concludere, direi che il possibile senso della direzione spirituale esercitata da Domenico, secondo il filtro mnemostorico delle monache bolognesi, che molti anni prima erano state a San Sisto le referenti precipue dell'autorità direttiva del *pater Praedicatorum*, consiste in questo. Che egli aveva mostrato loro, con la potenza immediata delle opere straordinarie, quello che ora esse potevano conseguire soltanto nel fervore indefesso della preghiera e nella lotta diuturna contro le tentazioni. Così, nella pastorale prettamente taumaturgica e demonifuga che la retrospettiva di Cecilia attribuisce a Domenico, si vuole e si crede in qualche modo verificato il compimento paradossale degli auspici e degli indirizzi che Giordano ma anche i suoi successori, sviluppando le premesse del *primus pater*, avevano saputo pazientemente proiettare e introiettare sulle dilette figlie e sorelle.

<sup>43</sup> Cfr. Iordani de Saxonia *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. H. C. Scheeben in *MOPH*, XVI, Istituto storico domenicano, Roma 1935, §§ 82-85, pp. 61-66 (racconti su frate Enrico di Colonia).

<sup>44</sup> Cfr. Tilatti, *La direzione spirituale*, p. 145 s.

<sup>45</sup> Cfr. P. Veyne, *I Greci hanno creduto ai loro miti?* [1983], trad. it. Il Mulino, Bologna 1984, p. 119 e *passim*.

<sup>46</sup> Iordani *Epistulae*, XI, ed. Walz, p. 13, r. 18.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.* XXVII, p. 31 s.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.* XIII, p. 15, r. 25 ss; Tilatti, *La direzione spirituale*, p. 141.