



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Scrivere e disegnare la meditazione. Note semiotiche su pratiche spirituali e testi guida nella cultura del Seicento¹

Andrea Catellani

Cosa significa guidare la meditazione? In queste pagine intendiamo applicare e mettere alla prova una serie di strumenti semiotici nell'analisi di alcuni testi sincretici spirituali destinati ad essere "guida spirituale scritta" dei fedeli cattolici del Seicento, in un'epoca che vide la fioritura spettacolare di una vera e propria "multimedialità gesuita" (Dekoninck 2005, Catellani 2006). Questo percorso analitico terrà conto del fatto che, secondo Roland Barthes (1971), proprio i gesuiti sono all'origine della nozione moderna di letteratura, e che l'epoca di produzione di queste opere costituisce un momento importante di passaggio fra diverse *episteme*, quella rinascimentale della somiglianza e quella "classica", per utilizzare il termine diffuso in ambito francese, della rappresentazione e della sua analisi (cfr. Foucault 1966). Mi concentrerò in particolare su alcuni punti: una lettura semiotica di una certa teoria della meditazione religiosa; la revisione del modello dei testi multipli negli *Esercizi spirituali* ignaziani, proposto da Barthes; l'analisi dell'intermittenza enunciativa, un modello particolare di regime enunciativo tipico di opere gesuite illustrate ispirate dal testo ignaziano.

1. La meditazione secondo Antoine Sucquet

Lo *Chemin de la vie éternelle*, del gesuita belga Antoine Sucquet², è un imponente manuale spirituale illustrato con 32 tavole, ciascuna fornita di una "déclaration de l'image" verbale che "spiega" l'immagine per mezzo di lettere di rinvio alle sue parti. L'opera è divisa in tre parti: una per i principianti, una per chi avanza e una per i perfetti. Tale divisione riprende l'articolazione delle tradizionali tre vie spirituali, descritte in particolare da San Bonaventura da Bagnoregio nel suo *Itinerarium mentis in Deum*: la via purgativa-

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

² Anversa, H. Aertssens, 1623. Si tratta della traduzione francese, realizzata dal padre gesuita Morin, dell'originale latino, il *Via Vitæ Æternæ iconibus illustrata per Boetius a Bolswert* (Anversa, M. Nutius, 1620). Per informazioni più complete sul testo, cfr. Catellani 2006 e 2007a, Dekoninck 2005.

purificativa, in cui l'uomo prende coscienza del male e del peccato e se ne distanzia; la via illuminativa, in cui l'anima si indirizza decisamente verso la virtù e segue l'esempio di Cristo; infine, la via unitiva, che implica l'amore per Dio stesso e il desiderio di unione definitiva con lui. L'opera presenta teoricamente la meditazione in forma verbale nel capitolo 26 della seconda parte, e poi riprende tale teoria in forma visiva nell'immagine che segue tale capitolo (la tavola XI: Fig. 1), immagine che si propone come "composizione di luogo" (e cioè, nei termini degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio di Loyola, come presentazione visiva di un argomento da meditare) per una meditazione che serva per imparare a meditare.



Fig. 1 – Tavola XI

Nel capitolo 26 la meditazione è descritta come atto di

“considerer en son esprit, & comme depeindre en son coeur, un mystere, ou quelque point de doctrine tiré de la vie de nostre Seigneur: ...avec les circonstances de la persone, des actions, des paroles, du lieu, & du temps; avec ceste fin & intention, que nous cueillons de toutes ces choses, comme d'autant de fleurs un tres-doux miel, c'est-à-dire, la charité, & que nous imitions les abeilles, ou bien, que nous y recevions quelque instruction à la vertu, ou que nous inventions quelques moyens pour y parvenir, à celle fin de bien regler noz mœurs & nostre vie: ou que nous enclinions & esmouvions nostre volonté à pourchasser & embraser la mesme vertu; de sorte que comme l'avaricieux, nous rapportions toutes noz actions particulieres, à nostre profit spirituel” (pp. 479-480).

Il testo appare particolarmente ricco sul piano figurativo e narrativo. Si pone innanzi tutto un soggetto che compie un'azione, figurativizzata come pittura nel proprio cuore di una scena, legata ad una serie di possibili temi (mistero, dottrina, perfezione divina). Un programma preliminare è l'enucleazione di una serie di elementi (circostanze di tempo, spazio, azione, persone coinvolte, parole), e dunque un lavoro di carattere analitico. Compiuta l'analisi, e raffigurato il tema, emerge il programma principale, e cioè l'estrazione del “miele dolcissimo”, la carità o un'altra virtù, e dunque un abito interiore che possiamo intendere come tensione volitiva fondata su di una credenza, declinabile in

molti diversi programmi a partire dalle circostanze concrete; tale abito modifica e arricchisce la dotazione modale del soggetto. La virtù può essere direttamente l'oggetto di valore; in altri casi lo saranno i mezzi per pervenire ad essa, per regolare i costumi e i comportamenti concreti (i diversi programmi narrativi); infine, vi potrà essere un'azione ulteriore su di un'istanza ulteriormente *débrayata*, la volontà, per indurla ad aderire all'abito individuato, e dunque un lavoro sulle motivazioni.

L'immagine XI (Fig. 1), surdeterminata dalla "déclaration de l'image" verbale che funge da voce meta-testuale del destinante cognitivo, mostra il meditante all'opera, rappresentato come un pittore. Vi sono quattro parti: il primo piano con il pittore all'opera; la zona centrale della Natività; il cielo divino e delle virtù teologali (fede, speranza e carità, riconoscibili sotto forma di personificazioni dotate di attributi tradizionali); infine, in fondo a sinistra, la scena di Gesù che predica agli apostoli e indica una virtù generica. Il personaggio in primo piano, il pittore-meditante, calpesta il mostro del Peccato e dipinge sulla tavola del cuore, divisa in segmenti (simili a fumetti) che rappresentano i diversi aspetti della scena, già indicati nel capitolo teorico precedente: "quis" (chi si incarna), un bambino rappresentato vicino al nome di Dio, e dunque, per associazione, Dio che si incarna; "quid" e "quomodo", la scena di Gesù con Giuseppe e Maria, e dunque il fatto e il modo del suo prodursi; "ubi" e "quando", la stalla, luogo dell'evento, e il tempo, rappresentato da un piccolo orologio; "cur", il motivo dell'incarnazione costituito dalla salvezza dell'uomo, con Gesù bambino mostrato mentre prende per mano un uomo nella fossa del purgatorio; "quae virtus ducet", con la personificazione della Virtù connessa per mezzo di alcune linee a ciascuna delle piccole scene soprastanti, per significare che da ciascuna di esse va ricavata meditando una certa virtù; infine, "qua eius occasio", la personificazione dell'Occasione, con i capelli sul volto e la clessidra in mano, per rappresentare la necessità di riflettere sulle circostanze in cui la virtù ricavata potrà essere esercitata. La Virtù, che indica sé stessa e il Bambino, compare anche alle spalle di Cristo, nel gruppo centrale. Il grande cuore in primo piano è sorretto dalla figura iconologica della Pace, condizione interiore che deve dominare nel corso della meditazione.

Le tre personificazioni delle virtù teologali collocate nel cielo, legate al corpo luminoso del Bambino, sono il frutto spirituale della sua presenza. Le iscrizioni nei tre raggi ("dilige", "spera", "crede") indicano l'azione da compiere, l'esercizio delle virtù. Tale esercizio non riguarda solo genericamente la vita, ma è componente essenziale della meditazione stessa: le tre virtù sono da esercitare nei confronti di Gesù, come appare chiaro poi nel capitolo verbale, in cui esse ispirano diversi passaggi della meditazione. Le tre virtù promanano dal Bambino, ma sono anche da applicare alla scena che lo vede protagonista. Tutta l'immagine (fatta salva la scena di predicazione sullo sfondo) ha il suo centro prospettico, ma anche eidetico e topologico, nel corpo del Bambino. Le linee dello sgabello in primo piano – che sembra fra l'altro proiettarsi fuori dallo spazio dell'immagine, verso l'osservatore, e che costituisce uno strumento importante di costruzione della prospettiva nell'immagine – raggiungono il punto di fuga proprio in corrispondenza di Gesù. Sempre sul Bambino cadono la linea dello spigolo del muro e i tre raggi proiettati verso le tre virtù teologali. Una delle linee prospettiche dello sgabello è proseguita dal profilo della gamba del pittore, e crea un angolo con una traiettoria più incerta, formata dalle spalle e dal pennello. Ne nasce un triangolo, con il vertice sul corpo di Gesù e la base sul grande cuore dipinto: si potrebbe intravedere in questa forma una sorta di trasposizione visibile dell'idea della proiezione della scena e della presenza di Cristo nel cuore, attraverso l'analisi meditativa.

Le costruzioni eidetiche e topologiche creano una dinamica di circolazione da e verso il Cristo, centro tematico dell'immagine (esclusa, come detto, la scena posteriore della meditazione di un tema), e che svolge il ruolo di mediatore fra il Cielo divino e delle virtù e l'uomo pittore-meditante col suo cuore. Complessivamente, viene tracciata una vera e propria mappa della meditazione, delle sue fasi, dei suoi elementi e delle istanze in gioco, interiori ed esteriori, umane e divine. L'atto della pittura è rappresentato qui nella sua fase terminativa, dato che il quadro è già completo. I personaggi che circondano adoranti il Bambino, nella scena al centro, sono individuati dalle lettere di rinvio e dalla "déclaration" come rappresentanti una serie di affezioni che vanno suscitate ("excitez souvent en vous..."), presentate con una serie di stereotipi gestuali: le mani giunte (la riconoscenza), incrociate sul petto (la compassione), aperte verso l'alto (la gioia) aperte verso il basso (l'ammirazione). Il meditante schiaccia il Peccato, rappresentato in forme mostruose e tropiche, con elementi congiunti di vari animali: la rottura delle categorie e della sintassi oggettuale è rappresentazione del male, de-figurazione (Catellani 2004, 2007b, 2008). Alla base, c'è l'idea della vita cristiana come ricostituzione dell'uomo come immagine vivente di Dio, e del peccato come distruzione di tale immagine.

2. Meditazione e contemplazione: note semiotiche

La visione della meditazione di Antoine Sucquet, qui brevemente esposta nella sua trattazione verbale e visiva, fa parte del ricco panorama dei modi di modellizzare meta-semioticamente la meditazione in Occidente. Con tale termine si identifica in Occidente³ una pratica interiore, mentale, cognitivo-patematica, che implica due versanti: da un lato, la relazione interiore del soggetto con determinati oggetti di valore cognitivi; dall'altro, la relazione (contrattuale) di un soggetto con un altro attante (o più attanti) sacro e trascendente⁴. Gli oggetti cognitivi in questione vengono trattati dal soggetto meditante in modo che dispieghino il proprio valore, in un processo di costruzione interiore dell'oggetto di valore stesso.

Altro aspetto, piuttosto proprio della contemplazione, è invece quello di "assimilazione" del valore dell'oggetto, e dunque del tentativo di farlo entrare nell'essere del soggetto, arricchendolo. Nel medioevo trova pieno sviluppo e formulazione la celebre *lectio divina*, processo di elaborazione del testo biblico che intende condurre dalla semplice *lectio*, l'indagine attenta del testo e dei suoi contenuti, attraverso la *meditatio* e la *oratio* – quest'ultima intesa come domanda a Dio perché vengano rimossi i mali o concessi i beni individuati nella meditazione – fino alla *contemplatio*, intesa come abbandono della mente in Dio, nella "degustazione" dei beni eterni. Per Guigo II il certosino, autore medievale, la *lectio* è "scripturarum cum animi intentione inspectio", la *meditatio* è "studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans", e infine la contemplazione è "mentis in Deum suspensae quaedam supra se elevatio, eternae dulcedinis gaudia degustans", e dunque elevazione della mente verso Dio, per gustare le gioie dell'eterna dolcezza (*Epistola de vita contemplativa*, 2). Il percorso meditativo descritto

³ Si prenda come riferimento per queste osservazioni generali la voce "Meditation" del celebre, anche se ormai datato, *Dictionnaire de spiritualité*, e Tilman 1971. Per una analisi semiotica molto più completa della meditazione cfr. Catellani 2006.

⁴ A proposito di questo secondo versante "inter-soggettivo", S. Ignazio di Loyola suggerisce, nei suoi *Esercizi*, di rivolgersi a Dio "come un amico a un altro amico", sottolineando quindi la dimensione intima della relazione.

da Sucquet è evidentemente tributario di questa tradizione, pur con le novità apportate, a cavallo tra medioevo e prima modernità, dalla *Devotio moderna* e dagli *Esercizi ignaziani* (Dekoninck, 2005). Il gesuita belga parla della contemplazione nella terza parte del suo manuale (in quanto la contemplazione è esperienza riservata a chi è molto avanti nella vita spirituale): se la meditazione è “recherche de la verité cachée”, la contemplazione sarà “agreable admiration de la mesme verité des-ja decouverte & manifeste” (*Chemin...*, p. 882). Essa è dono di Dio, è conferita all’uomo, e significativamente non ne viene descritto o rappresentato il “metodo”: essa è in definitiva, come per Guigo, una condizione terminativa del percorso meditativo, in cui ci si incontra con l’indisponibile divino, che può donare ciò che a lui si chiede. Degustare in modo contemplativo significa allora incontrare l’oggetto di valore in modo intimo ed euforico, e tale oggetto di valore tende in definitiva ad essere lo stesso Destinante divino. L’arricchimento del soggetto che deriva dal percorso meditativo e dalla contemplazione può essere inteso nei vari testi come aumento di consapevolezza, esperienza di rivelazione, incontro inebriante, superamento di illusioni: si tratterà di variabili tematiche, con possibili vari rivestimenti figurativi. La circolazione degli oggetti di valore cognitivi, dinamica propria della meditazione, costituisce la relazione del soggetto con il/i suo/i interlocutore divino/sacro. La meditazione si può inserire nei percorsi narrativi complessi come momento di acquisizione di competenza, ma anche come elaborazione, scelta, adozione o rigetto di credenze e motivazioni (potere, volere), e infine di valutazione di azioni e passioni passate (sanzione, moralizzazione): essa può quindi caratterizzare come tema i momenti e le fasi *cognitive* dei percorsi narrativi, e riguarda complessivamente, nell’ambito del percorso globale del “Cammino della vita eterna”, oggetti di valore modali, le virtù soprattutto, che stanno in relazione con l’Oggetto di valore per eccellenza della vita dell’uomo, Dio stesso. Nel testo di Sucquet troviamo rappresentata la dinamica che conduce dalla visione all’analisi interiore, e alla domanda di virtù.



Fig . 2 – Tavola XII

L’immagine XII (Fig. 2) mostra allora come tale processo si traduca in un voler fare del soggetto, e dunque in una mutazione della sua dotazione modale e del suo spessore

patemico: il risultato è la tensione a correre verso il Cristo, pur impediti dal peso del mondo e della sua corruzione, rappresentati secondo tradizione dalla palla e dalla catena che impediscono il movimento.

Ecco dunque l'esito della meditazione: l'assunzione di un abito, il desiderio di aderire a Cristo nell'azione. Per inciso, la sottolineatura della dimensione pragmatica della sequela è tema particolarmente caro ai primi gesuiti, come ricorda la celebre espressione di Jeronimus Nadal, discepolo di Ignazio, secondo cui bisogna essere "simul in actione contemplativi", contemplativi anche nell'azione, unendo dunque la vita spirituale all'operare pratico.

La meditazione come costruzione dell'oggetto di valore in un contesto di articolazione discorsiva prevede, sul piano tensivo, il dispiegamento estensivo di un campo figurativo, tematico e valoriale. La meditazione su di un oggetto come la Natività porta a sviluppare figure e temi connessi a tale oggetto. L'immagine XI (Fig. 1) squaderna un paradigma di contenuti cognitivi da percorrere e assimilare, abiti che verranno a costituire l'essere e il volere del soggetto, come si evince nell'immagine successiva della tensione, ostacolata, verso Cristo. Al contrario, il momento della degustazione e comunione contemplativa presenta piuttosto una condizione di concentrazione, in particolare sul piano della quantità di grandezze semiotiche presenti nel campo di discorso: nel momento dell'articolazione meditante la mira discorsiva porta in campo molti diversi elementi legati a un oggetto iniziale, mentre nel momento contemplativo il dispiegamento discorsivo si ferma.

Nella meditazione dei gesuiti appaiono anche *aspetti strategici*, come ad esempio la presa di distanza dalle attività pratiche ordinarie e le mosse da compiere per evitare le distrazioni nella preghiera. Si pensi in tal senso alle istruzioni per trovare un luogo adatto alla preghiera, nelle note iniziali degli *Esercizi* ignaziani. Molto evidente è poi la dimensione *polemica*, intesa come lotta contro le tendenze dispersive della distrazione e di scontro con le oscurità di un tema o con l'aridità interiore, ma soprattutto come lotta con anti-soggetti e anti-destinanti, come il demonio con le sue suggestioni, lo "spirito cattivo" di cui parla Ignazio. Ecco allora la rappresentazione del peccato da calpestare (Fig. 1), e nell'immagine successiva il mondo e il demonio che trattengono l'uomo dall'incontro redentivo con Cristo.

La meditazione, come appare evidente nel testo di Sucquet, prevede spesso l'intervento di istanze diverse, intra- ed extra-psichiche. Nella tradizione occidentale in particolare si prevede il coinvolgimento nella meditazione di tutte le "potenze interiori" dell'anima: l'immaginazione, gli affetti – connessi alla volontà, e cioè intesi come "ricoprimento" e manifestazione intensa della volontà stessa – ma soprattutto le tre facoltà fondamentali, memoria, intelletto e volontà. Altri caratteri evidenti della meditazione e della contemplazione sono l'assorbimento delle capacità attentive del soggetto, e dunque l'occupazione del campo discorsivo del soggetto senziente-percipiente-enunciante; la dilatazione temporale, rappresentata ad esempio in Sucquet con la lunghezza del testo che propone una meditazione sulla Natività, nel capitolo che segue e sviluppa l'immagine XI; diversi schemi ritmici, come l'iterazione ritmica di un oggetto cognitivo, la sua ripetizione variata, realizzata anche attraverso il cambiamento di sostanza semiotica, e il rallentamento; infine, l'attivazione emotiva.

Della meditazione fanno parte dunque aspetti di controllo e pianificazione razionale (definizione e messa in atto di vere e proprie *performance* spirituali), e momenti di rivelazione, di illuminazione: momenti in cui il soggetto smette di essere attivo, e la sua attività si rovescia in passività ricettiva, e passa alla dimensione della contemplazione di

fronte all'indisponibile, al trascendente. I due aspetti naturalmente possono alternarsi, secondo modelli aspettuali, ritmici e temporali vari, con schemi tensivi diversi: ad esempio, amplificazioni improvvise, con aperture rivelative e aumenti della tonicità emotiva, come nelle visioni complesse raccontate dai profeti nel Primo Testamento o nell'Apocalisse; oppure aumenti dell'intensità senza grandi dispiegamenti discorsivi, seguite da ritorni alla normalità, come nell'estasi improvvisa del principe Miskin di Dostojevskij. Si alternano quindi diverse condizioni del soggetto, più o meno attivo o passivo-ricettivo (Pozzato 2001).

La ricchezza dell'*allegoria in verbis* e dell'*allegoria in factis* dei testi biblici, il loro spessore di senso, esplorato a fondo dalla tradizione patristica e scolastica, nutre la meditazione cristiana, così come viene descritta e "guidata" dai testi dei primi gesuiti. Eco (1984) aveva sottolineato che un tropo è tanto più "vivace", fresco e "gustoso" (dunque, efficace) quanto più il percorso che conduce alla sua comprensione fa percorrere l'enciclopedia in modo ampio. Ma le metafore bibliche sono efficaci anche se già note e interpretate, e però sempre capaci di riportare al contatto col divino, capaci cioè di nutrire l'iterazione variata dei temi sacri, che conduce a impregnare progressivamente il soggetto, a incidere sulla sua dotazione modale. La meditazione, come la liturgia, si dispiega allora come percorso (interpretativo e pragmatico) non necessariamente di scoperta, ma comunque e sempre di ri-esposizione e intrusione, in cui "ne va del soggetto" e del suo destino, a differenza ad esempio di un semplice studio formale come l'esegesi⁵. L'immagine allegorica che abbiamo esaminato mostra soprattutto l'intento didattico della presentazione retorica, dell'attivazione di un livello secondo di significazione secondo il modo allegorico (opposto al modo simbolico, secondo Eco 1984, 1987 e 1995). Ecco allora la costruzione di un sistema di rinvii punto a punto, che trasforma la meditazione in pittura sul cuore, e traveste sistematicamente i vari elementi. Tale "ricopertura" allegorica lascia al livello letterale solo la scena centrale della Natività, e cioè il luogo del farsi visibile dell'Invisibile: tale scena è infatti ciò che ancora il resto del dispositivo, proponendo la rappresentazione letterale e storica del mistero, il luogo fisico della presa di carne e di figura dell'infigurabile divino nell'incarnazione.

3. Istruzioni sincretiche e livelli testuali della guida meditativa

In che modo i testi meditativi come quello di Sucquet, o il libretto fondatore degli *Esercizi spirituali* ignaziani di quasi un secolo prima (1548), interagiscono con le pratiche spirituali, e con i vari soggetti in esse coinvolti, diventando una sorta di "posologia" meditativa? Un aspetto fondamentale, in tal senso, è la gestione di molti livelli enunciativi e di molte scene predicative e strategiche concatenate. Secondo alcune recenti proposte, relative alla possibilità di distinguere diversi livelli delle semiotiche oggetto analizzabili dalla semiotica delle culture, quando i testi istruiscono le pratiche, intese in termini semiotici come scene predicative a valenza anche strategica, si verifica un fenomeno di integrazione discendente: la pratica viene descritta, definita e organizzata dal testo

⁵ Guiderdoni-Bruslé (2005, p. 7) ricorda che nel tardo medioevo la *lectio divina* cristiana si divise in due ambiti, la lettura colta e scolastica, legata alla vita intellettuale e articolata nelle *quaestiones* e nelle *disputationes*, e la *lectio spiritualis*, che resta appannaggio dei monaci. Questa seconda *lectio* viene ripresa dalla *devotio moderna*, a partire dal Trecento, e sviluppata fino a tutto il Cinquecento e Seicento, fino a S. Francesco di Sales, comprendendo dunque, tra le altre scuole, quella ignaziana e gesuita.

(Fontanille 2004). A sua volta il testo può intervenire come partecipante nella pratica con ruoli attanziali e attoriali, come quello di libretto di istruzioni o di manuale di meditazione: in questo caso si parla di integrazione ascendente. Lo stesso naturalmente può avvenire nei confronti dei livelli più generali delle strategie e delle forme di vita⁶.

Un libro di meditazione allora può essere connesso alla pratica spirituale in quanto enuncia e prefigura le sue articolazioni interne, e dunque anche la sua struttura enunciativa e narrativa. Analisi interessante e pionieristica, da questo punto di vista, è quella che Barthes fece degli *Esercizi* ignaziani, considerati come testo che ne prefigura e ne istruisce altri. Secondo Barthes (1971), gli *Esercizi* presentano e istruiscono per la precisione quattro testi, organizzati secondo quattro diversi livelli che ricalcano, secondo il semiologo, i quattro sensi delle Scritture dell'esegesi medievale, indicati come letterale, semantico, allegorico e anagogico. In realtà il riferimento ai quattro sensi delle Scritture appare impreciso, perché non esiste fra questi ultimi un livello "semantico", il senso allegorico passa al terzo posto e scompare il senso tropologico morale (De Lubac 1959-64, Eco 1987). Mi sembra opportuno delineare invece tre livelli di scene predicative e almeno sei "testi" prefigurati e descritti, intendendo per testi le produzioni testuali anche sincretiche di specifici enunciatori. Un livello testuale "zero" è naturalmente quello delle Scritture, fonte intertestuale di tutti i testi in gioco e materiale fondamentale della meditazione. Al livello uno si incontra il testo di Ignazio per il futuro direttore, che proporrà gli esercizi a chi medita: tale testo ha per oggetto tutti i testi dei livelli successivi. Al secondo livello si incontrano i testi rivolti dal direttore al meditante, e viceversa. Tali testi fanno riferimento alle situazioni (scene predicative) in cui il direttore detta al meditante i punti di meditazione, e a quella di colloquio personale, in cui il meditante si consulta col direttore sull'andamento dei suoi esercizi spirituali. Il terzo livello comprende le pratiche e strategie relative alla relazione tra Dio e il meditante: dunque, i testi rivolti dal meditante a Dio, e i testi delle istanze soprannaturali (lo "spirito buono" e "cattivo" indicati da Ignazio) al meditante. Questi due ultimi complessi testuali sono integrati nelle diverse pratiche che costituiscono l'attività spirituale del meditante: dunque, meditazioni, contemplazioni, orazioni, esami di coscienza.

Cosa succede allora nel manuale spirituale di Sucquet, discepolo di Ignazio, e dunque direttamente ispirato dal libretto del fondatore della Compagnia di Gesù? Il primo livello naturalmente scompare, viene segnalato soltanto da qualche riferimento fatto in alcuni passaggi a Ignazio, e ci si ritrova direttamente al secondo: una guida, surrogata dal testo scritto, indica al lettore-meditante cos'è la meditazione e come si fa per meditare (oltre che come si fa per leggere il libro stesso). Compagno poi con evidenza i testi rivolti dal meditante alle istanze soprannaturali, sotto forma di enunciazioni meditative rappresentate visivamente e verbalmente e di preghiere da recitare, e il "linguaggio" rivolto dalle istanze trascendenti all'uomo, sotto forma di presenza corporea di Cristo e degli angeli, di gesti, sguardi, relazioni luminose e topologiche, ecc. Il testo di Sucquet rappresenta sincreticamente le pratiche della vita cristiana e i loro attanti, per istruirle in

⁶ La distinzione fra "testi", o più esattamente "testi iscritti", e altri livelli delle semiotiche oggetto, come le scene predicative e le forme di vita, è presente, com'è noto, nello studio di Fontanille. Non si intende qui entrare nel dibattito sulla correttezza di tale scelta, ricordando soltanto che nulla esclude di continuare a usare il termine "testo" anche per le semiotiche oggetto studiate dalla socio-semiotica e dalla semiotica della cultura, fatta salva la necessaria "traduzione" della terminologia semiotica in sede di dialogo con altre discipline. Sul tema dei testi istruttivi e delle pratiche, cfr. anche Fabbri 2005.

forma diretta (la meditazione) e indiretta (le pratiche della vita in cui le virtù ricavate dalla meditazione andranno applicate).

Esiste un tipo di pratica legata ai testi istruttivi, e dunque anche al manuale di Sucquet, che compare sempre e comunque, come “livello zero”: quello della *lettura* e della *visione* delle immagini proposte. Il testo di meditazione gesuita istruisce anche tale pratica, fornendo i limiti e le indicazioni per l’atto di lettura. La conformazione stessa del testo e il suo genere configurano già di per sé certi tipi di fruizione testuale. Pensiamo in particolare al sistema delle lettere di rinvio, che contribuiscono a linearizzare la visione dell’immagine, costituendola come successione di “inquadrature virtuali”, in linea con la nuova *episteme* dell’analisi della rappresentazione, che si sta affermando all’inizio del Seicento, secondo la celebre analisi di Foucault. Il libro di Sucquet propone istruzioni per il proprio uso: a livello macro, nel “preface au lecteur” si squaderna l’intero contenuto del libro e si propone una distribuzione fra i diversi giorni della settimana dei capitoli meditativi, che costituiscono ciascuno un pasto spirituale, il dispositivo per una “sessione” di esercizio spirituale; a livello micro, nel capitolo già citato sul modo di meditare si propone di considerare le immagini “un peu en contemplant”, “l’espace d’un *miserere* ou deux”⁷. È evidente che la lettura di un testo che intende guidare la meditazione si può intrecciare in vari modi con la pratica meditativa: leggere delle istruzioni (“io ti dico di enunciare meditando x”) è diverso da leggere una meditazione scritta o una preghiera, che chiede di essere direttamente *eseguita*, un po’ come uno spartito (“io dico x”, e implicitamente: “tu lo stai dicendo con me”). Recitare una preghiera, ma anche leggere una meditazione scritta, che è in definitiva un tipo di discorso orante, significa inserirsi in una catena di enunciazioni, ri-enunciare e co-enunciare. Si tratta di una attività (enunciativa) immaginativa, affettiva, cognitiva particolare, amplificata in estensione e intensità, in cui ne va dell’io (Latour 2002, Catellani 2007a).

La “Meditation de la Nativité de nostre Seigneur, par laquelle la pratique de la methode susdicte est enseignée, & sommes enflambez de charité”, che segue l’immagine XI (Fig. 1), presenta un interessante salto enunciativo, che mescola istruzione e testo da eseguire. “Considerez ce grand mystere, auquel le Filz de Dieu, la sapience eternelle, & le Verbe du Pere devient enfant d’un jour dessous la terre” (*Chemin...*, 497). Un enunciatore istruttivo comunica un contenuto da meditare al simulacro dell’enunciatario, esprimendo le proprie impressioni, con domande retoriche e aggettivi che intensificano l’argomentazione. Poco dopo però la situazione cambia bruscamente e si passa ad una situazione di preghiera, in cui un io appassionato si rivolge a Dio. “Vostre science, o mon Dieu, est devenue admirable pour nostre subject, & nous ne pourrons jamais y parvenir” (*ibidem*). L’io parla di “noi” a Dio, l’enunciatore si propone attorializzato come parte di un attore collettivo, l’umanità bisognosa di Dio stesso. Per pagine intere il discorso prosegue come una riflessione appassionata, simile a quella analizzata da Denis Bertrand nelle lettere di una monaca portoghese del Cinquecento (2000): l’enunciatore *débraya* numerosi simulacri, propri e degli interlocutori sacri con cui interagisce. Ad un certo punto l’io si rivolge all’anima (“mais voyons un peu, o mon ame...”, *Chemin...*, 500): un caso di moltiplicazione delle istanze interiori. Altrove l’enunciatore si rivolge ai “mortalis” in generale (“Prenez un peu de loisir, o mortelz, & voyez combien le Seigneur est doux...”). Ma normalmente, quando compaiono, le apostrofi sono rivolte a Dio e a Cristo (“mon Dieu,” “o bon IESUS”, ecc.).

⁷ Il “miserere” è uno dei salmi biblici penitenziali (che inizia, nella versione latina, con le parole: “miserere mei, Domine...”), in cui il fedele chiede perdono a Dio per i propri peccati: si propone quindi come unità di misura la recita di un testo ben noto ai lettori.

L'io si pone dunque in un teatro immaginario, tipico della letteratura barocca e più generalmente dei testi ispirati dalla grande tradizione retorica classica, in cui vengono evocate diverse istanze (divine o umane), nell'ambito di una meditazione in cui il lettore è chiamato ad immedesimarsi, a co-enunciare, a "suturarsi". Per inciso, il testo meditativo è intessuto di citazioni bibliche, garanzia testuale che lo rendono testo secondo, discorso teologale, ri-enunciazione ortodossa che definisce una posizione enunciativa universale, quella della creatura rivolta al creatore. Ma ogni passaggio del testo è segnato a margine da una nota, che riassume il tipo di atto spirituale compiuto ("la contrition", "l'admiration", "Interrogation", ecc.). La lettura non è solo abbandonata al flusso dell'argomentazione e dell'accensione patemica, alla fusione delle istanze, ma resta un margine di attenzione "metodologica", una presa di distanza istruttiva, esemplare. Questa componente istruttiva emerge in tutta la sua evidenza a pag. 504, quando il discorso ritorna bruscamente a rivolgersi al "vous" consueto: "Vous voyez donc comment au mystere de la Nativité on peut exercer premierement la foy...". Si esce dalla "confusione delle voci" (Fabre 2004) e dal genere della meditazione scritta, per rientrare nel genere dell'istruzione. Ecco dunque un fenomeno di movimento del *brayage* che conduce alternativamente dalla separazione delle istanze a un assorbimento in un "io inclusivo". Leggere diventa co-enunciare valori, affetti, assumere modalità, secondo un modello che si può chiamare di identificazione orante, però inserito in un contesto didattico: si indossa un "io di prova", per imparare a meditare.

Nell'immagine XI (Fig. 1) ritroviamo alcuni stratagemmi ben noti della retorica visiva dell'enunciazione, che interagiscono col fenomeno verbale appena indicato e descritto. Ecco allora il personaggio nostro delegato debrayato, astante partecipante, rappresentato di spalle ("figura filtro", per riprendere i termini di Stoichita 1995). La sua prossimità al nostro spazio, lo spazio dell'osservatore, è un altro strumento evidentemente impiegato. Lo sgabello, in basso a destra, sembra proiettarsi verso il nostro spazio, creando una comunicazione ulteriore con lo spazio dell'enunciazione. Spesso, nelle immagini dell'opera, il lettore è invitato a entrare: gli spazi e le frontiere sono messi in crisi da particolari stratagemmi, come la costruzione in profondità che inserisce lo spettatore nella sequela stessa di Cristo (Fig. 3).

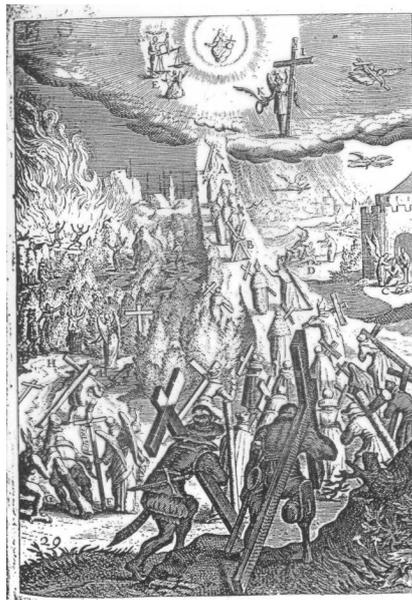


Fig. 3

In alcune immagini, come la prima (Fig. 4), si dispiega una sorta di triplo sistema enunciativo: l'osservatore si guarda (guarda il delegato, astante non partecipante) mentre guarda meditando i propri delegati impegnati nel cammino della vita, e diretti verso il cielo o caduti nell'inferno. Io guardo me stesso che si guarda: con questa concatenazione di iscrizioni testuali dell'osservatore, l'immagine rappresenta bene la posizione di chi si sta preparando ad una attività di revisione meditativa della propria vita, e rappresenta quindi una pratica di rappresentazione meditativa – rappresenta la rappresentazione. Se dunque la lettura è duplice, scissa, e la semiosi meditativa è accompagnata dalla sua meta-semiotica didattica, qualcosa di simile accade anche nell'immagine, sotto forma di duplicazione o triplicazione dei livelli di iscrizione dell'osservatore.

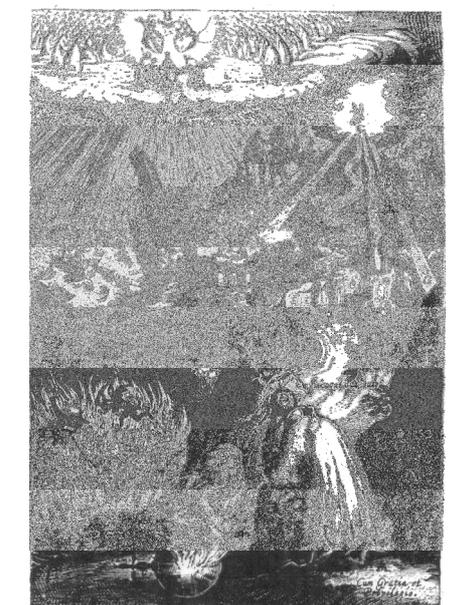


Fig. 4

In conclusione, nel manuale di Sucquet, esempio eminente di un intero settore della produzione libraria del primo Seicento, emerge con chiarezza la presenza di due modelli di testo. Da un lato testi e porzioni testuali *mappa*, che costruiscono dispositivi sincretici in grado di nutrire la competenza dell'enunciatario, di fornire istruzioni ed elementi da ricombinare in forma meditativa (inquadrature virtuali, “quanti” di informazione fornita sincreticamente). Dall'altro, porzioni testuali a *flusso*, capaci di coinvolgere il lettore in una ri- e co-enunciazione efficace. La meditazione sincretica “esemplare” di Sucquet è interessante perché combina i due aspetti, di flusso e di mappa. Da un lato, meta-testualità e riflessività (guardo me stesso che si guarda), relazione didattica-direttoriale; dall'altro coinvolgimento appassionato, co-enunciazione e semiotica dell'unione e del contagio (per usare i termini introdotti da Landowski, 2003), con testi che “mimano” e trasformano in lettura il divenire enunciativo meditativo interiore. La spiritualità che ne emerge è una spiritualità del metodo, della passione misurata, che combina il momento dell'intensificazione affettiva con quello del dispiegamento estensivo, la mira affettiva e la presa cognitiva entrambe toniche, la soggettività auto-analizzante e quella immersa nel flusso dell'esperienza spirituale. Il testo sincretico registra tutto ciò, diventa luogo di una



intermittenza, per usare le parole di P.A. Fabre (2004), in cui la soggettività passa dall'apprendimento di un metodo meditativo alla pratica, dal "dentro" della propria esperienza al "fuori". Dall'atmosfera fusionale emerge e riemerge l'istanza del controllo razionale; il "tu" del lettore viene sollecitato sul piano della revisione, della riflessione, dell'analisi. La soggettività che "sta imparando" (ri)appare nel discorso, come destinataria di un saper fare fornito dall'enunciatore. L'io credente religioso quindi *entra ed esce da sé stesso* e dal proprio dinamismo riflessivo, meditativo e orante, e tale movimento di *esperienza controllata*, di vissuto e di preparazione e verifica di tale vissuto, viene manifestato proprio dai movimenti enunciativi. In tal modo il metodo, il saper fare, la competenza, sono oggetto di valore modale al centro del discorso del testo, che svolge così la sua funzione di surrogato del direttore spirituale.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

Bibliografia

- Barthes R., 1971, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil.
- Bertrand, D., 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Edition Natan HER; trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, Roma, Meltemi.
- Catellani, A., 2004, “Interpenetrazioni visive: dal *Traité du signe visuel* del Gruppo di Liegi alla semiotica tensiva”, in *Versus*, n. 97, Milano, Bompiani.
- Catellani, A., 2006, *Immagini da meditare, immagini per credere. Note semiotiche sulle immagini nella letteratura gesuita tra Cinquecento e Seicento*, tesi dottorale in semiotica, presentata presso l’università di Bologna.
- Catellani, A., 2007a, “Pour une sémiotique de l’image dirigée’ dans la littérature jésuite: syncrétisme, narrativité, énonciation dans le *Chemin de la vie éternelle* d’Antoine Sucquet sj”, in *Emblemata sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, R. Dekoninck, A. Guiderdoni-Bruslé, a cura, Turnhout, Brepols (Coll. Imago figurata).
- Catellani A., 2007b, “L’angelo custode, *Amor divinus* e *l’Ennemi*: note semiotiche su angeli e demoni nella letteratura emblematica tra Cinquecento e Seicento”. Intervento presentato al convegno “La parte dell’angelo. Tra semiotica ed estetica”, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Urbino. In corso di pubblicazione.
- Corrain, L., 2004, a cura, *Semiotiche della pittura. I classici, le ricerche*, Roma, Meltemi.
- Dekoninck, R., 2005, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Ginevra, Droz.
- De Lubac, E., 1959-64, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Ecriture*, Paris, Aubier; trad. it. *Esegesi medievale*, Roma, Paoline, 1962-72, 2 voll.
- 1980, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Letouzey et Ané – Beauchesne.
- Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco, U., 1987, *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1995, “Sul simbolo”, in S. Briosi, a cura, *L’immagine riflessa*, N. S. Anno IV, n. 1, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- Fabbri, P., 2005, “Istruzioni e pratiche istruite”, in *E/C*, rivista on line dell’Associazione Italiana di Studi Semiotici, trascrizione della relazione tenuta al convegno “Le pratiche semiotiche: la produzione e l’uso”, San Marino, 10-12 giugno 2005.
- Fabre, P.A., 1992, *Ignace de Loyola. Le lieu de l’image*, Paris, Vrin-EHESS.
- Fabre, P.A., 2004, “Leggere una meditazione scritta”, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto, M., a cura, Bologna, Il Mulino.
- Fontanille, J., 2004, “Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la sémiotique des cultures”, in *E/C*, rivista on line dell’Associazione Italiana di Studi Semiotici.
- Foucault, M., 1966, *Les Mots et les Choses. Une archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Milano, BUR, 1998.
- Guideroni-Bruslé, A., 2005, “Figures de l’âme pèlerine: la méditation emblématique aux XVIe et XVIIe siècles”, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLI, 3.
- Landowski, E., 2003, “Al di qua o al di là delle strategie: la presenza contagiosa”, in *Il contagio e i suoi simboli*, Manetti G., Barcelona L., Rampolli C., a cura, Pisa, ETS.
- Latour, B., 2002, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil.
- Pozzato, M. P., 2001, *Semiotica del testo*, Roma, Carocci.
- S. Ignazio di Loyola, 1969, *Exercitia spiritualia, textuum antiquorum nova editio*, Roma, apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1° ed. Roma, 1548; trad. it. *Esercizi Spirituali*, Milano, Edizioni San Paolo, 1988.
- Spica, A. E., 1996, *Symbolique humaniste et emblématique. L’évolution et les genres (1580-1700)*, Paris, Honoré Champion.
- Stoichita, V., 1995, *Visionary Experience in Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion Books; trad. it. *Cieli in cornice. Mistica e pittura nel Secolo d’Oro dell’arte spagnola*, Roma, Meltemi, 2002.



- Sucquet, A. (SJ), 1620, *Via Vitae Aeternae iconibus, illustrata per Boetium a Bolswaert*, Antverpiae, typis Martini Nutii; trad. fr. *Le Chemin de la Vie Eternelle*, Anvers, H. Aertssens, 1623.
- Tilmann, K., 1971, *Die führung zur Meditation*, Zurigo, Benziger Verlag; trad. it. *Guida alla meditazione*, Brescia, Queriniana, 1984.