



*QUELLA COTALE PRESENZA DELLA SUA UMANITÀ
PASSIONATA: IMMAGINI E AFFETTI NELLO SPECCHIO
DI CROCE DI DOMENICO CAVALCA*

*QUELLA COTALE PRESENZA DELLA SUA UMANITÀ PASSIONATA:
IMAGES AND AFFECTIONS IN THE SPECCHIO DI CROCE BY
DOMENICO CAVALCA*

*Alfredo Troiano*¹

Fechas de recepción y aceptación: 21 de noviembre de 2023 y 2 de diciembre de 2023

DOI: https://doi.org/10.46583/specula_2024.8.1130

Risunto: Riprendendo la spiritualità monastica medievale, insieme con la tradizione patristica, Domenico Cavalca (anni Ottanta del Duecento-1341), dell'Ordine dei Predicatori di Pisa, si fa catalizzatore in positivo di immagini dal forte impatto visivo e affettivo, promuovendo per un pubblico di laici devoti un graduale percorso di educazione all'affettività. Formatosi particolarmente alla scuola di s. Bernardo di Clairvaux, Cavalca promuove il Cristianesimo non già come una "religione del Libro", ma come religione della Parola, di un Verbo Incarnato e vivo, unico e personale. Il *Deus-homo crucifixus* è il Libro scritto nella Parola incarnata, e chiede al meditante di contemplare, come 'vedere' e 'sentire' insieme, questo passaggio.

¹ Istituto di Istruzione Superiore "E. Amaldi-C. Nevio". Via Mastantuono 6, 81055 Santa Maria Capua Vetere (Caserta), Italia. Mail: alfredo.troiano@scuola.istruzione.it.

Ringrazio la professoressa Anna Peirats per aver accolto il contributo in questa sede. La mia gratitudine va inoltre ai professori Carla Casagrande e Carlo Delcorno per le osservazioni e i suggerimenti che hanno voluto condividere con me e che hanno contribuito, spero, a migliorare queste pagine. Il mio grazie infine va a Sara Turzi e Domenico Schettino, per la composizione dell'allestimento iconografico.



L'adorazione della croce diviene allora il modello di una meditazione affettiva che suscita immagini capaci di trasporre nello spirito come nel corpo la testimonianza di Paolo ai Galati, *Christo confixus sum cruci*. Sfruttando una chiave psicologica comune ai predicatori (l'uomo composto di *cogitatus*, *affectus e memoria*), il Nostro ripropone ciò che era il positivo (o l'impulso) della spiritualità monastica, il ritorno cioè a Dio attraverso l'Uomo del Figlio, e così recuperare quell'immagine impressa nella creatura prima del peccato.

Parole chiave: *imagines agentes*, compassione, meditazione affettiva, specchio, difformità e bellezza.

Abstract: Taking up medieval monastic spirituality, together with the patristic tradition, Domenico Cavalca (1380s-1341), of the Order of Preachers of Pisa, became a positive catalyst for images with a strong visual and affective impact, promoting for an audience of devout lay people a gradual path of education to affectivity. Trained especially at the school of St. Bernard of Clairvaux, Cavalca promotes Christianity not as a "religion of the Book", but as a religion of the Word, of an Incarnate and living Word, unique and personal. The *Deus-homo crucifixus* is the Book written in the incarnate Word, and asks the meditator to contemplate, as if to 'see' and 'feel' together, this passage.

Adoration of the cross then becomes the model of an affective meditation that gives rise to images capable of transposing Paul's testimony to the Galatians into the spirit as well as into the body, *Christo confixus sum cruci*. Exploiting a psychological key common to preachers (the man composed of *cogitatus*, *affectus and memory*), Ours re-proposes what was the positive (or impulse) of monastic spirituality, that is, the return to God through the Man of the Son, and thus recover that image imprinted on the creature before sin.

Keywords: *imagines agentes*, compassion, affective meditation, mirror, discrepancy and beauty.

1. LE ATTIVITÀ LETTERARIE DEL CAVALCA E LO SPECCHIO DI CROCE

Un grande scrittore del nostro tempo, Italo Calvino, a proposito del ruolo centrale che la formazione delle immagini interiori svolge nell'avvento dell'ispirazione letteraria, ha scritto parole che possiamo applicare senza forzatura ermeneutica anche alle pratiche di meditazione e di circolazione della



parola creativa (ossia *letteraria*) nella civiltà monastica medievale: “Quando ho cominciato a scrivere storie fantastiche – così Calvino nella *Lezione americana* sulla “Visibilità” –, non mi ponevo ancora problemi teorici; l’unica cosa di cui ero sicuro era che all’origine di ogni mio racconto c’era un’immagine visuale. [...] Appena l’immagine è diventata abbastanza netta nella mia mente, mi metto a svilupparla in una storia, o meglio, sono le immagini stesse che sviluppano le loro potenzialità esplicite, il racconto che esse portano dentro di sé”².

Molti secoli prima che vedano la luce prima la psicoanalisi, e poi le ricerche scientifiche intorno all’*ars memoriae*, il trattato dello *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca (composto circa il 1330) avrà a suo modo contribuito, nel genere delle *Meditationes Vitae Christi*, a descrivere una tecnica di concentrazione dello spirito³. L’immagine da cui partiamo è quella del Cristo in croce come libro miniato:

Tutti sappiamo – scrive Cavalca – che ‘l libro non è altro che pelli d’agnello ben rase, legate tra due tavole, ed è scritto quasi per tutto di lettere nere, ma li principali capoversi sono lettere grosse vermiglie. Per questo modo Cristo in Croce sta come libro, perocché la sua pelle e la sua carne, la quale è agnello senza macula, [...] fu non legata, ma confitta tra due tavole [...], scritta di lettere nere quasi tutta universalmente, perocché fu tutta illividita ed annerata per li colpi [...]. Sonci [*Ci sono*] ancora i mini [*le miniature*] e le lettere grosse di vermiglio, cioè le piaghe principali del capo [...], e delle mani, e delli piedi, e del costato [...]. Ecco adunque come Cristo è libro, nel quale è abbreviata tutta la Scrittura. (*Specchio di Croce* 36, 167-68)⁴

² Calvino (1995, p. 704).

³ È all’inizio del XII secolo che, grazie alla scuola vittorina di Ugo (ancor più che ai Cisterciensi), si insegnava ai propri allievi “un’*ars meditationis* fondata sulla contemplazione interiore e imperniata sull’uso mnemotecnico-spirituale di diagrammi tracciati fisicamente, per portare alla luce l’invisibile nel visibile, e plasmare nella mente le forme che la mano tracciava nello spazio esterno”. Si cita da Bologna-Zacchetti (2022, p. VIII).

⁴ Si cita dall’ed. a cura di Bottari 1738 (abbreviazione SC). La miniatura alla Figura 1, con il *Crocifisso* miniato da Pacino da Bonaguida, correda il prologo dello *Specchio di Croce* nel ms. Gaddi 99 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze.





Figura 1. Pacino da Bonaguida, *Crocifisso* miniato, ms. Gaddi 99, c. 2r (sec. XIV, secondo quarto), Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana.

Su concessione del Mic.

Degli otto trattati del Cavalca, frate domenicano di Santa Caterina a Pisa (anni Ottanta del Duecento - 1341)⁵, lo *Specchio di Croce* si conferma il più

⁵ Si veda Delcorno, 1979. L'ipotesi che l'anno della morte sia il 1341 (anziché il 1342), secondo lo stile pisano, è di Salvadori (2004, pp. 105-107). Per un inquadramento nella letteratura coeva, cfr. Librandi (2012, pp. 33-41).

originale e il più letto (128 i manoscritti sin qui censiti, tra XIV e XV secolo). Ripartito in 50 capitoli più il prologo, cui segue l'appendice di 12 sonetti ricapitolativi, l'opera svela chiaramente il nucleo cristocentrico della spiritualità cavalciana⁶. “Cristo – nella dichiarazione del prologo – è libro e specchio d'ogni perfezione, e in Croce quasi come maestro in cattedra insegna, a qualunque vi guarda, ogni perfetta dottrina” (SC p. 2). Scritto in volgare, il libro si modella su (è specchio di) una immagine, quella di Cristo crocifisso:

l'uomo medioevale – ha scritto Giorgio Agamben – è sempre davanti a uno specchio, tanto quando si guarda intorno che quando si abbandona alla propria immaginazione. [...] Non deve quindi stupire se il luogo amoroso per eccellenza è, per il medioevo, una fontana o uno specchio⁷.

Il trattato è sapientemente organizzato secondo le tecniche più semplici della predicazione:

divisioni e suddivisioni, catene di citazioni scritturali e di commenti patristici, sintesi finali. “Lo *Specchio di Croce* – ha scritto Carlo Delcorno – assomiglia a un ciclo continuo di prediche per la Passione”; qui il Cavalca, “allontanandosi dai consueti registri moralistici, si ispira alla prosa lirica dei *Sermones in Cantica* di s. Bernardo”: la realtà quotidiana scompare quasi del tutto, mentre l'autore si focalizza, nei capitoli centrali, nell'evocazione commossa delle pagine più drammatiche dei Vangeli, “e ripete il linguaggio crudamente patetico e fortemente immaginoso della tradizione mistica”⁸.

Non puntando solo a comunicare una dottrina, ma anche a creare emozioni, a smuovere gli *affectus*, Cavalca si dedicò quasi esclusivamente all'istruzione (con volgarizzamenti e trattati) e alla predicazione - riferisce la *Chronica* del

⁶ Troiano (2018, pp. 15-22) e Troiano (2022, pp. 17-29).

⁷ Agamben (1977, pp. 95, 97). Vagamente abbozzato nella Lettera di s. Giacomo (1, 23), il paragone “scrittura-specchio” è stato più volte adoperato da Agostino come funzionale alla visione del proprio vero essere nel suo rapporto col Creatore: “Posuit tibi speculum Scripturam suam [...] – così l'Ipponate in *Enarrationes in Psalmos*, 103, 4 – Renuntiabit tibi speculum faciem tuam” (“Come specchio egli ti ha messo davanti la sua Scrittura [...] Sarà lo specchio a rivelarti il vero tuo volto” [NBA 27/1, pp. 638-40]): cfr. Deug-Su (1993, pp. 517-518) e De Lubac (2019, pp. 219-220). Per il contributo domenicano all'immagine, rinvio a Macchiarelli, 2021.

⁸ Delcorno (1979, pp. 583-584).



Convento di S. Caterina -, con una attenzione particolare al laicato devoto e semplice⁹.

A ‘illetterati’ (cioè i non intendenti la lingua latina) è rivolto infatti particolarmente lo *Specchio di Croce*: “[...] ho pensato che – dichiara l’autore nel prologo –, avvengach’io non possa di gran cosa quasi di molti talenti guadagnare, almeno del mio poco sapere quasi d’uno talento alcuna opera fare, non sottile, né per grammatica, ma in volgare, acciocché alquanti devoti secolari [...] abbiano alcuno induttivo a devozione per questa opera”¹⁰. E a rimarcare il concetto dell’*utilitas*, Cavalca giustifica così la scelta di uno stile senza colori retorici: “se la midolla è buona, e le sentenze sono vere, della scorza di fuori, e di parlare dipinto [...] poco mi curo”. Non manca tuttavia (noteremo più avanti) una certa pratica del “parlar figurato”, per cui è preferibile dire, in termini agostiniani, che il *delectare* qui si configura piuttosto come strumento al servizio del *docere* e del *flectere*: e Cavalca vuole soprattutto *flectere*, cioè indurre affetti che spingano all’azione¹¹.

⁹ “Non otiosus, multos libros ad vulgare reduxit, multa opera in vulgari composuit pro personis Deo devotis que aduch cum magna devotione leguntur [...]. Omnibus indigentibus civitatis necessaria procurabat ferventissime, et sepiissime predicabat. Captivis et hospitalium pauperibus omni die dominico verbum Domini proponebat” (Panella, 2005, paragrafo 168). Sulla teoria del volgarizzamento di Cavalca, vd. Leonardi, 1996. Per la cronologia delle opere, l’ordinamento è quello messo a punto da Delcorno (1979, p. 578). Le edizioni critiche disponibili sono: *Epistola a Eustochio*, volgarizzamento siciliano a cura di Salmeri (1999), *Vite dei Santi Padri*, a cura di Delcorno (2009), *Pungilingua*, a cura di Zanchetta (2011), *Specchio de’ peccati*, a cura di Zanchetta (2015), *Atti degli Apostoli*, a cura di Cicchella (2019). Sono in preparazione le edizioni critiche dell’*Esposizione del Simbolo* a cura di Bürgel (2018), e dello *Specchio di Croce* per la cura di chi scrive.

¹⁰ A pp. 2, 4. Il ricorrere della dizione “multe devote persone” – spiega Zanchetta, 2019 – “non pare essere casuale, ma deve avere un valore preciso, quasi tecnico, se essa – identica o appena variata – torna anche nei volgarizzamenti [...], oltre che nello *Specchio di croce* (“alquanti divoti secolari”) [...]. L’ipotesi più verosimile è che il Cavalca si riferisse ai membri di una qualche confraternita laicale” (p. 315). “Soprattutto nelle confraternite – precisa Librandi, 2012 – si compiva la mediazione dei domenicani tra la speculazione della teologia scolastica e la cultura di chi, come mercanti e classi medie, governava la scrittura in volgare ma non aveva accesso al latino delle università” (p. 36).

¹¹ Cfr. Agostino, *La dottrina cristiana*, 4, 12. 27 (“Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae”, “Istruire è necessità; piacere, dolcezza; convincere, vittoria” [NBA 8, p. 232]).



2. IMMAGINI E AFFETTI NELLO *SPECCHIO DI CROCE* DI DOMENICO CAVALCA

La tematica della croce e della crocifissione, di cui qui diamo un brevissimo *excursus* da premessa, va inserita nel contesto della pietà e della teologia medievali, sul cui sfondo l'apporto degli Ordini mendicanti rivela il suo debito ma anche il suo contributo nella formazione di quella spiritualità.

Nella storia delle immagini si danno studi solidi e ben documentati sulla tematica stauologica. Da essi risulta con chiarezza che il Medioevo recepi dalla Chiesa antica l'idea che la vittoria di Gesù sul mondo e le sue potenze si è compiuta sulla croce¹².

Sulla formalizzazione delle immagini sacre c'è una data da cui partire, il 692, quando per la prima volta nel corso del Concilio di Costantinopoli in *Trullo* la Chiesa interviene in maniera organica e ufficiale. Nel canone 82 si ordinava la sostituzione delle immagini simboliche con quelle antropomorfe, e in particolare: di rappresentare Cristo non più nella forma dell'agnello pasquale ma come uomo, "affinché [...] con la espressione dei colori sia posto sotto gli occhi di tutti ciò che è perfetto [...], e per suo mezzo, comprendendo con la mente la grandezza dell'umiliazione del Verbo di Dio, siamo condotti alla memoria della sua vita, della sua passione e della sua morte salvifica, e della redenzione del mondo che egli operò"¹³.

Ciononostante tra il VII e l'VIII secolo la traduzione figurativa della crocifissione esplicita soprattutto il carattere divino di Cristo. Un esempio è dato dalla *Crocifissione* nella cappella di Teodoto in Santa Maria Antiqua a Roma, risalente all'epoca di Giovanni VII (705-707): si fissa uno schema che pone al centro la figura regale di Cristo, il suo corpo ritto sulla croce, rigorosamente celato dal *colobium* (lunga tunica color porpora), privo di ogni segno di sofferenza

¹² Per una panoramica, cfr.: le voci *Cristo* (Skubiszewski, 1994), *Croce* (Cavalcanti, 1994) e *Crocifisso* (Jászai, 1994). Per uno studio critico delle immagini letterarie: Penco, 1996. Sulla pittura narrativa su tavola della Passione di Cristo, cfr. Sandberg, 1985 e (nel contesto dell'arte bizantina); Derbes, 1996. Sul ruolo dei Domenicani: Simi Varanelli, 1992. Sulla funzione e il potere delle immagini della Passione: cfr. Freedberg (2009, pp. 246-291) e Belting, 2022.

¹³ Testo e traduzione in Menozzi (1995, p. 84).



e ritratto con rigida frontalità. I suoi occhi aperti sono il segno indiscutibile del fatto che egli è vivo: è il Cristo vanificatore della morte.

Sul finire dell’VIII secolo (790 ca.) furono redatti i cosiddetti *Libri Carolini*, una trattazione assai articolata della posizione che il re dei Franchi assunse nella disputa sulla liceità delle immagini e del culto a loro rivolto. Il significato della croce qui trova una sua puntuale e chiara esposizione, a fronte delle decisioni iconodule bizantine approvate solennemente dal secondo concilio di Nicea (787). La *dominica crux* è equiparata all’eucaristia nel suo valore sacramentale: croce e corpo del Signore giungono quasi a un’identificazione che rivela la portata salvifica e sacrificale della crocifissione¹⁴. All’interno della riflessione cristologica degli ultimi decenni del secolo, questa connessione diviene forte argomento in difesa della dottrina della duplice natura di Cristo e del suo ruolo di mediatore tra Dio e gli uomini.

Proprio il corpo crocifisso ridetermina esplicitamente una singolare teologia della croce nel trattato *In honorem sanctae crucis* di Rabano Mauro. Nell’anno 835 Rabano aveva dedicato a Ludovico il Pio (e a papa Gregorio IV) lussuose copie, da lui stesso revisionate, dell’opera divisa in due libri e composta di ventotto *carmina figurata*. Opera unica nel suo genere, la parola si fa figura, traducendo visivamente ciò di cui parla e costituendo un dotto e completo compendio di esegesi biblica, storia sacra e iconologica; ciò che contribuì a porre le premesse per ripresentare la realtà del corpo sacrificato per la redenzione¹⁵.

Nell’epoca carolingio-ottoniana (sec. IX-XI), l’iconografia della Crocifissione è stata in generale caratterizzata da una fase di transizione, verso cioè il ricadere del corpo del crocifisso, in maniera più o meno naturale, nell’abbandono della morte. In un contesto di ortodossia cultuale e di divieti idolatrici¹⁶, l’invenzione del crocifisso aveva perciò assunto un rilievo enorme, se venne-

¹⁴ Cfr. *Libri Carolini*, II, XXX: “[ipse Dominus] [...] corporis et sanguinis sui mysterium sive crucis sacramentum nostrae salutis congruum concessit” (Menozzi, 1995, p. 108).

¹⁵ PL CVII, coll. 133-294. Il *carmen figuratum* con cui si apre il trattato ‘fonda’ (e ‘consacra’) la croce sul corpo di Cristo (Figura 2): l’immagine composta con i nomi del Dio-uomo ritrae il Cristo trionfante sulla croce (*rex et sacerdos*), vincitore della morte. “Respice in faciem Christi tui – scrive Rabano nell’*Opusculum de Passione Domini* –, et toto cordis et corporis intuitu, toto intellectu et affectu, et valde humiliato spiritu sic attende istam imaginem, quasi Christum in cruce praesentialiter morientem” (PL 112, col. 1425). Sul trattato *In honorem sanctae crucis* si veda lo studio di Ferrari, 1999; si veda anche Pozzi (2013, pp. 307-320).

¹⁶ Sulla disputa iconoclasta e iconodula, cfr. l’agile sintesi in Bino (2008, pp. 58-70).

ro a coesistere due tipi iconografici contrapposti, il *Christus triumphans*, in posizione eretta, e il *Christus patiens*, che pende morto dalla croce, con graduale prevalenza del secondo sul primo nel passaggio dal XII al XIII secolo. Ciò rispecchiava una visione nuova del Crocifisso, a partire dalla prospettiva della ricaduta sul piano affettivo-esperienziale della *compassio* (o ‘partecipazione al dolore’ di Cristo)¹⁷.

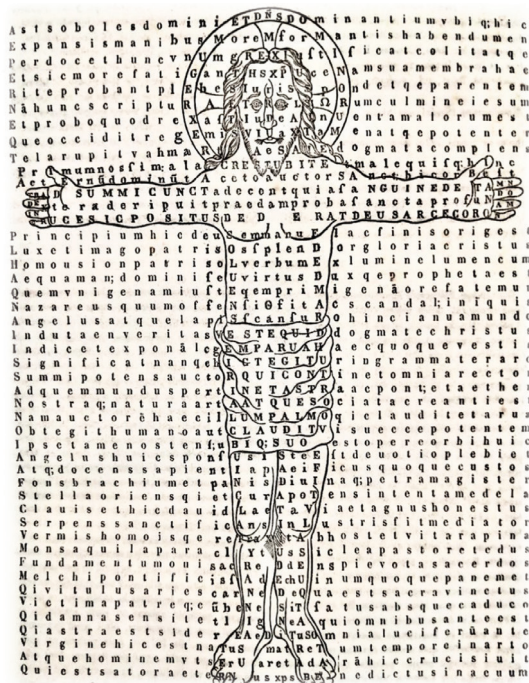


Figura 2. *Imago Salvatoris*, Rabano Mauro, *De Laudibus Sanctae Crucis*, PL 107 (coll. 149-150), Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III".

¹⁷ Belting (2022, p. 515) scrive che “fu Francesco d’Assisi, con la sua condotta di vita e le sue prediche, a sviluppare il modello per il culto del Cristo in Croce, a cui il santo voleva assomigliare anche nel dolore”. Cfr. Derbes (1996, pp. 2-11 [sull’irruzione a Pisa del *Christus patiens*] e pp. 23-24 [sulla centralità della *devotio crucis* nel francescanesimo]). Qui pubblichiamo (Figura 3) la *Croce* di San Ranierino, firmata da Giunta Pisano per una committenza francescana (soluzione riproposta nella basilica di S. Domenico a Bologna, per la cui datazione si veda la scheda 52 curata da Bellosi in Mostra (2000, pp. 203-207).



“De imagine Christi in modum crucis brachia sua expandentis, et de nominibus ejus ad divinam seu ad humanam naturam pertinentibus” (margine superiore).



Figura 3. G. Pisano, *Croce di S. Ranierino* (1240-1250 ca.), Pisa, Museo Nazionale di San Matteo (Cristo crocifisso del tipo *patiens*).
Su concessione del Ministero della Cultura – Direzione regionale Musei della Toscana – Firenze.

Nell'esposizione della pietà e della teologia medievali, occupa un posto di rilievo la contemplazione di Cristo del monachesimo, in specie del movimento cistercense, con Bernardo di Clairvaux (1090-1153) che ne fu l'iniziatore. Non interessata a ragionamenti astratti sulla "costituzione metafisica" della persona di Cristo, la "teologia monastica", come l'ha chiamata Jean Leclercq, ebbe l'oggetto predominante della riflessione sui sentimenti provati da Cristo nella sua coscienza di uomo-Dio; a ciò si accompagna la diligente ricerca dei modi più appropriati per seguirlo e imitarlo¹⁸. L'abate di Clairvaux, in particolare, concentrò la sua pietà e il suo teologare devoto sulla passione e croce di Cristo, avendo fatto il proposito come Paolo di non voler "sapere altro se non Gesù Cristo, e questi crocifisso". Questa è, per Bernardo, la "più sottile e interiore filosofia"¹⁹.

Nel contesto, infine, della teologia monastica aveva esercitato un grande influsso la visione di Anselmo d'Aosta († 1109). Nella sua opera più nota *Cur Deus homo* (Perché un Dio uomo?) – completata nel 1098 e destinata a improntare l'intero secondo millennio del cristianesimo occidentale –,²⁰ il Figlio di Dio è collocato con la sua croce al centro della visione salvifica cristiana. Elaborata concettualmente, l'opera si lega alla dottrina della "sostituzione" (o "soddisfazione vicaria"): la salvezza dell'umanità è resa possibile dall'offerta libera che il Cristo (*Deus-homo crucifixus*) fa di se stesso al Padre, per sciogliere il debito contratto dall'uomo col peccato d'origine.

Centrale è in Domenico Cavalca la redenzione della persona umana nella storia della salvezza.

Dopo lo peccato degli primi parenti – è l'*incipit* del capitolo primo dello *Specchio* –, cadendo l'uomo di male in peggio perdè la somiglianza di Dio.

¹⁸ Ormai classici sono gli studi in proposito di Leclercq (1983, 1990 e 1994). Si veda inoltre Bouyer, 1994.

¹⁹ *In Cantica Canticorum* XLIII 4 ("Haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum"): OSB V/2, p. 112.

²⁰ *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Cur Deus homo*, PL 158, coll. 359-432. Si rinvia all'ed. it. curata da Orazio 2017, anche per notizie sull'autore e l'opera. Qui ricordiamo la definizione di "rivoluzione anselmiana" di Southern per indicare la nuova temperie spirituale, introspettiva e affettuosa, inaugurata dal vescovo di Canterbury e pienamente affermata da s. Bernardo e dagli scrittori cistercensi. Cfr. Southern (1963, pp. 42-47; 1987, p. 217).



E come dice il Salmista [cfr. *Ps* 48, 13], prese similitudine di bestia, perocché venendo l'uomo in obliuione di Dio, l'affetto si sparse all'amore della vilissima creatura, ed essendo l'intelletto oscurato perdette il conoscimento di Dio, e di se medesimo [...]. Ma vedendo la pietà di Dio che l'uomo continuamente peggiorava, volendo soccorrere alla natura umana, mandò il suo figliuolo ad incarnare, il quale venne a togliere all'uomo gli predetti difetti, e riformarlo (*SC* 1, 4-5).

L'abbrivo dello *Specchio di Croce* è, dunque, dall'evento centrale della storia biblica, la *mutatio* cioè di Dio in uomo *ad liberandum*; era infatti necessaria la grazia a risollevare la natura umana 'incurvata' ("prese similitudine di bestia"), sotto il peso di un corpo divenuto fragile e mortale. "Quella creatura nobile – così l'abate di Clairvaux – che era stata fabbricata nella regione della somiglianza, [...] "nella sua situazione di onore non ebbe intelligenza", e dalla somiglianza si abbassò alla dissomiglianza. E a una dissomiglianza davvero grande [...]!"²¹. L'uomo s'incurva, lui essere a metà tra il mondo materiale e quello spirituale: la "“curvatura” dell'anima – per dirla con Étienne Gilson – è il ripiegamento su di sé di una carità che si degrada in cupidigia"²².

Ha un carattere fondante nello *Specchio di Croce* il capitolo IV, la cui rubrica così recita: "Come l'amore, che Cristo ci mostrò in Croce, è utile: e come elesse il più convenevole modo per trarre l'uomo a sé" (p. 12). Qui Cavalca dichiara il suo debito al *Cur Deus homo* del teologo aostano, compendiando la dottrina della "soddisfazione vicaria". Se sul piano storico l'uomo, con la scelta negativa del peccato, ha perduto la rettitudine della volontà, per ciò stesso non è stato privato della capacità originaria di conservare ancora tale rettitudine, qualora Dio gliela vorrà ridonare per pura grazia. È un punto nodale, questo, che fa riconoscere gli influssi combinati in Cavalca di Anselmo e della mistica cisterciense. E "fu convenevole – così il nostro Autore – che l'uomo

²¹ *Sermo* XLII, 2: "Nobilis illa creatura in regione similitudinis fabricata, quia ad imaginem Dei facta, "cum in honore esset, non intellexit"[*Ps* 48, 13], et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo [...]!" (OSB IV, p. 340).

²² Gilson (1995, p. 59).



fusse restituito a grazia” (p. 13): che la natura umana cioè, fatta ragionevole e giusta, fosse beata – *ut summo bono, id est Deo*, così Anselmo, *fruendo beata esset*²³. Le domande di cui Anselmo sentiva urgenza – sull’autentica natura di colui che era morto sulla croce – si avvertono con pari urgenza anche in Cavalca: Chi pendeva dalla croce? L’uomo Gesù, Dio soltanto o entrambi? E chi, eventualmente, era morto²⁴? Acquisite le *rationes necessariae* (‘i fondamenti razionali’) dell’Incarnazione, perché più risplenda in un certo senso, per dirla con Anselmo, “il corpo stesso della verità” (*quasi corpus veritatis*)²⁵, Cavalca perviene alla sintesi della sua ragione teologica.

Costretto a scontare la pena di un’affettività involontaria ed eccessiva, l’uomo non può né raggiungere lo scopo della sua esistenza, ma neppure riparare con le sue sole forze a quella prima offesa fatta a Dio. Solo un Dio può offrire a se stesso una soddisfazione infinita, capace di ricostruire la relazione spezzata. D’altronde, poiché l’offesa è stata compiuta da un uomo, l’onore di Dio deve essere ristabilito da un uomo:

Se tu dicessi – così Cavalca nello stile della *sermocinatio* anselmiana –: se avesse Iddio mandato un Angelo, ovvero fatto un uomo innocente, che non fosse stato della schiatta di Adamo a fare questa soddisfazione? Rispondo che non bastava, e non gli conveniva; perocché si convenia che colui, che peccò, colui sodisfacesse. (SC 4, 14)

Come potrà dunque esserci qualcuno che “possa” agire come Dio e, al tempo stesso, “debba” offrirsi come uomo a favore dei suoi fratelli? Dall’*impasse* si uscirà solo con l’atto dell’Incarnazione: “Venne adunque il figliuol di Dio, e prese carne umana dalla Vergine Maria, tratta di carne peccatrice della stirpe

²³ *Cur Deus homo* II I (PL 158, coll. 399-400): “per essere beata, godendo del sommo bene, cioè di Dio” (Trad. Orazio, 2017, p. 156).

²⁴ Un problema, quello della realtà della Crocifissione (e del conseguente *scandalum crucis*), che aveva agitato gli animi nel Medioevo (cfr. Belting, 2022, pp. 396-400). Quando Anselmo aveva iniziato il *Cur Deus homo*, “era consapevole che, oltre alle polemiche con gli ebrei”, sullo sfondo c’erano anche “orientamenti di pensiero che si rifacevano alla religione islamica, come pure istanze culturali [...] delle scuole secolari e cattedrali” (Orazio, 2017, p. 39).

²⁵ Cfr. Anselmo, *Cur Deus homo* I IV (PL 158, col. 365; trad. a cura di Orazio, 2017, p. 98).



d'Adamo, e fecesi nostro fratello, e morì in Croce per tutta l'umana generazione" (SC 4, p. 15). Perfetto nella sua umanità, *ex genere Adam et de virgine femina*, vero Dio e vero uomo (contro ogni monofisismo), l'Incarnazione ristabilisce nell'uomo il progetto originario²⁶. E nello stesso tempo realizza il massimo della giustizia e il massimo della misericordia: "Non per sua necessità, che costringesse lui [*cioè Cristo*], ma più per mostrare a noi – conclude Cavalca – la sua ardente carità" (SC 4, p. 17).

Avendo Cristo ditto l'om beato,
per otto gradi di perfessione
saglitte in croce e sì ci dimostrone
che ben osserva quel ch'è predicato. (son. 11, 1-4)

Nella proliferazione figurale della scala mistica di Giacobbe (*Gen* 28, 12)²⁷, il frate domenicano s'inserisce (oltre che per il paragone coi sette gradi dell'umiltà) recuperando la tipologia iconica della scala che rappresenta la croce²⁸.

²⁶ Cfr. Anselmo, *Cur Deus homo* II VIII ("Ergo sicut Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est; ita nullus, nisi vel ipsi, vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est ut de illis sit qui hoc faciet", "Come allora da Adamo e da Eva il peccato si è propagato a tutti gli uomini, così nessuno ha il dovere di soddisfare per il peccato degli uomini, se non essi stessi o uno che nasca da essi. E poiché essi non possono farlo, è necessario che lo faccia qualcuno della loro discendenza": PL 158, col. 405. Trad. Orazzo, 2017, p. 163).

²⁷ Di Fonzo, 2022. Si veda inoltre Atti di Convegno, 2017.

²⁸ Già il confratello Giordano da Pisa, nella predica XXXVII della domenica delle Palme (*Crucifixus etiam pro nobis*, 11 aprile 1305), menzionando "figure" della croce di Cristo, aveva rievocato la scala di Giacobbe, "per la quale è mistieri di salire chi al cielo vuole andare" (Ed. Biscioni, 1739, p. 282). Cfr. Figura 4 e 5; e Frugoni (2016, pp. 138-140, 189-92). È in *Specchio di Croce* 13 (pp. 57-61) che Cavalca accosta all'immagine della scala i *Septem humilitatis gradus* di Anselmo d'Aosta (PL 159, coll. 665-69): dal primo grado della conoscenza di sé per dilatare il cuore al grado ultimo del diletto in ogni tribolazione.

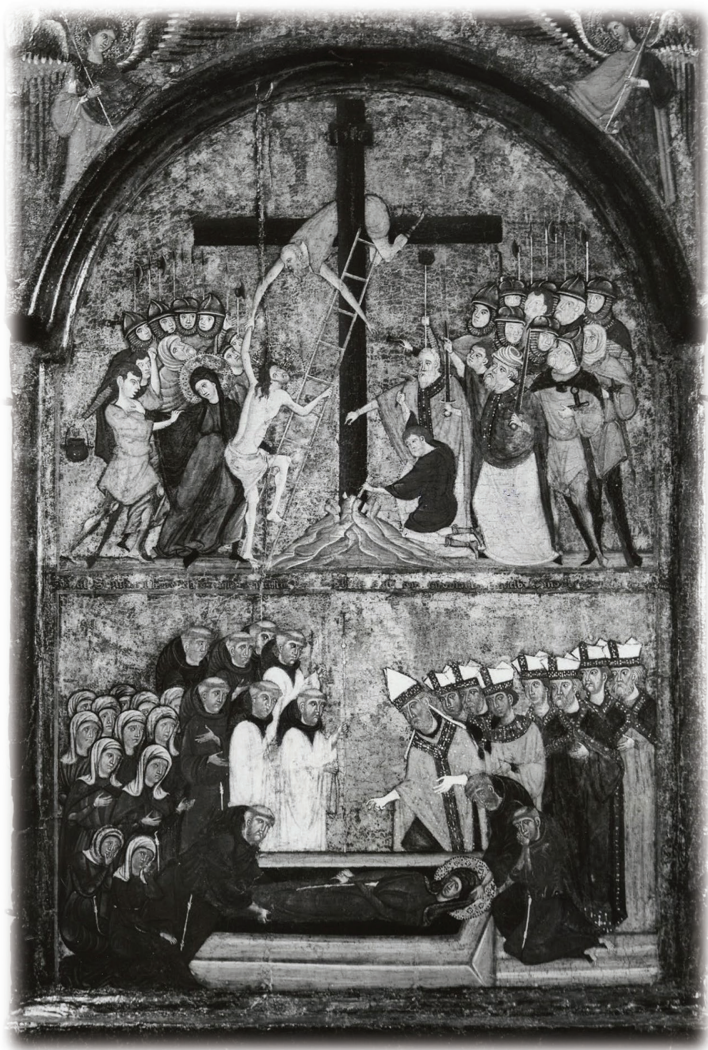


Figura 4. *Chiara d'Assisi e Cristo che sale sulla croce*, tavola, terzo quarto del sec. XIII. Wellesley (USA), Wellesley College, Jewett Arts Center.
«Salliva per una scala alta, ma andava cusi legieramente, quasi come andasse per piana terra» (*Processo* 2003, III, 93-98, pp. 195-196).
Su concessione della Fototeca della Fondazione Federico Zeri (Bologna).



Figura 5. Pacino di Bonaguida, *Cristo sale sulla croce*, ms. 643, c. 12r (1320 circa)

New York, Morgan Library & Museum (www.themorgan.org/collection/life-of-christ/141641/22).

I versi citati dal compendio dello *Specchio* introducono alla ricapitolazione della dottrina principale, “la più maravigliosa e più perfetta che Cristo predicasse”, quella delle beatitudini. *Videns autem Iesus turbas, ascendit in montem* [...]: è il celeberrimo attacco del discorso della montagna (o delle beatitudini) nel Vangelo di Matteo (5, 1-12: 1-2), che Cavalca predilige alla redazione di Luca (6, 17-23). Compendio dei capitoli 41-45 e 47-48 del trattato, il sonetto 11 è un ritratto di colui che adempie (“ben osserva”, v. 4) ciò che ha predicato. Le otto brevi sentenze della *reportatio* evangelica si traspongono infatti negli

“otto gradi” di perfezione che Gesù “saglitte in croce” (vv. 3-4), puntando su una trasposizione nella carne dell’immagine (*Christus plenitudo legis*). La croce è la scala riparata e riparatrice – *scala ad ascendendum in Deum*, per dirla con Bonaventura da Bagnoregio: e la nuova scala è Cristo²⁹.

Il motivo della scala (francescano per eccellenza) aveva corredato l’iconografia della preparazione alla crocifissione tra fine Due e inizio Trecento, rappresentando cioè Cristo che sale sulla croce per mezzo della scala: una sottolineatura – fa notare Miklós Boskovits – del “carattere volontario della morte di Cristo”³⁰. Nella linea anselmiana della libertà sovrana (come amore ed obbedienza) con cui il Figlio si offre al Padre, Cavalca con l’immagine della scala rimarca il valore redentivo della croce, la quale esige di dare avvio all’imitazione.

Una delle funzioni della retorica medievale (come nell’Antichità) era di suscitare emozioni, e Cavalca non è da meno nell’assunzione consapevole di questa funzione. C’è infatti un’immagine dal forte impatto visivo che il frate utilizza, accostandosi alla cultura cortese dalla specola delle emozioni, per restituire prontezza e leggerezza al dettaglio della salita sulla “scala”: il Cristo armato che vince su Satana ‘a cavallo’ della croce:

Cristo salì a cavallo in su la Croce, e gli speroni furono li chiodi delli piedi, la lancia fu la canna, che ebbe in mano, la sopravvesta vermiglia fu la carne insanguinata, l’elmo in testa ben forato fu la corona delle spine infino al cervello fitta, la spada, che ebbe al lato, fu la ferita del costato, li guanti in mano

²⁹ Cfr. Bonaventura, dall’*Itinerarium* I 2; il teologo francescano più avanti (4, 2) precisa: “non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus revelari [...], nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam”, “l’anima nostra non avrebbe potuto rialzarsi dalle cose sensibili [...], se la Verità stessa, prendendo forma umana in Gesù Cristo, non si fosse fatta scala riparatrice della scala precedente spezzata dal peccato di Adamo” (vol. 5, 1, pp. 502, 538).

³⁰ “Ponitur et alia scala parva ex parte anteriori”, leggiamo nelle *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventurae attributae* (CCCM 153, 197, p. 271), su cui Cristo è spinto e fatto salire (“compellitur Dominus Iesus crucem ascendere per hanc scalam parvam”), ed egli mansuetamente vi sale (“ipse autem sine rebellione et contradiccione humiliter facit quidquid volunt”). Notabile è il particolare (*Cristo si spoglia per salire sulla croce*) nell’affresco di Maestro di san Francesco (1257-59 ca.) in Assisi, Basilica inferiore di San Francesco (Frugoni, 2010, fig. 108). Cfr. Boskovits, 1965 e Boskovits, 1994, p. 206) e (sulla committenza francescana del tema) Derbes (1996, pp. 145-149, 153-157).



le piaghe delle mani; così armato venne questo nostro Salvatore per togliere al diavolo la signoria dell'uomo. (SC 32, 151)³¹



Figura 6. Bottega di Bartolo di Fredi, *Arma Christi*, San Gimignano (Si), Chiesa di Sant'Agostino.

Su concessione del Ministero della Cultura Pinacoteca Nazionale di Siena. Foto Archivio Pinacoteca Nazionale di Siena.

³¹ In antitesi a un clero prebendato e gaudente, Cavalca fa dire a Cristo: “Io salj in Croce per ricomperar te, e tu lasci il divino Uffizio, e monti a cavallo, e vai ad uccellare” (SC 25, 113). L'ideale eroico che informa l'immagine (per cui la croce è segno di vittoria) piacerà a Caterina da Siena (che legge Cavalca) nella sua scrittura epistolare (cfr. Serventi 2023, p. 79, nota 30). Qui ricordiamo la lettera 260 indirizzata a prigionieri senesi (“Vedete come dolcemente è armato questo nostro cavaliero!”), da giustiziare (Ed. Meattini, 2010, p. 1034). L'idea di considerare come armi i mezzi della tortura di Cristo trovò espressione anche nella composizione venutasi a formare nel XIV secolo che li presentava insieme col Cristo risorto dalla tomba. Tra questi strumenti si trova di solito anche la scala (Figura 6).

Il capitolo si apre con l'immagine dell'“uomo innamorato” che va a trovare la sua amante, debitrice nei dettagli del corpo, nota Silvia Serventi, al capitolo sesto del *De perfectione vitae ad sorores* di Bonaventura, dedicato alla memoria della Passione³². Proprio come l'amante indossa vesti colorate – Cavalca utilizza la tecnica retorica dei contrasti –, così Cristo si è vestito di porpora, e invece di una ghirlanda di fiori, ha portato una corona di spine sul suo capo, e ferite invece di rose nelle sue mani: Cristo volle essere aperto nel costato addirittura per mostrarci il suo cuore, *in signum donationis*, invece di avere la borsa aperta per mostrare il denaro. Più avanti Cavalca cita Bernardo, come già aveva fatto Bonaventura, riproponendo l'immagine di un crocifisso doloroso da non guardare a distanza, ma da abbracciare intensamente, fisicamente, con grande forza di amore reciproco:

O anima, guarda il tuo sposo col capo inclinato per te salvare, con la bocca chiusa per te baciare, le mani stese per te abbracciare, li piedi confitti per teco stare, il lato aperto per dare a te il suo cuore, e tutto il corpo disposto per te amare (SC 32, 151)³³.

Nello *Speculum* della scuola di San Vittore si insegnava che “Allegoria dicitur, quando per factum intelligitur aliud factum. [...] Tropologia est, quando per factum ostenditur aliud faciendum”³⁴. Il testo citato dallo *Specchio*, coniugando funzione letteraria a funzione didattica, ci introduce nell'allegoria dell'affetto sponsale (o maritale) che era stato sviluppato in particolare nei numerosi commenti al *Cantico dei cantici*, dei quali i *Sermones in Cantica* di Bernardo costituiscono un esempio importante³⁵. L'amore tra sposa e sposo traduce efficacemente la qualità della nuova relazione affettiva con l'umanità di Cristo,

³² Serventi (2023, pp. 79-80).

³³ Come ha dichiarato la Serventi (2023, p. 80), la dichiarazione è in verità di Bonaventura, *De perfectione*, VI, 10: “Vide, inquit Bernardus, caput Christi, inclinatum ad osculandum, brachia extensa ad amplexandum, manus perfossas ad largiendum, latus apertum ad diligendum, totius corporis extensionem ad se totum impendendum” “Vedi – dice Bernardo – il capo di Cristo è inclinato per baciare, le braccia sono aperte per abbracciare, le mani sono perforate per elargire, il costato è aperto per amare, il corpo è disteso tutto quanto per donare totalmente se stesso” (vol. 13, p. 364).

³⁴ Hugo de S. Victore, *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, cap. VIII (PL 178, 375a).

³⁵ Cfr. McGinn, 1992. Per ulteriore bibliografia, si veda Bino (2008, pp. 202-203).



basata sul forte senso di una ricreazione a immagine e somiglianza di Dio, che garantisce all'uomo di essere inestricabilmente legato al divino. La soavità dello Sposo, dice l'abate di Clairvaux, è la "soavità del Verbo"; gli abbracci dello Sposo sono "gli abbracci del Verbo"; e contemplando le ferite del suo corpo (in specie il fianco squarciato) si rileggono le "fenditure nella roccia", lì dove la colomba si mette al sicuro. "Quam magna multitudo dulcedinis tuae in illis!"³⁶. Tutto è accaduto per guidarci *ad interiora* – il gusto della sapienza è un gusto spirituale –, nella svolta di un "amore mutuo, intimo, forte, che congiunge due non in una sola carne ma in un solo spirito, e fa di due non più due ma uno" (*in Cantica* 83, 6). Ecco allora che la Scrittura, per condurci a questo amore, si è offerta a noi innanzitutto come uno "specchio", in cui esperienza intima e meditazione della Parola tendono a confondersi nell'unico "experimentum de Verbo". Senza di esso, i più dotti possono spiegare molte cose, ma ad essi manca ancora l'essenziale, perché "per experientiam nondum intelligunt" (*in Cantica* 74, 7)³⁷.

Cavalca aderisce alla forma più alta della conoscenza di Dio, cioè quella amorosa: *amor ipse intellectus est*, è la celebre definizione di Guglielmo da Saint-Thierry (1085-1148) che sigilla l'approfondimento dell'amore come conoscenza nel corso del XII secolo. La conoscenza che si attua con l'amore è, ugualmente, visione e sensazione di Dio, è vedere e gustare il sapore di Dio: in una parola, è *sapientia*³⁸.

Onde a ciò mostrare, quelli due discepoli, ai quali Cristo apparve come peregrino, dissonano, quando Cristo fu da loro partito: Or non ci ardeva il cuore, quando questo peregrino ci parlava? Quasi dicano, le sue parole ci mettevano fuoco nel cuore. (*SC* 1, 5)

³⁶ Cfr. *In die Paschae*, s. X, n. 1 (PL 183, 273d) e *In Cantica* LXI (OSB vol. 2, p. 316). Così Cavalca: "Il chiavello m'è stato chiave ad aprire, e vedere la larghezza della carità di Dio" (*SC* 5, 22), riprendendo il sermone 61 (II, 4) in *Cantica* ("At clavis reserans clavus penetrans factus est mihi, ut videam voluntatem Domini. Quidni videam per foramen? [...] Quam magna multitudo dulcedinis tuae in illis", "[...] Come non vederla attraverso le fenditure della roccia? [...] Quanto grande è la tua bontà, bontà in esse!" [p. 320]). Nella sua "dottrina del ponte" che "à in sé tre scale", Caterina da Siena farà dei piedi confitti il "primo scalone [...] acciò che tu possa giognere al costato, il quale ti manifesta il segreto del cuore" (*Libro della divina dottrina*, Ed. Zambon, 2020, pp. 1539-1540).

³⁷ OSB Vol. 2 pp. 488 e 602. Cfr. De Lubac (2019, pp. 269-71).

³⁸ Cfr. Zambon (2007, pp. XVII-XLII).



Appare rilevante (perché programmatico, nel suo “valore cristomimetico”) che Cavalca collochi nel primo capitolo del trattato l’incontro tra Gesù risorto e i due discepoli in cammino per Emmaus (*Lc* 24, 13-35). Ed è altresì degno di nota che il domenicano richiami l’episodio nel cap. 35 (*Come Cristo ci spira il dono della sapienza*), a sostegno del proprio orientamento antintellettualistico³⁹.

Nel corso del Medioevo si era affermato un modello cristiano d’affettività, elaborato dai Padri della Chiesa e praticato negli ambienti monastici, fino a diventare un modello nel mondo dei laici. Tra le nuove frontiere della ricerca storica figura, da almeno un ventennio e più, anche la storia delle emozioni⁴⁰.

I sonetti ricapitolativi dello *Specchio di Croce*, pubblicati da chi scrive secondo il codice Ashburnham 667 della Biblioteca Medicea-Laurenziana di Firenze, compendiano un’opera in cui la “pietà cristocentrica” si coniuga alla “riforma degli affetti”. I dodici sonetti, funzionali a sussidi mnemotecnici (secondo una prassi della letteratura coeva), tracciano il movimento di ‘conversione’ delle passioni (odio in amore, dolore in gioia, timore in speranza), modellato sulla vita del Dio-uomo, e uomo crocifisso.

Se Cavalca può parlare ai laici, è perché conosce e riconosce le diverse passioni che li muovono. Lo *Specchio* risponde infatti, per il tramite appunto della *devotio Crucis*, ai bisogni di un pubblico che sente la necessità di governare le pulsioni del corpo e i desideri dell’anima, di apprendere la durezza della lotta contro le tentazioni, l’importanza di un rapporto esclusivo e intenso con la divinità⁴¹. I Mendicanti, in qualità di maestri di vita e animatori culturali in

³⁹ “Perfetta cosa è essere savio – leggiamo a p. 165 del capitolo –, ed essere buono, ma molto meglio è avere santa rusticità”; il riferimento è a Girolamo, *Epistula* 53, 3 [PL 22, col. 542]. Dio si cerca, non si discute nella ricerca intellettuale: questo è il primo compito della ‘santa semplicità’, contro la scienza che gonfia (cfr. Leclercq, 1983, pp. 269-301). “Guai a te, Aristotile – leggiamo nello stesso capitolo –, che qui se’ lodato, dove non sei, cioè nel mondo; e quivi se’ tormentato, ove tu sei, cioè nell’inferno” (p. 166) Nonostante la dura condanna parigina del 1277, si continuava a seguire ai tempi del Cavalca l’insegnamento di Tommaso, in cui la teologia si saldava all’aristotelismo, presso gli *studia* domenicani di Pisa e Firenze (cfr. Bruni, 1990, pp. 66-68).

⁴⁰ Ampio lo studio sulle passioni: per me sono stati fondamentali gli studi di Casagrande-Vecchio, 2015. Per un approccio più generale, si veda Boquet-Nagy, 2018.

⁴¹ Obiettivo che Cavalca persegue pure nello *Specchio de’ peccati*, scritto nel 1333, pochi anni dopo il nostro trattato: “una specie di dittico sul tema dell’affettività – scrive Carla Casagrande –, in cui le virtù del buon uso degli affetti si oppongono ai peccati che sorgono numerosi una volta che quel buon uso viene pervertito” (Casagrande-Vecchio, 2015, p. 389).



un nuovo contesto sociale, e perseguendo un intento pedagogico che si traduce in una dottrina, sanno coniugare la stimolazione di una intensa vita di pietà alla riforma stessa degli affetti⁴². Il riferimento a Cristo, in testi che potevano essere integrati da ausili visivi (un mezzo per l'esercizio della memoria e il coinvolgimento emotivo), diviene pertanto rappresentazione dei momenti principali della vita del Redentore, dalla nascita alla crocifissione (cfr. figura 9). Nella letteratura religiosa del Duecento il miglior esempio del nuovo indirizzo affettivo-patetico erano state le *Meditationes vitae Christi*, il testo più celebre della *pietas* francescana, tradizionalmente attribuito a Bonaventura da Bagnoregio⁴³.

Quanto possa la facoltà intellettuale agevolarsi di quella immaginativa, ha scritto David Freedberg nel suo *Potere delle immagini*, dichiarando come:

dai più antichi scritti cristiani sulla meditazione [...], l'atto meditativo è concepito e pubblicizzato nei termini di un parallelo specifico all'effettiva costruzione di immagini; chi medita deve dipingersi delle scene mentali nello stesso modo in cui il pittore dipinge quelle reali [...]: per esempio, chi medita imita Cristo come il pittore imita il suo modello, e lo fa proprio perché Cristo si è fatto uomo, come noi.⁴⁴

L'attenzione del Cavalcà è all'*imago* del crocifisso, nell'accezione medievale del termine, non dunque immagine *ficta*, estetica, ma immagine 'viva' nel qui-e-ora⁴⁵. Lo attestano i ricorrenti verbi di facoltà visive (*guardare*, *vedere*) e razionali (*considerare*, *pensare*, *ripensare*), funzionali all'apertura della

⁴² Cfr. Iannella (2020, pp. 141-155).

⁴³ La scrittura è sostanzialmente una parafrasi dei Vangeli (con elementi apocrifi e passi edificanti e didattici), che ha dato seguito a copiosi volgarizzamenti (su autore, date e varie forme dell'opera, cfr. Falvay-Toth, 2015. Di recente è la pubblicazione delle *Meditationes vitae Christi in volgare*, a cura di Dotto et al., 2021: testimone trecentesco pisano, il testo è impreziosito da un apparato iconografico, "destinato ad accompagnare [...] e in qualche caso anche sostituire il testo verbale" (p. 15). Sul genere (e la sua variazione in ambito monastico e mendicante), si veda inoltre, Bestul 1996. Infine, del considerevole impatto sul figurativo ha scritto Varanelli, 1992, e ora Murat, 2022.

⁴⁴ Freedberg (2009, p. 247).

⁴⁵ Cfr. Schmitt (2003-2004, p. 521).



visio interioris, del cuore e della mente⁴⁶. È in gioco la capacità riattutiva dell'immagine, che richiama tanto il principio memorativo (la croce come compendio teologico), quanto quello mimetico (la croce come 'sensazione di presenza' - *quasi praesentialiter* aveva avvertito Rabano Mauro -), rimandando al passaggio dal 'vedere' al 'sentire'.

Recuperando a questo punto l'immagine da cui siamo partiti, rileggiamola con la visione singolarissima di Bolzoni (2002), che in proposito scrive: "non solo il libro si modella sull'immagine del Cristo crocifisso, ma per così dire si incarna in lui, nel senso che ci spinge a rileggerlo attraverso la materialità delle proprie componenti"⁴⁷.

Ciò che qui emerge con urgenza è dunque il corpo della parola, la parola dentro e sopra il corpo: il "Liber scriptus intus et foris", per dirla con Ugo da San Vittore, scritto dentro (cioè in Dio e nella sua divinità) e fuori (cioè nella sua umanità)⁴⁸.

⁴⁶ Citiamo dall'appendice poetica: *Chi bene isguarda Cristo in croce stare* (VII, 1), *Chi donqua di sua croce guarda 'l frutto* (VIII 9. Ed. Troiano, 2022, pp. 137, 143 e note ai versi). L'attivazione dello sguardo è tra le priorità, giusta la dichiarazione del prologo ("in Croce quasi come maestro in cattedra insegna, a qualunque vi guarda, ogni perfetta dottrina", p. 2), con elaborazione poi nell'opera ("a questa totale perfezione – per esempio - viene l'uomo specialmente guardando la Croce" [12, 56]). *L'adspice*, il *considera* e il *vide* sono stati, del resto, i richiami martellanti nella scrittura delle *Meditationes Vitae Christi*, secondo la tesi bonaventuriana dei *sensus spirituales* ("quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales"), espressa nel *De reductione artium ad theologiam* ("quanto è meravigliosa la contemplazione dei cinque sensi spirituali nella loro conformità ai sensi corporei": Bonaventura, Vol. V, 1, p. 48). Sulle prediche di Passione nel Due e Trecento (mancando ancora al riguardo uno studio approfondito) può essere utile il confronto con i testi domenicani presentati da Delcorno (2013, pp. 343-352) di Aldobrandino Cavalcanti, Remigio dei Girolami, al confronto con Giordano da Pisa.

⁴⁷ Bolzoni (2002, p. 107).

⁴⁸ Cfr. Hugo de S. Victore, *De sacram.*, I, p. 6, c. 5 (PL 176, col. 266). L'immagine sarà ripresa da Bonaventura in *Breviloquium* II 11 ("ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris, id est Sapientiae et sui operis", "perché l'universo fosse perfetto dovette esser fatta una creatura che fosse fornita di questo duplice senso per la conoscenza del libro scritto interiormente ed esteriormente, cioè della Sapienza e della sua opera" [Bonaventura 1990, V, 2, p. 118]); con insistenza sull'apertura del libro solamente grazie alla croce in *Feria sexta in Parasceve*, sermo 2 (*Opera Omnia sancti Bonaventurae*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, vol. 9, p. 263).



Poiché noi abbiamo detto che Cristo crocifisso è libro, giusta Cavalca, chi bene vi guarda – uomo o donna che sia – “può leggere e vedere [...] tutta la Bibbia” (SC 36, 167). Qual è l’oggetto di cui stiamo parlando? L’autore lo dichiara lui stesso, allorquando invita il lettore a uno sguardo per così dire figurativo: “leggere e vedere”, ‘leggendo cioè tu puoi anche vedere’. È un’esperienza speculare a tre dimensioni – un gioco tra visività, memoria e meditazione –, quella che Cavalca propone al suo pubblico. I luoghi della croce-libro (e libro-specchio), – in cui si uniscono, per dirla con Giovanni Pozzi, “i risultati di due atti di apprensione distinti e per loro natura diversi: la lettura linguistica e l’osservazione iconica” – diventano occasione per guardare e imparare, per meditare e introiettare⁴⁹.

Nella teologia medievale la croce era diventata chiave ermeneutica della cristologia. L’incarnazione del Verbo equivale all’apertura del Libro (*Liber vitae Agni*), che lascia ormai vedere il “midollo” unico, *qui occisus est ab origine mundi* (Apc 13, 8), il midollo di cui i fedeli si nutriranno. La Parola, fin qui soltanto “udibile alle orecchie”, aveva predicato Bernardo, è diventata “visibile agli occhi, palpabile alle mani, portabile alle spalle”⁵⁰. Niente delle verità antiche, niente degli antichi precetti è andato perduto. Dio che aveva parlato agli uomini a più riprese e sotto varie forme, foglio per foglio, oggi Egli apre loro questo libro, per mostrare loro tutte queste parole riunite nella Parola unica. *Filius incarnatus, Verbum abbreviatum, Liber maximus*: la pergamena del Libro è già la sua carne; ciò che vi è scritto sopra è il Verbo del Padre⁵¹.

⁴⁹ Cfr. Pozzi (2013, p. 77). È stato notato che leggere i testi o osservare le immagini passivamente – come avvertivano del resto gli stessi autori –, non era sufficiente. Era infatti richiesto al fedele lo sforzo cognitivo di ripercorrere, rivivere e riattualizzare – una *ruminatio* continua –, con l’aiuto di immagini impresse nella mente a partire dai “media” figurativi e dalle parole del testo (cfr. Carruthers, 1990, pp. 202-212).

⁵⁰ “Fiat mihi non tantum audibile auribus, sed et visibile oculis, palpabile manibus, gestabile humeris”, Bernardus, *Super Missus est*. Homelia 4, n. 11 (PL 183, col. 86b).

⁵¹ Cfr. D. Garnerii (Claraevallis quondam abbatis), *Sermo 6 De nativitate Domini*: “Ipse enim liber est, qui pro pelle carnem habuit et pro scripturam Verbum Patris [...]. Liber maximus est Filius incarnatus, quia sicut per scripturam verbum unitur pelli, ita per assumptionem hominis Verbum Patris unitum est carni” (“Egli stesso infatti è il libro che ebbe come pergamena la carne e come scrittura il Verbo del Padre [...] Libro massimo è il Figlio incarnato, perché, come mediante la scrittura la parola è unita alla pergamena, così per l’assunzione dell’umanità il Verbo del Padre è unito alla carne” [PL 205, col. 610 a, c]. Traduzione a cura di De

Attingendo all'immaginario cistercense, Cavalca scrive: "Cristo in Croce sta come libro, perocché la sua pelle e la sua carne [...] fu non legata, ma confitta tra due tavole [...], scritta di lettere nere quasi tutta universalmente. [...] Ecco dunque come Cristo è libro, nel quale è abbreviata tutta la Scrittura" (SC 36, 168). Se Mosè aveva detto molte cose, tuttavia la sua Legge non aveva condotto niente alla perfezione: con una sola parola di Gesù viene insegnata la perfezione definitiva. "Verbum abbreviatum et abbrevians, salubre compendium!", aveva esclamato Bernardo a fronte del mistero dell'Incarnazione⁵². Tutta l'essenza della rivelazione è infatti contenuta nel precetto dell'amore (come volontaria spogliazione del Figlio di Dio che si è fatto uomo). La "carità è verbo abbreviato" riprenderà Cavalca a commento in particolare (sulla base paolina di Rm 13, 10) del mistero pasquale. In questa sola parola è difatti contenuta tutta la Legge e i Profeti (*Plenitudo ergo legis est dilectio*), e "Cristo ce la mostrò scritta in su la Croce sì apertamente, che ogni uomo e femina la dee sapere leggere" (SC 10, 47).

"Il Libro dunque rimane – per dirla con De Lubac –, ma nello stesso tempo passa tutt'intero in Gesù e per il credente la sua meditazione consiste nel contemplare questo passaggio"⁵³. Il compito di offrire un corpo allo spirito è stato infatti il problema centrale di Cavalca: "incarnare" cioè il discorso (*sermo corporeus*) e dar luogo a una verità. Come fare corpo a partire dalla parola? L'attenzione si sposta da un conoscere a un produrre, generare un corpo nuovo e diverso, individuale e sociale a un tempo, secondo l'ordine dello spirito. Se un discorso c'è già, perché Dio ha parlato ("Cristo in Croce sta come libro ...", si è detto [SC 36, 168]), il richiamo è a una effettività (il *factum*), che postula una diversa pratica del linguaggio (l'*ornatus* funzionale all'*evidentia*), un discorso nuovo che riconduce il precetto generale a una più accessibile casistica di scelte comportamentali valide per tutti. Il predicatore che nei *Frutti della lingua*,

Lubac 2021 (p. 265, nota 111). Già Rabano Mauro, chiarendo cosa venga 'visto' dagli occhi della mente, aveva rimandato a una figura composta di lettere: "Aspice litteras coronae, id est puncturas quas in circuitu capitis sibi corona impressit [...] tot corpus ejus litteris nigris et rubeis plenum, quot flagellatum plagis" (*Opusculum de Passione Domini*, PL 112, col. 1427).

⁵² "Parola abbreviata e abbreviante, salutare compendio" (Bernardo, *De diligendo Deo* c. 7, n. 21 [PL 182, col. 986]).

⁵³ Cfr. De Lubac (2021, p. 271). La storia della formula *Liber crucis* s'inserisce in quella del *Verbum abbreviatum*.



dichiara Cavalca, “dee mirare più a dire buone sentenze, che a componere curiosi sermoni”, “alla vita non ai segni deve mirare; e vita e non segni son da disiderare”⁵⁴. La precettistica *ad praedicatores* (specialmente nel periodo scolastico) non era stata inconsueta a tali esortazioni morali, “connessi i due obblighi principali” del predicatore: possedere la virtù e possedere la scienza” (*sanctitas et doctrina*). La predicazione era allora una funzione religiosa (*ordo caritatis* come *cura animarum*), impegnava tutta la persona e tutta la vita del predicatore (come amministrare il sacramento dell’Eucaristia)⁵⁵; e quando il discorso indulgeva a compiacimenti intellettualistici, a discapito della verità o del bene dei fedeli, non mancava chi opponesse alla scelta dell’addottrinamento la completa dedizione alla conoscenza diretta della divinità⁵⁶.

Come la balbuzie per il profeta biblico, l’*illetrure* non è più un ostacolo per Cavalca, anzi, come ha scritto Paul Zumthor, proprio il suo trionfo può consentire la salvezza⁵⁷: “sì che più sono stati l’i[l]lecterati e ‘semplici – dichiara il prologo delle *Meditationes Vitae Christi* –, che le grande e profonde cose di Dio perciò ànno cognosciute”. Di qui la scelta di avere come un uditorio “piccolo e vile popolo”, ciò che non “fanno oggi molti predicatori superbi”, attacca Cavalca. Cristo, del resto, che “è lo principale maestro, [...] può illuminare e li predicatori e gli uditori, e far fare gran frutto nel popolo per uomini rozzi”⁵⁸.

⁵⁴ *Frutti della lingua*, cap. 28, p. 246 (“non giova la dolcezza della lingua, se non si condisce con sapore di vita”, si legge a cap. 27, p. 235 [*Come l’appetito del magisterio, e del predicare è riprensibile ... in prima per la mala vita*]). La predicazione in generale era venuta meno alla natura profetica del suo ruolo, “superbamente basandosi – scrive Maldina 2017 – sulla ridicola spettacolarizzazione di un’errata cultura filosofica e finalizzata al sollazzo dell’uditorio” (p. 94).

⁵⁵ Cfr. Leclercq (2001, pp. 5, 45 e 59). Con sguardo retrospettivo sull’ormai lunga esperienza dell’*Ordo praedicatorum*, Cavalca imposta un breviario minimo del buon predicatore (erede di Cristo-pastor bonus e degli apostoli), additando modelli a lui più prossimi: “come furono san Bernardo, san Domenico e san Francesco, ed altri loro seguaci” (*Frutti della lingua*, p. 203). Cfr. Delcorno (2013, pp. 318-319).

⁵⁶ Emblematico è l’esempio di Iacopone da Todi († 1306), il cui proclama antintellettualistico si avvalora sulla bocca di Cristo: “*Ego sum* libro de vita, segnato de.VIJ. signi;po’ ch’e’ siraio operto, trovar’ .V. migni (so’ de sangue vermigli), o’ porr’ studiare”: 27, 42-44 (*Laude*, 1974), conformemente agli ideali di povertà e *simplicitas* della Regola francescana (e dottrinalmente allo staurocentrismo bonaventuriano: vd. *supra* nota 48).

⁵⁷ Cfr. Zumthor (1985, p. 6).

⁵⁸ Ed. Dotto et al. (2021, p. 108) e *Frutti della lingua* (pp. 206, 241).



E quando la parola è insufficiente, allora è meglio che sia il corpo a parlare direttamente una lingua strana e primitiva che non obbedisce all'ordine del discorso, ma si assimila direttamente alla Verità che lascia i suoi messaggi in una pelle scritta dai dolori divini. Ecco allora che il corpo di Cristo si fa tramite assoluto presso gli uomini con le ferite della sua passione, sì che “ogni secolare, ed ogni idiota, ed ogni altra condizione di gente può leggere e vedere la legge tutta abbreviata” (SC 36, 167)⁵⁹. Di più, si fa tramite assoluto - le ferite come linguaggio del cuore - pure presso il Padre, di qui la ripresa tipologica del Cristo-sacerdote e *mediator* sommo che “dice, per Isaia profeta [49, 16], all'anima: “Io t'ho scritta nelle mani”, cioè che ha riservate le cicatrici delle mani, e l'altre piaghe, che mostra a Dio Padre avvocando per noi (SC 31, 148)⁶⁰. Da tutto questo scaturisce la necessità del perenne ricordo della Croce.

“Assumersi il ruolo di meditare sull'immagine – ha scritto Hans Belting – permetteva ai laici di potersi separare dall'esistenza quotidiana e vivere qualche attimo come santi”. Cavalca ha fatto della contemplazione della Croce “il ponte per quello sguardo “nell'interiorità” in cui consisteva la realtà permanente di una vita realmente religiosa”⁶¹. Approfondire lo sguardo su se stessi s'inserisce nell'obiettivo più ampio di “sanare, e come fuoco [...] infiammare, il nostro affetto” (SC 1, 5).

Una prima e ampia parte dello *Specchio* (capp. I-XXX) è infatti dedicata a mostrare come grazie alla Croce sia possibile “sanare” l'affetto disperso nell'amore delle vilissime creature. Detto chiaramente nel capitolo introduttivo, Cavalca vede nella devozione all'umanità di Cristo il paradigma educativo d'amore

⁵⁹ Così ancora Iacopone: “Nant'ène la scriptura che onne studiante/si cce pò bene legiare e proficere [*profittare*] ennante” (*Laude* 27, 48-49).

⁶⁰ La “buona vita e la buona volontà dell'uomo dinanzi a Dio è in luogo di Orazione”: così Cavalca chiosa il termine “preghiera” nei *Frutti della lingua*; e aggiunge: “Onde quella cotale presenza della sua [*di Cristo*] umanità passionata per noi è quasi una avvocazione per noi, che prega, che Iddio ci perdoni per lo suo amore” (cap. I, pp. 1-2). Il problema di dare “corpo” (*la santa umanità*) allo spirito sarà centrale anche per Caterina da Siena, se la pelle di Cristo continuerà a essere quel mediatore assoluto scritto “non con incostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo”; pertanto, “quale sarà quello idiota grosso, di sì basso intendimento che non le sappia leggere?” (Lettera 309. Ed. Meattini, 2010, p. 1686): sulla questione, cfr. Bartolomei Romagnoli (2006, pp. 209-211).

⁶¹ Cfr. Belting (2022, p. 521).



(“forma ed esempio”) e, in modo particolare nella memoria della sua sofferenza, lo stimolo a quell’ “amore del cuore” che insegna ad amare *tam mente quam carne*: “Or non ci ardeva il cuore, quando questo peregrino ci parlava?” (SC 1, 5), si chiedevano i discepoli di Emmaus. L’affetto, connesso con la dottrina della creazione dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio e tramite questa collegato con la *charitas* e con la conoscenza, esprime la dinamica attraverso la quale l’uomo, partendo dalla carne, si eleva sino ai confini della realtà celeste.

Classificando i sei affetti (amore-odio, gioia-dolore, speranza-timore) con la riflessione sul loro buon uso, Cavalca attinge alle scuole teologiche del XII secolo, in particolare cistercense, insieme ai testi della produzione patristica, soprattutto di Agostino⁶². Agostiniana è infatti la convinzione che sostiene la ‘riforma affettiva’ del domenicano, cioè la funzione positiva delle passioni. Non c’è salvezza per i cristiani – aveva scritto l’Ipponate nella *Città di Dio* (a fronte dell’*apatheia* degli Stoici) – se non nell’amore, nel dolore, nel timore, nella speranza⁶³. In Cavalca il legame necessario istituito così tra passioni e salvezza trova una delle sue realizzazioni più articolate: la Croce è infatti posta al centro di un processo di ‘riconversione’ degli affetti (la Croce, scrive ripetutamente il domenicano, “trae ed ordina”), coincidente con il percorso

⁶² Alla domanda da dove Cavalca ricava l’idea dei sei principali movimenti dell’affetto, Casagrande 2003 risponde che “è probabilmente da un testo cistercense, il *De spiritu et anima* (fine XII sec. circa), un’opera psicologica attribuita ad Agostino, ma ascrivibile con una certa sicurezza ad Alcherio di Chiaravalle” (p. 224). Citiamo da PL 40 (cap. 4, coll. 781-782) nella recente versione italiana di Vannini, 2021: “Grazie alla concupiscibilità e all’irascibilità [l’anima] è capace di essere indotta a desiderare o fuggire qualcosa, ad amarlo o ad odiarlo [...]. Le passioni [*affectus*] si rivelano in quadruplici forma: a seconda che godiamo o speriamo di godere ciò che amiamo e soffriamo o temiamo di soffrire ciò che detestiamo, dalla concupiscibilità sorgono gioia e speranza, dall’irascibilità dolore e timore. Queste quattro passioni dell’anima sono come i principi di tutti i vizi e le virtù, e loro materia comune” (pp. 58-59).

⁶³ Sugli *affectus* si tratta in due lunghe sezioni del *De civitate Dei*, 9, 4-5 e 14, 5-9 (NBA 5, 1, pp. 625-35; V, 2, pp. 300-319). Su *Passioni e salvezza* in Agostino, cfr. Casagrande-Vecchio (2015, pp. 19-41) e Boquet-Nagy (2018, pp. 35-44; sull’eredità agostiniana, pp. 111-115, e sulla teoria scolastica dell’educazione emotiva, pp. 278-281). “Gli affetti della volontà buona”, spiega Agostino con una metafora felice alla quale ricorre più volte, “sono per l’anima piedi, scale e ali: con essi noi camminiamo, ci innalziamo, voliamo” (“Intus autem et pedes et scalae et pennae affectus sunt bonae voluntatis: his ambulemus, his adscendamus, his volemus”, in *Enarratio in Psalmos* 38, 2 [PL 38, col. 413]).

salvifico⁶⁴. Dunque la salvezza si consegue “attraverso” e “nelle” passioni, e ciò si fonda teologicamente, sia per Agostino che per Cavalca, sulla figura del Cristo “appassionato”, cioè irato e dolente, angosciato e sofferente dei Vangeli: “per un meraviglioso modo – scrive il frate – lasciò Iddio la parte sensitiva in pura natura” (SC 20, 91), una facoltà sensitiva umana cioè non solo rispetto al corpo ma anche rispetto all’anima, simile a quella di ogni altro uomo: per fondare su se stesso un modello *par excellence* del buon uso delle emozioni⁶⁵.

C’era stato un lungo dibattito, dai Padri della Chiesa a tutto il Medioevo, sul tema della “passibilità” di Cristo; e contro la cristologia catara, il concilio Lateranense IV (1215) aveva rinnovato la professione di fede della Chiesa nell’incarnazione del Figlio di Dio (“[...] idem ipse secundum humanitatem factus est *passibilis et mortalis*” [corsivo nostro])⁶⁶.

Cavalca avrebbe affidato ai *topoi* della letteratura sulla Passione il compito di confermare questa totale “passibilità” - la carne vulnerabile - del Verbo di Dio. Nella letteratura meditativa – in particolare dal XII secolo, ma in alcuni casi già dall’XI - Cristo non è impassibile, ma soffre ogni tipo di sofferenza

⁶⁴ Cfr. per esempio SC 26: “la Croce trae ed ordina il nostro amore ed il nostr’odio, il nostro dolore e la nostra allegrezza” (p. 121); e cap. 28: “Ecco adunque come considerando la Croce, è tratto, ed ordinato lo nostro amore ed odio: il dolore e l’allegrezza: il timore e la speranza, che ogni nostro affetto sia in lui solo, e tratto da ogni creatura, rimosso e ispartito” (p. 133). La perfezione tuttavia non è di questa vita, ma della futura, dove, precisa Cavalca, i “beati di beatitudine divina [...] hanno gli affetti e gli appetiti dell’anima ordinati, la quale cosa non può esser senza gran diletto” (SC 44, 210).

⁶⁵ L’*impassibilitas* non è di questa vita, aveva già avvertito Agostino, che cioè anche il Signore si valse dei sentimenti umani quando lo ritenne opportuno, lui abbassatosi alla condizione di uomo (“Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Evangelio ista referuntur, quod super duritia cordis Iudeorum cum ira contristatus sit [...], quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit, quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha, quod propinquante passione tristis fuerit anima eius: non falso utique referuntur”, “In lui, nel quale erano veri il corpo e l’anima umana, non era falso l’umano sentimento. Dunque non sono falsi gli episodi riferiti nel Vangelo, e cioè che si rattristò con risentimento per la insensibilità del cuore dei Giudei [...], perfino che prima di risuscitare Lazzaro pianse, che desiderò mangiare la pasqua con i suoi discepoli, che all’approssimarsi della passione la sua anima fu triste” (*De civitate Dei* 14, 9, 3 [NBA 5,2, p. 314]).

⁶⁶ Si cita da Alberigo-Dossetti et al. (1970, p. 230). Sul tema della passibilità del Cristo, cfr. Gondreau (2002, pp. 441-452, in cui è presente un’ampia sezione dedicata alla *visio Dei* nel Cristo); e Motta (2009, pp. 187-220).



del corpo – in tutti i suoi cinque sensi – e dello spirito. L’idea cioè che Dio non è lontano ma vicino agli uomini, che nel sacro albergano l’umanità più piena con l’amore più intenso per gli affanni dell’uomo, aveva trovato supporto e modalità trasmissive in *images agentes*, dal forte cioè impatto visivo e affettivo, *ad excitandum devotionis affectum*⁶⁷. Di qui gli accenti insistiti nel nostro autore ora sulla descrizione (dettagliata e aggettivata) del supplizio⁶⁸, ora sull’identificazione mimetica (con trasporto insaziato) nei protagonisti della Passione⁶⁹.

Dalla condivisione del dolore proprio della compassione di Maria (in particolare) e dei dolenti, per cui nasce una singolare “relazione affettiva” tra chi guarda e chi è guardato, il fedele passa alla ‘conformazione’ – come partecipazione realmente vissuta –, riassumibile nel sigillo paolino *Christo confixus sum cruci*⁷⁰.

⁶⁷ Cfr. Fulton, 2002; e per ulteriore bibliografia, si veda Bino (2008, pp. 187-310).

⁶⁸ “Se si predica della passione di Cristo – istruisce Cavalca nel suo prontuario di *ars praedicandi* -, deesi predicare con dolore” (cfr. *Frutti della lingua* 28, p. 250).

⁶⁹ “A grande compassione – leggiamo nello *Specchio* - ci debbe ancora muovere, se noi consideriamo il pianto della vergine Maria, quando stava alla Croce. [...] Molto ancora ci debbe commovere l’amaro pianto di quella santa Maddalena [...]. Ancora [...] il pianto delle tre Marie, e di molte donne [...] E molto ancora ci debbe muovere la gente, che tornava percuotendosi, ed il Centurione confessando [...]. E vedere santo Pietro piangere [...]” (25, pp. 114- 116). Sul tema della “compassione” nella letteratura precedente al Cavalca, vedi Bino (2008, in particolare pp. 151-218; a p. 17 la studiosa accenna a un “teatro della misericordia’ dei laici, [...] già *in nuce* nei riti e nelle pratiche devote delle confraternite del primo Trecento”). Sulle tecniche di immedesimazione, cfr. Karnes (2011, pp. 146-151).

⁷⁰ Nella prospettiva della Fulton 2014, si può dire che è la figura di Maria (il centro della corporeità di Gesù), a mediare all’uomo, durante le ultime ore del Figlio, quella “relazione affettiva” per cui non è più solo un ‘vedere’ presente, ma un ‘sentire’ il dolore delle ferite (“Qual cuore può pensare – così Cavalca in *SC* 25, 114 -, o quale lingua può parlare il tuo dolore, e il tuo pianto, i tuoi sospiri, i tuoi singhiozzi [...], quando stando alla Croce vedevi il tuo diletto Figliuolo maltrattato”). C’è una modalità ostensiva nella resa pittorica dell’*imago pietatis* in Figura 7. In *Specchio* 8 (pp. 33-37), in particolare, l’autore assume l’antropologia cristica di Paolo (in riferimento a *Rm* 5, 3; *Gal* 2, 19 e 6, 14. 17; e *1Cor* 2, 2), che non lascia dubbi sul fatto che è proprio l’‘esperienza’ della ignominiosa e dolorosa morte di Cristo a svelare il significato della salvezza.





Figura 7. Maestro dei Polittici di Bologna, *Polittico*, Bologna, prima metà del XIV secolo. Su concessione del Ministero della Cultura – Pinacoteca Nazionale di Bologna.

(part. *Crocifissione e pianto di Maria*). “Qual cuore può pensare, o quale lingua può parlare il tuo dolore [...], quando stando alla Croce vedevi il tuo diletto Figliuolo maltrattato” (*Specchio di Croce* 25, 114).

Nel tardo Duecento si era ripresentata la sottile questione teologica – filtrata vistosamente e non solo nelle arti visive –, se l’anima cioè dell’uomo-Dio avesse potuto contristarsi e soffrire nella Passione⁷¹. La questione poggiava su un retroscena culturale che aveva visto porsi tra gli altri, da un lato, Tommaso d’Aquino quale convinto assertore del concetto che il dolore consapevole dell’uomo-Dio non abbia offuscato in lui la capacità di ragionare e di amare e che, quindi, al momento del supplizio l’anima di Cristo sia stata inondata dal gaudio⁷²; e dall’altro lato, il francescano Bonaventura che nel suo *Breviloquium* dichiarava che Cristo soffrì “con passione generalissima quanto alla natura umana, non solo secondo tutte le membra principali del corpo, ma anche secondo ogni potenza dell’anima, sebbene nulla possa essere patito secondo la natura divina”⁷³. In altri termini il teologo francescano, pur affermando che le sofferenze di Cristo non toccavano la sua divinità che non poteva soffrire, preferisce considerare che l’anima di Cristo, legata alla carne nell’ora del martirio, sia stata coinvolta dall’atrocità dello strazio fisico e non abbia avuto modo di trionfare sull’asprezza del dolore, per godere, secondo invece l’Aquinata, del *gaudium fruitionis*⁷⁴.

Nella rievocazione dei dolori di Cristo (privazioni, tentazioni, lacrime, persecuzioni, obbrobri, derisioni e sofferenze), Cavalca vede davanti a sé un vero e proprio “uomo dei dolori” (il *vir dolorum* di Isaia 53, 3), e guida lo sguardo

⁷¹ Traggo spunti di riflessione da Varanelli (1992, pp. 94-95).

⁷² Cfr. S.Th. III, q. 46, aa. 7-8 (“tota anima patiebatur [...] tota anima fruebatur”) e a. 8 (“superior pars animae perfecte fruebatur Christo patiente”). La *fruitio* – fa notare Pili, 2014 – rimarca “la perfetta comunione d’amore che unisce e vivifica il rapporto tra il Padre ed il Figlio” (p. 191). Ciò avrebbe trovato il suo riscontro visivo – è la tesi di Simi Varanelli 1992 – nella *Croce dipinta* di Giotto, in Santa Maria Novella a Firenze (1289 ca.): Giotto inventò per il suo *Patiens* “un volto da cui emanasse una quieta, imperturbabile radiosa mestizia” (p. 95).

⁷³ “Passione, inquam, generalissima quantum ad naturam humanam, non solum secundum omnia membra corporis principalia, verum etiam secundum omnem animae potentiam, licet nihil pati posset secundum divinam naturam” (4, 9, 1. Vol. 5, 2, p. 190)

⁷⁴ Per i riscontri visivi, Varanelli, 1992 cita Coppo di Marcovaldo, *Crocifisso di S. Chiara* (1261 ca., S. Gimignano, Pinacoteca Civica); e Cimabue, *Crocifisso* (1270-1280, Arezzo, Basilica di S. Domenico): p. 95, tavole a p. 104 (cfr. Derbes, 1996, p. 8). Per una chiara sintesi delle posizioni di Bonaventura e Tommaso, si veda inoltre Motta (2009, pp. 202-220).

del devoto nella direzione dell'altezza ("dal capo infino al piede"), come anche della profondità ("e dentro e di fuori") – a dimostrazione della pervasività della passione dolorosa, nell'anima e nel corpo del Verbo Incarnato⁷⁵. Sebbene infatti l'anima del Redentore "sempre fusse beata e vedesse Iddio", nondimeno Dio stesso ne aveva lasciato la "parte sensitiva in pura natura" si è detto (SC 20, 91), cioè senza darle alcuna "consolazione né dolcezza" (SC 23, 103), come quelle invece riservate da Dio ai martiri, "onde molti andando su per il fuoco dicevano che pareva ad essi andare sopra le rose" (SC 20, 91). A differenze di questi martiri, consolati e come anestetizzati da Dio, Cristo invece ebbe paura della sofferenza e poi la patì in ogni suo aspetto. Come avrebbe d'altro canto potuto curare, senza sperimentare nel corso della sua vita terrena i più atroci tormenti, la grande dis-formità dell'uomo? Come avrebbe cioè potuto curare ogni parte dell'anima peccatrice? "Magna prorsus dissimilitudo", aveva esclamato l'abate di Clavaux deplorando gli effetti della prima caduta⁷⁶; ciò che avrebbe ispirato, in termini bonaventuriani, il paradosso della *formositas* di Dio nella *deformitas* della croce ("Cristo avea perduta – così Cavalca - ogni

⁷⁵ Citazioni in SC 20, 91 ("Quanto all'anima – si legge più avanti - dobbiamo considerare la sua innocenza, e la sua giustizia, che, come dice s. Pietro [1 Pt 2, 22], non fece Cristo peccato in niun modo, e però la morte sua fu più ingiusta e più dolorosa" [pp. 92-93]). Cavalca chiude il sonetto VI (centrale nel compendio poetico, come centrali nel trattato i capitoli XX-XXIV sui dolori della Passione) marcando sull'aggettivo *universale* ("e fue dal capo a' piedi universale"), che si precisa quanto al corpo ("che [...] dalla pianta del piè infino alla cima del capo era piagato, e vulnerato", SC XXIII, p. 106), alla provenienza del male ("perché [...] fu tribolato da ogni gente", p. 106), alla molteplicità infine delle pene ("perché quasi universalmente provò ogni pena", p. 107). Un interessante testo di confronto (per una serie di argomenti topici dai trattati sulla vita di Cristo) è il sermone del Venerdì Santo di Angelo da Porta Sole (domenicano vissuto tra Due e Trecento [ca. 1280-1334], accolto nel convento di S. Domenico di Perugia), trascritto da Delcorno (2021, pp. 387-398).

⁷⁶ "Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum! [...] a planta pedis usque ad verticem non est sanitas in nobis", "Una dissomiglianza davvero grande: dal paradiso all'inferno, da angelo a bestia, da Dio al diavolo! [...] dalla pianta dei piedi fino al capo non c'è parte sana in noi" (*Sermones super diversis* 42, 2 [OSB, IV, p. 340]; cfr. Gilson (1986, p. 50, n. 19).



bellezza”, SC 36, 168) – nella consapevolezza che la punizione è proporzionata all’espiazione del male che alberga nell’uomo⁷⁷.

Nella ricapitolazione dello *Specchio*, il son. VI (compendio dei capp. 15-23) svolge una funzione demarcativa, introducendo con la descrizione del corpo massacrato ai motivi più propri della *contemplatio crucis*. I dolori del corpo (il *dolor carnis*) sono più acuti di quelli mai sopportati da ogni altro uomo, in quanto “la carne di Cristo fu più delicata, e meglio complessionata” (cap. 20, 92). Dolori acerbissimi: quando la corona di spine gli fu conficcata fino al cervello; o quando i chiodi con cui fu crocifisso bucarono mani e piedi (inchiodatura unica per “i piedi l’uno sopra l’altro [...] confitti”: SC 15, 70); o infine, per maggiore suo strazio, quando gli trafissero il costato con la lancia⁷⁸. Attraverso una sorta di montaggio di ‘immagini riassuntive’ che si pongono in sequenza, un *ductus* meditativo da visualizzare (in ossequio alla tradizione mnemotecnica) e percorrere, quella che ne risulta è la composizione di un’immagine ‘agita’ del corpo di Cristo, un’immagine che è essa stessa ‘teatro’ di fatti e che apre memorie di azioni⁷⁹.

⁷⁷ “Tunc formosus [...] pro filiis hominum deformis apparuit, factus holocaustum suavisissimi odoris in conspectu paternae gloriae”, scrive il dottore francescano nel *Lignum vitae* 29 (“Allora, il più bello [...] apparve deforme a causa degli uomini, fattosi olocausto soavissimo al cospetto della gloria del Padre” [Bonaventura, 1990, vol. 13, p. 242]). E l’uomo non può che rispondere accettando di deformare se stesso sul modello del corpo di Gesù per ri-formare la sua somiglianza con il Padre. Cfr. Bino (2008, pp. 339-354). E per un ampliamento del confronto a scritture meditative al femminile Peirats, *Isabel de Villena e Camilla Battista da Varano, mistica estática y estética de la palabra* (di prossima uscita).

⁷⁸ Vivida e agente è l’immagine che l’autore esibisce in SC 14, 62 (“volle che il corpo suo fosse tutto stracciato”), in riferimento al “chirographum decreti” di Paolo (Col 2, 14), il “documento [del debito] scritto a mano”: perché l’impegno della cancellazione del debito è proposto da Cristo stesso che ne scrive la formula sulla sua pelle. Durante i secoli XIV e XV si redigevano in Inghilterra le cosiddette ‘Carte di Cristo’, una sorta di documento legale con cui il devoto prometteva di ripagare il debito dei propri peccati attraverso l’esercizio della penitenza e soprattutto della carità verso il prossimo; ed essendo molto spesso l’unico documento che il laicato povero e ignorante era in grado di leggere, esso funzionava come garanzia di giustizia, livellatore sociale e mediatore di devozione (cfr. Ashe, 2003. E si veda inoltre Keen, 2001).

⁷⁹ Si può notare un’insistenza sul senso della storia in quella predica di Passione parlante nelle Tavole di **Figura 8**.





Figura 8. Storie di Cristo e santi, tavole, Maestro di San Nicolò degli Albari, 1320 ca., Pinacoteca Nazionale di Bologna.

Su concessione del Ministero della Cultura – Pinacoteca Nazionale di Bologna.

E perché la sofferenza sia “universale”, in una prospettiva da “fuori” a “dentro”, si aggiungono i dolori dell’anima: dal dolore per il tradimento degli amici, al dolore pieno di vergogna per le ingiurie e le umiliazioni subite (“come pazzo schernito e spogliato nudo”, 5, 21), fino al più atroce (“perocchè dentro all’anima fu tribolato”, 23,105) *dolor compassionis*: per la madre, i Giudei e

per tutti gli uomini (“mai non pianse per sua pena – conclude il cap. XX -, ma sì per compassione della nostra colpa e della nostra pena”):⁸⁰

Chi donqua di sua croce guarda ‘l frutto,
prenda alegrèssa e ami ‘l crocifisso,
e pianga amando molto la sua pena.

Fuga lo gaudio van che torna in lutto,
sia in croce per amor unito ad esso:
questa la via che a vita ci mena. (son. VIII 9-14)

La dinamica relazionale dell’*affectus* è rappresentata esemplarmente nella Passione, in quanto sommo atto dell’amore divino verso il genere umano, che chiede la risposta dell’uomo: “O buon Gesù, mi ti rende amabile il calice della Passione, che per me bevesti” (SC 29), esclama Cavalca con le parole di Bernardo⁸¹. Ecco allora che la contemplazione del *crocifisso* si vuole diversa da quella della croce: l’immagine del corpo sia presente e visibile e – approfondito il significato dell’*agere memoriam* nel meccanismo di immedesimazione- porti la mente dell’uomo al pensiero della sofferenza e della gioia di cui Cristo ha dato prova, quasi iscrivendole in *membrana cordis*. La consapevolezza del proprio debito ne sia il *frutto*, in una compenetrazione d’amore e dolore (“e pianga amando molto la sua pena”)⁸². Fino a esperire la gioia di non porsi più

⁸⁰ Cfr. 23, 106 (“i quali [*i peccatori*] vedeva che si dannavano, e non avevano parte della sua redenzione per la loro malizia”). Lo studio Pili (2014, pp. 94-96, 286-291) focalizza l’attenzione sull’accezione di *taedium* a partire da Mc 14, 33 (“et coepit pavere et taedere”), che Cavalca traduce, “cominciò ad aver paura, tedio”: lo studioso, citando Tommaso (cfr. S.Th. III, q. 46, a 6 co.), evidenzia del termine il significato di dolore interiore, come solitudine a causa dei tradimenti e degli abbandoni e come assunzione dei peccati del genere umano (“Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuit maximus”).

⁸¹ Luogo non reperito, cfr. *De diligendo Deo* XI, 32: “Tum demum ad crateram admissa sapientiae”, “Ammessa finalmente a bere la coppa della Sapienza”, la sposa del *Cantico* può esclamare *Et calix meus inebrians quam praeclarus est!* (Ps 22, 5), “Com’è prezioso il mio calice inebriante!” (OSB, I, p. 318).

⁸² “Non enim truncus ligneus adoratur – aveva avvertito il vescovo Gerardo in difesa della fede ortodossa (1025) -, sed per illam visibilem imaginem mens interior hominis excitatur, in qua Christi passio et mors pro nobis suscepta tanquam in membrana cordis inscribitur, ut



sotto la croce ma sulla croce, inchiodato a essa con Cristo. *Christo confixus sum cruci*⁸³.



Figura 9. “una fune|miselil’ en-collo per-diligione” (part. in alto a destra)
(*Laudario de Pise* 35, str. 12) .

3. *ORDO AMORIS*. LA DISCIPLINA DELL’ AMORE

“La grande invenzione della teologia mistica cistercense e vittorina del XII secolo, – anche rispetto ai modelli patristici cui si ispira –”, ha scritto Zambon

in se unusquisque recognoscat quanta suo Redemptori debeat” (*Acta Synodi Atrebatensis in Manichaeos*, PL 142, col. 1306 [cito da Bino, 2008, p. 118]).

⁸³ È la frase dell’epistola paolina ai Galati (2, 19) posta a *introitus* del *Lignum vitae*, con cui Bonaventura riassume l’*intentio* della meditazione sulla vita di Cristo: “crucifixo perfecte configurari”, ossia “conformarsi perfettamente al crocifisso” (vol. 13, p. 10). Alla domanda come guardare la croce, Giordano da Pisa (si) rispondeva: “Conviellati guatare in modo, che tu abbi in te alcuna simiglianza di lui [...] E questo è, quando tu senti in te alcun dolore, alcuna pena della croce di Cristo” (*Prediche* 1739, 40, pp. 286-287).



(2007) “è stata quella di un soggetto che è intrinsecamente, ontologicamente amoroso: l’amore non è qui soltanto un moto o una espressione dello spirito accanto ad altri, ma è lo spirito umano, la *mens* nella sua più intima essenza, è l’*imago divina* che vi risplende”⁸⁴. Qui si apre un tema di prima grandezza (in questa sede tuttavia solo accennato), che ha svolto un ruolo primario nel nuovo valore dato alle emozioni e al loro legame con il corpo: è il tema dell’amore appunto come causa prima di ogni cosa, prima di tutto in Dio che è amore per essenza (“Deus charitas est”: *Ilo* 4, 16), quindi negli uomini e nell’intera creazione.

Cavalca comincia la sua riforma degli affetti dall’amore (se “l’anima è disordinata”, lo è “per disordinamento d’amore”, *SC* 49, 241), quale frutto dell’intelligenza e della volontà, cioè della libera scelta dell’uomo. Una riforma affettiva innescata e governata dalla Croce che dapprima determina la direzione dell’amore umano, poi i suoi modi: Cristo in croce è “forma ed esempio per l’amore dell’uomo che deve cercare di amare Cristo così come Cristo l’ha amato, e cioè in modo gratuito, “puro, utile e forte” (cfr. *SC* 2, 8). Il quadro di riferimento è l’*ordo amoris* (o *caritatis*) agostiniano (con la sua *reductio ad unum* di tutte le passioni), che detta la direzione dell’amore nonché la gerarchia degli oggetti d’amare⁸⁵. Un *ordo amoris* vissuto però alla maniera monastica, alla maniera di Bernardo di Clairvaux, e cioè secondo una progressione amorosa, che comincia con l’amore naturale e ha compimento con l’amore puro per la Divinità⁸⁶.

⁸⁴ Zambon (2007, I, Introduzione, p. 87).

⁸⁵ Agostiniana è l’impostazione (quasi programmatica) in Cavalca delle “due città” sulla definizione del duplice amore: “Di questa materia parla s. Agostino, e dice: Due amori hanno fatto due cittadi, la città di Gerusalem, cioè vita eterna fa l’amore di Dio con odio, e dispregio di sè. La città di Babilonia, cioè dell’inferno si fa l’amore proprio di sè medesimo con dispregio ed odio di Dio” (*Specchio di Croce* 11, 49. Cfr. *De civitate Dei* 14, 28 [NBA V, 2, p. 360]). E l’uomo “Amò [...] sé fine al divin dispetto”, “fino al disprezzo di Dio”, ricorderà Cavalca nel compendio di son. V 13 (Ed. Troiano, 2022, p. 129).

⁸⁶ *Specchio di Croce* 6, pp. 23-28 (cfr. son. III, str. I-II: Ed. Troiano, 2022, p. 121). Cavalca distingue quattro gradi dell’amore per Dio: l’amore naturale, l’amore che nasce dalla misericordia e dalla bontà di Dio, l’amore che trova in Dio “diletto e consolazione” e, infine,

4. CONCLUSIONE

Ricongiungendosi alla spiritualità monastica medievale, e con essa alla tradizione dei Padri, grazie a uno spirito divulgativo che ha informato la sua (e dei Mendicanti) ideologia e teologia, Cavalca si è fatto catalizzatore in positivo di immagini dal forte impatto visivo e affettivo, promuovendo a un tempo, per un pubblico ampio e variegato, un graduale *ductus* di educazione affettiva. Formatosi particolarmente alla teologia mistica di Bernardo, il frate domenicano promuove il Cristianesimo non già come una “religione del Libro”, ma come la religione della Parola, di un Verbo Incarnato e vivo, unico e personale. Sollevato da terra, il *Deus-homo crucifixus* è il Libro scritto nella Parola incarnata, e chiede a chi medita di contemplare, come ‘vedere’ e ‘sentire’ a un tempo, questo passaggio.

L’adorazione della croce diviene allora il modello di una meditazione affettiva che suscita *images agentes* da trasporre nello spirito come nel corpo, tanto da sentire in se stesso la testimonianza di Paolo ai Galati, *Christo confixus sum cruci* (2, 19).

“Così trarrò lo intelletto – scrive Cavalca facendo parlare Cristo –, che abbia che pensare: lo affetto, che sia tratto puramente a me amare: e la memoria, che mai non mi possa dimenticare” (SC I 6). Sfruttando una *clavis* psicologica comune ai predicatori (l’uomo composto di *cogitatus*, *affectus* e *memoria*), il Nostro ripropone ciò che era il positivo (o l’impulso) della spiritualità monastica, il ritorno cioè a Dio attraverso l’Uomo del Figlio, recuperando l’immagine impressa nella creatura *ante peccatum*; quando: “con la memoria ricordava Dio senza mai dimenticarlo, con la conoscenza lo riconosceva senza sbagliarsi, con l’amore lo abbracciava senza desiderare nient’altro. Per questo era felice”⁸⁷.

l’amore “puro e casto”. La distinzione è in parte ispirata al *De diligendo Deo* di Bernardo (OSB, I, pp. 270-331).

⁸⁷ Così Aelredo di Rievaulx: “[...] Deum quidem memoria retinebat sine oblivione, scientia agnoscebat sine errore, amore amplectabatur sine alterius rei cupiditate. Hinc beatus” (*De speculo caritatis* I, 3, 9. Testo e traduzione a cura di Zambon, 2007, vol. 2, p. 46)].



5. BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1977). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Einaudi.
- Alberigo, G. ; Dossetti, G. et al. (1970). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. EDB.
- Ashe, L. (2003). The 'Short Charter of Christ': An Unpublished Longer Version, from Cambridge University Library, Ms Add. 6686. *Medium Aevum* (72), 32-48.
- Atti di Convegno (2017). Lo "scaleo d'oro" del cielo di Saturno (PD XXI 28-30): esegesi e indagine sulle fonti. *Sudi di Erudizione e di Filologia italiana* (6), 5-123.
- Bartolomei Romagnoli, A. (2006). Il linguaggio del corpo in Santa Caterina da Siena. In *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*. Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003) (pp. 205-229). A cura di L. Leonardi e P. Trifone. Edizioni del Galluzzo.
- Belting, H. (2022). *Immagine e culto. Una storia dell'immagine prima dell'età dell'arte*. Carocci.
- Bestul, Th. (1996). *Texts of the Passion: Latin devotional Literature and medieval society*. University of Pennsylvania Press.
- Bino, C. (2008). *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secolo)*. Vita e Pensiero.
- Biscioni, A.M. (1739). *Prediche del Beato F. Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori*. Viviani.
- Boccali, G. (2003). *Processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*. Edizioni Porziuncola.
- Bologna, C. e Zacchetti, C. (2022) (a cura di). *La scuola di San Vittore e la letteratura medievale*. Edizioni della Normale.
- Bolzoni, L. (2002). *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Einaudi.
- Bonaventura (1990). *Opere di San Bonaventura. I-XIV, 2*. A cura di J.G. Bougerol-C. Del Zotto-L. Sileo. Città Nuova.
- Boquet, D. e Nagy, P. (2018). *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*. Carocci.



- Boskovits, M. (1965). Un'opera probabile di Giovanni di Bartolomeo Cristiani e l'iconografia della "Preparazione alla Crocifissione". *Acta Historiae Artium*(11), 69-94.
- Boskovits, M. (1994). *Immagini da meditare*. Vita e Pensiero.
- Bouyer, L. (1994). *La spiritualità cisterciense*. A cura di Stercal, C. Jaca Book.
- Bruni, F. (1990). L'apporto dell'Ordine domenicano alla cultura. In *Storia della civiltà letteraria italiana*, I. *Dalle Origini al Trecento*. UTET.
- Bürge, M. (2018). Per l'edizione dell'*Esposizione del Credo* di Domenico Cavalca. *Studi e Problemi di Critica Testuale* (97), 9-61.
- Calvino, I. (1995). Lezioni americane. In *Saggi 1945-1985. II*. A cura di M. Berenghi. I Meridiani Mondadori.
- Carruthers, M. (1990). *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge University Press.
- Casagrande, C. (2003). *Specchio di croce*. Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti. *Comunicazioni sociali* (25, n. s. 2), 221-320.
- Casagrande, C.; Vecchio, S. (2015). *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*. SISMEL-Edizioni del Galluzzo.
- Cavalcanti, E. (1994). Croce. In *Enciclopedia dell'arte medievale* (529-535). Treccani. Vol. 5.
- CCCM (1966-). *Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis*. Brepols.
- Cicchella, A. (2019). *Volgarizzamento degli Atti degli Apostoli*. Accademia della Crusca.
- De Lubac, H. (2019). *Esegesi medievale*. Jaca Book. Vol. 2.
- De Lubac, H. (2021). *Esegesi medievale*. Jaca Book. Vol. 3.
- Delcorno, C. (1979). Cavalca Domenico. In *Dizionario Biografico degli Italiani* (pp. 577-586). Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Vol. 22.
- Delcorno, C. (2009). *Vite dei Santi Padri*. Sismel-Edizioni del Galluzzo. 2 voll.
- Delcorno, C. (2013). La fede spiegata ai fiorentini. Le prediche sul "Credo" di Giordano da Pisa. *Lettere Italiane* (65), 318-352.
- Delcorno, C. (2021). "O vos omnes" di Angelo da Porta Sole. In *L'épaisseur du temps. Mélanges offerts à Jacques Dalarun*. Brepols.
- Derbes, A. (1996). *Picturing the Passion in Late Medieval Italy*. Cambridge University Press.



- Deug-Su, I. (1993). Gli 'specula'. In *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino* (Vol. I, t. II). *La produzione del testo* (pp. 515-534). Salerno Editrice.
- Di Fonzo, C. (2022). *La "Scala divini amoris". Il simbolo della scala nella teologia mistica e nella letteratura medievale*. In Bologna-Zacchetti (pp. 253-282). Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Dotto, D. et al. (2021). *Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115*. Edizioni Ca' Foscari.
- Falvey, D.; Toth, P. (2015). L'autore e la trasmissione delle *Meditationes Vitae Christi* in base a manoscritti volgari italiani. *Archivum Franciscanum Historicum* (t. 108), 403-430.
- Ferrari, M. (1999). *Il Liber sanctae crucis di Rabano Mauro: testo-immagine-contesto*. Lang.
- Freedberg, D. (2009). *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*. Einaudi.
- Frugoni, C. (2010). *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Einaudi.
- Frugoni, C. (2016). *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*. Editori Laterza.
- Frutti della lingua (1754). *I frutti della lingua di Domenico Cavalca, ridotti alla loro vera lezione*. A cura di G. Bottari. Antonio De' Rossi.
- Fulton, R. (2002). *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. Columbia University Press.
- Gilson, É. (1995) *La teologia mistica di san Bernardo*. Jaca Book.
- Giordano da Pisa (1739). *Prediche*. A cura di A. M. Biscioni. Edizioni Viviani.
- Gondreau, P. (2002). *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster.
- Iannella, C. (2020). Giordano da Pisa e il pubblico. Modelli e comportamenti. In *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th Century) – I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*. A cura di Bartuschat, J. et al. Firenze University Press.
- Jászai, G. (1994). Crocifisso. In *Enciclopedia dell'arte medievale* (577-586). Treccani. Vol. 5.
- Karnes, M. (2011). *Imagination, Meditation and Cognition in the Middle Ages*. University of Chicago Press.



- Keen, J.A. (2001). *The Charters of Christ and Piers Plowman. Documenting Salvation*. Peter Lang.
- Laudario (1935). *Laudario de Pise du Ms. 8521 de la Bibliothèque de l' Arsenal de Paris*. A cura di E. Staaff. Almqvist and Wiksells Boktryckeri-A.-B.
- Laude (1974). *Laude. Iacopone da Todi*. A cura di F. Mancini. Laterza.
- Leclercq, J. (1983). *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*. Sansoni.
- Leclercq, J. (1990). *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*. Jaca Book.
- Leclercq, J. (1994). *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*. San Paolo.
- Leclercq, J. (2001). *Predicare nel Medioevo*. Jaca Book.
- Leonardi, L. (1996). A volerla bene volgarizzare. *Studi Medievali* (3, 33), 171-201.
- Librandi, R. (2012). *La letteratura religiosa*. Il Mulino.
- Macchiarelli, A. (2021). Gli *specula peccatorum* domenicani in volgare. In *I manoscritti degli ordini mendicanti*. A cura di A. Macchiarelli (pp. 97-112). BUP.
- Maldina, N. (2017). *In pro del mondo. Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*. Salerno Editrice.
- McGinn, B. (1992). With “the Kisses of the Mouth”: Recent Works on the Song of Songs. *The Journal of Religion*(72), 269-275.
- Meattini, D. U. (2010). *S. Caterina da Siena. Le lettere*. Paoline.
- Menozi, D. (1995). *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*. Cinisello Balsamo.
- Motta, C. (2009). Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo. In C. Casagrande e Vecchio, *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo* (pp. 187-220). Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- Murat, Z. (2022). Seeing with the Eyes of the Soul. Pacino di Bonaguida's Scenes from the *Life of Christ* and the *Life of Blessed Gerard of Villamagna* (New York, The Morgan Library & Museum, M. 643). *Rivista di storia della miniatura* (26), 83-96.
- NBA (1965). *Opere di Sant'Agostino*. A cura di A. Trapè. Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana).



- Orazio, A. (2017). Anselmo d'Aosta. *Perché un Dio uomo?* Città Nuova.
- OSB (1994). *Opere di San Bernardo*. A cura di F. Gastaldelli. Scriptorium Claravallense. Fondazione Studi Cistercensi.
- Panella, E. (2005) (OP). *Chronica Antiqua Conventus Sanctae Catharinae de Pisis*. All'indirizzo <https://www.e-theca.net/emiliopanella/pisa/croni00.htm>
- Penco, G. (1996). Aspetti del mistero della croce. *Vita monastica* (20), 15-29.
- Pili, E. (2014). *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*. Città Nuova.
- PL (1879-1974). *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. A cura di J. P. Migne. Garnier frères.
- Pozzi, G. (2013). *La parola dipinta*. Adelphi.
- Salmeri, F. (1999). *Epistula di misser sanctu Iheronimu ad Eustochiu*. Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
- Salvadori, E. (2004). Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV, *Memorie domenicane* (n.s., 35), 101-135.
- Sandberg, E. (1985). *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*. Multigrafica Editrice.
- Schmitt, J.-C. (2003-2004). Immagini. In *Dizionario dell'Occidente medievale*. Einaudi. Vol. I.
- Serventi, S. (2023). Caterina of Siena in the Writings of Observant Poor Clares: Caterina Vigri and Battista Of Varano. In P. Delcorno & B. Roest, *Observant Reforms and Cultural Production in Europe: Learning, Liturgy and Spiritual Practise* (pp. 73-90). Radboud University Press.
- Simi Varanelli, E. (1992). Cristologia tomista e rinnovo dell'iconografia del "Patiens" nel tardo Duecento. In *Arte e spiritualità negli ordini mendicanti* (pp. 93-97). A cura del Centro Studi "Agostino Trapè". Argos Edizioni.
- Skubiszewski, P. (1994). Cristo. In *Enciclopedia dell'arte medievale* (pp. 493-521). Treccani. Vol. 5.
- Southern, W. (1963). *Saint Anselm and his Biographers*. Cambridge University Press.
- Southern, W. (1987). *The making of the Middle Ages*. Hutchinson's University Library.
- Specchio di Croce* (1738). *Specchio di Croce di fr. D. Cavalca*. A cura di G. Bottari. Edizioni Antonio De' Rossi.

- Tommaso d'Aquino. (1964-1975). *Summa Theologiae*. Testo latino dell'edizione leonina. Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, Adriano Salani.
- Troiano, A. (2018). *Lo Specchio di Croce di Domenico Cavalca. La tradizione manoscritta*, Aracne (Orti Oricellari, 5).
- Troiano, A. (2022). *Lo Specchio di Croce di Domenico Cavalca. Il compendio in versi*. Aracne, I classici italiani, 4.
- Vannini, M. (2021). *Liber de spiritu et anima*. Le Lettere.
- Zambon, F. (2007). *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*. Mondadori-Valla. Vol. 1.
- Zambon, F. (2020). *La mistica cristiana*. Mondadori. Vol. I.
- Zanchetta, M. (2011). *Il 'Pungilingua' di D. Cavalca*. Università degli Studi di Padova, tesi di Dottorato in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie (XXIII ciclo), indirizzo Italianistica. <http://paduaresearch.cab.unipd.it/3327>
- Zanchetta, M. (2015). *Lo 'Specchio de' peccati' di D. Cavalca*. Franco Cesati Editore.
- Zanchetta, M. (2019). Per lo 'Specchio de' peccati' di Domenico Cavalca. *Letteratura Italiana Antica*(20), 311-328.
- Zumthor, P. (1985). Litteratus/illitteratus. Remarques sur le context vocal de l'écriture médiévale. *Romania*(106). 1-18.

