

“SEMPRE INVOLTA NELLI SACRI LIBRI
E NELLE COSE DI PLATONE
E DI ARISTOTELE”:
SUOR FELICE RASPONI DA RAVENNA
TRA FILOSOFIA D’AMORE
E *QUERELLE DES FEMMES*¹

Eleonora Carinci*

Abstract

Felice Rasponi (1522-1579), forced by her family to enter the Benedictine convent of Sant’Andrea Maggiore in Ravenna, was known for her beauty and erudition. She published two printed works during her lifetime, the *Ragionamento sopra la cognition di Dio* (ca. 1570) and the *Dialogo dell’eccellenza dello stato monacale* (1572). She also left a manuscript autobiographical dialogue, the so-called *Vita della Madre donna Felice Rasponi* (ca. 1572). In the *Dialogo* and in the *Vita* Rasponi deals in different but complementary ways with the controversial topic of the two possible opportunities for a woman of her time, marriage and convent. The contribution examines the evolution of Rasponi’s thought, considering her readings and the cultural relations entertained through the convent’s parlour. In particular, it will analyse Rasponi’s use of 16th-century treatises on love in her writings, especially Leone Ebreo’s *Dialoghi d’amore*, and Girolamo Ruscelli’s *Lettura sopra un sonetto dell’illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto*, which she uses extensively in the *Dialogo*, together with other more predictable sources, to demonstrate that the union with God is the most perfect form of love.

Keywords: Felice Rasponi, Leone Ebreo, Platonism, Love, Nuns

1. *Felice Rasponi e la filosofia in convento*

Nel suo *Discorso consolatorio nelle avversità*, stampato a Pesaro per i tipi di Girolamo Concordia nel 1572, dedicato “Alla Magnifica et Reve-

* Universitetet i Oslo

1 La ricerca di cui questo studio è frutto, è stata possibile grazie a un British Academy/Leverhulme Small Research Grant (2020-2021).

renda donna Felice Rasponi, Dignissima Badessa nel Sacro Monasterio di Santo Andrea di Ravenna”, il medico ravennate Girolamo Rossi descrive la dedicataria come “Sempre involta nelli sacri libri e nelle cose di Platone e di Aristotele”.² Senza dubbio un’affermazione del genere desta curiosità, dal momento che in qualsiasi regola o trattato di comportamento per monache del XVI e XVII secolo si legge che le monache erano tenute a dedicarsi a letture spirituali ed erano invitate a leggere non per “divenir più dotta, né per troppa curiosità”, ma per essere informate sulle “cose di Dio” e che qualsiasi lettura profana era dannosa e andava evitata.³ Se quindi i “sacri libri”, intesi probabilmente in senso lato come opere devozionali, sono prevedibili e accettabili, la lettura delle opere di Platone e Aristotele è degna di attenzione. Va però notato, come è ormai appurato da numerosi studi, che nei conventi circolavano libri profani, e che alcune monache si dedicarono alla scrittura di opere non strettamente di argomento spirituale, producendo scritti di varia natura, da opere poetiche, a testi teatrali, a scritti di storia e geografia, fino a trattati polemici volti a denunciare le ingiustizie e i soprusi subiti dalle donne.⁴ Un aspetto poco esplorato, ma che sta venendo alla luce e che richiederebbe ulteriori ricerche sia nei cataloghi superstiti delle biblioteche dei conventi femminili, sia attraverso l’analisi approfondita degli scritti delle monache, riguarda la circolazione di testi filosofico-scientifici all’interno dei conventi. In base a quanto sappiamo, le monache in grado di farlo e che ne erano interessate, oltre a breviari e altri libri consoni alla vita religiosa, leggevano per diletto opere divulgative in volgare, selve e raccolte di aneddoti su vari argomenti, compresi quelli di natura filosofica. In alcuni casi, però, come Rasponi dimostra, si interessavano anche a opere filosofiche vere e proprie scritte in volgare o tradotte, che quando non facevano effettivamente parte della biblioteca del convento, venivano probabilmente prestate o donate alle monache di clausura da familiari e amici attraverso il parlatorio. Questo, certamente fino al Concilio di Trento, ma anche oltre, diventava quindi veicolo di scambi e discussioni tra le monache e il

2 G. Rossi, *Discorso nelle adversità*, Girolamo Concordia, Pesaro 1572, c. Aiiiv.

3 Si veda ad esempio il capitolo *Della lettione* in B. Gonzaga da Reggio, *Alcuni avvertimenti nella vita monacale utili e necessari a ciascheduna Vergine in Christo*, Gabriel Giolito de’ Ferrari, Venezia 1576, pp. 30-32.

4 Per una panoramica si vedano E.B. Weaver, *Le muse in convento*, in G. Zarri, L. Scaraffia (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 253-276 e i saggi contenuti in G. Zarri, G. Pomata (a cura di), *I monasteri come centri di cultura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005. Esempi interessanti in questo senso sono i casi di Fiammetta Frescobaldi e Arcangela Tarabotti.

mondo culturale che le circondava, rendendo il convento meno chiuso di quanto si potrebbe immaginare.⁵

Nel caso specifico, la testimonianza di Rossi relativa alle letture di Felice Rasponi potrebbe sembrare volta a giustificare la scelta di dedicare a una monaca un'opera che affronta questioni di natura filosofica, quale era il *Discorso consolatorio nelle avversità*. Nell'opera, attraverso esempi tratti da vari filosofi antichi, Rossi mostra come sia possibile trovare un equilibrio anche di fronte a una vita piena di ostacoli e difficoltà, sostenendo che tutto dipende dallo stato d'animo con cui si affrontano le avversità. Tuttavia, l'opera era dedicata proprio a lei per il dichiarato legame di amicizia che la univa all'autore, e per il fatto che effettivamente Rasponi si lamentava spesso dei travagli che la vita le aveva riservato, come aveva probabilmente confidato a Rossi stesso.⁶ Se poi consideriamo gli scritti di Rasponi, ci rendiamo conto che c'era del vero in quanto affermato da Rossi riguardo ai suoi interessi filosofici. Se infatti è improbabile che Rasponi avesse una conoscenza diretta delle opere di Platone e Aristotele, senza dubbio ebbe occasione di leggere traduzioni e compendi di alcune di esse, che all'epoca avevano una notevole diffusione, o opere a esse ispirate.⁷ Non è inoltre da escludere che Rossi stesso gliel'avesse fatte leggere e che ne avessero discusso insieme.

Felice Rasponi apparteneva alla nobile e potente famiglia ravennate dei Rasponi, che sin dal Medioevo aveva assunto un ruolo economicamente e politicamente importante nella realtà cittadina.⁸ Nel 1537,

5 Per uno studio puntuale sulla clausura si veda G. Zarrì, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.

6 Nella *Vita* Rasponi nomina Rossi più volte e ad esempio scrive di lui: "E se non fosser state le visite del dottissimo messer Girolamo, il quale è da lei per l'infinito suo merito molto amato et osservato, che mentre favallava seco dava non picciol alleviamento a' suoi affanni, al fermissimo l'havrebbe passata malissimo" (C. Ricci (a cura di), *Vita della madre Felice Rasponi*, Zanichelli, Bologna 1883, pp. 152-153); nel *Discorso* di Rossi troviamo un sonetto di Rasponi e nella dedicatoria si fa riferimento a un rapporto di scambi amichevoli.

7 Oltre ai riferimenti a Platone e Aristotele chiaramente di seconda mano, nelle opere di Rasponi troviamo ad esempio citazioni dirette delle traduzioni dell'*Etica* di Aristotele di Felice Figliucci, della *Retorica* di Aristotele di Annibal Caro e del commento al *Simposio* di Platone di Marsilio Ficino.

8 Per il ruolo dei Rasponi a Ravenna si veda C. Casanova, *Potere delle grandi famiglie e forme di governo*, in L. Gambi (a cura di), *Storia di Ravenna. IV. Dalla dominazione veneziana alla conquista francese*, Comune di Ravenna-Marsilio, Venezia 1994, pp. 39-129. La maggior parte delle notizie biografiche su Rasponi derivano dal manoscritto della *Vita*, dalle sue opere e da pochi frammentari documenti di archivio. Si veda la voce, seppur non aggiornata, E. Casali, *Rasponi*,

all'età di quindici anni, la giovane Felice era stata forzata dalla famiglia a entrare nel monastero benedettino di Sant'Andrea Maggiore di Ravenna, dove rimase fino alla morte nel 1579. Pur avendo trascorso tutta la vita in clausura, Rasponi aveva accesso a una certa quantità di libri e aveva contatti con il mondo intellettuale locale. Infatti pubblicò due opere a stampa, il *Ragionamento sopra la cognizion di Dio* e il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, e un dialogo autobiografico rimasto manoscritto fino al XIX secolo, la cosiddetta *Vita della madre donna Felice Rasponi*.⁹

Il *Ragionamento*, senza data, ma stampato probabilmente nella seconda metà degli anni '60 del Cinquecento, è un trattatello di poche carte, ritenuto perduto fino a poco tempo fa, in cui l'autrice spiega le ragioni per cui il Dio dei cristiani sia il vero Dio, a differenza degli dèi pagani.¹⁰ Per farlo si serve di storie prese direttamente da selve e raccolte di aneddoti, che offrono preziose informazioni sul tipo di libri che circolavano nel convento. L'operetta è meno spirituale e filosofica di quanto ci si potrebbe aspettare dal titolo, ma mostra l'interesse dell'autrice per la letteratura profana e per storie curiose e a tratti raccapriccianti che vanno oltre la letteratura devozionale "adatta a una monaca". Nello stesso tempo però, il *Ragionamento* pone le basi per questioni che l'autrice affronterà in maniera più "filosofica" e compiuta nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*.

La cosiddetta *Vita della madre donna Felice Rasponi*, più che di una vera e propria biografia, come il titolo, quasi sicuramente inserito a posteriori, lascerebbe credere, è in effetti un dialogo tra due monache, o forse converse, la cui stesura fu interrotta non prima del 1572, data in cui finì l'abbadessato di suor Felice e in cui gli eventi della sua vita narrati si interrompono. Per i temi affrontati era un'opera impubblicabile all'epoca, e forse è stata accantonata a favore della stampa del più consono dialogo sullo stato monacale. Per le sue peculiarità, la *Vita* è stata riconosciuta come

Felicia (Felice), in "Dizionario Biografico degli Italiani", LXXXVI, 2016, pp. 532-533 con relativa bibliografia.

9 F. Rasponi, *Ragionamento sopra la cognition di Dio*, Alessandro Benacci, Bologna s.d.; Ead., *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, Pelegrino Bonardo, Bologna 1572. Il manoscritto della *Vita*, conservato presso la Biblioteca Classense di Ravenna, è pubblicato in C. Ricci (a cura di), *Vita della madre*, cit., ed è di prossima uscita, insieme alle altre opere di Rasponi, in E. Carinci, *Storia e scritti di Suor Felice Rasponi da Ravenna*, Classiques Garnier, Paris.

10 Per uno studio del libello e delle sue fonti si veda E. Carinci, "La sorella di Socrate": Il ritrovato *Ragionamento sopra la Cognition di Dio di suor Felice Rasponi da Ravenna*, in "Schede Umanistiche", XXXII, 2018, pp. 65-90.

opera di Rasponi solo di recente.¹¹ Come molti dialoghi rinascimentali, la *Vita* si svolge in un piacevole giardinetto. Le interlocutrici sono Serafina e Aurelia. La prima si affligge per la morte della sua "padrona", più che madre, Felice Rasponi, e ne racconta con particolari a tratti inquietanti la vita e le sventure nel convento di Sant'Andrea, l'altra, Aurelia, interviene raccontando, con modalità tipiche della novella e della facezia, storie di amori infelici di donne laiche.

Il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, stampato a Bologna nel 1572, è un'opera più corposa, in cui Madonna Fulvia e Messer Quintio discutono l'annosa questione di quale sia la scelta migliore per una donna tra il matrimonio e il convento, giungendo alla conclusione che la vita monacale costituisca la via migliore per raggiungere la felicità in terra. Per farlo l'autrice si serve di fonti di argomento religioso che ci si aspetta di trovare in un libro del genere, quali prediche e trattati per monache, ma anche di opere filosofiche sull'amore platonico, che rendono l'opera unica nel suo genere.

Le opere di Rasponi sono quindi lontane dalla tipica letteratura devozionale stereotipicamente attribuita alle monache, e mostrano che gli interessi dell'autrice erano ben più ampi di quelli che venivano concessi e destinati alle monache di clausura. Da un'analisi delle fonti dei suoi scritti emerge infatti che Rasponi era solita leggere dialoghi rinascimentali, traduzioni di Aristotele e letteratura di argomento amoroso e di matrice platonica e neoplatonica. Il presente contributo intende esaminare l'uso che Rasponi fa, pur senza citare opere specifiche, di queste ultime nei suoi scritti, considerando in particolare i *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo, e la *Lettura sopra un sonetto dell'illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto* di Girolamo Ruscelli, di cui Rasponi fa largo uso.

I *Dialoghi* di Leone Ebreo (Juda Abravanel, 1460 ca.-1530 ca.), pubblicati postumi nel 1535, diffusissimi all'epoca e fonte di ispirazione di molta trattatistica amorosa, costituiscono per Rasponi sia un modello formale per il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, sia una miniera di argomentazioni e frasi (spesso decontestualizzate), di cui l'autrice si serve per dimostrare di essere a conoscenza dell'idea di amore platonico e per definire l'amore divino.¹² Attraverso i suoi tre dialoghi tra Filone (l'amante) e Sofia (l'amata) – *D'amore et desiderio*, *De la comunità d'amore* e *De*

11 Si veda E. Carinci, *Nuovi documenti per l'attribuzione a Felice Rasponi del manoscritto contenente la sua Vita* (Classense, Mob. 3. 2 P2: 12), in "Critica del testo", XXIII, 2020, pp. 101-122.

12 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, Blado d'Assola, Roma 1535. Per l'edizione moderna, da cui sono tratte le citazioni riportate in questo articolo, si veda Leone

l'origine d'amore –, Leone Ebreo affronta il tema dell'amore attingendo alle tradizioni aristotelica, platonica, neoplatonica ed ebraica e creando un'opera fondamentale per tutta la trattatistica amorosa successiva.¹³ Come mostra bene Angela Guidi, i *Dialoghi* sono volti a indicare l'itinerario che l'aspirante filosofo dovrà intraprendere per acquisire la conoscenza adeguata del mondo divino e della sua struttura, a partire dalla definizione d'amore e della sua manifestazione nel mondo sensibile, celeste, e intellegibile. Nello stesso tempo costituiscono un'esaltazione dell'amore in tutte le sue sfaccettature come forza motrice dell'universo.

La *Lettura sopra un sonetto dell'illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto* di Girolamo Ruscelli, stampato a Venezia nel 1552, è un trattatello basato forse su una lezione accademica tenuta dall'autore. Il testo è volto a provare "la somma perfezione delle Donne", in cui "si discorrono molte cose intorno alla scala Platonica dell'ascendimento per le cose create alla contemplatione di Dio".¹⁴ Partendo dal commento di un sonetto rivolto a Maria d'Aragona, l'autore fa un sunto della "scala platonica" di conoscenza e dimostra la nobiltà delle donne, entrando a pieno titolo nella vasta letteratura sulla *querelle des femmes*, di cui Rasponi era a conoscenza e a cui, a suo modo, partecipa. Nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale* Rasponi usa massicciamente questi due testi, ma già nella *Vita* il tema dell'amore è centrale e vale la pena esaminare il modo in cui lo tratta per meglio comprendere l'evoluzione del suo pensiero.

2. La Vita della Madre donna Felice Rasponi e la filosofia d'amore

Attraverso la narrazione della propria esperienza in convento e le storie di donne sposate e ingabbiate in amori infelici, nella *Vita* Rasponi discute questioni relative al ruolo delle donne nella società del suo tempo, rife-

Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Laterza, Roma-Bari 2008.

13 Per la fortuna di Leone Ebreo si veda A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 34-42.

14 G. Ruscelli, *Lettura sopra un sonetto dell'Illustriss. Signor Marchese della Terza alla divina Signora Marchesa del Vasto. Ove con nuove et chiare ragioni si pruova la somma perfezione delle Donne et si discorrono molte cose intorno alla scala Platonica dell'ascendimento per le cose create alla contemplatione di Dio. Et molte intorno alla vera bellezza, alla gratia, et alla lingua volgare ove ancora cade occasione di nominare alcune gentildonne delle più rare d'ogni terra principal d'Italia*, Giovan Griffio, Venezia 1552.

rendosi senza dubbio alla letteratura legata alla *querelle des femmes*, che evidentemente oltrepassava le mura dei conventi. Tuttavia, nell'ambito del discorso sulle donne, uno dei fili conduttori dell'opera è di fatto il tema dell'amore e dell'amicizia tra uomo e donna. Un amore tutto terreno, seppur casto, che si rifà alla trattatistica amorosa rinascimentale di matrice platonica. Mentre nel *Ragionamento* Rasponi produce di fatto un mosaico di scritti altrui, attingendo a varie raccolte di storie e aneddoti, e nel *Dialogo* a stampa, oltre a fare questo, come vedremo, riprende e rielabora in maniera massiccia passi da opere filosofiche sull'amore divino, nella *Vita* affronta il tema dell'amore terreno rielaborando quanto appreso dalle sue letture. Per la natura stessa dell'opera, forse consapevolmente destinata a restare manoscritta, le citazioni sono meno serrate e riconoscibili. Tra le righe del testo, tra episodi un po' romanzati di vita claustrale, riferimenti a eventi e personaggi storici, inserzioni novellistiche e riflessioni varie sul ruolo delle donne nel mondo, che rendono l'opera piuttosto eterogenea e particolare, troviamo infatti segni della lettura di opere di Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini, Lodovico Dolce, tutti autori attivi nel dibattito sulle donne e sull'amore di metà Cinquecento; un accenno alla traduzione del *Comento sopra il convito di Platone* di Marsilio Ficino;¹⁵ un riferimento particolarmente significativo ai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, di cui Rasponi si servirà ampiamente nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*.

Il tema dell'amore è un filo conduttore di tutto il dialogo e in vari passi Rasponi fa riferimento a esso. Se da un lato una gran parte della *Vita* è dedicata a raccontare i vani tentativi di innamorati intenzionati a conquistare il cuore di Felice, e a biasimare gli amori infelici di donne malmaritate o incorse in amanti falsi e mendaci, dall'altro emergono elementi dell'amore platonico ideale e idealizzato, brevemente realizzato nell'unico amore corrisposto della sventurata protagonista. Certamente quindi, le letture sull'amore hanno influenzato anche la scrittura del dialogo autobiografico, in cui l'autrice riprende e manipola concetti appresi da testi filosofici in volgare.

Ad esempio, nel commentare l'amore infelice di una donna che era incorsa "in error tale d'amare huomo immeritevole et a sé inferiore", nota che "chi ama è tanto offuscato che egli stesso non sa dove amor lo meni, restandosi nel viaggio senza mai arrivare al termine", usando la traduzione del commento al *Simposio* di Marsilio Ficino.¹⁶ Ficino stava parlando delle

15 M. Ficino, *Comento sopra il Convito di Platone e esso Convito tradotti in lingua toscana per Hercole Barbarasa da Terni*, Roma 1544.

16 Ivi, c. 70v.

varie forme d'amore, mostrandone l'evoluzione e le controindicazioni, Rasponi si appropria delle sue parole per mostrare come amore possa essere pericoloso per una giovane incauta.

Più avanti, quando va a descrivere il momento dell'innamoramento per un gentiluomo che aveva letto e apprezzato i suoi scritti e con cui sarebbe sbocciato un amore che lei definisce "tutto platonico, et tutto intento ad honestissimo fine", Rasponi si rifà al *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni, stampato per la prima volta a Venezia nel 1542 tra i suoi *Dialogi*, un'opera di successo che vide numerose edizioni negli anni a venire.¹⁷ Il *Dialogo d'amore* si inserisce bene nella trattatistica d'amore di matrice aristotelica e neoplatonica, sviluppatasi sulla scia dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo. Il dialogo si svolge tra Tullia d'Aragona, il suo amante Bernardo Tasso, Nicolò Gratia e Molza. Rasponi riprende le parole di Molza, che racconta la storia di come Amore era stato mandato dagli dèi dell'Olimpo sulla terra, paragonandolo a un raggio di sole che "accende ogni cosa":

Come il raggio del sole scendendo dal cielo scalda et accende ogni cosa, così Amore dal viso et maniere d'alcuna bella e virtuosa persona doma e sforza le nostre voglie, e quanto è più vago e meritevole l'oggetto, tanto più amore incende i petti facendo certo chi ama esser ivi riposta la somma sua felicità, alla quale amando et ardendo inalzar si possa.¹⁸

L'amore tra un uomo e una donna che Rasponi idealizza e descrive, arrivato all'improvviso a rallegrare la sua vita sfortunata, rispecchia le caratteristiche della "vera amicizia secondo Aristotele", per cui "l'un godeva del ben dell'altro", come aveva probabilmente letto nella traduzione dell'*Etica* di Aristotele di Felice Figliucci, che usa direttamente in altre parti del dialogo.¹⁹ Ma è anche un amore "platonico", casto e innalzato

17 S. Speroni, *Dialogi*, Aldo Manuzio, Venezia 1542. Sul *Dialogo d'amore* di Speroni e in generale sui dialoghi d'amore rinascimentali e relativa bibliografia si veda R. Leushuis, *Speaking of Love. The Love Dialogue in Italian and French Renaissance Literature*, Brill, Leiden-Boston 2017.

18 C. Ricci, *Vita della madre Felice Rasponi*, cit., p. 131 (d'ora in avanti *Vita*). Cfr. S. Speroni, *Dialogi*, cit., cc. 12v-13r: "così come il raggio del sole, scevro da ogni mortal qualità, scende dal cielo, et di rimbalzo scalda, et accende ogni cosa; così Amore dal viso, et da gli atti d'alcuna bella et virtuosa persona, come il Sol nello specchio, oltre che egli arde et incende, la figura di chi vi mira viva viva ci rappresenta; così quanto è più bello et più virtuoso l'oggetto, tanto più volentieri Amore vi apparisce, dando a vedere all'amante ivi esser riposta la sua somma felicità".

19 F. Figliucci, *Della Filosofia morale libri dieci. Sopra i dieci libri dell'Etica di Aristotele*, Giovanmaria Bonelli, Venezia 1552, c. 421v.

alla corrispondenza perfetta tra gli animi degli amanti. Questo amore si rivela però un'illusione. L'amato si stanca e l'abbandona, lasciandola in uno stato di disperazione e smarrimento, una "viva morte", da cui non riesce a uscire.

L'amore terreno descritto nella *Vita*, quindi, nelle sue varie forme, dall'amore per i familiari, all'amore non corrisposto e insistente degli aspiranti amanti, al perfetto (e illusorio) amore platonico, all'amore infelice di donne sedotte e abbandonate, pur essendo centrale, assume connotati spesso negativi. Esso diventa per le donne quasi sempre motivo di sofferenza, dal momento che gli uomini, pur avendo teorizzato e analizzato l'amore in tutte le sue sfaccettature, sono i primi a non essere in grado di amare veramente. L'amore terreno, in cui la ragione perde potere e la persona perde le proprie facoltà mentali, secondo la tradizione dell'*aegritudo amoris*, viene quindi visto come nocivo e pericoloso:

Per certo da molti luoghi ci può assalir amore che non sappiamo pensare, e insignorirsi delle nostre menti. E ben divenuto signor di noi, quindi le lagrime e sospiri amorosi incomintiamo, quindi gli sdegni e l'ire, quindi la gelusia disturbatrice d'ogni quiete ne viene, laonde via maggior sono l'amorosi cruce che molte pene, e ben dicono l'amor esser un grandissimo affetto dell'animo; et essendo l'amante il vero ritratto della cosa amata, ogni sua operatione è sol di lei, et tutta agghiacciando ne i proprii effetti, arde nell'altrui volere.²⁰

Questa condizione, che può manifestarsi inaspettatamente e nelle circostanze più disparate, diversa dall'amore perfetto e ideale che eleva gli amanti, costituisce l'altra faccia dell'amore platonico, e si avvicina al mal d'amore della tradizione classica e medica, a cui accenna, del resto, anche Leone Ebreo.²¹ Esso, pur comportando sofferenza e conseguenze negative, resta però per Rasponi un sentimento ambiguo, che implica gioie e dolori a seconda della direzione che prende, ma forse inevitabile e parte della natura umana. Per indicare l'ambiguità di amore, Rasponi si serve del terzo dialogo di Leone Ebreo, di cui farà largo uso nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*. Serafina sta commentando un racconto fatto da Aurelia su una donna tradita dall'uomo che amava e che era riuscita a liberarsi dei lacci d'amore prima di perdere la buona fama, e pur non apprezzando gli inganni d'amore, prende atto del fatto che gli errori fanno parte della natura umana e che forse non se ne può fare a meno:

20 *Vita*, pp. 145-146.

21 Si veda in proposito D. Giovannozzi, *Aegritudo amoris in Leone Ebreo*, in "Medicina nei secoli", XXIV, 2012, pp. 593-610.

In fatto chi mal fa non è giusto vituperare; chi molto può, è pericoloso. I mal trattamenti d'Amore mi vieta il dargli lode, et il timore di non incorrer nel furor suo mi rende timorosa in biasimarlo. Son ambigua, né mi so determinare. Il vero favellando mi pare il mancho male, ma se ben lo sicuro sempre è il men male, non dimeno, perchè dire il vero è nocivo, prudentia è il tacerlo, e temerità parlarne.²²

Qui Rasponi riprende e sintetizza uno scambio tra Filone e Sofia su quanto sia lecito dire sugli effetti negativi d'amore, e più in generale, su cosa comporta dire la verità:

FILONE. Lodare chi mal fa non è giusto, vituperare chi molto può è pericoloso; son ambiguo, né mi so determinare. Dimmi tu, o Sofia, quale è il men male.

SOFIA. Manco male è sempre il vero che il falso.

FILONE. Men male è sempre il sicuro che il pericoloso.

SOFIA. Sei filosofo, e hai paura di dir la verità?

FILONE. Se ben non è d'uomo virtuoso dire la bugia: (quando ben fusse utile), non però è d'uomo prudente dir la verità qual ne porga danno e pericolo: ché il vero, il cui dirlo è nocivo, prudenzia è tacerlo e temerità parlarne.²³

L'esempio mostra bene il modo in cui Rasponi si relaziona ai *Dialoghi* di Leone, accogliendone alcuni aspetti ma trasformandone il senso. Certamente, però, ne coglie l'essenza profonda, riconoscendo nel rifiuto di Sofia di accettare l'amore corporale di Filone a favore di una forma di amore spirituale alla fine del terzo Dialogo, una filosofia di vita che forse l'aiuta a pacificarsi – e con cui forse vuole aiutare chi legge a pacificarsi – con la vita monacale, tema che affronterà nel *Dialogo*. Inoltre, usando le parole di Leone, Rasponi sembra quasi fare una dichiarazione di poetica, quando accenna alla prudenza e al coraggio necessari per raccontare la verità, che a volte può nuocere, come i fatti raccontati nella *Vita*.

3. Leone Ebreo, Girolamo Ruscelli e il neoplatonismo nel Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale

Suor Felice Rasponi era certamente un'avida lettrice di dialoghi. Lo mostrano i numerosi riferimenti a opere dialogiche presenti nei suoi scritti, e la scelta del genere dialogo per le sue due opere più corpose. I *Dialoghi d'a-*

22 *Vita*, p. 113.

23 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 192.

more di Leone Ebreo, però, hanno senza dubbio una posizione privilegiata per la genesi del *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*. Infatti, sebbene il dialogo di Rasponi sia stato accomunato ad altri dialoghi scritti nello stesso periodo e accostato per ovvie ragioni al filone, piuttosto fortunato, se non altro per il numero di opere stampate sull'argomento a cavallo tra il Cinquecento e il Seicento, della letteratura di condotta per monache, la presenza di Leone Ebreo è predominante, sia per la struttura dialogica che per alcune questioni affrontate.²⁴

I tre dialoghi di Leone Ebreo si svolgono tra Filone (l'amante) e Sofia (l'amata) e dipanano le principali questioni riguardanti l'amore, centrali nel dibattito coevo e frutto di una lunga tradizione. Come nota Angela Guidi, sebbene la tentazione di accostare la figura di Sofia a quella della Diotima Platonica sia suggestiva, in effetti la relazione tra i due è più simile a quella tra Salomone e la Regina di Saba.²⁵ Se nel *Simposio* platonico Diotima è colei che sa e pone domande alla maniera socratica per far ragionare l'interlocutore, nell'episodio biblico, la regina di Saba sottopone i suoi dubbi a Salomone permettendogli di articolare il suo discorso, ma mantenendo la posizione di discente. Nei *Dialoghi d'amore* è Filone colui che sa, interrogato da una donna acuta che pone domande e obiezioni intelligenti. Nonostante il nome, è quindi Sofia che acquisisce saggezza dall'amante Filone, ma nello stesso tempo lo ricambia e arricchisce con il suo acume. Come la Regina di Saba nel noto episodio biblico, Sofia vuole capire, interviene con domande e dubbi, chiede chiarificazioni e azzarda ipotesi. Fulvia fa esattamente lo stesso con Quintio. Infatti, sebbene nell'economia del dialogo lui abbia il ruolo del *princeps sermonis* e il compito di risolvere i suoi dubbi, senza Fulvia la conversazione non potrebbe avere luogo, poiché sono le sue domande e osservazioni che permettono a Quintio di articolare il suo discorso.

Se nei *Dialoghi* di Leone Ebreo troviamo un eclettismo tra aristotelismo, platonismo e tradizione ebraica, nel *Dialogo* di Rasponi, si può riconoscere un tentativo di intersecare la filosofia d'amore con la teologia e con il trattato di comportamento. Qualcosa che rende il testo profondamente diverso dai *Dialoghi d'amore*, ma anche da molta letteratura di condotta per monache o opere volte a esaltare la scelta di dedicare la propria vita alla religione.

24 Per l'accostamento del *Dialogo* a dialoghi simili pubblicati negli stessi anni si veda E. Casali, *Il monastero, la villa, la canonica: aspetti della "cristiana conversazione" nella letteratura precettistica ravennate del secondo Cinquecento*, in G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVI secolo: studi e testi a stampa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 285-300.

25 Cfr. A. Guidi, *Amour et Sagesse*, cit.

Le prime battute del *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale* sono costituite da una digressione quasi astrologica sull'*armonia mundi* e sul significato del "ratto", cioè quella condizione di estasi e quasi distacco dal corpo che rende l'anima completamente connessa con Dio. Rasponi recupera i concetti appresi dalle sue varieguate letture e forse dalle sue conversazioni, e li mescola ed elabora. All'inizio Messer Quintio trova Madonna Fulvia in una loggia, in cui si era ritirata per sfuggire la calura pomeridiana, espediente usato in molti dialoghi del tempo, che dava su un altrettanto tipico giardino con le caratteristiche del *locus amoenus*. Fulvia gli chiede subito se può aiutarla a risolvere i suoi dubbi su "qual stato sia più perfetto, il monacale o il secolare". Prima di fare ciò, però, Quintio le chiede a cosa stesse pensando, dal momento che quando era arrivato, l'aveva trovata in uno stato che Quintio definisce "quasi in estasi, rapta in spirito".²⁶ Già qui sembra esserci un riferimento all'inizio del terzo dialogo di Leone Ebreo, in cui Sofia trova Filone assorto nei suoi pensieri, in uno stato di alienazione e gli chiede spiegazioni. Mentre Filone illustra a Sofia quello stato che definisce "estasi, o vero alienazione, causata da l'amorosa meditazione, che è più di mezza morte",²⁷ Fulvia risponde a Quintio per lasciare poi a lui la parola per spiegare il concetto di "estasi". Fulvia dice che dalla loggia stava osservando un bellissimo giardino con tutte le caratteristiche del *locus amoenus*, piante, fiori, animali e usignoli canterini, e incantata da tanta bellezza della natura, stava "considerando quanto sia la grandezza, la sapientia, e la potentia del Signore", dal momento che tutto ciò che vedeva, dal firmamento alle creature più piccole, era parte degli "effetti di quella somma e infinita bontà".²⁸

L'idea del perfetto ordine cosmico voluto da Dio e riconoscibile negli animali minimi fino alla grandezza del cosmo si trova anche all'inizio della *Lettura* di Ruscelli sul sonetto del Marchese della Terza, a cui Rasponi si ispira in alcune parti del *Dialogo*.²⁹ La descrizione che Fulvia fa del mondo naturale, che servirà da punto di partenza per definire l'alienazione amorosa per la potenza divina e a introdurre il tema del *Dialogo*, però, oltre a essere ispirata a *topoi* letterari, subisce senza dubbio l'influenza di nozioni di filosofia naturale che l'autrice doveva aver appreso dalle sue letture. Se da un lato troviamo concetti di astronomia già presenti in Leone Ebreo e in Ruscelli, infatti, è evidente l'uso di altre fonti e l'influenza di altre letture, di argomento filosofico e religioso:

26 F. Rasponi, *Dialogo*, cit., p. 7, d'ora in avanti *Dialogo*.

27 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 165.

28 *Dialogo*, p. 8.

29 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit.

Come è che il cielo con moto suo continuo et con i raggi del sole et de gli altri pianeti et stelle fisse dell'ottavo cielo scaldi questo nostro globo,³⁰ e d'indi astratami alla contemplantatione del continuo ondeggiar del mare, della furia de' venti, de la forza de' terremoti, del cielo stellato; et come la luna, or piena, or mezza et or scema si ci mostri. Il continovo moto et girar del Sole;³¹ non pretermettendo, l'oscura notte, il rischiarir del giorno, la vaga primavera, il mesto autunno, et il gelato verno;³² et come al tardo moto del freddo Saturno, al fine doppio varij et incerti errori, ora inanzi correndo, et ora a dietro restando, si dà principio. Et Giove benigno pianeta, in dodici anni, et come Marte il bellicoso in quattro, et il Sole in uno, essendo di questo picciolo annual tempo, misura, seguendo poco meno che l'istessa quantità di tempo et moto, la piacevole Venere et l'ingenioso Mercurio.³³ Consideravo ancora come la frettolosa Luna a guisa che scherzassi col sole in vent'otto giorni, or ritrovandolo lo abbracci come diletto sposo, et ora ponendogli allo incontro, quasi nemico terribilissimo, raggio contra raggio, con esso lui contrasti.³⁴ Et vagando al tardo moto dello stellato cielo, con l'appressamento et discostamento da i poli, sopra i quali egli si muove, dimostrando la più maravigliosa macchina che trovar si possa.³⁵

Il passo mostra chiaramente il *modus operandi* di Rasponi, simile a quello utilizzato nella sua precedente opera a stampa e riscontrabile in tutto il dialogo, basato sul riprendere, assemblare e manipolare pezzi di opere diverse. Inizia usando le parole di Leone Ebreo nel secondo dialogo, dove Filone e Sofia parlano dell'*anima mundi* e dell'amore che unisce

30 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 69: "Sappi che 'l cielo, col suo moto continuo e con li razi del Sole e degli altri pianeti e stelle fisse de l'ottavo cielo, scaldano questo globo".

31 Cfr. L. Pittorio, *Homiliario Quadragesimale*, Giovanni Chrieghero Alemanno, Venezia 1568, c. 5r: "Ditemi, vi priego, il continuo ondeggiar del mare, non è egli una gran cosa? Certo sì. La furia de' venti, la forza de' terremoti, non è egli gran facenda? Sì. Et che il Cielo nella serena notte sia delle migliaia di Stelle riccamato, et che la Luna si veda hora mezza, hora scema, et il Sole sempre girare, et illuminar nel giorno questo nostro emispero; et nella notte, perché il va di giù, lasciarlo in tenebre, non vi paiono stupende opere? Sì veramente".

32 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 90: "Esso [il cielo] muta li quattro tempi de l'anno, primavera, estate, autunno, inverno".

33 Ivi, p. 114: "Esso [Saturno] è il più tardo nel suo moto, sì come la terra fra tutti gli elementi è il più grave. Tarda Saturno trenta anni a volgere il suo cielo, e Iuppiter, poi che è il più tardo degli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, e il Sole, Venere e Mercurio in uno anno, e la Luna in un mese". I tradizionali epiteti attribuiti ai pianeti derivano da altre letture.

34 Sembra qui alludere al rapporto tra Sole e Luna, sia dal punto di vista astrologico che simbolico, discusso nel terzo dialogo di Leone Ebreo. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 180-185.

35 *Dialogo*, pp. 8-9.

l'universo tutto. Continua poi sulla stessa linea, ma riferendosi a una fonte più canonica quale è l'*Homiliario Quadregisimale* di Luigi Pittorio, che si riferisce ai fenomeni naturali come opera divina, per poi poco dopo tornare al susseguirsi delle stagioni e al moto dei pianeti descritto da Leone Ebreo, e riprendere passi interi da Ruscelli. È inoltre possibile che l'autrice, oltre a quanto appreso da Leone Ebreo, avesse qualche nozione di filosofia naturale letta in compendi di astrologia di matrice aristotelica o qualche efemeride, o in selva, diffusissimi all'epoca. Ad esempio, il sintagma "appressamento et discostamento", nel caso specifico "dallo zenith", si trova nella *Sfera del mondo* di Alessandro Piccolomini, ma non è un dato sufficiente per stabilire che Rasponi abbia effettivamente letto l'opera o lo abbia tratto da lì.³⁶ Rasponi quindi, senza entrare nella complessità del discorso di Leone Ebreo, ne trae spunto e ne percepisce l'essenza, servendosene per descrivere la bellezza e la perfezione del creato, che rispecchia l'amore divino e Dio stesso. La contemplazione della natura porta quindi l'anima in una sorta di "raptò" che, secondo Quinzio si verifica

[...] quando la mente, parte dell'intellettuale, chiamata da' Theologi portione superiore, è talmente elevata a Dio, che rapite da quel oggetto infinito, le potentie inferiori, come la sensitiva et vegetativa, per la naturale affinità che hanno con l'intelletto, sono quasi rapite anch'esse, e cessando l'atto,³⁷ benché resti la potenza, ne resta il corpo come morto et alienato, con quello spacio, da' sensi suoi, e pare che i spiriti vitali et animali non essercitino le loro operationi, ma la vegetativa, o naturale, come ministra del nutrimento, mai cessa dall'ufficio suo.³⁸

Qui Rasponi si rifà al concetto neoplatonico e ficiniano di alienazione amorosa, che porta l'anima a uno stato estatico di fronte all'oggetto d'amore, per condurla, in ultima istanza, alla contemplazione di Dio, come descritto da Leone Ebreo nel terzo dialogo.³⁹ Rasponi si ispira probabilmente

36 Cfr. A. Piccolomini, *De la sfera del mondo*, Al segno del pozzo, Venezia 1540, c. 6r.

37 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Con le parole del Gran Pico della Mirandola, che si faccia per sollevamento della potentia superiore, cessando le potentie inferiori, le quali in tal'atto s'impediscono nelle attioni loro per la fortissima operatione della potentia superiore". Qui Rasponi sembra parafrasare Ruscelli, da cui più avanti riprenderà passi interi.

38 *Dialogo*, pp. 11-12.

39 Una spiegazione di quanto accade al corpo durante quella che lui definisce estasi amorosa o alienazione amorosa, che è una "mezza morte", si trova ad esempio quando scrive: "Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori e, abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtù e spiriti in quella meditazione, senza lassare nel corpo altra virtù che quella senza

sia a Leone Ebreo che a Ruscelli per elaborare il suo pensiero, ma poi prosegue seguendo il discorso di Ruscelli per tornare in seguito ai *Dialoghi d'amore*. Come Ruscelli, infatti, porta l'esempio delle Regina di Saba a cui "parve tanto miracolosa et sopra naturale la sapientia di Salomone, che non era in lei spirito",⁴⁰ ribadendo l'idea che la contemplazione dell'oggetto d'amore porta l'anima a perdere cognizione dei sensi "non intendendo chi parla, né veggendo cosa che inanzi a gli occhi abbia",⁴¹ in modo tale che la potentia superiore" si fissi a tal punto sull'oggetto contemplato "che la parte inferiore, cioè la sensitiva, viene a poco a poco ad indebolirsi et a perdersi, mortificandosi del tutto in ogni sua operatione".⁴² E ne consegue che

[...] la parte superiore, avendo per mezzo dei sensi compreso la cosa, come sarebbe a dir la bellezza corporea, et da quella passando a quella dell'animo, vien finalmente a levarsi alla contemplatione di Dio,⁴³ sollevando di maniera la parte intellettuale per poter comprendere il più che possibile sia l'eterna beatitudine, che rimangono quasi morte le forze dei sensi.⁴⁴

Paga della spiegazione di Quintio sul concetto di raptò e sull'idea che la contemplazione della bellezza dell'animo che porta l'anima intelletti-

la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attrarre di fuori l'aere fresco e per espellere el già focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtù nutritiva, perché la maggior parte di quella ne la profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplativi sostiene" (Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 166).

40 *Dialogo*, p. 12, cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Leggesi ancora della Reina Sabba, alla quale parve tanto miracolosa et soprannaturale, la sapienza di Salomone, che non era in lei spirito".

41 *Dialogo*, p. 12. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Tal, che quando uno è fortemente fiso nella imaginatione d'alcuna cosa, gli mancano l'operationi delle virtù sensitive esteriori, et allora non intendono chi parla, né veggono cosa ch'innanti a gli occhi sia posta loro".

42 *Dialogo*, p. 12. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 31 v: "Et in questi pensieri, in questa imaginatione, in queste maraviglie viene talmente a sforzarsi la potentia superiore, et tanto intentamente figgersi nell'oggetto suo, che la parte inferiore, cioè la sensitiva, viene a poco a poco ad indebolirsi, o finalmente a perdersi, o mortificarsi del tutto in ogni sua operatione".

43 *Dialogo*, pp. 12-13. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 31 v: "Et così la parte superiore, cioè la intellettuale, hauendo per mezzo de' sensi compresa così maravigliosa bellezza corporale, o da quella passando alla bellezza dell'animo, et indi poi alla ideale, viene finalmente ad unirsi con Dio".

44 Cfr. *ibid.*: "Viene a sollevare di sì fatta maniera la parte intellettuale, per poter al più che sia possibile, capire, et comprendere tal beatitudine eterna, che lascia debolissime, et quasi morte nelle loro attioni le forze de' sensi".

va quasi a distaccarsi dall'anima sensitiva, rendendo i sensi quasi morti, permettendole di avvicinarsi alla contemplazione di Dio e a raggiungere uno stato simile a quello della beatitudine, Fulvia chiede ulteriori delucidazioni su cosa sia l'anima intellettiva. A questo punto Rasponi riprende in mano Leone Ebreo e usa esattamente le parole di Filone nel primo dialogo quando spiega cosa sia l'amore divino. Quintio, infatti, identifica l'anima intellettiva con "un raggio dell'infinita chiarezza d'Iddio, appropriato all'uomo per farlo rationale et felice".⁴⁵ Come per Filone, anche per Quintio, l'anima intellettiva in presenza del corpo può portare alla virtù solo se illuminata dalla luce divina.⁴⁶ Rasponi riprende anche la similitudine usata da Leone Ebreo per spiegare il concetto:

Et così come l'occhio da sé chiaro, non può veder i colori et altre cose visibili, senza il lume del sole, così l'intelletto umano (se ben da sé chiaro) è di tal forte impedito dal corpo, che gli è di bisogno di essere illuminato dalla divina luce, la quale, dalla potenza all'atto riducendolo, lo rende attualmente intellettuale et prudente, inclinato alle cose oneste e renitente alle disoneste.⁴⁷ Et essendo Dio somma bontà e pura onestà, et virtù infinita, ogni bontà et virtù da lui dipende, come da vero principio e cagione di tutte le perfettioni.⁴⁸

45 *Dialogo*, p. 13. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 30: "La quale [anima intellettiva] non è altro che un piccolo razzo de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice".

46 Cfr. *ivi*, pp. 30-31: "Perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come razzo de la luce divina, per l'impedimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni".

47 Cfr. *ivi*, p. 31: "Ché, così come l'occhio, se ben da sé è chiaro, non è capace di vedere i colori, le figure e altre cose visibili, senza essere illuminato da la luce del Sole, la quale, distribuita nel proprio occhio e nell'oggetto che si vede e nella distanza che è fra l'uno e l'altro, causa la visione oculare attualmente; così il nostro intelletto, se ben è chiaro da sé, è di tal sorte impedito negli atti onesti e sapienti da la compagnia del rozzo corpo, e così offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato da la luce divina. La quale, riducendolo da la potenza a l'atto, e illuminate le spezie e le forme de le cose procedenti da l'atto cogitativo, quale è mezzo fra l'intelletto e le spezie de la fantasia, il fa attualmente intellettuale, prudente e sapiente, inclinato a tutte le cose oneste e renitente da le disoneste".

48 *Dialogo*, p. 13. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 31: "Ed essendo il supremo Dio pura, somma bontà, onestà e virtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà e virtù dependino da lui come da vero principio e causa di tutte le perfezioni".

Dopo questo preambolo sull'estasi e l'amore divino, che di fatto implica già la direzione che prenderà tutto il ragionamento, volto a stabilire se sia meglio il convento o il matrimonio per raggiungere uno stato di felicità terrena, il discorso torna sulla domanda iniziale, a cui Quintio risponde immediatamente che, essendo l'amore divino la più perfetta forma d'amore, senza dubbio la vita religiosa è la più perfetta. Per esporre le ragioni della sua affermazione parte da Platone, ancora una volta attraverso le parole di Ruscelli:

Et dicendo Platone il ragionar d'Iddio a noi mortali esser non solo difficile, ma anco pericoloso, senza Iddio stesso, conviene lo preghiamo che si degni di porgerci il divino aiuto suo a tanta impresa, acciò, infervorati dell'amor suo, possiamo favellarne con ogni umiltà e riverenza.⁴⁹

Quintio quindi si affida all'aiuto divino per giustificare la sua opinione, individuando nell'amore per Dio a cui si votano i religiosi la massima forma possibile di felicità in terra. L'idea è piuttosto prevedibile, ma è interessante notare che Rasponi continua su una linea "filosofica" per esprimere il concetto. Pur rifacendosi alle *Homelie dello Spirito Santo* di Francesco Visdomini, da cui riprende le parole, chiama ancora una volta in ballo i filosofi antichi che si erano espressi sul concetto di felicità:

Platone la colloca in unione col sommo bene; Biante in sapientia; gli Epicuri nella sola voluptà del corpo; gli Stoici nella virtù dell'animo; Teofrasto nella fortuna; Aristotile nella virtù contemplativa, essendo l'uomo dalla natura a tal fine stato prodotto; e i sacri Theologi affermano che l'ultima nostra felicità sarà in unirsi con Dio et in vederlo et fruirlo.⁵⁰

49 *Dialogo*, pp. 14-15. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., cc. 5v-6r: "Afferma Platone, il ragionar di Dio è a noi mortali non solo difficile, ma anche pericoloso, senza Dio stesso, preghiamo per questo primieramente la gran bontà sua, che sia servita tenerci la Santa mano sua sopra, et aiutarci a ragionar di lui con ogni verità, con ogni riverenza et con ogni humiltà, et a sola sua gloria".

50 *Dialogo*, p. 15. Cfr. F. Visdomini, *Homelie dello Spirito Santo*, Andrea Arrivabene, Venezia 1554, "Homelia VII, della Scientia", c. 65 r-v: "Dell'ultima felicità dell'huomo anchora, chi può numerare le molte, o sostenere le repugnanti sentenze della scienza humana? Teofrasto la colloca nella fortuna; Epicuro in luxu et in voluptà; Biante in sapienza; Horistene in prudenza, Aristotile in speculatione; Platone semiteologo in unione co'l sommo bene. I sacri tutti ricevono, diletano, et illustrano quest'ultima Platonica, e confermano che l'ultima nostra felicità sarà in unirsi a Dio, in vedere e fruire il sommo bene".

Nel momento in cui propone diverse opinioni, seppur per far dare a Quintio l'unica risposta plausibile, sembra di fatto lasciare la questione aperta, senza effettivamente dare un giudizio. Quintio continua sulla linea comunemente accettata riprendendo argomentazioni e citazioni di seconda mano da un trattato perfetto allo scopo: l'*Opera chiamata stato religioso o vita spirituale* di Paolo Morigia.⁵¹ Ma a questo punto Fulvia tira fuori la voce di Rasponi e obietta:

Ma ditemi, essendo le cose violenti, come dice Aristotile, non dilettevoli, et la violenza contro natura, et ogni necessità violenta è per natura contristevole,⁵² mi do a credere non porrete in così perfetto stato le monache fatte a forza da' parenti loro, essendo che in vece di contemplatione, gettano amare lagrime e concetissimi sospiri, che muovono a gran pietà chiunque le vede.⁵³

Qui Rasponi prende le distanze dai trattati di comportamento per monache, affrontando la questione controversa delle monacazioni forzate, a lei, suo malgrado, molto cara, e di solito assente in libri del genere. Per farlo si serve ancora una volta dei filosofi. Prima cita l'Aristotele della *Retorica*, per sottolineare che la violenza è un atto contro natura, ed è quindi un atto contro natura costringere una giovane donna a entrare in convento contro la sua volontà, poi si serve ancora una volta delle parole di Leone Ebreo, decontestualizzandole e trasformandole in base alle proprie esigenze:

Et così come il veleno va dirito al cuore, et indi mai non si parte finché non abbia consumato tutti gli spiriti i quali gli vanno dietro, et infrigidando gli estremi, leva totalmente la vita ogni fiata che qualche exterior rimedio non se gli vada approssimando, così il loro dolore è dentro della mente senza mai partirsi, traendo a sé tutte le virtù et spiriti. Et se dal divino aiuto soccorse non fossero, gli leverebbe affatto la vita.⁵⁴

51 P. Morigia, *Opera chiamata Stato religioso et via spirituale*, Nicolò Bevilacqua, Venezia 1559.

52 Cfr. Aristotele, *Rettorica d'Aristotele fatta in lingua toscana dal commendatore Annibal Caro*, Al segno della Salamandra, Venezia 1570, p. 63: "Dilettevoli ancora sono quelle cose che non sono violente, perché la violenza è contro natura, et per questo le necessità sono dispiacevoli".

53 *Dialogo*, pp. 19-20.

54 *Dialogo*, p. 20. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 188-189: "Così come il veleno va dritto al cuore e di lì non si parte fin che abbi consumati tutti i spiriti, quali gli vanno dietro, e levando i polsi e infrigidando gli estremi leva totalmente la vita, se qualche remedio esteriore non se gli approssima, così l'immagine tua è dentro de la mia mente e di lì mai si parte, attraendo a sé tutte le virtù e spiriti, e con quelli insieme la vita totalmente leverebbe, se non che tua persona

Quando usa la similitudine del veleno nel terzo dialogo, Filone sta descrivendo a Sofia l'effetto che l'immagine dell'amata provoca nell'anima dell'amato, rimanendo impressa in essa come il veleno nel cuore. Rasponi se ne serve per rappresentare il dolore provato dalle monache forzate. Quintio biasima la pratica, ma minimizza, sostenendo che comunque queste donne dovranno fare "di necessità virtù" (*Dialogo*, p. 21) e imparare ad apprezzare il loro stato, che resta comunque il più perfetto e desiderabile. Fulvia riflette sul fatto che la tendenza umana a cercare la felicità mondana e i piaceri corporali porta solo a piaceri effimeri, mentre solo i "celesti diletiti" sono fermi e permanenti. E poi, per ribadire e commentare la questione da un punto di vista filosofico, si serve ancora una volta del terzo dialogo di Leone Ebreo:

Quando l'anima nostra s'inchina oltre modo alle cose corporali, infangandosi in quelle, perde la ragione et lo intellettual lume, facendosi la vita sua attiva in tutto irrationabile et bestiale, divenendo di natura d'animali brutti, et perciò diceva Pitagora che entravano in corpi di fiere.⁵⁵

Dopo alcuni passi tratti da fonti più canoniche che ribadiscono, a tratti in modo ripetitivo, la stessa idea, continua servendosi delle parole di Filone quando, sempre nel terzo dialogo, spiega a Sofia l'alienazione amorosa, per esaltare, però, lo stato ideale della religiosa, che "tutta ardente nella contemplazione, sprezza ogni amor corporeo"⁵⁶.

Et così come il sonno fortifica la virtù nodritiva, parimente la contemplatione fa forte la virtù cogitativa, ritirando ambe lo spirito dello esteriore, allo interiore del corpo, cioè il sonno alla decotione del cibo per il nodrimento, et la contemplatione al cerebro, che è seggio della virtù cogitativa et abitacolo della mente, per far ivi la meditatione perfetta,⁵⁷ che quando la mente per violenza di

esistente di fuora mi recupera gli spiriti e sentimenti, levandoli di mano la preda per intertenermi la vita".

55 *Dialogo*, p. 25. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 184: "Quando l'anima s'inclina oltre a misura a le cose materiali e corporee e s'infanga in quelle, perde la ragione e la luce intellettuale in tutto: però che non solamente perde la coppulazione divina e la contemplatione intellettuale, ma ancora la vita sua attiva si fa in tutto irrazionabile e pura bestiale, e la mente o ragione non ha luogo alcuno ancora ne l'uso de le sue lascivie; onde l'anima si miserabile, eclissata dal lume intellettuale, è equiparata a l'anima degli animali bruti, ed è fatta de la natura loro (e di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere e di bruti animali)".

56 *Dialogo*, p. 26.

57 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 167: "Perché egualmente il sonno e la contemplatione abbandonano e privano il senso e movimento; ma il sonno l'ab-

desiderio si ritira in se stessa a contemplare in un desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, et con essa si ritirano gli spiriti et si raccolgono ove è la cogitatione et il desiderio, cioè nella testa et nel cuore, lasciandoci senza vista, senza audito et senza sentimento, et quasi esanimati.⁵⁸

Disquisizioni del genere sono alquanto peculiari in un trattato sullo stato monacale e mostrano un interesse particolare dell'autrice per questioni filosofiche e teologiche, che va oltre la normatività del trattato di comportamento e la spiritualità della letteratura devozionale. Rasponi sembra semmai cercare nella filosofia, pur con strumenti limitati da autodidatta, una via, una spiegazione, un modo per accettare uno stato – la clausura in convento –, che non ha scelto, ma che forse può portare dei vantaggi, rispetto all'altra opzione possibile per una donna. Prosegue quindi passando di nuovo da Leone Ebreo a Ruscelli:

I Filosofi mancavano del vero lume della fede, ancor che per ragion naturale tenessero essere un primo motore immobile, il quale desse moto a tutto l'universo, et una unità dalla quale descendesse la gran moltitudine delle cose, et un primo et sommo bene, dal quale derivasse ogni bene che nello universo contiensi, avendo essi tal credenza per ombra e con la sola scorta dell'intelletto mal capace per se stesso di tanta luce.⁵⁹

bandona facendo forte la virtù nutritiva, e la contemplazione l'abbandona facendo forte la virtù cogitativa. Ancora sono simili, perché tutti due ritirano lo spirito da l'esteriore a l'interiore del corpo. e son dissimili, perché il sonno gli ritira a la parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al ventre, dove sono i membri de la nutrizione (stomaco, fegato, intestini e altri), perché ivi attendano a la decozione del cibo per il nutrimento; e la contemplazione gli ritira a la parte più alta del corpo, che è disopra al petto, cioè al cerebro, che è seggio de la virtù cogitativa e abitaculo de la mente, per far ivi la meditazione perfetta”.

58 *Dialogo*, pp. 26-27. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168: “Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo e desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, tutta restringendosi in una indivisibile unità; e con essa si ritirano i spiriti, sebbene non li opera, e si raccolgono in mezzo de la testa, ove è la cogitatione, o al centro del cuore, ove è il desiderio, lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz'audito, e così gli altri instrumenti senza sentimento e movimento”.

59 *Dialogo*, pp. 27-28. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 67v: “Percioché i filosofi, i quali mancavano dell'intero lume della fede, ancorché per ragion naturale tenessero essere un primo motore immobile, il qual desse moto a tutto l'universo, o una unità, dalla quale descendesse la gran moltitudine delle cose, o un primo et sommo bene, dal quale si derivasse ogni bene, che nell'universo contiensi, non dimeno haveano tal credenza come per ombra et con la sola scorta dell'intelletto troppo inferiore e troppo mal capace per se stesso di tanta luce”.

Ancora una volta chiama in causa i filosofi, e mette in evidenza le differenze tra i filosofi antichi e i cristiani, come aveva già fatto nel suo *Ragionamento sopra la cognition di Dio*. Tuttavia, mentre in quella sede si era limitata ad aneddoti volti a sottolineare le differenze di vedute tra pagani, devoti a dèi falsi e bugiardi da una parte, e cristiani, detentori del vero Dio dall'altra, qui il discorso diventa più sofisticato. Torna quindi a servirsi del primo dialogo di Leone Ebreo, questa volta facendo parlare Fulvia:

Essendo la mente nostra finita et terminata, non si può totalmente et perfettamente conoscere Iddio, che è infinito et tutta perfezione.⁶⁰ Et così come esso non può essere interamente da gli uomini conosciuto, così non possiamo interamente amarlo, laonde non amiamo conforme alla infinita bontà sua, ma conforme all'abilità dell'umana volontà.⁶¹

In questo caso Rasponi unisce la domanda di Sofia alla successiva risposta di Filone, per poi proseguire il discorso sui modi possibili per amare Dio senza incorrere nella tentazione, ripresi da vari omiliari. Torna poi alla filosofia d'amore per dimostrare "la perfetione dello stato religioso", usando di nuovo Ruscelli e adattando le sue parole al discorso sullo stato monacale:

Dicovi essere opinione d'Aristotile che più di tutti gli altri sensi nostri noi amiamo quello de gli occhi, imperoché impariamo per esso molte cose; ogni nostro sentimento si stanca o satia dell'operation sua, et la vista è stata agli uomini concessa non ad altro fine, se non perché avendoci a guidare alla contemplatione di esso Iddio, sia sempre pronta, fresca et forte, et gli occhi son più veloci d'ogni altro senso nella loro operatione.⁶²

60 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 32: "Io ho inteso che altra volta hai detto che, per essere infinito e in tutta perfezione, non si può conoscere da la mente umana, la quale è, in ogni cosa, finita e terminata".

61 *Dialogo*, p. 28. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 32-33: "L'immenso Dio tanto s'ama quanto si conosce. E così come dagli uomini interamente non può essere conosciuto, né ancor la sua sapienza da la gente umana, così non può interamente essere amato in quel grado dagli uomini, che da la parte sua si conviene. Né la nostra volontà è capace di così eccessivo amore; ma de la nostra mente è conoscere secondo la possibilità del conoscitore, ma non secondo l'immensa eccellenza del conosciuto".

62 *Dialogo*, pp. 31-32. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 4 r: "Aristotele, quando nel principio de' suoi soprannaturali disse che noi amiamo più degli altri sensi nostri quello degli occhi, perché da esso impariamo molte cose. Onde ogni nostro sentimento si stanca, o satia nell'operation sua [...] La vista è stata dal gran fabricator nostro fatta, non per altro, se non perché avendoci a guidar alla contemplatione di esso Iddio come è detto, sia sempre pronta, sempre in ordine, sempre fre-

E prosegue, riprendendo ancora da Ruscelli l'idea che gli occhi possano anche diventare "cagion di danno",⁶³ poiché possono indurre in tentazione.⁶⁴ Continua esaltando lo stato della religiosa, lontana da "ogni commercio umano" e dalla vista delle sue vanità, può dedicarsi alla contemplazione di Dio

[...] separandosi dalle cose basse et vili, lasciando il corpo mortificato ne' propri sensi intorno alle cose terrene et poggiando alla sommità del monte della vera contemplatione, si leva con miracoloso raptò al cielo a vedere, a conoscere, a godersi Iddio.⁶⁵

Qui Rasponi si serve delle parole di Ruscelli usate per descrivere, come aveva fatto Leone Ebreo, l'effetto della bellezza della donna amata sull'amato, in grado di portarlo a un'astrazione tale da raggiungere uno stato di estasi e avvicinarsi alla visione di Dio. L'autrice sembra voler aggiungere un "tocco filosofico" alle tipiche argomentazioni della letteratura devozionale usate per esaltare la vita ascetica e contemplativa dei religiosi, opposta alla vita peccaminosa e vana destinata ai secolari.

Il *Dialogo* è quindi costruito prendendo qua e là da vari autori, passando dalle opere filosofiche di Leone Ebreo e Girolamo Ruscelli, ad altri testi più prevedibili come la già citata *Opera* di Morigia, omiliari e simili.⁶⁶ Il risultato è un discorso tutto sommato coerente, che però si distingue dalla letteratura di comportamento per monache e dalla letteratura devozionale, fatta di regole e al massimo di citazioni bibliche o dai Padri della Chiesa.

sca, e sempre forte. Onde gli occhi sono più veloci d'ogni altro senso nella loro operatione".

63 *Dialogo*, p. 32.

64 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c.4 r: "Ma oimé che questa fortezza, questa prontezza, questa velocità di questo così utile et necessario sentimento, più tosto a molti è cagione di danno, che d'utile [...] in grandissima parte la radice del malviver nostro si fa dagli occhi, et da quei si nodrisce. Essendo che da essi principalmente hanno origine le cose che per essi veggiamo, et da' desiderii hanno poscia principio et mezzo gl'inganni".

65 *Dialogo*, pp. 32-33. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 26v: "Che la donna sia il vero luogo dove Iddio risplende, et che per mezzo suo possa l'huomo conseguir tanto gran dono di separarsi dalle cose basse et vili, di poggiar alla sommità del monte della vera contemplatione et vista di Dio, di separare la parte nostra intellettuale dalla corporea, et lasciando il corpo mortificato se i sensi suoi intorno alle cose terrene, levarsi con miracoloso raptò al cielo, a vedere, a conoscere, et godere Iddio".

66 Altri testi da cui Rasponi attinge alacramente per comporre il *Dialogo* sono F. Visdomini, *Homelie dello Spirito Santo*, cit.; L. Pittorio, *Homiliario Quadragesimale*, cit.; A. de' Guevara, *Oratorio de' Religiosi et esercitio de' virtuosi*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1568.

Rasponi si serve anche di questo tipo di letteratura, ma l'uso massiccio di Leone Ebreo e Ruscelli mette in evidenza i suoi interessi per questioni filosofiche e offre informazioni sulle sue letture. L'argomento scelto è consono al momento in cui scrive, e l'autrice senza dubbio si adegua alle esigenze del mercato editoriale del tempo e alle possibilità offerte a una donna, per di più religiosa, in quegli anni. Tuttavia, inserendo all'interno del testo Leone Ebreo e Ruscelli sembra voler apportare al genere qualcosa di nuovo e inserirvi parte del suo percorso personale filosofico ed esistenziale.

4. Conclusioni

Le opere di Felice Rasponi costituiscono un'interessante testimonianza di come una donna del XVI secolo, pur costretta tra le mura di un convento e condannata ai limiti di un'istruzione ridotta e dal suo essere donna, fosse conscia dei dibattiti culturali del suo tempo e volesse offrire il proprio contributo. Le sue letture ci offrono uno spaccato dei suoi interessi letterari e filosofici che andavano ben oltre la letteratura devozionale destinata alle monache, e l'uso che ne fa per elaborare il suo pensiero ci aiuta a comprendere cosa capiva e cosa attirava la sua attenzione.

Nulla si sa di come Rasponi avesse accesso ai libri di cui si serve per realizzare le sue opere, ma non si trattava soltanto di libri tipici delle biblioteche dei conventi, anche se è lecito sospettare che le monache leggessero di più di quanto le biblioteche dei conventi ci possano dire. La sua biblioteca, costituita forse di libri prestati o ricevuti in dono da familiari, amici e aspiranti amanti, come si è visto, conteneva alcuni best-sellers del medio Cinquecento. Quando Rasponi scrive le sue opere, del resto, il Concilio di Trento si era concluso da poco, i cambiamenti all'interno dei conventi iniziavano a sentirsi, ma la formazione culturale di Rasponi apparteneva agli anni precedenti, quando la vita nei conventi era più aperta, i contatti con la realtà esterna erano più ampi, e le monache avevano legami stretti con le famiglie, specie se appartenenti alla nobiltà cittadina. Non è quindi così sorprendente che una monaca avesse accesso a trattati d'amore, anche se non era scontato che scrivesse opere come quelle di Rasponi, che non corrispondono propriamente ai canoni di quello a cui una monaca avrebbe dovuto dedicare il suo tempo.

Le uniche informazioni che abbiamo sugli scambi culturali che Rasponi aveva con il mondo esterno provengono dalla *Vita*. Sappiamo che da giovane aveva trascorso periodi con la famiglia, sappiamo che riceveva spesso visite al parlatorio; sappiamo che aveva stretto amicizia con il medico e

filosofo Girolamo Rossi con cui certamente intratteneva scambi intellettuali, probabilmente per lei vitali. Comunque stessero le cose, senza dubbio Rasponi era ben consapevole, e presumibilmente ben consigliata su cosa potesse essere scritto e stampato. Pur rifacendosi a testi non convenzionali, infatti, le sue opere a stampa riflettono quelli che erano libri accettabili e in linea con le aspettative sociali e del mercato librario. Un dialogo come la *Vita* non era pubblicabile e Rasponi ne era probabilmente consapevole. Sceglie quindi di scrivere il dialogo, affrontando tematiche analoghe, ma da un punto di vista diverso, spostando il fulcro del discorso dalla polemica e denuncia di una realtà tutta terrena, che vedeva le donne in un vicolo cieco, sia dentro, che fuori il convento, al tentativo di accettare lo stato monacale come dimensione in cui per una donna è anche possibile riflettere sulla natura di amore e su questioni filosofiche. Resta da chiedersi quanto i suoi lettori e le sue lettrici riconoscessero le sue fonti e quanto effettivamente fosse sorprendente, all'epoca, trovare la filosofia d'amore tra le righe di un trattato sulla scelta della vita religiosa scritto da una monaca.