

BIBLIOTECA
DELLA RIVISTA



DI STORIA E
LETTERATURA
RELIGIOSA

Testi e documenti

XXI

Pier Matteo Petrucci

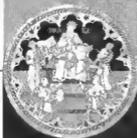
I Mistici Enigmi disvelati (1680)

a cura di
Sabrina Stroppa
e Curzio Cavicchioli



Leo S. Olschki Editore
Firenze - 2009

BIBLIOTECA
DELLA RIVISTA



DI STORIA E
LETTERATURA
RELIGIOSA

Testi e documenti

XXI

Pier Matteo Petrucci

I Mistici Enigmi disvelati (1680)

a cura di
Sabrina Stroppa
e Curzio Cavicchioli



Leo S. Olschki Editore
Firenze - 2009

Il volume è stato pubblicato con un contributo
della Fondazione CRT di Torino
nell'ambito del progetto «Panoplia evangelica» (vol. II)

ISBN 978 88 222 5904 2

INTRODUZIONE*

I. PIER MATTEO PETRUCCI: VITA E OPERE

1. *Vita e processo*

Pier Matteo Petrucci nacque a Jesi da Giambattista Petrucci e Aurelia Stella il 20 maggio 1636. La famiglia Petrucci, originaria di Siena, univa ad una antica nobiltà di sangue una fervida pietà cristiana, che contraddistinse la prima educazione impartita dal padre al futuro Cardinale. Dotato di intelligenza vivace e versatile, il giovane Pier Matteo si rivelò studente precoce, cimentandosi brillantemente nell'apprendimento della musica, del canto, della retorica e delle lettere. È Francesco Monacelli, segretario particolare di Petrucci per quattordici anni e suo biografo, a sottolineare come i suoi «giovanili trattenimenti» fossero «il verseggiare, il cantare, il suonare, il comporre, l'insegnare», facendosi a un tempo «promotore di Accademie»: la sua casa divenne «Liceo di erudizione», luogo d'incontro di poeti.¹

* Pur elaborata in stretta collaborazione tra i due curatori, l'Introduzione si intende così ripartita: Curzio Cavicchioli paragrafi 1, 5, 6; Sabrina Stroppa paragrafi 2, 3, 4. Il primo paragrafo riprende, con alcune correzioni, i *Cenni biografici su Pier Matteo Petrucci* che aprivano il volume *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1616 - Montefalco 1701)*, atti del convegno nel terzo centenario della morte, Jesi 20-21 ottobre 2001, a cura di C. Cavicchioli e S. Stroppa, Milano-Genova, Marietti 1820, 2006, pp. 9-16. Vorremmo qui rivolgere i nostri più cordiali ringraziamenti a don Attilio Pastori, per aver continuato a sostenere, negli anni, il progetto di edizione delle opere di Petrucci; e ricordare la solerzia e la competenza del personale della Biblioteca Apostolica Vaticana, in particolare il dott. Massimo Ceresa e la dott.ssa Ilaria Ciolli; la generosa ospitalità di Nicole Bériou, che ci ha consentito di usufruire dei fondi antichi della BNF; nonché Giovanni Roccati e Alessandro Vitale Brovarone dell'Università di Torino.

¹ Cfr. *Vita dell'Em.mo Principe sig.re Cardinale Pietro Matteo Petrucci, Vescovo e Pa-*

Dopo la morte del padre, il giovane Petrucci intraprese studi di diritto, conseguendo a sedici anni la laurea presso l'Università di Macerata e ottenendo, una volta rientrato a Jesi, la prestigiosa nomina a pubblico Lettore di Giurisprudenza. È in questo tempo che fa la sua comparsa sulla scena il cardinale Alderano Cybo, allora vescovo di Jesi, il quale nutrì da subito per il brillante giovane un'alta stima e considerazione, ammettendolo alla propria ricca biblioteca e indirizzandolo allo studio della teologia.² Questo incontro, secondo quanto lo stesso Petrucci riferisce, fu decisivo per la sua "conversione", destinata a perfezionarsi in breve tempo con l'ingresso nella vita religiosa.³ Divenuto assiduo frequentatore degli Oratori e della Chiesa dei Padri della Congregazione di San Filippo Neri, introdotta a Jesi nel

trizio della Città di Jesi, Composta dal sig.re Abb.e FRANCESCO MONACELLI di lui Vicario Generale, pp. 2-3. Questo testo costituisce la principale fonte per la ricostruzione della biografia di Pier Matteo Petrucci, di tono generalmente apologetico, ma nondimeno obiettiva. Attualmente ne sono conservate cinque copie manoscritte, rispettivamente presso la Biblioteca Vallicelliana di Roma (Ms. 1, 17), presso l'Archivio Capitolare della Cattedrale di Jesi (senza segnatura), la Biblioteca Comunale di Jesi (Ms. 85) e il Monastero delle Suore Carmelitane di Jesi; la quinta, infine, è posseduta da don Attilio Pastori, attuale parroco della chiesa di S. Giovanni Battista in Jesi: a questo esemplare si riferiscono le citazioni a testo. Da correggere in molte parti è il pur utile P. ZOVATTO, *Petrucci (Pierre-Matthieu)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII, coll. 1217-1227.

² L'inventario della biblioteca di Alderano Cybo, a quanto ci consta ancora non studiato, è depositato presso l'Archivio di Stato di Massa, patria dei due fratelli Cybo: cfr. F. FEDERICI, *L'«esilio» iesino del cardinale Alderano Cybo*, in *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci cit.*, pp. 239-269.

³ Rievocando la propria giovanile frequentazione del cardinale Cybo, Petrucci scriverà: «Io cominciai ad sperimentare gli effetti delle sue grazie. La bellissima e rara libreria di V.E. era aperta per me; e 'l suo favore fomentava gli studi miei, sacri anche sotto le vesti laicali. Di poi il carattere degli Ordini Sacri e l'ingresso in questa Casa, dove bramo spirare gli ultimi miei respiri, dalla benigna Mano di V.E. mi vennero. Né qui mi stendo a dire il grand'onore e 'l maggior frutto che da frequenti discorsi di V.E. ha più volte cavato l'anima» (P.M. PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici* [cfr. *infra*], Venezia, Hertz, 1681, vol. II, p. XXI). Dovette trattarsi, in effetti, di una vera e propria svolta nella vita del futuro cardinale: «Il nostro Dio – dirà ancora l'esinate ricordando l'esperienza di questo periodo – non solo m'ha cavato dal secolo (per me pericolosissimo) negli anni più fioriti e più sfrenati della mia gioventù, ma di più separommi in un baleno e senza mia industria l'affetto del cuore da tutti gli studi poetici e da tutte le profane eleganze in cui fin'a quell'ora io havea tenuta immersa la povera anima mia. E nel medesimo tempo innamorommi in tal guisa del divino Evangelio e della sacrosanta Sapienza ch'in esso è nascosta, ch'in paragone del lume che mi si mostra nei detti evangelici mi paiono quasi tenebre e puerilità le più morali sentenze dei filosofanti gentili» (*ivi*, p. 481).

1646, Petrucci maturò infatti la vocazione al sacerdozio al quale giunse con un cammino singolarmente rapido: ricevuto l'abito filippino il 2 febbraio 1661, già il 3 febbraio riceveva anche gli ordini minori, celebrando la prima messa a Loreto il 14 marzo successivo. La sua vita nella Congregazione – di cui fu eletto Preposito l'8 aprile 1678 – coincise con un periodo di intensi studi rivolti all'apprendimento della lingua greca, francese e spagnola; metodici furono, insieme, gli studi di Sacra scrittura, di patristica e di teologia scolastica. Mentre proseguiva la propria formazione intellettuale, Petrucci si dedicò anche ad un'intensa attività di apostolato, divenendo ben presto predicatore rinomato e richiesto direttore spirituale.

Nel 1680 il cardinale Alderano Cybo propose Petrucci ad Innocenzo XI per la nomina a vescovo della diocesi di Jesi. Il suo protetto dichiarò di accettare la carica per il «solo imperio assoluto del Pontefice» e, superati i relativi esami, venne consacrato nella Chiesa della Vallicella a Roma il 20 aprile 1681. Il 20 maggio successivo, salutato con esultanza dal magistrato, dalla nobiltà e dal popolo fece il suo ingresso in diocesi, dove mantenne la carica per quindici anni, dal 1681 al 1696, svolgendovi un ministero pastorale della durata complessiva di nove anni, suddivisibile in tre periodi separati da forzate interruzioni.⁴

La diocesi di Jesi comprendeva a quell'epoca 23 parrocchie (di cui sette urbane e suburbane, e sedici rurali) e diverse comunità religiose (otto nella sola città di Jesi: erano presenti i Domenicani, gli Agostiniani, i Conventuali, i Carmelitani, i Frati Minori Osservanti Riformati, i Filippini, i Cappuccini e i Frati Minimi di S. Francesco di Paola) per un totale di oltre duecento sacerdoti, numero piuttosto considerevole per una diocesi relativamente piccola come quella di

⁴ Il primo va dal 1681, anno in cui venne eletto vescovo da Innocenzo XI e della sua prima residenza romana, al 1686, ed è caratterizzato dalla prima Visita Pastorale, aperta il 24 giugno 1681, e dal primo Sinodo diocesano del 1683. Il secondo va dal 1688, anno del suo rientro in diocesi, al 1689, quando si reca nuovamente a Roma per partecipare al conclave da cui doveva uscire eletto papa Alessandro VIII. Questo secondo breve periodo è speso nella continuazione della Visita pastorale. Il terzo periodo, infine, va dal 1694, anno del suo ritorno a Jesi, al 1696, anno della sua rinuncia. Quest'ultima fase è contraddistinta specialmente dal lavoro che Petrucci svolge come Visitatore Apostolico nella diocesi di S. Severino a partire dall'8 settembre 1694, dal secondo Sinodo diocesano del 1695 e dalla seconda Visita Pastorale, che egli inizia il 6 giugno 1694.

Jesi. Il livello disciplinare e morale del clero pare non fosse molto elevato, come lasciano intendere le disposizioni sinodali e un editto promulgato dal Petrucci, il quale intraprese una vasta e vigorosa azione riformatrice che suscitò forte scontento e malumori. Una attenzione particolare egli rivolse ai monasteri femminili, presso i quali godeva di grande ascendente come direttore spirituale. Ai tre monasteri già esistenti a Jesi (il Monastero della Purificazione, per le suore Domenicane; quello delle Clarisse, nel Palazzo dell'Appannaggio; e quello di Sant'Anna, di regola benedettina, nel Palazzo oggi Mereghi) Petrucci volle aggiungerne un quarto, di regola Carmelitana, che divenne ben presto il vero centro pulsante del suo insegnamento spirituale e mistico, come dimostra un'ampia corrispondenza con le suore residenti.⁵ Proprio questo abbondante epistolario fornì, per altro, una parte sostanziosa degli indizi acquisiti dal Sant'Uffizio in fase di istruzione del processo che lo vedrà di lì a poco imputato. Presero a diffondersi infatti, facendosi via via più insistenti, voci circa presunte «stravaganze» della sua direzione spirituale, a quanto pare segnata da esasperate manifestazioni pseudo-soprannaturali ed entusiastiche da parte di alcune assistite, oltre che, come risulta da alcune accuse, da «turpitudines rivoltantes»;⁶ inoltre sempre più frequenti e circostanziate si facevano le denunce circa il presunto «quietismo» del suo magistero spirituale, contraddistinto da un netto indirizzo mistico. «Sebbene egli era applicato tutto all'adempimento del suo Pastorale Ministero, a santificare le anime, e a dare alla sua Chiesa odore di Santità – riferisce al riguardo il Monacelli –, nondimeno alcuni suoi emoli e invidiosi, che mai non mancano ai veri servi di Cristo, lo dipingevano sui fogli per un Beguardo, per un Calvinista, e fingevano sulle novelle che fosse macchiato della dottrina del Molinos, allora

⁵ Si veda in proposito E. BOAGA, *Il cardinale Pier Matteo Petrucci e le Carmelitane di Jesi*, in *Mistica e poesia* cit., pp. 171-196.

⁶ È opportuno sottolineare che, mentre non è dato di escludere la circostanza delle prime (fenomeni straordinari e miracolosi contrassegnano infatti con eccezionale intensità la pietà barocca), vanno invece respinte come del tutto prive di fondamento le accuse circa le «turpitudines rivoltantes», frutto piuttosto di temibili invidie e di rivalità locali: secondo quanto attesta un ampio ventaglio di accertate testimonianze coeve, sull'altezza e la dignità morale di Petrucci in realtà non vi fu mai nulla da eccepire.

carcerato», aggiungendo poco dopo: «Correvano per l'Italia e fuori per l'Europa Cristiana contro di lui non solo dei fogli e scritture, ma libri stampati, carichi di punture e di Epiteti infami di Iconoclasta, di Giansenista, di Quietista, sparsi con nomi di autori chimerici, e finti, e da certi Religiosi i quali, mostrando d'impegnare per zelo la dottrina, distruggevano con le ingiurie e con accuse la carità stessa». ⁷ L'appassionata difesa del fedele segretario non deve distogliere tuttavia dalla considerazione della accertata compromissione di Petrucci con le tendenze spirituali eterodosse del tempo. Documentati, ancorché in attesa di un adeguato approfondimento e valutazione, sono infatti i rapporti allacciati a diverso titolo dallo jesino con alcuni gruppi spirituali in odore di quietismo, come i Pelagini della Valcamonica e altri sparsi fra Umbria, Marche e Toscana. ⁸ Redigendo il trattato su *La Contemplazione mistica acquistata* (1681), inoltre, Petrucci intese formulare una apologia teorica sistematica della posizione di Molinos e Malaval in materia di contemplazione, prendendo così parte attiva all'acceso dibattito di fine secolo sulla mistica.

Le dicerie e le accuse che si andavano accumulando contro Petrucci giunsero inevitabilmente fino a Roma, suscitando preoccupazione e reazioni nella corte papale fino al prevedibile precipitare della situazione, che coincise con l'avvio di un processo d'inquisizione nei suoi confronti per sospetti di eresia quietista. È quantomeno singolare notare, tuttavia, come proprio al culmine di questi attacchi Petrucci si vedesse riconfermata ogni volta la più alta stima e considerazione; al punto che il 2 settembre 1686, per diretta intercessione di Alderano Cybo, egli venne creato Cardinale da Innocenzo XI, in considerazione delle «insignes ac magno Praesule dignae virtutes». Recatosi a Roma nel febbraio del 1687, Petrucci vi fu trattenuto sino al gennaio 1688 dalle vicende processuali le quali, nonostante il clima

⁷ MONACELLI, *Vita cit.*, pp. 45-46; 52.

⁸ Su questo tema si vedano le puntuali ricostruzioni storiche e documentarie di G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989, *passim*, e A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, in part. pp. 127-128; 165-166.

romano fosse generalmente avverso al vescovo di Jesi, si svolsero nel più grande rispetto della sua dignità cardinalizia, nel riconoscimento della sua buona fede ed ancor più della sua ampia disponibilità ad accettare le disposizioni del Papa e a sottomettersi.

Il processo si svolse in tre fasi.⁹ La prima, iniziata il 7 maggio 1687 e condotta dai Cardinali dell'Inquisizione, si concluse il 19 giugno. La seconda, presieduta da una Commissione particolare nominata dal Papa, ebbe inizio il 26 giugno e terminò il 29 ottobre. La terza, istruita dalla medesima Commissione, con l'aggiunta di due cardinali, si concluse con l'abiura di Petrucci. Ad una prima lista di 59 proposizioni estratte dalle opere del Petrucci, qualificate con singole censure dal primo Collegio giudicante come «periculosae, perniciosae, et consequenter damnandae», se ne aggiunsero altre 13 nella seconda fase del processo.¹⁰ I pareri circa queste proposizioni furono invero anche molto discordi. Infatti solo su 30 di esse, secondo la loro formulazione letterale (*prout verba sonant*), fu trovato l'accordo, e cioè: 12 furono dichiarate temerarie e scandalose; 5 erronee, o prossime all'errore; 8 prossime all'eresia; 3 «male sonantes»; 2 non censurabili. Nessun accordo fu raggiunto invece sulle due proposizioni qualificate come eretiche. Alla fine le proposizioni incriminate furono 54 e tutte le opere del Cardinale furono messe all'Indice, bolate come «la fonte originaria da cui sono usciti, come ruscelli da essa, tanti altri libretti che si sono proibiti o che si sta per proibire».¹¹

La data della ritrattazione di Pier Matteo Petrucci dinanzi al Papa fu fissata per il 17 dicembre, purché fosse fatta «per honestam et decentem formam». E difatti essa non conobbe la risonanza pubblica

⁹ Del processo possediamo due relazioni manoscritte, l'una redatta sotto forma di appunti dal card. Casanata, l'altra, molto più ampia, redatta dallo stesso Commissario del Sant'Uffizio, p. Mazza, oggi conservate rispettivamente nella Biblioteca Casanatense (Ms. Casanata, 310) e nella Biblioteca Vaticana (BAV, *Vat. Lat.* 12021).

¹⁰ Le proposizioni e le censure relative sono trascritte e analizzate da P.M. GARRIDO, *Un censor español de Molinos y de Petrucci. Luis Pérez de Castro, O. Carm. (1636-1689)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1988, pp. 198-280.

¹¹ La lista delle opere condannate è riportata in J.M. DE BUJANDA, *Index Librorum Prohibitorum 1600-1966*, Sherbrooke-Montréal-Genève, Centre d'Études de La Renaissance-Médiaspaul-Librairie Droz, 2002, pp. 257-258.

né la spettacolarità della censura di Molinos, pronunciata il 7 settembre dello stesso anno nella chiesa romana di S. Maria sopra Minerva. Si optò invece per una forma strettamente privata, nella casa del cardinal Cybo e in presenza di due testimoni. Ai primi del gennaio 1688 Petrucci potè finalmente far ritorno a Jesi, ma la sua vicenda non poteva dirsi ancora conclusa. Quando infatti, nell'agosto 1689, Innocenzo XI morì, al soglio pontificio con il nome di Alessandro VIII fu eletto il card. Pietro Ottoboni, già vescovo di Brescia e Inquisitore strenuo oppositore dei quietisti, membro della prima Commissione cardinalizia chiamata a giudicare Petrucci e fra tutti a lui il più avverso. Tale ostilità, di fatto mai sopita, riaffiorò anche durante il conclave, segnalata da due fatti significativi. Il primo fu la ricasazione di Petrucci al conclave, per le conseguenze che avrebbe potuto avere l'eventuale elezione di un pontefice con il voto determinante di un cardinale condannato come eretico; il secondo fu la nomina di un nuovo commissario del Sant'Uffizio incaricato di svolgere più accurate indagini circa la ramificazione del movimento quietista a Jesi, provincia da cui continuavano a giungere allarmi inquietanti. Il nuovo pontefice sospese quindi Petrucci dalla giurisdizione episcopale, revocandolo a Roma e inviando a Jesi un Vicario Apostolico la cui permanenza nella cittadina marchigiana durò quattro anni e il cui operato si contraddistinse per la singolare durezza e intransigenza nei confronti del clero locale. Petrucci potè rientrare a Jesi soltanto il 10 aprile 1694, ma nemmeno un anno dopo, il 1° gennaio 1695, venne diplomaticamente «invitato» a trasferirsi nuovamente nella sede romana. Fu l'abbandono definitivo e doloroso della città natale al cui governo ecclesiastico egli rinunciava ufficialmente il 20 gennaio 1696.

Pochi anni dopo, Petrucci partecipò al conclave da cui doveva uscire eletto papa il card. Antonio Pignatelli, con il nome di Innocenzo XII, il quale si preoccupò immediatamente di riabilitare nella maniera più completa e definitiva la figura del Cardinale esino, imponendo «il perpetuo silenzio» sulla penosa vicenda inquisitoriale che lo aveva visto infelice protagonista.

Il 5 luglio del 1701, recatosi a Montefalco per la festa di Santa Chiara, Petrucci vi muore, stroncato da un attacco di calcoli renali di cui soffriva da tempo.

2. *L'opera spirituale*

La prima opera data alle stampe da Pier Matteo Petrucci (la Novena per il Natale intitolata *La Vergine Assunta*) riflette la sua lunga attività di direttore spirituale, e la sua inclinazione verso una spiritualità del denudamento e dell'introversione. Vi ricorrono già, con ampio rilievo, i nomi degli autori sui quali egli si è formato, Tauler e Giovanni della Croce, che rimarranno suoi modelli di riferimento.

La Vergine Assunta fu stampata nel 1673 dal maceratese Carlo Zenobi, ai cui torchi Petrucci affiderà altri suoi scritti prima di inaugurare uno stabile sodalizio con il Perciminei, stampatore episcopale di Jesi.¹² È opera composita, e la sua stratificazione è probabilmente all'origine della ripresa separata delle sue due sezioni nelle ristampe fatte a Genova tra il 1682 e il 1683, che leggono nelle parti maggiori dell'opera due generi spirituali, e due sottotesti di riferimento, non conciliabili.¹³ La parte più propriamente meditativa, la Novena per la liturgia di preparazione al Natale, vi si trova preceduta da una *Introduzione all'orazione interna* che funge da guida per la corretta interpretazione e applicazione dei punti di meditazione proposti, ed è seguita dalla *Dichiarazione dei sette punti ad magnam perfectionem*

¹² Sul Perciminei si veda il catalogo, largamente incompleto, in *Cinque secoli di arte tipografica jesina* (cfr. *infra*). Sembra di poter intuire che Petrucci instaurò una stretta collaborazione con lo stampatore, soprattutto dopo la sua elevazione alla dignità episcopale, se è vero che d'improvviso, all'inizio degli anni Ottanta, i Perciminei iniziano a stampare, o a ristampare, molti degli autori che poi andarono all'Indice per quietismo, senza dubbio anche a causa dei loro rapporti con Petrucci medesimo: Menghini, Biscia, Barco, Ghigini, etc.

¹³ P.M. PETRUCCI, *La Vergine Assunta. Novena spirituale per lo beatissimo Transito, Risurrezione, ed Assunzione di Maria N.S. ... con una Introduzione all'Orazione interna, e con una esplicatione di sette Punti di Perfettione christiana accennati dal Vener. P. F. Giovanni Taulero, dedicata alle molto RR. Madri Carmelitane Scalze del Monistero di Santa Teresa di Fano*, in Macerata, per Carlo Zenobi, 1673. Per la prima parte dell'opera si veda ora P.M. PETRUCCI, *La Vergine Assunta. Novena spirituale* (1673), a cura di S. Stroppa, con un saggio di C. CAVICCHIOLI, Bologna, Gli Inchiostri associati, 2001. Per le riprese genovesi cfr. *La Vergine Assunta, etc., Opera utilissima per la riforma de' costumi, e acquisto delle virtù, e purità dello spirito*, terza impressione, Genova, per il Bottaro, 1681 (la seconda edizione è infatti Venezia, A. Poletti, 1678); e *Punti d'interna, e christiana perfettione del Venerabil Servo di Dio P. Giovanni Taulero ... con le Dichiarationi di Monsignor Petrucci Vescovo di Iesi*, dedicati all'[...] Abate Giovan Battista Fiesco, Genova, Franchelli, 1682 (per la citazione a testo successiva cfr. ed. 1673, punto VII, parte I, § 4, *Della propria volontà, e della Volontà di Dio*, p. 550).

perducentibus che Petrucci leggeva nel capitolo quinto delle *Institutiones divine* attribuite a Joannes Tauler, in cui Petrucci addita una esemplare regola di perfezione. La prima opera petrucciana si pone dunque sotto le insegne degli *Pseudo-Tauleriana*, che tanta diffusione ebbero tra gli spirituali europei nell'edizione latina curata da Lorenzo Surio (anche Petrucci traduce dal latino i passi che gli interessano, pur in presenza della versione italiana di Serafino Razzi).¹⁴ Novena e trattato spirituale 'tauleriano' formano così due parti di un medesimo discorso sulla necessità che l'uomo si spogli della sua volontà per dar luogo alla sola volontà divina: la quale, canfeldianamente, «altro non è che la medesima Essenza di Dio». Il primo "punto" commentato (*L'Anima fedele in ogni sua operazione dirizzi puramente la intenzione al suo Dio, e rinieghi se stessa in ogni tempo, non cercando in cosa alcuna se stessa*) mostra come proprio nella riflessione su Tauler si trovi la radice del discorso sviluppato con ampiezza da Petrucci nella "dichiarazione" del quinto verso del sonetto *I Mistici enigma*, relativa al secondo centro dell'anima che è il niente (cfr. qui p. 29 ss.): «Dio all'uomo è ogni cosa, e l'Uomo è niente a sé stesso», spiega Petrucci, entrando nel vivo di quella opposizione radicale che ne segnerà l'intera opera spirituale; «dunque l'uomo non ha da far sé stesso fine di sé stesso, e far le cose per proprio amore, e propria gloria; ma per Amore, e Gloria di Dio; da cui riceve tutto l'essere, tutte le potenze, e tutto quanto può avere, sperare, o pretendere. L'Uomo è un niente a sé stesso; poich'egli non può darsi cos'alcuna, se da Dio gli vien negata». ¹⁵ Il secondo autore citato nei *Punti d'interna perfezione* è Giovanni della Croce: per argomentare intorno all'«interna purità» dello sguardo, Petrucci riprende infatti una delle proposizioni comprese nel *Sentenziario spirituale* stampato nelle edizioni e traduzioni seicentesche delle opere del carmelitano, la cui riconosciuta apocrifia ne determinerà l'esclusione a partire da quelle settecentesche, filologicamente più accertate: un fatto, questo, su cui torneremo.¹⁶

¹⁴ Cfr. *La vita e Istituzioni del sublime e illuminato teologo Giovanni Taulero*, Firenze 1568 e 1590.

¹⁵ *Punti d'interna e christiana perfettione*, in *La Vergine Assunta*, ed. 1673 cit., pp. 344-345 (Punto primo).

¹⁶ *Ivi*, pp. 350-351, Punto II, 1: *Interpreterà nel miglior senso tutte le cose de' suoi*

La *Vergine Assunta*, dedicata e indirizzata alle carmelitane scalze del monastero di Santa Teresa di Fano, mostra del resto le due vie del rapporto privilegiato stabilito tra oratoriani e carmelitani, giacché se il Carmelo scalzo finisce per provvedere di una spiritualità la Congregazione dell'Oratorio, che a motivo della sua stessa struttura ne è sostanzialmente priva, per converso gli oratoriani ne curano la direzione spirituale e anche la diffusione delle opere, come era accaduto a inizio secolo per quelle di Santa Teresa.¹⁷ Severo direttore di spirito delle carmelitane di Fano – resta un manipolo di sue lettere loro indirizzate tra il 1698 e il 1701 –, nel 1671 Petrucci collabora con il vescovo Alderano Cybo alla fondazione di un Carmelo femminile a Montecarotto, a pochi chilometri da Jesi, e nel 1684 trasforma un gruppo di terziarie francescane in monache carmelitane dell'osservanza, collocandole a Jesi nel Monastero della SS.ma Trinità da lui fatto appositamente erigere.¹⁸ Il testo della *Vergine Assunta* resta notevole, nella parte detta *Introduzione spirituale*, dell'intenzione di Petrucci di rammentare alle monache la dottrina e lo spirito di Teresa d'Avila: mentre per altri ordini femminili, come le cappuccine, la memoria della fondatrice sbiadisce,¹⁹ l'oratoriano traduce dallo spagnolo la strofetta di Teresa *O divina Magestad*, additandone l'esemplarità alle sue dirette, e destinatarie dell'opera.²⁰ Nella citazione della can-

Prossimi: «Il secondo Punto è degno d'esser con particolare accuratezza in pratica osservato. Diceva il Venerabile F. Gio[vanni] della Croce, “non sospettar male del tuo Fratello; poiché perderai la Purità del cuore” (nel *Sententiario*, *Sent.* 95). Ad un cuor puro è facile di stimar puro ciò, che vede: ma o quanto è ciò difficile ad un cuore non puro! Se tu tieni avanti gli occhi tuoi occhiali di vetro verde; tutto ciò, che per essi tu miri, ti sembra verde. Così se tu hai l'occhio dell'Anima tua occupato da qualche stravolta passione, o da qualche tuo vizio; o quanto sei facile, e veloce a pensar a male del prossimo tuo! Rischiara bene i tuoi sguardi interiori; giungi tu all'interna purità; ed allora interpreterai in miglior senso le cose de' Prossimi tuoi». Juan de la Cruz è detto, qui, “venerabile” perché la sua beatificazione sarà proclamata solo nel 1675.

¹⁷ Cfr. E. MARCHETTI, *Il Carmelo scalzo e gli Oratoriani a Roma*, in «Archivio della Società romana di storia patria», CXXIII, 2000, pp. 105-131.

¹⁸ Per tutto ciò si veda BOAGA, *Il cardinale Pier Matteo Petrucci e le Carmelitane di Jesi* cit., con edizione delle lettere di Petrucci alle carmelitane di Fano.

¹⁹ È quanto complessivamente dimostra il volume *All'ombra della chiara luce*, a cura di A. Horowski, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005 (cfr. soprattutto F. ACCROCCA, *Alcune osservazioni conclusive*, § 1, *Una storia senza Chiara*, pp. 512-517).

²⁰ PETRUCCI, *La Vergine Assunta*, ed. 2001 cit., *Dichiarazione d'una canzonetta della*

zonetta come testo-modello si scorge una predilezione per la memorabilità dei versi spirituali che resterà tratto distintivo di Petrucci, e una costante di molte sue lettere di direzione; e la “dichiarazione” che ne offre alle monache si sviluppa secondo una concezione della meditazione immediatamente trascorrente in una contemplazione ‘infigurata’ in cui si può cogliere uno dei caratteri precipui della spiritualità petrucciana («Pongasi dunque l’Anima ... in una profonda, e viva, e certissima Fede, ch’ella sta alla presenza non estrinseca solamente, ma internissima d’una Maestà non creata, non limitata, non circoscritta, né ristretta; ma immensa, e tanto immensa, ch’avanzando infinitamente tutta la vastità de i Cieli, niente dimeno sta tutta intieramente interiore all’Anima orante. ... E cerchi, *senza trattenersi a formar figure o concetti*, di subito porsi con tanta semplicità, e fervente Carità ad amar l’immenso suo Creatore», etc.).²¹

Petrucci non parla mai della filippina orazione delle Quarant’ore, mentre per la recita di un’altra Novena, quella natalizia, scrive un trattatello, su istanza delle suore clarisse del monastero di Santa Chiara di Jesi, che nella prima edizione – stampata sempre a Macerata da Carlo Zenobi, l’anno successivo alla *Vergine Assunta* – è accompagnato da un *Trattato dell’annichilazione virtuosa*. L’annichilazione è qui intesa come «distruzione totale dell’essere»: sia dell’essere delle creature nel cuore umano – radicalizzazione del distacco dalle *res creatae* attuata nella cancellazione delle immagini disseminate dalle cose nella memoria –, sia di quell’essere proprietario in cui consiste l’esecrando amor proprio, quel «falso idolo dell’IO» di cui parleranno i *Mistici Enigmi disvelati*.²² La perfezione, dunque, è già a quest’altezza riposta da Petrucci nel «porre ogni studio per annichilar tanti *eseri* di Creature fallacissimi», che sono nell’anima. E l’Anima stessa

S. Madre Teresa, p. 9: «poiché avendo io composta la seguente Novena ad istanza, e a fine di giovare ad un Monistero di Carmelitane Scalze, e degne Figlie di tanta Madre, non ho giudicato esser improprio proporre ad esse una dottrina, che per suo primo fonte riconosce la dottrina della loro santa, e sempre maravigliosa Maestra».

²¹ *Ivi*, pp. 13-14 (mio il corsivo).

²² Cfr. qui le *Pratiche di perdimento dell’Io*, pp. 156-57: «Fin a quando ho da conservar nell’essere il falso Idolo dell’IO, che sta dipinto nella mia fantasia e cogitativa, ed è amato dal mio stolido cuore? Che posso fare io stesso a me stesso?», etc.

«ha da cercare di distruggere (aiutata dalla grazia di Dio, senza la quale è vano ogni naturale, o artificioso sforzo, e industria), d'annientare quel proprio *essere* di se stessa, che s'è fabbricato così nel senso, o stima interna sensitiva, come nel giudizio, ed affetto intellettivo».²³ Il moto di *recollectio* che è preliminare a ogni mistica, così come alla «conversione» filosofica,²⁴ implica dunque un atto di distruzione della presenza stessa delle cose nella mente e nell'anima, non la mera erasione di *phantasmata* dalla memoria.

Con queste *Meditazioni* finisce la stagione delle operette meditative petrucciane: solo di suo comando fu allestita da Annibale Pellizzoni un'altra raccolta, più tarda, di documenti ed esempi sugli esercizi spirituali.²⁵ Nel frattempo, la formazione e il pensiero dell'oratoriano si disvelano chiaramente nei due poderosi volumi di *Lettere spirituali*: lettere scritte e inviate tra il 1673 e il 1675, e pubblicate tra il 1676 e il '78 prima a Jesi da Perciminei, poi a Venezia da Hertz,²⁶ faranno seguito le *Lettere brevi*, scritte tra il 1675 e il 1681

²³ *Meditationi, et Exercitii di varie virtù per Preparazione al sacro Natale di Giesù N.S. nella sua Novena, Con un Trattato dell'Anichilazione Virtuosa*. Di PIER MATTEO PETRUCCI della Congreg. dell'Oratorio di Jesi, in Macerata, per il Zenobj, 1674, risp. lettera dedicatoria all'*Anima divota*, p. 3, e *Trattato dell'annichilazione virtuosa*, pp. 92 («Per ben capire quel che sia, l'annichilare, e di quante sorti possa essere, bisogna prima sapere, che cosa sia l'essere, ed in quante maniere: poichè l'annichilazione è una distruzione totale dell'essere») e 105; la ristampa jesina del trattato – dedicata, forse dallo stampatore, al marchese Onorati, ovvero a una delle famiglie notabili della città – sarà priva del *Trattato*, sostituito da sette *Meditationi sopra la Passione interna di Giesù Cristo N.S. et Exercitii per la estirpatione de' sette Vitii capitali, e per la conquista delle Virtù ad essi opposte, con un'esamina di coscienza per l'Anime, ch'attendono alla Perfezione*, precedute da un *Discorso per facilitare l'intelligenza delle Meditationi seguenti circa la Passione interna di Giesù N.S.*: cfr. *Meditationi, et exercitii pratici di varie Virtù, e d'estirpatione di Vitii per la Novena del SS. Natale di Giesù N.S. e per la Settimana Santa. Operette di PIER MATTEO PETRUCCI della Congr. dell'Oratorio di Iesi*, Jesi, Claudio Percimineo, 1676 (pp. 77 ss.).

²⁴ Per le forme di convergenza fra le due attitudini si veda il volume, curato da Ph. CAPELLE, *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005; in specie, sulla «conversion à l'intériorité» come «première démarche philosophique», il saggio di J.-L. VIEILLARD-BARON, *Y a-t-il une expérience métaphysique?*, pp. 39-51: 44.

²⁵ Cfr. *Istruzioni, meditationi, esame, e documenti per fare i dieci giorni degli Exercitii Spirituali comandati dalla Santità di N.S. Innocenzo XI agli Ordinandi, ed alle Vergini, c'hanno da prendere, o professare habito, e vita religiosa. Utili ad ogni anima pia, cavati dall'Opere di varii piússimi autori, e dati alla luce per ordine di Monsignor Petrucci Vescovo di Iesi*, Jesi, Giuseppe Serafini, 1683.

²⁶ *Lettere e Trattati spirituali e mistici di Pier Matteo PETRUCCI Prete della Congrega-*

e raccolte di nuovo in due volumi tra il 1682 e l'84 (di 153 lettere il primo, come 153 erano i pesci che «prese l'Apostolica rete ad un cenno di Cristo risuscitato [Io 21, 11]», e di 124 il secondo; entrambi divisi in tre libri).²⁷ In tutte è egualmente ravvisabile la fiducia con cui Petrucci esorta, da direttore spirituale, a procedere verso i più alti gradi di introversione e di perfezione, abbandonando l'orazione metodica: come scriveva il gesuita Diego Alvarez de Paz, in un passo della sua opera monumentale che Petrucci religiosamente trascrive e traduce nei *Mistici Enigmi*, non sempre «usque ad finem vitae in praeambulis et punctis meditationis ambulandum est» (cfr. qui p. 134, n. 224).

Raccogliendo le sue lettere in volume, Petrucci trasforma il regesto della sua privata corrispondenza in un'opera ascrivibile al genere della trattatistica spirituale: da una parte offuscando l'identità dei destinatari tramite una serie di appellativi che ne mostrano lo stato spirituale (*Ad un'anima interna*) o ne accennano la condizione religiosa (*Ad una religiosa carmelitana scalza*) – trasformando, cioè, l'occasione particolare in modello a validità generale –, e pensando, dall'altra, ai direttori di spirito quali fruitori primi di tali scritti. Di notevole importanza per lo studio della direzione spirituale appare il complesso dei libri citati, riassunti o consigliati da Petrucci a sacerdoti e religiose, che va a costituire una sorta di biblioteca ideale della mistica seicentesca che trascorre dai grandi Padri antichi (da Nilo di Ancira ai Padri del deserto) ai medievali (il 'divino' Ruysbroeck, *alter Dionysius*, la cui beatificazione, sostenuta anche dai carmelitani, si discuteva negli anni

zione dell'Oratorio di Iesi, molto utili all'Anime, ch'aspirano alla interna Perfezzione [vol. II: e a quelle, che son poste in aridità, e tentazioni], e a' loro Direttori (2 voll.), Jesi, per Claudio Perciminei, 1676-78; poi Venezia, Hertz, 1678 e ss.

²⁷ *Lettere brevi, spirituali e sacre di Mons. PETRUCCI vescovo di Iesi. Con alcuni Atti Giaculatorii di diverse virtù, alla Perfezzione molto giovevoli*, Jesi, nella Stamparia Episcopale, per Claudio Perciminei, 1682; e *Delle Lettere brevi, spirituali e sacre Parte seconda. Aggiuntovi in fine un Trattato per ben reggere le Passioni*, ivi, 1684. Dell'appendice al primo volume esiste anche una versione stampata autonomamente: cfr. *Atti di virtù esercitati al modo d'orazioni giaculatorie di Monsignor PETRUCCI, Vescovo di Iesi, indirizzati alle religiose della sua diocesi*, Jesi, Perciminei, 1682. Per la precisazione circa il significato del numero delle lettere raccolte cfr. la dedicatoria all'*Anima divota*, vol. I, p. [vii].

Venti del Seicento)²⁸ fino ai più recenti e prediletti nomi della moderna spiritualità: su tutti, i carmelitani Juan de la Cruz e Jean de Saint-Samson. Indirizzato appunto ai direttori è il *Trattato delle potenze interiori, e passioni dell'uomo* con cui si apre il primo volume della raccolta maggiore di *Lettere* (che si chiude con un *Trattato di teologia mistica*); mentre per ogni livello di lettura sono pensate le rubriche mediante le quali il contenuto particolare di alcune missive è innalzato a trattazione (si veda, ad esempio, la lettera del 15 ottobre 1675, intitolata nell'edizione a stampa *Trattato sopra il camminar interno dell'Anima, con questi tre sentimenti 'da Dio', 'in Dio', e 'per Dio'*). I *marginalia* si occupano poi di assegnare ulteriori titoli interni alle varie parti esplicative, nel costante intento di strutturare secondo modalità da manuale spirituale pagine ormai lontane dal loro intento primitivo di direzione particolare: si veda ad esempio, ad apertura di libro, il marginale *Grado altissimo di pura Intenzione, collocato nella pura Indifferenza dell'Anima* con cui viene affidato alla memoria di chi legge il senso generale delle esortazioni rivolte a una religiosa.²⁹ Questo complesso di soluzioni paratestuali finisce per mettere in luce il carattere parentetico proprio alle epistole petruciane, che raramente (e più spesso nei biglietti o lettere brevi) si configurano come generiche esortazioni alla vita perfetta, puntando invece costantemente all'insegnamento e trasmissione, più o meno articolata, di un punto della vita spirituale che in quel momento il diretto, agli occhi del direttore, ha bisogno di mettere in pratica. In questo, le sue lettere si discostano assai da quel modello di 'esortazione semplice' ravvisabile nel coevo Alexandre Piny, che compone trattati sull'amor puro negli stessi anni di Petrucci, traducendoli però, nelle lettere di direzione spirituale, in

²⁸ Cfr. J. ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 48-49 (con bibliografia), il quale ricorda che la *Relatio fide digna* era stata composta da Tommaso di Gesù (e pubblicata ad Anversa nel 1623) come sostegno alla causa di canonizzazione di Ruysbroeck. Per la sua considerazione di 'secondo Dionigi' cfr. *infra*, p. XL.

²⁹ Lettera del 13 giugno 1675, *Alla medesima [anima, che voleva applicarsi all'acquisto della perfezione]*, in *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., vol. I, lib. I, p. 60: «L'Anima dunque Deiforme supera tutte le cose, e mira Dio solo, e con uguale distaccatezza, e tranquillità adopera quei mezzi, che più la conducono all'amato suo Dio, senza volontariamente riflettere alla qualità de' mezzi».

una retorica semplificata quale mai si sorprende in Petrucci, consapevole che, per usare i termini del Taulero riferito da Blosio, la via proposta è vasta, tenebrosa e deserta.³⁰

Tornando alla disposizione delle lettere in volume, la loro successione, che non è cronologica, ne disegna una possibile lettura “in ordine”: un *ordo*, tuttavia, il cui primo passo non è quello del principiante, ma l’ingresso immediato nei gradi più alti di spropriazione. Nella prima lettera, il marginale relativo ai *Cinque punti del niente dichiarati* – apposto in corrispondenza con la spiegazione della “croce del niente” inviata da Petrucci alle sue dirette come oggetto di meditazione³¹ – mette subito in evidenza un punto cruciale della dottrina spirituale petrucciana e, insieme, l’orizzonte culturale entro cui essa si dispiega. L’oratoriano aveva infatti disegnato la sua “croce” sul modello di quella attribuita a Juan de la Cruz: uno schema apocrifo, compreso nella traduzione italiana seicentesca delle sue opere, che riassume i punti salienti della spiritualità del carmelitano disponendoli in forma di sentenze entro e intorno i bracci di una croce. Preferendolo a ogni altra immagine della vita spirituale, Petrucci rende visibile il suo insegnamento di una “via” *centrata* su Dio, e non propriamente “orientata verso” di lui. La croce, che gli occhi e la memoria percorrono soprattutto con moto circolare, permette di incarnare *simpliciter* una esortazione alla vita contemplativa che vince ogni tentazione di progressione ascetica.

Con il nome di Juan de la Cruz, come si diceva, si tocca il fondamento stesso della spiritualità di Petrucci. Se il secondo volume delle *Lettere spirituali* si conclude con una lunga trattazione sulle *Mistiche purgazioni dello spirito* costituito da un’ampia “dichiarazione” del *Monte della perfezione* – di cui però Petrucci riprende solo i versi paradossali e antitetici che lo fondano, e non la parte più propriamente discorsiva –, la sua prima menzione in ordine cronologico è probabilmente quella contenuta nei già citati *Punti di perfezione* ‘tauleriani’:

³⁰ *Institutionis spiritualis Appendix prima, desumpta ex libris D. Ioannis Thauleri*, cap. I, 3: «Deu igitur vastam, tenebrosam, desolatamque viam illi [sc. homini] proponit» (cito dall’ed. Winghe, p. 330, i cui estremi si troveranno *infra*).

³¹ Lettera del 26 dicembre 1674, *Ad una religiosa* cit., vol. I, lib. I, p. 4.

«Il perfetto Servo di Dio niente vuole, niente cerca, niente dimanda, niente desidera, fuorché l'unicamente amato suo Dio», scrive Petrucci spiegando, come recita il marginale, le *Ragioni onde nasce la perpetua pace dell'Anime perfette*, e richiamando appunto il lettore, fuori testo, alla croce compresa nelle edizioni seicentesche («Vedi la Croce del P.F. Gio[vanni] della Croce nel fine del 2. libro della notte oscura»).³² La stessa prima raccolta delle *Poesie sacre* petrucciane, pubblicate pseudonime a Macerata nel 1674, contiene un sonetto ispirato a uno dei motti che la tradizione agiografica attribuiva al carmelitano.³³ A questa data, Giovanni della Croce non ha ancora ottenuto la beatificazione, che giungerà, tardiva e discussa, solo nell'anno giubilare 1675 (ancora più tarda è la santificazione); la circolazione dei suoi scritti appare relativamente limitata, e spesso ostacolata dal suo stesso ordine: ben diversa, in ogni caso, dai fasti tributati al nome immediatamente prestigioso di Teresa d'Avila, rapidamente canonizzata. Le sue opere spirituali conoscono, nell'Italia del Seicento, una sola traduzione, quella di Alessandro di San Francesco, che nonostante le numerose ristampe resta, per tutto il secolo, il solo mezzo di conoscenza dei suoi scritti: anche in questo ben lontano dall'ampia e multiforme e 'ufficiale' circolazione degli scritti di Teresa, pubblicati e recepiti in varie forme.

³² *Punti d'interna e christiana perfettione*, in *La Vergine Assunta*, ed. 1673 cit., pp. 344-670: 662.

³³ Ho dato una prima descrizione di questa edizione (di cui conosco un'unica copia, conservata a Jesi) nel saggio *Libri e letture del quietismo italiano. Il labirinto testuale della "moderna" spiritualità*, in *Mistica e poesia* cit., pp. 43-103: 100-102; per questo mi stupisco che l'amico Giacomo Jori, che pure cita quello stesso saggio per notarvi l'assenza della data di una ristampa milanese delle *Poesie*, non menzioni il mio ritrovamento di quella rarissima e importante edizione; sembra anzi, dalle sue parole, che non creda alla sua esistenza: «Ad ascoltare una dichiarazione del Petrucci nella dedica *All'anima divota* delle sue *Poesie sacre e spirituali*, Perciminci, Macerata-Jesi 1675 (in tre parti), egli aveva già pubblicato le sue composizioni poetiche sotto il nome di Teofilo Filareto (nel 1674). Una prima edizione delle *Poesie sacre e spirituali* era apparsa invece nel 1675 a Macerata, Piccini (in due parti)» (*Mistici italiani dell'età moderna*, a cura di G. Jori, intr. di C. Osola, Torino, Einaudi, 2007, p. 668). Non si capisce davvero il senso di quell'«Ad ascoltare» e di quell'«invece», giacché la verità delle affermazioni di Petrucci circa una prima edizione pseudonima delle sue poesie sono state ampiamente comprovate dalla sottoscritta e da Curzio Cavicchioli con il ritrovamento di tale perduto titolo, cosicché la «prima edizione» non può più essere considerata quella del 1675, ma quella del 1674.

La conoscenza che Petrucci ha dell'opera del carmelitano, dunque, e la sua stessa lettura e rielaborazione del vocabolario mistico dello Scalzo non hanno nulla di scontato, né sono valutabili come espressione dell'*esprit des temps*, se non in negativo: il capitolo più esposto dell'ardua ricezione seicentesca dello spagnolo riguarda infatti il punto della contemplazione mistica acquisita, per sostenere la quale gli spirituali accusati di quietismo si richiamavano alla sua autorità. Lo fece anche il Molinos, trasformando la sua autodifesa, rimasta manoscritta (*Scioglimento ad alcune obiezioni fatte contra il libro della «Guida spirituale»*), in «tarea de hermenéutica sanjuanista», essenzialmente per difendersi dalle accuse portate sulla sua descrizione della contemplazione acquistata implicante l'esclusione delle operazioni discorsive e il superamento della meditazione.³⁴

I *Mistici Enigmi* costituiscono anzi, nei loro presupposti, il punto di maggior vicinanza con la spiritualità di Juan de la Cruz, accolta e rielaborata in termini che formeranno lo sfondo concettuale per le due opere successive e ultime: se già, infatti, qui l'oratoriano accoglie nei termini di contemplazione 'acquisita' e 'infusa' anche distinzioni formalmente diverse, come quella del gesuita Alvarez de Paz sulla contemplazione *inchoata* e *perfecta*,³⁵ nella successiva *Contemplazione mistica acquistata* (Jesi 1681; Venezia 1682) Petrucci, entrando nel vivo della polemica, si farà aperto paladino della teoria della contemplazione acquisita; ne *Il Nulla delle creature e l' Tutto di Dio*, infine (Jesi 1682; Venezia e Bologna 1683), troverà ultima e compiuta espressione quella dialettica "Tutto-Nulla" che si trovava già inscritta nel percorso della "croce del niente".

³⁴ Il testo, pubblicato nel 1980 da José Ignacio Tellechea Idigoras, è ora compreso nel suo *Moliniana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 207-225, e studio preliminare, pp. 193-207 (la cit. a p. 196).

³⁵ Si veda qui p. 133, in cui Petrucci traduce un luogo del gesuita 'traducendone' la distinzione proposta nei termini accennati: «Noi possiamo qui trattare della Contemplazione o principata (*ch'è l'acquistata con le proprie industrie dall' Anima, assistita dalla Grazia abituale*) o perfetta (*ch'è l'infusa sovranaturalmente da Dio*)»; le parti tra parentesi sono inserimenti di Petrucci, che rende esattamente i termini latini dell'originale, offrendone poi un'interpretazione.

II. IL TESTO DEI *MISTICI ENIGMI DISVELATI*3. *Struttura e fonti*

I *Mistici Enigmi* sono, come recita il sottotitolo, la *Dichiarazione compendiosa d'un sonetto mistico di Monsignor Pier Matteo Petrucci Vescovo di Jesi, composta dal medesimo*: ovvero una spiegazione in prosa del sonetto che porta il medesimo titolo, e l'incipit «Svelami Amor che stravaganze io provo». Nella storia delle edizioni delle poesie di Petrucci, pubblicate con aggiunte e ampliamenti successivi a partire da una prima edizione, pseudonima, datata 1674, il sonetto compare in ultima posizione nella *Quarta parte*, aggiunta a partire dall'edizione 1680 delle *Poesie sacre e spirituali* del Petrucci. La storia di questa sezione delle poesie petrucciane è assai complicata, e speriamo di poterne meglio trattare in una prossima edizione del testo; ci basti per ora dire che la prima edizione dei *Mistici Enigmi*, pubblicata nel 1680 a Jesi dal Perciminei, fu probabilmente concepita come appendice di un'edizione separata della *Quarta parte* delle poesie,³⁶ in cui il testo in prosa si sarebbe trovato a stretto contatto con il sonetto di cui rappresentava la *razo* o commento, posto a chiusura delle poesie stesse. Nello stesso anno, l'Hertz pubblicava tuttavia un'edizione delle poesie petrucciane completa di tutte e quattro le parti, con lettera dedicatoria datata 13 gennaio 1680 (e avrebbe pubblicato nel 1682 i *Mistici Enigmi* come trattato a sé stante): segno che l'edizione jesina parziale, se tale fu, rappresentava non un'anticipazione di quell'edizione complessiva, ma uno stato testuale coevo, se non anche di poco successivo, anche se presto abbandonato: un esperimento, forse non soddisfacente, di congiunzione di poesia e prosa. I destinatari delle due opere dovevano probabilmente parere assai diversi.

In ogni caso, proprio di una forma poetica il trattato dei *Mistici Enigmi* rappresenta la "dichiarazione". Al verso poetico Petrucci affida il compito di superare la tentazione dell'ineffabilità, ponendosi

³⁶ Rinviamo alla Nota al Testo, *infra*, per una prima esposizione della questione bibliologica.

nella condizione di chi parla del paradosso nel momento stesso in cui esso viene sperimentato (*Parla un'Anima contemplativa*, recita la rubrica del sonetto). Nelle «stravaganze» o «enigmi» di cui il testo s'intesse (rispettivamente enunciati nel primo verso e nel titolo) Petrucci riassume infatti ogni sconcerto e paradosso di cui l'anima è passibile nel grado più alto della sua ascesa spirituale, in una forma che echeggia le 'punte' della retorica barocca per poi trovare nella forma dell'antitesi il mezzo più idoneo a dar voce agli *impossibilia* della vita sovraeminente. La posizione della "notizia sperimentale" propria del discorso dell'anima, condotta da Petrucci con l'assunzione di un linguaggio che abbraccia in toto il 'parlar privativo' della *Theologia mystica* di Dionigi Areopagita – un linguaggio che, come già Riccardo di San Vittore ne ebbe a fare l'esperienza, «décrit moins la transcendance divine, que le caractère extrême et surnaturel de l'union de l'âme à Dieu»³⁷ – secondo la traslazione spirituale che ne aveva dato Dionigi il Certosino, viene dunque a costituire il *proprium* del trattato, che non si configura come una 'guida' ascetica, ma come l'acclamamento del discorso pronunciato dall'anima *in statu contemplationis*. Petrucci svolge, nel discorso in prosa, i paradossi e le scorciature linguistiche proprie al discorso poetico – che appare come l'espressione più *propria* alla mistica –, ma adottando, per questo discorso che raddoppia e chiarisce quello poetico, l'unico linguaggio che permetta al teologo di rimanere all'interno delle "stravaganze" esposte dall'anima: i doppi superlativi da cui il testo è percorso (*supersplendidissima*) rappresentano il modo con cui il linguaggio, rimanendo formalmente all'interno del paradosso, supera se stesso, e assume su di sé la 'via negativa'.

La quale non è da intendere se non nel senso più puro della resezione: etica, come linguistica. Nella lettera introduttiva alla *Quarta parte* delle poesie, Petrucci parla di «semplicità poetiche», di cui il sonetto dei *Mistici enigmi* sarebbe il rappresentante più puro:³⁸ ma la

³⁷ D. POIREL, *Le «chant dionysien», du IX^e au XII^e siècle*, in *Les historiens et le latin médiéval*, textes réunis par M. Goullet et M. Parisse, Paris, Presses de la Sorbonne, 2001, pp. 151-176.

³⁸ Petrucci sta contrapponendo il fondo di verità della sua poesia all'inanità di

«semplicità» nel senso in cui la intende Petrucci è l'esito ultimo di una contrazione concettuale, in cui tenta di tradursi in forma testuale quella intelligenza operante *simpliciter et absque discursu*, che san Tommaso opponeva al *rationinari* dell'intelletto umano. In particolare, l'ardua semplicità del sonetto in questione è il segno di quel ruolo di mediazione che, come già in Giovanni della Croce, la poesia si trova a ricoprire tra l'esperienza indicibile e la possibilità di sviluppare un discorso su quella esperienza,³⁹ senza discendere alle forme ordinarie dell'argomentazione. L'intelletto, infatti, nello stato mistico patisce una nuda "semplificazione" che lo allontana da ogni forma di deduzione o induzione razionale, dall'analogia, dalla riflessione: «nell'atto mistico l'intelletto di chi contempla è tanto purificato, e fatto semplice, che non ha riflessioni sovra se stesso, onde poter conoscere attualmente ciò ch'in esso sia dalla Grazia operato» (*Mistici Enigmi*, primo quaternario e primo verso, cap. 1): solo il linguaggio poetico può dunque rendere la potente 'scorciatoia' dell'intuizione intellettuale.

Nella produzione poetica petrucciana occorrerà distinguere tra la 'semplicità' delle canzonette, la cui cantabilità discende dall'uso del verso breve e dal ricorso agli affetti – e che per questo corrono sulla bocca delle monache –, e sonetti come *I Mistici Enigmi*, che fanno aggio sulla lunga tradizione del paradosso spirituale per dar voce all'esperienza ulteriore, mediante le vertiginose semplificazioni che solo il verso poetico permette.⁴⁰ La stessa menzione dei primi quattro ver-

quella profana, percorsa la quale il lettore «altra verità non avrà appresa, ch'una tempesta di mare, un'aurora nascente, una battaglia, o duello sanguinoso, un languimento stolto di sciocco Amante, o altre simili leggerezze»; e propone come modello di 'vera' poesia quattro versi di Jacopone da Todi (ed. 1680, p. 369).

³⁹ Cfr. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Librairie F. Alcan, 1931²; e M. MILNER, *Poésie et vie mystique chez Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1951, p. 91, che nota come «dans les cas (fort rares somme toute) où saint Jean de la Croix a recours à une expression antithétique ou contournée il cherche à rendre compte d'une de ces situations paradoxales auxquelles doit fatalement donner lieu la conformation d'un être fini à l'être infini qui est son créateur. C'est là que se situent la contradiction essentielle et l'obscurité initiale. Le génie antithétique de la poésie populaire espagnole, la précision et la subtilité du vocabulaire pétrarquaisant lui servent tour à tour ou en même temps lorsqu'il cherche à donner une approximation de ce déséquilibre, fondamental dans toute démarche mystique».

⁴⁰ Ma cfr. anche *infra*, nota 101.

si di *Sopra ogni lingua amore* di Jacopone da Todi, che Petrucci legge nell'edizione Tresatti, nella quale la lauda apre la sezione settima e ultima, quella dell'*excessus*, ed è piegata alla dimostrazione del concetto di ineffabilità, mostra come lo jesino voglia incarnare nei suoi versi il più arduo 'pensiero poetante': e seppure il commento del Tresatti li collochi nella linea francescana della santa follia (o meglio, invertendo i termini, della «pazza sapienza»), versi come «Tu corri se non andi, / Sali co' più descendi» agirono senza dubbio nella formazione di un detto poetico che ripone nell'espressione paradossale la forma più conveniente a esprimere lo stato di «annichilamento» – di unione mistica, per Petrucci.⁴¹

3.1. La struttura dell'opera e la sua rielaborazione

La “dichiarazione” dei *Mistici Enigmi* procede seguendo la struttura del sonetto, suddivisa per strofe e per versi. Pur in assenza di una vera scalarità, giacché il sonetto non ha struttura progressiva e solo nell'ultimo verso si può dire che venga trasmesso un concetto riassuntivo, il trattato procede tuttavia secondo un ordine di avvicinamento alla materia mistica – se non di *iter* spirituale vero e proprio –, che va dall'ingresso nel tema della conoscenza caliginosa alla finale percezione del rapporto di “tutto-nulla” che lega Creatore e creatura. In questo, Petrucci si discosta dalle forme più abituali di trattazione della materia mistica che il Seicento conosce, ovvero la sua identificazione come via o stato dei perfetti, compiuta dunque come terza parte di un discorso complessivo sulle vie spirituali che inizia dalla purgazione degli incipienti (è il caso della grande opera di Diego Alvarez de Paz), oppure il suo additamento come forma più alta d'orazione, e dunque esito di un

⁴¹ Cfr. *Le poesie spirituali del B. JACOPONE DA TODI frate minore ... con le scolie, ed annotazioni di fra Francesco Tresatti da Lugnano, Minor osservante della Provincia di S. Francesco*, Venezia, Misserini, 1617, pp. 955-956: «La detta sapientia del Mondo, da' santi è stimata pazzia [...]; e con vicenda, il Mondo pazzo dà per pazza la sapienza insegnata dal figliuol di Dio»; poi, dopo aver citato frate Egidio: «Con un simigliante spirito parlando il nostro Poeta, il medesimo dice, ma con maggior brevità in questo modo. Presupposto che gli si dimandi: 'Come potrò ben correre?' Risponde: Tu corri, se non andi, i[dest] se non vai. 'E come potrei ben salire?' Risponde Sali, co' più descendi, cioè, quanto più ti abassi, e ti umilii. ... Tutti questi sono atti dell'annichilamento».

cammino, anche rapidamente abbozzato, che procede dalla meditazione alla contemplazione (si pensi, fra tutti, alla *Théologie mystique* di Jean-Pierre Camus).⁴² La forma del paradosso scelta da Petrucci entra invece subito nel problema dell'unione, secondo un moto spirituale assai prossimo a quello delineato da Herp – *relinquere e consurgere* –, le cui tappe sono scandite dall'incipit della *Mystica Theologia* dionisiana.

Essendo facile, o possibile, ma anche pericoloso, leggere i testi mistici seicenteschi come un tutto indistinto in cui fluttuano singole sentenze suggestive assunte di volta in volta *son gré* dall'esegeta come appigli per la dimostrazione di un proprio discorso, scegliamo qui la strada opposta e iniziamo l'illustrazione del testo dall'esame della sua struttura.

PRIMA QUARTINA (vv. 1-4). Conoscenza sperimentale di Dio propria dell'anima *in statu contemplationis* (primo verso). "Vista inevidente", o visione caliginosa per grazia, dell'anima contemplativa (secondo verso). Amore esercitato su un oggetto su cui l'intelletto non opera una forma di conoscenza distinta; l'amore stesso non è percepito dall'anima, che cessa di riflettere su di sé (terzo verso). Fruizione di Dio in modo non limitato alle conoscenze distinte: l'amore dilatato è all'origine di un gaudio egualmente non ristretto a modi umani (quarto verso).

La spiegazione dei primi versi, che pure contengono i fondamenti del discorso mistico, è rapidissima, e senza paragone breve, rispetto al successivo sviluppo di altri punti (solo verso il termine del trattato Petrucci fa ammenda della lunghezza con cui si sta diffondendo, e annuncia di voler tornare a una forma «compendiosa» di 'dichiarazione' trattando degli ultimi tre versi: non per ciò, tuttavia, torna in effetti alla brevità della prima strofe). Credo che in origine Petrucci avesse pensato a un trattatello di lunghezza contenuta, che potesse accompagnare il sonetto dei *Mistici Enigmi* senza soverchiarlo eccessivamente, in guisa di appendice all'edizione della *Quarta parte* delle poesie. Ma la trattazione gli si allarga progressivamente sotto la pen-

⁴² Ora disponibile in edizione moderna: cfr. J.-P. CAMUS, *La théologie mystique* (1640), précédé de *Une poétique des simples vertus* par D. Vidal, Grenoble, Millon, 2003.

na, soprattutto quando viene a parlare delle operazioni proprie dell'anima, e in specie quando affronta il problema del "tornare al proprio centro". Asseconderebbe questa ipotesi l'osservazione dello svolgimento del trattato, che per i primi tre versi scandisce rapidamente le fasi del testo poetico, ma con capitoli via via lievemente più lunghi, sino ai 12 paragrafi riservati alla dichiarazione del quarto verso; da lì in poi, ovvero dal primo verso della seconda quartina del sonetto, il trattato diventa qualcos'altro, fatalmente destinato ad essere considerato non più un'appendice in prosa, ma un trattato a sé stante: come sarà, in effetti, a partire dalla seconda edizione.

SECONDA QUARTINA (vv. 5-8). I tre centri dell'anima: la sua essenza, il niente, Dio (primo verso). Natura speciale dell'amore di Dio, che induce nell'anima una fame che non si sazia con lo sfamarsi, anzi la rende sempre più "famelica e sitibonda" dell'oggetto su cui si esercita (secondo verso). Le tre morti mistiche – morte al peccato; morte alla vita sensitiva, regolata dalla ragione inferiore; morte ai lumi sovranaturali e agli atti di virtù attiva – che conducono alla vita in Dio, e alla vita di Dio (terzo verso). Dell'essere tolti a tutti: utilità dell'introversione, attiva e passiva; la solitudine interiore ed esteriore; ratti ed estasi. Dell'essere tolti a sé stessi: il non vedersi in modo infuso – nelle creature, in se stessi, in Dio (quarto verso).

Nella parte relativa ai tre centri dell'anima, il confronto tra la prima e la seconda edizione dei *Mistici enigma* (Jesi 1680 e Venezia 1682) mette in luce una rielaborazione di notevole rilievo, se la si legge alla luce delle polemiche sorte intorno alle forme del quietismo italiano. La quartina che Petrucci intende "dichiarare" appare intensamente segnata dalla mistica dell'essenza di matrice renano-fiamminga (nessun matrimonio spirituale: l'unione a Dio si attua a seguito della rinuncia e resezione di tutto ciò che costituisce l'oggetto dell'intelligenza e del volere), e del resto la topologia qui esposta ricorda la struttura dei tre cerchi concentrici o tre «mansioni» – *cor*, *mens* e *nuda animae essentia* – che costituiscono la cura del contemplativo secondo Herp, l'araldo di Ruysbroeck.⁴³ Parlando di "centro dell'ani-

⁴³ Nel cap. 20 dello *Specchio di perfezione*, diffuso in latino nelle edizioni cinquecen-

ma”, Petrucci abbandona il “fondo” tauleriano per adottare una diversa concezione dell’interiorità, che al moto di ricollezione come immersione oppone l’idea di una cessazione del movimento dell’anima dall’erranza tra le creature. Non si tratta quindi di liberare un ‘fondo’ da ciò che lo copre e lo offusca, ma di privilegiare l’indivisa unità dell’anima contro l’*extra-vagantia* tra le cose che la portano fuori di sé, disperdendola nel molteplice.

L’identificazione nell’essenza dell’anima, niente e Dio di tale tripartizione del “centro” dell’anima (il quale centro, a sua volta, coincide con la terza e suprema parte dell’anima così come era stata immaginata dalla mistica renano-fiamminga, che riunificando le potenze vegetative e quelle sensitive della tradizione aristotelico-tomista abbozza un modello spostato nettamente verso l’alto, in cui la *pars suprema* dell’anima è appunto il *fundus*, l’*apex*, o, come in Petrucci, il *centro*)⁴⁴ rivela in Petrucci la netta inclinazione verso una spiritualità sovraeminente, quale poteva leggere ad esempio nelle opere di un Jean de Saint-Samson. In particolare, che all’anima il niente sia un «centro più profondo della sua stessa essenza» (p. 29) rimane l’acquisizione che forse più in profondità sostiene la spiritualità di Petrucci, e la sua stessa attività come direttore d’anime: su tale considerazione si fondano infatti invariabilmente, e icasticamente, le sue esortazioni ad abbandonare l’amore ‘proprietario’. Ma, ciò che qui più ci interessa, nella seconda edizione questa perfetta tripartizione del “centro” è turbata dall’inserimento di un centro ulteriore, quello dell’umanità di Gesù Cristo, inserito tra il niente e Dio:⁴⁵ una presenza che fa poco più che da velo per quella, successiva, di Dio come centro ultimo, tutta giocata com’è sulla medesima opposizione di

tesche con il titolo di *Directorium aureum contemplativorum*: cfr. *Mistici francescani*, III. Secolo XV, intr. di F. Accrocca, Milano, Editrici Francescane, 1999, p. 236 (*Enrico Erp*, a cura di L. Lehmann e G. Aquini).

⁴⁴ Adotto qui i termini del modello evolutivo studiato da Mino Bergamo, che se non dà conto delle infinite particolarità delle varie ‘scuole d’orazione’, mette tuttavia ben in rilievo la trasformazione che segna profondamente la mistica moderna (cfr. *L’anatomia dell’anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 41-63).

⁴⁵ Abbiamo riportato nell’Appendice il testo completo dei capitoli della seconda edizione.

“tutto e nulla” con cui in Petrucci si scolpisce il rapporto diretto tra anima e Dio (si veda ad es.: «Quindi è che l'Anima annichilata, e giunta al centro del suo niente, cerca le cose sovranaturali, vede il suo tutto in GIESÙ Cristo»),⁴⁶ ma, pure, presenza significativa di un momento del viaggio contemplativo che era totalmente assente nella prima forma del trattato.

A mia conoscenza, tra tutti i testi petrucciani – che regolarmente transitano dai tipi dallo stampatore episcopale Perciminei, primo destinatario degli scritti di Petrucci dal 1675 in poi, all'Hertz di Venezia, che invariabilmente e a breve distanza di tempo li ristampa – si tratta dell'unico caso di revisione sostanziale. L'esclusione dell'umanità di Cristo dalla spiritualità sarà ufficialmente contestata ai quietisti solo durante l'esame delle proposizioni di Molinos, e la condanna delle opere del dottore spagnolo è del 1687: che cosa è dunque successo tra la prima e la seconda edizione del trattato, tale da giustificare questo inserimento? Nel 1680, come si è accennato sopra, Alderano Cybo propone Petrucci per la carica episcopale, e nel 1681 la nomina va a effetto: è probabile che, durante gli esami previsti, toccando la revisione degli scritti sia emerso come punto quantomeno dubbio l'oblio pressoché totale dell'umanità di Gesù Cristo negli scritti di Petrucci, e in particolare in questo trattato spirituale, novelamente edito; e che dunque l'oratoriano abbia voluto in qualche maniera porvi rimedio. Ma forse più incumbente – o con il primo con-

⁴⁶ Simile riassorbimento dell'umanità del Cristo entro i termini di un oblio volontario di ogni cosa creata («un acte de Foy que Dieu est en toutes choses ..., sans s'occuper en autre chose que la continuation de cette résignation») era stato teorizzato da Cyprien de la Nativité de la Vierge, il principale traduttore francese delle opere di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, nei suoi *Avis pour les spirituels* (Paris 1653, p. 162), probabilmente come esposizione della spiritualità di Antonio Rojas, il prete spagnolo, condannato per quietismo nel 1689, di cui Cyprien aveva tradotto in francese le opere: cfr. A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle. 1600-1660*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1958, p. 200. Sulla difficoltà di armonizzare Rojas e Teresa, proprio relativamente al punto dell'umanità di Gesù Cristo, si difonde del resto Cyprien stesso (*Le Monde saint*, t. II, pp. 176-177; e cfr. il lungo passaggio citato da Vermeylen alle pp. 201-202). Su Rojas e la sua implicazione nelle condanne delle opere quietiste cfr. M.A. MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, pp. 730-747, e MALENA, *L'eresia dei perfetti* cit., p. 240.

comitante – è l'altro scoglio, ovvero l'avvio effettivo della polemica quietista con la pubblicazione, a metà del 1680, della *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* di Paolo Segneri, i cui accenti di più esasperata veemenza polemica si trovano appunto nel capitolo relativo all'oblio che della meditazione di Cristo fanno i “moderni contemplativi”.⁴⁷ Ciò non impedisce a Petrucci di pubblicare, nel 1681, *La Contemplazione mistica acquistata* in risposta al trattato segneriano: a questa altezza il tema, forte com'è di autorità spirituali accertate, sembra ancora difendibile (e anzi indiscutibile, se è vero che alla *Concordia* tocca di essere messa all'Indice); mentre non lo è l'assenza di ogni menzione della *via* che è Cristo.

In ogni caso, l'assenza di questo punto nella prima edizione dei *Mistici Enigmi*, che possiamo probabilmente considerare come l'espressione più diretta del pensiero petrucciano, dovrà condurre a rivalutare la sua spiritualità, come autenticamente segnata dalla corrente cosiddetta ‘essenziale’. Si aggiunga, come tessera utile a valutare il quadro storico, che i *Mistici Enigmi* furono condannati, per decreto del Sant'Offizio, solo nella prima edizione, quella jesina appunto, e non nella seconda veneziana, né nelle successive;⁴⁸ e pur dovendosi fare la tara di una accertata casualità nelle indicazioni bibliografiche dei censori, pure si dovrà ammettere che l'unica edizione dell'opera indicata come sospetta era la prima: e se si pensa che di Molinos erano stati condannati gli *opera omnia*, senza distinguo, in quanto non

⁴⁷ P. SEGNERI, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, Firenze, Ippolito della Nave, 1680 (con approvazioni dell'aprile e maggio, imprimatur datato 27 maggio), parte II, cap. XII, *Si scuopre incidentalmente la falsità di alcuni detti indirizzati ad avvilire chi adopera intorno a Cristo le tre Potenze interiori al modo di chi medita, più tosto che alla forma di chi contempla*, pp. 201-219; e già al cap. II, pp. 57-72. Si noti che, in contrasto con il nostro trattato che mette in prima posizione la conoscenza inevidente e sperimentale di Dio, per Segneri la «cognizione sperimentale della Divina presenza» è bene «secondario», ovvero derivato dal Matrimonio spirituale, sommo bene raggiunto dall'anima in cima al monte della contemplazione; e assunto dalle opere di santa Teresa come nodo indissolubile, e dunque condizione di unione superiore a quella dello Sposalizio (*Concordia*, parte II, cap. XIII, §§ 1 e 2, pp. 222 e 224, con rinvio all'ultima mansione del *Castello*). Nessuna menzione del matrimonio spirituale nei *Mistici Enigmi*, nonostante in più luoghi l'anima sia detta “sposa”.

⁴⁸ Cfr. *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, par J.M. DE BUJANDA, avec l'assistance de M. Richter, Montréal-Genève, Médiaspaul-Droz, 2002, s.v. *Petrucci, Pier Matteo*, p. 702.

passibili di correzione, si vede come il caso di Petrucci sia percepito come sensibilmente differente.

PRIMA TERZINA (vv. 9-11). Povertà dello spirito come presupposto per la vera santità, che non è costituita di doni sovranaturali; povertà interiore come distacco di intelletto e volontà dagli oggetti, terreni e spirituali, di cui normalmente si nutrono (primo verso). Necessità del patire per l'uomo, in specie del dolore virtuoso cagionato dallo Spirito santo e fonte di santità. Particolarità delle ferite spirituali dei contemplativi (secondo verso). Le tenebre dello stato di privazione rigorosa dell'anima; Dio come tenebra (solitudine e caligine) e la strada per giungervi, espressa con la metafora continua della sposa incamminata verso il Re: meditazione e sua provvisorietà, contemplazione acquistata, contemplazione affermativa e negativa (terzo verso).

Se la povertà come distacco perfetto dell'anima, anche dai doni spirituali, è il lascito di un Tauler che il citato trattato sui *Punti di perfezione* aveva rivelato vivo nutrimento di Petrucci, la parabola ch'egli assume per dare visibilità al «sentiero d'orazione in pura Fede» altrettanto chiaramente seleziona la tradizione spirituale a sua disposizione, rifiutando del tutto la spiritualità teresiana del "matrimonio" (pur dall'interno di una parabola che ha per personaggi il Re e la sua sposa) in favore di quella che nella sproppriazione di sé e nella vista caliginosa finisce per collocare, seppur in modo 'oscuro', la perfezione medesima: «dovunque [la Sposa] vedea qualche luce eziandio picciolissima, non volea già trattarsi, sapendo ch'ivi non era il suo Diletto. Alfine tanto raggirossi, che pur si trovò giunta ad *una stanza perfettamente oscura*, ma eccelsamente ripiena d'una maestà invisibile, che le fe' conoscere ivi dimorare la stessa Persona dell'amato suo Re, e soavissimo Sposo» (cfr. pp. 129-130).

SECONDA TERZINA (vv. 12-14). L'«essere» della creatura in vanità come mancanza di ogni bene (primo verso). La pienezza delle cose del mondo e di sé come ostacolo alla perfezione; necessità per le anime mistiche di toccare il vero *vacuo* nello svuotamento di memoria, affetti e intelletto per raggiungere la pienezza spirituale (secondo verso). L'anima ha nulla nel Tutto creato, e nulla nel Tutto increato: transito all'aver nulla in Dio, con che l'anima perfetta si fa simile all'Essenza divina (terzo verso).

Il trattato, che aveva preso le mosse dalla semplificazione rappresentata dall'accesso dell'intelletto alla caligine divina, si conclude sulla proposta della povertà spirituale come semplicità, che rappresenta, dopo la primitiva riflessione che Petrucci compie sullo Pseudo-Taulero, il lascito più profondo di uno dei suoi autori prediletti, Jean de Saint-Samson. «La Simplicité est la mort de tout l'appetit naturel reflechissant ou reflechi sur soi», scriveva il carmelitano cieco nella seconda parte della sua *La Mort des Saints*, tutta dedicata alla divina semplicità: uno stato «si perdu», che l'Anima vi viene tirata ad abbandonare ogni cosa, nella completa coincidenza tra unità, semplificazione delle potenze, astrazione e perdita di sé, superamento della riflessione a sé, e riduzione a un "fondo" privo d'immagini, per descrivere il quale riemergono d'improvviso i superlativi dionisiani:

la Simplicité est une inclination amoureuse en l'Ame, élevée plus ou moins hautement et excellemment en Dieu, laquelle inclination l'appelle et la tire efficacement en son fond, qui la produit, *et tire à même temps toutes ses puissances tant hautes que basses, pour être toutes recueillies et fondues en lui en unité et uniformité d'esprit au plus haut de l'esprit*, pour y vivre abstraite, perdue et fondue nuement et essentiellement, d'une simple et mourante vigueur, *sans appetit sensible de raisonner ny reflechir sur quelque desordre ou ordre que ce soit*. Ainsi elle expire incessamment par la totale transfusion d'elle-même en sa tres-simple et tres-unique unité, qui n'est autre *que son tres-simple fond, exempt du temps, des figures et images*, et dans lequel Dieu opère et reside sur-essentiellement, d'une maniere tres-secrète et ineffable.⁴⁹

3.2. Gli autori dei «Mistici Enigmi disvelati»: le fonti e il loro uso

Con Jean de Saint-Samson si giunge al cuore dei *Mistici Enigmi disvelati*, e degli autori su cui Petrucci si è formato. Alla necessità di indagare quali fossero le reali letture degli spirituali, al di là di una vaga adesione a una 'scuola' o 'corrente' (Jacques Le Brun vi

⁴⁹ *L'Estat et les qualitez de l'Ame, morte à sa propre vie, et vivante à Dieu seul. Faisant la seconde partie de La Mort des Saints precieuse devant Dieu. Divisé en neuf Traittez*, par le V. Frère JEAN DE S. SAMSON, Religieux Carme Reformé de l'Observance de Rennes en la Province de Touraine, à Paris, chez Anthoine Pas-de-Loup, 1657, traité I, *De la Simplicité des ames, qui vont à Dieu par amour: et de ses divers Degrez*, § III, p. 3.

ha dedicato recentemente uno studio mirabile),⁵⁰ si somma, nel caso dell'edizione di un testo, il lavoro di scrematura tra fonti autentiche e autoritative; nonché la valutazione del tipo di lettura, e spesso di traduzione intralinguistica – da un sistema spirituale a un altro – che ogni scrittore compie sui propri *auctores* di riferimento. Della necessità di tale valutazione caso per caso era già avvertita la filologia della prima modernità: si veda la lucidità con cui il grande editore seicentesco delle opere di Louis de Blois, il benedettino Antoine de Winghe, avverte, nei preliminari all'edizione, che il suo lavoro di collazione delle citazioni di Blois gli ha permesso di verificare quanto il venerabile padre lavorasse sui testi di riferimento («transfert, omittit, interponit»), secondo la sua necessità di «aptare et varie transferre» sentenze e parole «ad suum institutum».⁵¹

Dal lungo lavoro di riscontro delle note emerge la prima evidenza, ovvero che Agostino, il grande *auctor* del XVII secolo, in Petrucci è sì citato, ma in forma completamente disattivata: si tratta spesso di *loci* assunti di seconda mano, e in ogni caso privi della capacità di riflettersi realmente nel testo. Diverso è il caso della *Summa* tomista, che Petrucci ben conosce e che cita a ogni snodo del discorso in qualità di fondamento, quasi a mettere in carte la sua sicura formazione teologica. È la sua dimestichezza con il linguaggio della scolastica a consentirgli di citare un passo celebre della *Theologia Mystica* dionisiana («sensus relinque, et intellectuales operationes») provveduto del *distinguo* – le «operazioni *distinte* dell'intelletto» – necessario a trattenere entro termini accettabili e condivisi una materia tanto delicata qual è la sospensione delle facoltà dell'anima nella contemplazione.⁵² Di autori come Gerson o santa Teresa è stato possibile appu-

⁵⁰ J. LE BRUN, *Angelus Silesius. Les «phrases mystiques» rhéno-flamandes dans l'Europe de la contre-réforme*, in *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle* (cfr. *infra*), pp. 3-22.

⁵¹ LOUIS DE BLOIS, *Opera*, cura et studio R.D. Antonii De Winghe, Antuerpiae, ex Off. Plantiniana Balth. Moreti, 1632, p. xxii, *Observationes Typographicae pro hac Editione*, § 2.

⁵² Cfr. anche l'*Institutio spiritualis* di Blois, nel paragrafo dedicato alla *Descriptio mysticae Theologiae*: «Nam imagines, et distinctionem considerationemque rerum amittens...» (*ivi*, p. 323).

rare che Petrucci facesse una lettura di servizio, avvalendosene come strumenti di studio, e dunque una compulsazione sporadica, funzionale al reperimento degli appoggi d'autorità: fatto dimostrato dalla presenza negli Indici delle materie di tutti i luoghi ch'egli cita. Quando il passo è dotato di marginale è più facile ritrovarlo negli indici, meno quando non lo è (come nel caso di Gerson) e occorre dunque procedere per via intuitiva: ma si arriva quasi sempre infallibilmente al rimando consultando le voci *contemplatio, meditatio, oratio, quies, unio*, ovvero i termini-chiave dei trattati di spirituali e quietisti.

Altri sono gli autori che Petrucci ha letto intensivamente e per intero, le fonti autentiche del suo discorso. Lo pseudo-Tauler, che abbiamo già citato come fonte esplicita della prima opera a stampa di Petrucci, rimane a delineare lo sfondo concettuale del trattato dei *Mistici enigma*. Orfano di una 'scuola' spirituale ben definita, giacché la Congregazione fondata da Filippo Neri ne è priva per statuto, l'oratorio elegge le *Institutiones divinae* a regola, ma non senza averne provvisoriamente abbandonato la lettura, com'egli stesso racconta, al tempo degli studi regolari: solo l'esperienza diretta, compiuta come confessore e direttore, gli aveva successivamente offerto le chiavi per decrittare quelle descrizioni di "vacuità d'immagini" e di inabissamenti.⁵³ Il «fondo» dell'anima, «ex quo omnis vita, actio, meritumque procedit» (*Institutiones*, cap. XXXIV), rimane dunque per Petrucci il paesaggio spirituale preminente, il luogo da cui l'anima contemplativa parla e in cui è chiamata ad attuare le *Pratiche di perdimento dell'Io* (cfr. qui p. 156); il luogo in cui si congiungono gli opposti: «quo humilior, eo sublimior: quo arctius, eo latius» (cap. XXII). Nel trattato pseudo-tauleriano Petrucci trova l'espressione più chiara della congiunzione e quasi coincidenza tra *cognitio caliginosa* di Dio, e discesa dello spirito umano nella propria nichilità («Quanto namque Deus illi amplius exaltatur, et ipse ad quandam

⁵³ Cfr. la lettera citata *infra*, pp. LVIII-LIX; e, ad esempio, il cap. XXIX delle *Institutiones*, in *fin.*: «Porro quisquis in huiusmodi mortificationis studio seipsum perfectius veriusque deserit, exit, abnegat, in ipso quoque aeterna veritas sese apertissime ac lucidissime manifestat, simulque ipsum in secretam caliginem, quietum silentium, profundam divinitatis abyssum, ubi vera est in Deo requies, perducit».

inattigibilem, incomprehensibilem, caliginosam magis ac magis pertingit cognitionem, tanto quoque spiritus in quoddam nihilum et sui abnegationem descendit», *ivi*), e in quelle pagine è forse la cuna della sua approssimazione al nome di Dionigi Areopagita, che nel Seicento è l'emblema stesso della mistica:

Hic namque omni suo nihilo deperdito, in ipsam superessentialem Dei essentiam immergitur, cuius essentiae agnitio quanto magis negativa, deficiens et muta est (sicut Dionysius ait), tanto utilior, praeclarior, verior est. In hac caligine ipsa lux divina clarius invenitur: et quanto caligo obscurior, tanto et verior cognitio, nisi forte Deus ipse seipsum manifestare velit. [*ivi*]

Ma, più di Tauler, l'autore che all'altezza dei *Mistici Enigmi* pare offrire lessico e immagini è Louis de Blois, che di Tauler è il moderno difensore. Petrucci cita più volte, anche tacitamente, la sua *Institutio spiritualis*, sia nella parte propria che nella *Appendix desumpta ex operibus Thauleri*, da cui viene desunta, e attribuita direttamente a Tauler, la descrizione dello stato unitivo della Vergine come condizione esemplare di pace altissima («Quiescebat supra omnia in Deo, et semetipsam per immensi complexum amoris, in vastissima Divinitatis solitudine atque caligine amittebat, Deoque sine medio uniebat...»), già per altro transitata nella *Clavis* di Sandeo, e registrata nelle somme seicentesche.⁵⁴ È probabilmente da Bloisio che Petrucci assume, memorizzandola, la metafora della *transformatio* come ferro immerso nel fuoco, oltre che alcuni esempi di virtuosa “rovina delle potenze”. La grande edizione di Winghe, del resto, orientava già decisamente la lettura dell'*Institutio* secondo il suo senso mistico, come attesta la forma mutata di alcune rubriche rispetto all'edizione degli *Opera* del 1622: si veda ad esempio quella relativa al cap. III, il cui precedente titolo *De introversione et revocatione mentis ad Deum* viene dettagliato con *secundo instrumento ad acquirendum unionem mysticam ac deiformem*. Soprattutto il capitolo dodicesimo e ultimo si

⁵⁴ Si veda qui la nota 210 a p. 124, e la citazione del passo in G. BONA, *Via Compendii ad Deum. Via breve a Dio* (1657). Con le *Aspirazioni* tradotte da Ermes Visconti (ca. 1836), a cura di S. Stroppa, Firenze, Olschki, 2006, p. 38.

muta in un esplicito e *visibile* trattato di mistica, per mezzo dei paragrafi sull'unione (*Descriptio mysticae Theologiae. Quomodo mirabilis unio in anima perfecta celebretur*) e il luogo dove essa si compie (*Uterior explicatio huius mysticae unionis, in vertice voluntatis, in apice mentis, et fundo animae; et quam pauci eam norint*), assenti nella precedente edizione.⁵⁵

Da Louis de Blois a Victor Gelen, si apre lo spettro degli autori moderni citati da Petrucci: che si mostra meno aggiornato di quanto non fosse Giovanni Bona – il quale, del resto, si proponeva esattamente di offrire un regesto dell'esperienza mistica, dagli antichi ai contemporanei –, ma in ogni caso debitore degli autori recenti, più che dei dottori riconosciuti. La sua affinità elettiva va riconosciuta forse nella persona di Jean de Saint-Samson, il carmelitano cieco riformato della provincia di Rennes i cui *Theoremata* paiono spesso il *livre de chevet* di Petrucci. L'oratoriano lo cita a proposito della solitudine esteriore, della tribolazione, dell'ingresso dell'anima nella caligine, del carattere dell'amore non ozioso, e di altri più sottili moti e stati interiori; ma sempre nelle sue esatte parole. Solo nel caso di Jean de Saint-Samson, infatti, Petrucci non cita mai a mente, né in forma riassuntiva, ma riporta ampie porzioni testuali tradotte alla lettera: quasi si trattasse di un autore che non solo si premura di avere sempre sotto gli occhi mentre scrive, ma che, soprattutto, ha impresso alla materia spirituale una forma tanto esatta da parere imparafrasabile.

Accanto ai libri letti sussistono tuttavia quelli meditati, che lasciano tracce quasi impercettibili nel lessico. Un minimo indizio di quanto dovesse aver lasciato memoria di sé la *Guida spirituale* di Miguel Molinos, apparsa in italiano e in spagnolo a Roma nel 1675, lo mostrano i verbi che descrivono la sproppiazione attuata dall'anima nella parabola della Sposa che procede verso il Re (terzo verso del primo terzetto, § 7, 22):

⁵⁵ Abbiamo messo a confronto D. LUDOVICI BLOSI, abbatis laetiensis nostri seculi laudatissimi, *Opera, quae ut varia eruditione et eximia pietate, eaque singulari sunt referta, ita piis quibusque mentibus vere exoptanda ... hanc postrema editione accuratius recognita*, Parisiis, apud Societatem Minimam, 1622 con l'elegantissimo in-folio di Winghe del 1632 (cfr. *Bibliografia dei testi antichi*, p. LXXXVIII), nonché un'edizione tascabile della *Institutio spiritualis* (Parisiis, ap. Sebastianum Huré, 1642).

Egli è dunque necessario ch'ella si venga spogliando delle affezioni, ed apprensioni del bene e del male in ordine alle creature, ed a se stessa ... In questa guisa disimbarazzata, e quasi assottigliata passerà per mezzo delle due siepi spinose, e o poco, o quasi nulla ne sentirà le punture. Dissi *quasi nulla*, perché in questa vita non può giugnersi alla impeccabilità, ed alla impassibilità ...

Transito qui molto rapidamente sul problema aperto dall'ultima frase del passo citato, in cui si affaccia la questione rovente dell'impeccabilità nello stato di grazia, ascrivibile come movente primo della condanna di Molinos, ma che Petrucci intenzionalmente tratta con le dovute cautele. Di straordinario interesse per la storia del quietismo è che la dottrina dell'impeccabilità, congiunta con l'affermazione del consenso divino a che il demonio stenda il suo potere sulle anime dei perfetti, senza loro peccato, sia singolarmente riemersa – con l'identificazione della fonte molinosiana e petrucciana – in casi di diffuso falso misticismo segnalati a Santiago del Cile nel 1890, ed esaminati dai consultori del Sant'Offizio. In tale occasione si dovette procedere alla discolpa di Alfonso de' Liguori dall'accusa di aver perpetuato gli insegnamenti di Petrucci, lui che in realtà, non essendo probabilmente a conoscenza della condanna del cardinale, ne aveva letto e commendato le opere.⁵⁶

Ma tornando al passo citato, il verbo su cui vorremmo puntare l'attenzione è *disimbarazzata*. Petrucci lo usa anche, nella sua corrispondenza, nel significato di 'liberato da un peso gravoso',⁵⁷ ma,

⁵⁶ Si veda la dettagliata ricostruzione della vicenda, con pubblicazione dei relativi incartamenti, in G. ORLANDI, *S. Alfonso negli Archivi romani del Sant'Officio. Dottrine spirituali del Santo Dottore e di Pier Matteo Petrucci a confronto, in due voti del futuro cardinale W.M. van Rossum*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris», XLVII (1999), 1, pp. 205-238. Sul problema del quietismo alfonciano si vedano le indagini di G. CACCIATORE, *Due scritti inediti di s. Alfonso intorno al quietismo*, ivi, I (1953), pp. 169-197; O. GREGORIO, *Ci fu quietismo in Anna M. Caterina Cavalieri, madre di s. Alfonso?*, ivi, XXIII (1975), pp. 284-292; e A. SAMPERS, *Appunti di s. Alfonso tratti da un'operetta del Card. Petrucci*, ivi, XXVI (1978), pp. 249-290.

⁵⁷ Ad esempio nella lettera ad Alderano Cybo, del 5 settembre 1686, con cui Petrucci cerca di sottrarsi alla porpora cardinalizia rivolgendosi a chi voleva promuoverlo a tale dignità: «mi trovo in un laberinto, da cui se non mi vedo *disimbarazzato*, non so di poter ammettere con salda coscienza questo sommo onore, che m'ha destinato la san-

nel caso specifico, esso si applica al cammino interiore dell'anima, e precisamente all'attività di 'discioglimento' dai perturbamenti dei sensi, dalle operazioni dell'immaginazione, dalla cogitativa, dai ragionamenti razionali e dalle riflessioni su di sé con cui l'anima giunge a produrre quel «semplicissimo e stabile sguardo di fede» in cui precisamente consiste la contemplazione.⁵⁸ In questo senso, esso è traccia della lettura del trattato del Molinos, il cui titolo originale recita appunto *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, con accento posto sulla funzione del ruolo affidato all'opera – quello di *desembarazar* l'anima appunto degli intralci che le impediscono di percorrere il cammino della perfetta contemplazione («los embarazos, inclinaciones, afectos y apegos que totalmen las impiden el paso y el camino a la perfecta contemplación»).⁵⁹ Nella traduzione italiana, apparsa anch'essa per la prima volta nel 1675, il verbo fu reso con "disinvolge" (*Guida spirituale che disinvolge l'anima*). Che Petrucci potesse aver letto la *Guida* in spagnolo potrà sorprendere non per la conoscenza della lingua, giacché è noto che ne avesse dimestichezza, insieme al francese, quanto per la rarità dell'operetta, che nel nostro paese si diffonde soprattutto attraverso le varie e frequenti riedizioni della versione italiana.

Il linguaggio spirituale di Molinos converge con quello petrucciiano anche per la denominazione del punto in cui avviene l'unione, che nonostante il forte ascendente esercitato da Tauler non è, per l'ora-

tà di Nostro Signore» (Archivio di Stato di Massa, *Archivio del cardinale Alderano Cybo*, vol. LXXXI, ff. 295-297, in FEDERICI, *L'«esilio» jesino del cardinale Alderano Cybo* cit., p. 272).

⁵⁸ Così infatti il verbo viene ripreso nell'ultima parte del trattato: «nel medesimo tempo lo spirito, *disimbarazzato e disciolto* da tutt'i tumulti della parte corporea, e sprigionato dalle fantasie, dalle stime, e dalle riflessioni e discorsi, e dalle stesse intelligenze più pure, con semplicissimo e stabile sguardo di Fede mira, cioè vivamente crede Iddio intimamente intimo, e più che presente nell'Anima: né punto se 'l figura, né punto si cura d'intenderlo; ma credendolo, e credendolo sommo Bene amabilissimo, altro non vuole, altro non brama, ch'amarlo, amarlo; né in altro s'esercita, ch'in amarlo» (ultimo verso, § 11, 30, mio il corsivo; cfr. qui p. 186).

⁵⁹ Cito dall'edizione critica procurata, introdotta e annotata da José Ignacio Tellechea Idigoras: MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, Madrid, Universitas Pontificia de Salamanca – Fundación universitaria Española, 1976, *A quien leyere*, p. 106.

toriano, il fondo dell'anima, ma il suo centro. Allo stesso modo, nel secondo *Avvertimento* premesso alla *Guida*, il Molinos faceva seguire all'abbandono – di impronta dionisiana – di «tutto il creato, sensibile, intelligibile, e affettivo», così come di «tutto quello che è e che non è», il ritiro nel *centro*:

Quando l'Anima giunge a questo stato, deve tutta ritirarsi dentro se stessa, nel suo puro e profondo centro, dove sta l'immagine di Dio, ivi l'attenzione amorosa, il silenzio, la dimenticanza di tutte le cose, l'applicazione della volontà con perfetta rassegnazione...⁶⁰

Petrucci parla di «intimo» o «cupo fondo dell'anima», conosce la polisemia paradossale di 'fondo' tanto da poter parlare dell'«intimo e più eccelso fondo dello Spirito», avanza più di una volta la sinonimia dei due termini («centro o fondo»), ma poi sceglie decisamente per il «centro» – definendolo, con Ruysbroeck, come l'essenza stessa dell'anima –, ovvero per una topologia dell'interiorità che trasmette non il senso dello scavo, ma quello della stabilità. Il lungo capitolo dedicato al «tornare al centro» oppone infatti la stabile adesione alla «verità centrale dell'Anima umana» a un aggirarsi di pensieri e affetti per le creature che si risolve in un riversarsi dell'anima stessa fuori di sé, nelle cose; il *tornarvi* coincide per Petrucci al *non muoversi* da questo centro, alla cessazione delle erranze attraverso quella ampia sfera del mondo di cui ogni anima costituisce il centro. Il quale, come spiega il Sandeo, riunisce in sé i significati di 'medio' e di 'profondo' («medium vel imum quodlibet»), e intrattiene una certa analogia con il centro della terra, ovvero quel «punctum quoddam defixum in totius mundi parte infima, unde ad superficiem caeli aequales undique lineae producuntur».⁶¹ Per i mistici, aggiunge il gesuita, Dio stesso è il centro dell'anima umana e il suo 'luogo naturale', come spiega Blo-

⁶⁰ Cito, qui e altrove, dall'edizione 1681, provvista di una lettera introduttiva di Jaime Palafox, dopo averla confrontata con l'ed. 1677: *Guida spirituale che disinvolge l'anima, e la conduce per l'interior cammino all'acquisto della perfetta contemplazione, e del ricco tesoro della pace interiore, per il dottor MICHELE DI MOLINOS sacerdote ... Aggiuntovi in questa impressione una Lettera pastorale di Monsignor Ar[c]ivescovo di Palermo*, Roma, M. Ercole, 1681, pp. 19-20.

⁶¹ SANDAEUS, *Clavis* (cfr. *Bibliografia*), s.v. *Centrum*, pp. 123-124.

sio in un passo (*Instit.* V, 4) in cui è questione di Dio come agostiniano punto di origine e di quiete cui tendono gli esseri, come fanno gli elementi che si muovono verso il luogo in cui termina il loro moto (il fuoco verso l'alto, la pietra verso il basso).

La stratificazione delle fonti è quasi inestricabile, in un luogo cardinale della teoria dell'anima come questo. Con la posizione del *centro*, in maniera molto rilevata, iniziava la *Guida* di Molinos: «Devi sapere, che l'anima tua è il centro, la stanza, e 'l regno di Dio. Onde affinché il supremo Re riposi in cotesto trono dell'anima tua, devi procurare di tenerla monda, quieta, vuota, e pacifica» (lib. I, cap. I, § 1). Ma Molinos stava probabilmente echeggiando un passo di Antonio Rojas – che del resto egli cita nell'Avvertimento III del Proemio – in quale rimandava all'indietro a Ruysbroeck per la definizione dell'anima come Regno di Dio, a cui Molinos, e poi Petrucci, assegnano il luogo del “centro”:

Entrez donc dans ce Royaume de Dieu qui est au dedans de vous-mesme. C'est de ce nom que le divin Rusbrochius, qualifie l'ame lors qu'elle est dans la suspension, et qu'elle est abstraite des discours, et de toutes sortes d'images. *Naturae animae otiosa, et imaginis expers, Patris habitatio, templum et regnum est.* Remarquez que Sexte de Sienne appelle cet homme divin et ce grand contemplatif Rusbrochius, tres-saint, et un second Denis Areopagite.⁶²

L'opera di Rojas, che sarà condannato a sua volta per quietismo, era stata tradotta da Cyprien de la Nativité de la Vierge, cui si debbono le più importanti traduzioni francesi seicentesche dei due fondatori del Carmelo riformato, Teresa e Giovanni della Croce, mostrando, anche nella diffusione dei libri del prete spagnolo, l'inclinazione della spiritualità carmelitana verso la via del denudamento e dell'unione 'essenziale'. Questa è la spiritualità ereditata da Petrucci, nella quale i grandi testi giovannei non hanno piccola parte.

⁶² *La Vie de l'Esprit pour s'avancer en l'exercice de l'oraison, et pour avoir une grand Union avec Dieu*, composée en espagnol par le docteur ANTOINE DE ROJAS, prestre secular, et nouvellement traduite en françois par le R. Père Cyprien de la Nativité de la Vierge, carme déchaussé, nouv. édition, Paris, Couterot, 1674, pp. 24-25.

4. *Juan de la Cruz nel Seicento mistico italiano*

Torniamo al sonetto di cui il trattato offre la “dichiarazione”. La sua costruzione come enumerazioni di antitesi paradossali ne permette l’ascrizione alla forma antica del *devinalb*; esso se ne sottrae però nell’ultimo verso, che non offre una chiave risolutiva degli “enigmi” elencati, come accadeva in un quello che si può considerare l’ipotesto suo e delle consimili prove rinascimentali, il sonetto petrarchesco *Pace non trovo, e non ho da far guerra* (*Rvf CXXXIV*),⁶³ ma riassume il senso ultimo delle “stravaganze” patite nello stato contemplativo in un verso compendiario, ed egualmente enigmatico: «Nel tutto ho nulla, e in un gran nulla ho Dio». L’ultima parte del trattato si occupa di “dichiarare” questo verso indagando le diffrazioni semantiche dei due termini, che riverberano, a posteriori, sull’intero cammino spirituale che l’anima deve percorrere *nel testo e nel tempo*: da una parte sta il «tutto creato», le cose tutte, unite a pensieri, affetti, percezioni e stati interiori, nei quali egualmente l’anima che ama Dio solo non ritrova senso né valore alcuno (a lei «tutte le cose create sono un nulla, benché si mostrino mirabili e soavissime»); dall’altra parte sta il «Tutto increato», a petto del quale l’anima deve lasciare di volere *qualcosa*, in quanto ogni suo volere particolare osta al dilatarsi infinito della volontà in Dio: «Ma nel medesimo TUTTO increato, ch’è Dio, nulla ha, e nulla dee volere l’Anima perfetta, la quale vuole il tutto nel Tutto, e non già qualche cosa, o molte cose nel Tutto» (cfr. p. 170).

Tale impianto, esegetico e spirituale, si riscontra saldamente radiato nelle sezioni di più marcata evidenza (anche editoriale) delle

⁶³ «Pace non trovo, e non ho da far guerra / e temo, e spero; e ardo, e son un ghiaccio / [...] / in questo stato son, donna per voi» (vv. 1-2, 14). Sulla costruzione del sonetto si veda P. BOITANI, «O viva morte»: amore, malinconia e l’io diviso, in *Id.*, *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 93-116, e S. CARRAI, *Il devinalb di Petrarca: «Rerum vulgarium fragmenta» CXXXIV*, in «Lectura Petrarce», XV, 1995, pp. 287-300; sulla sua posterità rinascimentale cfr. R. GIGLIUCCI, *Contraposti. Petrarchismo e ossimoro d’amore nel Rinascimento: per un repertorio*, Roma, Bulzoni, 2004; per il confronto con quello di Petrucci cfr. S. STROPPA, *Un capitolo sacro della descriptio amoris: i «Mistici Enigmi disvelati» di Pier Matteo Petrucci (1680)*, in *Poesia e Retorica sacre fra Cinque e Seicento*, a cura di E. Selmi ed E. Ardissono, Alessandria, Edizioni dell’Orso, in corso di stampa.

opere spirituali di Juan de la Cruz, e in particolare nei suoi versi. Non tuttavia quelli delle canzoni maggiori, la cui ascendenza nel *Cantico dei cantici* non produce un'eco apprezzabile in un Petrucci sostanzialmente lontano dalla mistica nuziale,⁶⁴ ma i versi più sentenziosi e paradossali: da quelli autentici, come quelli iscritti al piede del Monte Carmelo nel celebre disegno autografo di cui si fregiavano tutte le edizioni seicentesche (si veda in specie il verso «Per arrivar a possederlo tutto, non voler posseder alcuna cosa in niente»), a quelli apocrifi, come la poesia figurata in forma di croce che costituisce, per il Seicento italiano, la sintesi 'storica' della sua spiritualità, affidata alla memorabilità di pochi versi brevi. Fra i vari versi che scandiscono le tappe della *Strada spirituale o sentiero di annichilazione* disegnata lungo e attorno i bracci della croce, i versi che nella traduzione italiana suonano «O cambio meraviglioso, / che per niente c'ho lasciato / Tutto in Dio poi ho trovato» vengono tradotti da Petrucci nel madrigale che si trova iscritto anch'esso in un Monte, il Calvario su cui si erge la sua "croce del nulla": «O bel cambio divino! / Perché 'l Niente ho per Gesù lasciato, / Ne l'immenso Gesù Tutto ho trovato».

Petrucci rilegge dunque in Giovanni della Croce, aderendo alla sua forma espressiva sintetica e compendiosa, segno visibile delle nuove forme contemplative, un principio che appartiene alla storia stessa della spiritualità occidentale: dal *De laude eremi* di Eucherio di Lione, per il quale i contemplativi «Nihil concupiscunt, nihil desiderant nisi eum tantum, quem solum desiderantes concupiscunt»,⁶⁵ fino a Maria Maddalena de' Pazzi. Anche la definizione di «mistici

⁶⁴ Fanno eccezione alcune canzonette, come il dittico *La Stanza di Gesù* («Chi mi dice, dove stia / Il bellissimo GIESÙ?») e *Il sonno spirituale* («Pensieri tacete. / Al caro mio Sposo / il dolce riposo / no no, non rompete: / pensieri tacete»), in cui accenti e versetti del *Cantico* danno voce ai moti dell'anima contemplativa, ancora una volta sulla base delle opere spirituali di Giovanni della Croce; per il tema, e per la diversa collocazione delle due canzonette nella prima edizione delle *Poesie* di Petrucci (Macerata 1674) e nelle successive riprese, mi permetto di rimandare a S. STROPPA, *Note sui modelli agiografici e spirituali nelle «Poesie sacre» di Pier Matteo Petrucci (1674-1685)*, in *Instabilità e metamorfosi dei generi nella letteratura barocca*, Atti del Convegno di Studi, Genova 5-7 ottobre 2006, a cura di S. Morando, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 113-133.

⁶⁵ EUCHERII *De laude eremi* (43), recensuit Salvator Pricoco, Catania, Centro di Studi sull'antico cristianesimo, Università di Catania, 1965, p. 77.

enigmi» data alla sequela di antitesi del sonetto omonimo appartiene alla tradizione di lettura delle opere di Juan de la Cruz: la grande edizione francese delle *Oeuvres spirituelles* procurata nel 1641 da Cyprien de la Nativité de la Vierge si apre, dopo l'introduzione generale, con l'immagine del Monte Carmelo disegnata da Giovanni, aumentata però di tre figure allegoriche, e dotata dal padre Louis de Sainte Térèse di una "dichiarazione" che si offre appunto come *Explication de cet Enigme qui comprend succinctement toute la doctrine mystique des oeuvres spirituelles du bien-heureux Père Jean de la Croix*: «Cet Enigme», spiega il priore dei carmelitani di Parigi, «suppose que la beatitude imparfaicte, qui se peut acquerir en cette vie, consiste en la contemplation amoureuse du souverain bien [...]. Le bien-heureux Père Jean de la Croix, qui est l'auteur de cette Montagne mystique, nous la propose au commencement de ses oeuvres, comme un Enigme de toute sa doctrine». ⁶⁶ Non solo i versi di Giovanni, dunque, contengono 'enigmi' che le opere in prosa si diffondono a spiegare, ma il suo stesso disegno riassuntivo si può considerare un'iconizzazione "enigmatica", ovvero oscuramente allegorica, dell'intero cammino spirituale ivi proposto.

La struttura del trattato di Petrucci, in forma di commento in prosa a versi propri, si configura così come dichiarazione di appartenenza a una linea spirituale, tanto aperto è il riferimento 'immediato' al modello delacruziano (più lontana risulta la filiazione da esempi di prosimetro come il *Convivio* dantesco): debito, tuttavia, circoscritto alla riproduzione di un genere testuale, giacché il sonetto dei *Mistici Enigmi* è assolutamente estraneo alle ascendenze – tra poesia pasto-

⁶⁶ *Les Oeuvres spirituelles du B. Père JEAN DE LA CROIX, premier carme déchaussé de la Reforme de nostre Dame du Mont Carmel, et Coadiuteur de la sainte Mère Terese de Jesus. Nouvellement revues et tres exactement corrigées sur l'Original, par le R.P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE Carme déchaussé. Ensemble quelques opuscles dudit B. Pere Jean de la Croix, qui n'ont encore esté imprimez, et un Eclaircissement Théologique du Pere Nicolas de Jesus Maria. Le tout traduit en françois par le mesme Pere Cyprien Carme déchaussé*, à Paris, chez la Veuve Chevalier, 1641, vol. I, p. 51 (con immagine sulla pagina a fronte). Al celebre disegno autografo del monte Carmelo si trovano aggiunte in questa edizione francese, «pour une plus grande intelligence», tre figure femminili, «par lesquelles nous sont signifiées trois Ames, ou trois divers états de ceux qui aspirent à la jouissance de cette fin de l'union avec Dieu telle qu'elle se peut avoir en cette vie» (*ibid.*).

rale e lunga tradizione del *Cantico dei cantici* – delle *Canciones* del carmelitano.

Nell'opera di Petrucci si iscrive dunque il riconoscimento dell'autorità, spirituale e letteraria a un tempo, dello spagnolo. Ma il suo caso appare affatto isolato al suo tempo. Per tre secoli «l'influence de Jean de la Croix fut comme voilée, réservée à quelques cercles d'initiés, pas même toujours favorisée pas son ordre»: ⁶⁷ e quando nel Seicento si discute di orazione di quiete e di sospensione delle potenze, è all'autorità di Teresa d'Avila che si fa comunemente ricorso. ⁶⁸ A volerla misurare in base al numero delle edizioni, la diffusione seicentesca delle opere di Giovanni della Croce ha caratteri contraddittori: se è vero che tra il 1627 e il 1683 videro la luce almeno otto, forse dieci edizioni della traduzione italiana delle sue *Opere spirituali*, è anche vero che si trattava di ristampe dell'unica traduzione disponibile, quella di Alessandro di San Francesco, pubblicata poi almeno altre sei volte dal 1707 al 1749. La *minoritas* di Giovanni nei confronti di Teresa d'Avila è rilevabile sia dai frontespizi delle edizioni a stampa, nei quali è invariabilmente chiamato «coadiutore e compagno» della fondatrice, sia dai modi stessi della diffusione delle sue opere: a prescindere dalla circolazione manoscritta, del resto assai limitata, non sembrano comparire in Italia edizioni separate delle sue singole opere o delle sue lettere spirituali. In Francia la situazione è parzialmente diversa, perché alla traduzione del *Cantico* come testo a sé stante (*Cantique d'amour divin*, 1622) si sommano, nel Seicento, due diverse traduzioni delle *Oeuvres spirituelles*, quella di René Gaultier (1621) ⁶⁹ e quella di Cyprien de la Nativité de la

⁶⁷ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, s.v. *Jean de la Croix*, in *DSp*, vol. VIII, col. 442.

⁶⁸ Si veda, ad esempio, lo studio del passaggio terminologico di "orazione di quiete" e "sonno delle potenze" tra Teresa e François de Sales, e della sistemazione che ne fa quest'ultimo, in VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle* cit., pp. 155-168.

⁶⁹ *Les Oeuvres spirituelles pour acheminer les âmes à la parfaite union avec Dieu, du bienheureux P. JEAN DE LA CROIX premier Religieux deschaussé de la reforme de Nre Dame des Carmes: Et coadiuteur de la S^{te} Mere Therese de Iesus Fondatrice de la mesme reforme, traduictes d'espagnol en françois par M.R. René GAULTIER Con.^{er} d'Estat*, à Paris, chez Michel Somnius, 1621. Contiene, con paginazione varia: *La vie et vertu du B.P. Jean de la Croix* (tratta dalla *Relacion sumaria de la vida* comparsa anonima nell'edizione Alcalá 1618 delle *Obras* di Giovanni, ma di mano di Giuseppe di Gesù Maria), *Le Degré du*

Vierge (1641),⁷⁰ mentre in Italia fino al 1748 esiste una sola traduzione, quella di Alessandro di San Francesco, e una sola opera, le *Opere spirituali* appunto.⁷¹ Appartiene, poi, alla storia della filologia giovannea il fatto che la prima edizione italiana delle *Opere spirituali* (Roma 1627) contenga anche la prima edizione spagnola a stampa dell'assetto 'lungo' della prima versione del Cantico, ovvero il cosiddetto *Cantico A'*, aumentato della strofe 11 rispetto alla versione *A* (l'edizione spagnola delle *Obras espirituales* di Juan de la Cruz, Alcalá 1618, era infatti uscita priva del *Cantico*):⁷² il prestigio della traduzione di Alessandro di San Francesco come testimone storico non toglie, comunque, che di fatto il *Cantico* non ebbe in Italia circolazione autonoma.

Le opere di Giovanni della Croce, insomma, in Italia si possono leggere soltanto nella traduzione di Alessandro di San Francesco, in un'edizione che, nelle sue varie riprese da parte dei diversi editori che ne acquisiscono via via il privilegio di stampa, spostandosi da Roma (Corbelletti, 1627 e 1634) a Venezia (Barezzi, 1643; Bertani, 1658, 1671, 1680; Brigna, 1682 e 1683; Poletti, 1707, 1717, 1729, 1739, 1747, 1749: ma l'elenco non è completo), costituisce, complessivamente, la "vulgata" del testo delacruziano, la cui considerevole diffu-

Mont Carmel, Nuit obscure de l'ame, La vive flame d'amour, e le Notes et remarques en trois discours pour donner l'intelligence des phrases mystiques et doctrine des oeuvres spirituelles du B.P. Jean de la Croix di Diego di Gesù.

⁷⁰ *Les Oeuvres spirituelles* cit. (2 voll.). Contiene: *La Montée du Mont Carmel, La Nuit obscure, Le Cantique spirituel, La vive flamme d'amour*, gli Opuscoli spirituali (*Advis, Sentences e Lettere*), l'*Eclaircissement théologique* di Nicola di Gesù Maria, le *Notes et remarques* di Diego di Gesù. La traduzione poetica offerta da Cyprien è stata ristampata diverse volte nel corso del Novecento.

⁷¹ Sulla figura di Alessandro di San Francesco e in genere su Giovanni della Croce nel Seicento italiano rimando a E. ALBISANI, *La vigna del Carmelo. Fortuna di San Giovanni della Croce nella tradizione carmelitana dell'Italia del '600*, Genova, Marietti, 1990, sebbene varie attribuzioni e giudizi siano da correggere.

⁷² Nello stesso anno, a Bruxelles – dove il locale convento dei carmelitani era stato fondato il 29 settembre 1610 da Tommaso di Gesù, responsabile poi di una vasta azione di espansione dell'ordine nelle Fiandre – era uscito il *Cantico A*, mentre nel 1621 Gaultier aveva pubblicato solo la traduzione francese dei versi. Per Tommaso di Gesù si veda, legato al problema delle fonti della spiritualità carmelitana, il capitolo a lui dedicato nello storico studio di ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord* cit., p. 46 e ss.

sione, congiunta alla stabilità testuale nel tempo, sono all'origine della sua valutazione come testimone storico dotato di indiscusso prestigio, indipendentemente dalle eventuali debolezze 'filologiche' dell'edizione.⁷³ Il linguaggio di Alessandro di San Francesco, la sua 'maniera' traduttoria diventano dunque i responsabili unici dell'intonazione linguistica con cui la dottrina spirituale del carmelitano si trasmette ai lettori italiani del XVII secolo.

L'assetto editoriale non è meno importante: se l'edizione settecentesca di Marco di San Francesco ne offrirà una veste più accertata, sulla scia delle nuove conquiste filologiche spagnole, per tutto il Seicento l'edizione di Alessandro di San Francesco offrì ai lettori il *Sentenziario spirituale* come di mano di Juan de la Cruz: Petrucci vi attinge largamente, e con esso il suo secolo, prima che la filologia lo espungesse dalle edizioni. Fu dalla biografia premessa alla stampa seicentesca che Petrucci ricavò la venerazione per il santo della speranza, "Giovanni Spera in Dio"; e la sua interpretazione della spiritualità giovannea risulta perfettamente consentanea al discorso teologico che le accompagna, posto in appendice. Fin dalla *princeps* spagnola, infatti, le opere di Juan de la Cruz furono dotate degli *Apuntamientos y advertencias* di Diego di Gesù, tradotti in italiano come *Annotazioni e avvertimenti per più facile intelligenza delle frasi mistiche e dottrina delle opere spirituali del P. Fra Giovanni della Croce*. In maniera più decisamente 'linguistica' di quanto avesse fatto Giovanni di Gesù Maria Calagoritano, che già nel 1607 aveva elaborato dei *Canones pro Theologiae mysticae intellectu*,⁷⁴ le annotazioni di Diego di Gesù si appuntano sull'intelligibilità del vocabolario mistico; Petrucci poté

⁷³ Sull'argomento, dopo la presa di posizione di C. OSSOLA, *Sul "prestigio storico" dei testimoni testuali*, in «Lettere Italiane», XLIV, 1992, pp. 525-551, e l'ampia messa a punto di C. GIUNTA, *Prestigio storico dei testimoni e ultima volontà dell'autore*, in «Antico-Moderno», III, 1999, pp. 169-200, si vedano ora gli atti del convegno internazionale *VULGATA. Il prestigio storico del textus receptus come criterio nel metodo filologico e nella prassi editoriale*, in «Filologia italiana», III, 2006 (sui due criteri enunciati a testo cfr. L. LEONARDI, *Il caso di Jacopone*, p. 222).

⁷⁴ In apertura della sua *Theologia mystica*, pubblicata a Napoli nel 1607 e riedita in IOANNES A IESU MARIA CALAGORITANUS, *Opera*, Coloniae Agrippinae, sumpt. Iod. Calcovii, 1650, t. II; cfr. ora G. STRINA, *La Teologia mistica del ven. P. Giovanni di Gesù Maria carmelitano scalzo calagoritano. Introduzione generale*, Bruxelles, Soumillion, 1993.

ritrovarvi, fra l'altro, un convergere dell'attenzione verso la forma contratta e 'memorabile' del discorso spirituale su cui si costruiscono i *Mistici Enigmi*, guardando in specie a quell'*intender no intendendo* (*Subida*, II, 8) che l'autore, annoverandolo tra i passaggi più memorabili e discussi di Juan de la Cruz, spiega con il sostegno di Teresa: «questo operare senza nostre diligenze, questo stare l'Intelletto fermo, stupefatto, ed in ammirazione, chiamò la Santa non operare, e star sospeso; e Dio le disse, ch'era intendere, benché non intendendo».⁷⁵

Il *Discorso Primo* di Diego di Gesù può ben essere considerato l'antecedente diretto dei *Canones pro mysticarum loquutionum intellectu* di Maximilian van der Sandt, fin dall'esibizione della materia nella rubrica, che rivendica a «ciascun'Arte, facultà, o scienza» l'invenzione e l'uso di «suoi nomi, termini, e frasi», e la necessità che «a' proficienti delle Scienze» si lasci «libertà, che possino usare, e servirsi delle loro proprie frasi, e termini». Si evidenzia qui, infatti, l'esistenza legittima di un vocabolario proprio alla mistica a causa del suo stabilirsi come scienza a sé stante, e non per difetto o ineffabilità, come ancora accadeva in uno degli autori cinquecenteschi citati da Petrucci, il minore Antonio da Moneglia: «scriptoribus parcendum est si quid aliquando minus clare vel incomplete loquuntur», scriveva egli nel primo capitolo del suo *Directorium*, «quia hec doctrina magis affectiva est quam intellectiva», e a coloro che patiscono esperienze contemplative rimane sì l'immagine in mente, «sed magis obscura, et si eam verbis aliis exprimere cupiunt minime sufficiunt»: e come Dionigi Areopagita ha parlato *obscure* di questa materia, così chi ne riprende i termini finisce per assumerne anche l'oscurità linguisti-

⁷⁵ *Annotazioni, et avvertimenti divisi in tre Discorsi per più facile intelligenza delle frasi mistiche e dottrina delle opere spirituali del santo P. Fra Giovanni della Croce, fatte dal padre fra DIEGO DI GESÙ carmelitano scalzo priore del convento di Toledo, in Opere spirituali del Venerabil Padre F. GIOVANNI DELLA CROCE primo scalzo della Riforma del Carmine, e coadiutore della santa Vergine Teresa, fondatrice di essa: Nelle quali s'insegna la vera strada, che conduce l'Anima alla perfetta e soave unione con Dio*, Venezia, Barezzi, 1643, p. 531: Diego di Gesù sta giustificando i passaggi di Giovanni della Croce relativi alla sospensione delle potenze nell'orazione contemplativa, uno dei luoghi di più accesa discussione teologica, e conclude: «È dunque frase mistica dire che le Potenze non oprano, quando stanno in questa serena, tacita, e semplice quiete di Contemplazione infusa».

ca.⁷⁶ Su un piano completamente diverso si pone il discorso dei carmelitani, presso i quali, come è possibile vedere in Filippo della Trinità, si cristallizza ben presto l'argomento dell'analogia della mistica con altre scienze settoriali («Commune est scientiis et artibus suos habere terminos et proprias phrases»), e la giustificazione della fabbricazione di novità linguistiche con le esigenze proprie a ogni scienza: «Si scientiis et artibus aliis facultas haec concedatur, novos adveniendi terminos, et inusitatas formandi phrases, cum ad exprimendas veritates suas necessitas compulerit; multo magis concedi debet huic divinissimae scientiae Theologiae mysticae, quae cum divinas veritates intimius ac profundius scrutetur...».⁷⁷

L'esigenza di fornire una "giustificazione" del linguaggio mistico, e una chiave per comprenderne il vocabolario e le metafore, nasce così, molto prima della *Clavis* del gesuita Sandeo, oggi ben nota,⁷⁸ nello scenario della diffusione europea della spiritualità carmelitana. Solo a partire dalla traduzione latina di Andrea di Gesù degli *Opera mystica* di Juan de la Cruz, pubblicata a Colonia nel 1639, agli *Apuntamientos* venne aggiunta la *Elucidatio phrasium mysticae Theologiae* di Niccolò di Gesù Maria (Alcalá 1631), accolta poi anche nella nuova traduzione francese di Cyprien de la Nativité del 1641 (*Esclaircissement theologique des Phrases et propositions de la Theologie mystique, contenues és Livres du bien-heureux Pere Jean de la Croix*):⁷⁹ ma si tratta di una pesante trattazione *more scolastico* che finisce per comprimere la *novitas* del linguaggio del fondatore sotto una mole di "distinguo"; e forse per questo mai inserita nell'edizione di Alessandro di San Fran-

⁷⁶ ANTONIO DA MONELIA, *Directorium inflammandi mentis in abyssum divini luminis* (cfr. qui la Bibliografia), lib. I, cap. I, c. 1v.

⁷⁷ PHILIPPI A SANCTISSIMA TRINITATE *Summa Theologiae mysticae* (cfr. Bibliografia), *Discursus Prooemialis Theologiae mysticae*, art. VI: *Theologia mystica suos habet terminos, et proprias phrases, quibus utitur*, pp. 8b-9a.

⁷⁸ Al Sandeo e alla sua *Clavis* è stato dedicato un ampio seminario parigino diretto da Carlo Ossola, i cui risultati sono raccolti nel volume *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du professeur Carlo Ossola, textes réunis par F. TRÉMOLIÈRES*, Torino, Nino Aragno, 2004.

⁷⁹ L'*Esclaircissement* occupa, in questa edizione, trecento pagine con numerazione autonoma nel secondo volume, al termine dell'edizione delle opere del santo e prima delle *Notes et remarques* di Diego di Gesù.

cesco, dal ben diverso intendimento. Causa e origine dello scritto di Niccolò di Gesù Maria non è infatti quella, propria a ogni commento, di colmare la distanza tra il vocabolario dell'autore e quello del lettore, come era invece il caso degli *Apuntamientos*, bensì un intento eminentemente controversistico e apologetico – la difesa dell'orazione contemplativa insegnata dal fondatore –, che ne determina la composizione mediante una vastissima allegazione di autorità. Rimase invece manoscritta la *Apología mística en defensa de la contemplación divina contra algunos maestros escolásticos* di José de Jesús María Quiroga, anch'essa esplicitamente composta, probabilmente fra il 1622 e il 1627, per difendere il fondatore dal pericolo di confusioni con la "falsa contemplazione" degli alumbradi.⁸⁰ La sua difesa della «attenzione semplice e amorosa in Dio» come definizione delacruziana della contemplazione⁸¹ tocca tuttavia un punto fondamentale per la spiritualità seicentesca, che farà dell'«attenzione» o «sguardo semplice» il moto preliminare e insieme il fine dell'attività contemplativa: esemplare in tal senso è la *Pratique facile* di François Malaval: «Or je dis, Philothée, que la contemplation n'estant pas un raisonnement exprès de la Divinité, elle ne se trouve pas proprement en la ratiocination; mais qu'estant une simple veuë de Dieu present, de laquelle l'a-

⁸⁰ Cfr. FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, s.v. *Joseph de Jesús Marie (Quiroga)*, in *DSp*, vol. VIII, col. 1356, con bibl. pregressa; l'opera è stata studiata e pubblicata da Huot de Longchamp: cfr. JOSÉ DE JESÚS MARÍA QUIROGA, *Apologie mystique en défense de la contemplation (Apología mística)*, texte, intr., trad. et notes par M. Huot de Longchamp, Paris, Fac-Editions, 1990.

⁸¹ *Salita del Monte Carmelo*, II, 15, in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, ed. 1643 cit., p. 112: «Impari lo spirituale a starsi con attenzione amorosa in Dio con pace, e quiete dell'Intelletto». Cfr. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Le Pseudo-Denys en défense de l'orthodoxie contemplative de saint Jean de la Croix, selon José de Jesús Maria Quiroga dans son «Apologie mystique»*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international Paris, 21-24 sept. 1994*, édités par Y. de Andia, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, pp. 619-628: 619: «alors que Jean de la Croix est attaqué au sein même du Carmel – et tandis que nous sommes dans les années obscures de la première transmission de son oeuvre –, Quiroga constitue un dossier énorme [...] pour comparer l'«attention simple et amoureuse à Dieu» préconisée par son maître, avec l'ensemble de la tradition contemplative chrétienne. Les pièces maîtresses de ce dossier seront empruntées à Thomas d'Aquin et au Pseudo-Denys, et plus particulièrement, à Thomas commentateur de Denys». Del medesimo, e sempre riguardo all'*Apologia* del Quiroga, si veda anche *Saint Bernard au secours de saint Jean de la Croix*, in «Collectanea Cisterciensia», LII (1990), pp. 307-317.

me est convaincuë, et comme possédée par la force de l'habitude, accompagnée par la grace, elle reside par consequent dans l'intelligence, dont le propre est de considerer d'un simple regard les objets, et non pas de raisonner ou de discourir sur les objets». ⁸²

Il paratesto dell'edizione italiana delle *Opere spirituali* di Juan de la Cruz, dunque – così come di quella francese – è di notevole interesse per valutare i modi della lettura seicentesca delle sue opere; la pagina preliminare alle *Annotazioni* di Diego di Gesù, ad esempio, incentrata com'è sull'*interpretatio nominis* del «sacro Monte Carmelo» come *Scienza della Circoncisione* – posseduta in grado altissimo dai due fondatori, come mostrano le loro opere spirituali – offre lo scenario interpretativo entro il quale agevolmente Petrucci potrà armonizzare Juan de la Cruz e lo pseudo-Tauler, nell'ottica di una spiritualità del denudamento:

La dottrina del Nostro Venerabil Padre in questa materia di circoncidere, rescindere, mortificare, sproprare, disfare, annichilare un'anima (e con tutti questi nomi né anche lo dichiariamo bene) è tanto particolare, tanto penetratrice, e (se si può così dire) tanto senza pietà in tagliare, e separare tutto, che non è purissimo spirito; che causa spavento, e rende attonito chi la legge: e con l'occasione della recisione ed anatomia mistica, che va facendo in un'anima, la va insieme ammaestrando con un modo tanto soave e schietto, tanto efficace ed industrioso; che 'l più oscuro, e difficile pare che si faciliti, e dichiarati in leggendolo, e quel ch'importa più, cagiona subito voglia d'oprarlo, e metterlo in esecuzione. ⁸³

Di questa lettura interpretativa l'oratoriano si mostrerà debitore al momento di redigere, per un destinatario ignoto, la lunga lettera-trattato concepita come *dichiarazione* del *Monte della perfezione*, la *Subida* delacruziana. La glossa di Diego di Gesù sul «disfare l'anima» ha operato in profondità, e Petrucci avvia appunto il discorso

⁸² *Pratique facile pour bien élever l'âme à la contemplation*, Paris, Florentin Lambert, 1670, Second dialogue, p. 60. Sui motivi per cui non uso l'edizione moderna procurata da Marie-Louise Gondal mi permetto di rimandare alla mia nota «*Silentium pacificae Magdalenaë*». A proposito di una recente edizione della «*Pratique facile*» di François Malaval (1670), in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*», XXXI (1995), n. 3, pp. 491-501.

⁸³ Introduzione a *Annotazioni, et avvertimenti* cit., p. 517.

ammonendo circa la necessità di applicare una simile maniera di «rescindere» e «disfare» ai gradi di progresso nella vita spirituale, che l'oratoriano riduce a uno solo:

Nella vera Vita spirituale non si riconoscono altri veri gradi, e differenze, che la maggiore, o minor grandezza ed applicazione dell'Anima nell'esercizio del morire a sé, del perdersi in sé, e del disfarsi, e trasformarsi in Dio. Quanto più l'anima si dimentica di sé stessa, e dell'amor proprietario verso se stessa, ed a forza di Fede, e di Carità è portata in Dio; tanto più ella è perfetta. Sono incomparabili l'astuzie della Natura per non morire di questa mistica e spiritual Morte.⁸⁴

Sebbene Petrucci rimandi, nelle note marginali, ai *Theoremata* del carmelitano Jean de Saint-Samson – una voce presentissima poi nei *Mistici Enigmi disvelati* –, è indubbio che in tale «morire a sé e disfarsi» sia la voce di Juan de la Cruz a risuonare, sebbene forse attraverso i suoi glossatori. Il ricorrere del concetto del “disfare” nelle lettere di direzione petrucciane è invariabilmente connesso con quello ‘spavento’ che Diego di Gesù attribuiva al lettore delle opere di Giovanni della Croce: lettore che si presuppone mosso dall'intenzione di mettere in pratica la dottrina lì esposta, ma che resta “attonito” alla prospettiva di una tanto ardua “mistica anatomia”. Così, per Petrucci, l'anima di necessità trema e si sgomenta quando si trova collocata nel grado del «lasciarsi disfare».⁸⁵ Ad operare resezioni spiri-

⁸⁴ *Ad un'anima d'Orazione. Si tratta delle mistiche purgazioni dello spirito, e si dichiara il Monte della Perfezione del B. Giovanni della Croce* (opuscolo non datato), in PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., vol. II (1678), lib. III, opuscolo IX, parte I, cap. I, 1, p. 746.

⁸⁵ Si veda ad esempio la lettera del 30 marzo 1674, in cui Petrucci, esposti i quattro gradi della vita spirituale nella doppia dittologia *Disfarsi, e Fare; lasciarsi disfare, e lasciar fare* (appartenenti i primi due alla vita attiva, gli altri a quella contemplativa), si sofferma poi per tutta la lettera solo sul terzo, il grado del «lasciarsi disfare», come quello che più dolorosamente l'anima si trova a vivere: «il disfare di Dio nel più profondo d'un'Anima, ed anche nell'altre parti meno profonde, riesce di pena, e di pena penosa assai assai: ond'ella altamente ne geme, e spesso non sa star salda sotto i colpi celesti, che la dis fanno. [...] Oh Anima così disfatta, non ti sgomentare, no, no, no. Contentati d'abbandonarti affatto e quasi alla disperata nel tuo incognito Dio. Non ti sforzar più d'operare al tuo modo naturale; né di far tu gli atti tuoi: poiché Dio, che ti disfa, non vuole ora, che tu facci» (*Ad un'Anima ch'aspirava a perfetta Orazione*, in PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., vol. I, lib. I, pp. 80, 84).

tuali è tuttavia anche la forma linguistica stessa delle espressioni assunte come modello memoriale della vita spirituale: l'intera prima parte della «dichiarazione» petrucciana della *Subida* è dedicata alla spiegazione dei versi iscritti al piede del Monte Carmelo – quelli, come si diceva, nella cui espressione ‘enigmatica’ e sentenziosa Petrucci trovava riunite la semplicità di dettato e la profondità del senso,⁸⁶ e che, iscritti nella memoria come guida per ogni azione o rivolgimento interiore, soccorrevano l'anima nello sforzo di tagliar via da sé ciò che involgendola le impedisce di camminar spedita.

III. LA TEOLOGIA DEI MISTICI ENIGMI DISVELATI

5. Scientia ed experientia: *il problema della teologia mistica*

Risuona con insistenza attraverso la grande fioritura spirituale e mistica dell'età moderna il monito che avverte del carattere proprio e irriducibile della “scienza dei santi”: essa non è, a rigore, affare di dottrina poiché la via dello spirito non è la via logica dell'inferenza battuta dai teologi di scuola, ma astrae dal rigore del concetto formalizzato aspirando ad una *connaturalitas ad res divinas, quae fit per caritatem*, cioè mediante una *compassio (patiens divina)* che unisce sperimentalmente a Dio.⁸⁷ Imperniato sul cardine di questa *provocatio ad caritatem*, il genere letterario della “guida spirituale” – di grande fortuna e diffusione nel torno d'anni qui considerato e identificativo dell'ambito d'insorgenza del problema della teologia mistica in età

⁸⁶ In questo, il linguaggio di Juan de la Cruz appare a Petrucci incomparabile: non è solo per via della recente beatificazione infatti che egli stabilisce una netta partizione tra le parole delle due fonti principali del suo trattatello, ovvero Jean de Saint-Samson, «uomo il cui lume riuscirà sempre ammirabile all'anima mia», e «il profondissimo» Giovanni della Croce, «Cherubino di mistica Sapienza» (PETRUCCI, *Mistiche purgazioni dello spirito* cit., pp. 746 e 752).

⁸⁷ Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol. IIa IIae*, q. 45, art. 2, concl.: «*compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo*», definizione che poggia sul luogo classico, subito invocato (cfr. *ad 2*), della mistica occidentale fissato da Dionigi Areopagita (*Div. nom.* II 648B); su cui vedi in sintesi Y. DE ANDIA, *Pâtir les choses divines*, in EAD., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006, pp. 17-35.

moderna⁸⁸ – viene adeguando progressivamente il proprio impianto retorico sulla polarizzazione di concetto ed esperienza, fissata funzionalmente nella distinzione oppositiva di *meditatio* e *contemplatio*, che semplifica l'articolazione sistematica dei capisaldi teorici e pratici del progresso spirituale, tradizionalmente codificato dalla sequenza *incipientes-proficientes-perfecti*, nella indicazione di una «via breve e facile» alla perfezione – lo star saldi per fede nella presenza interiore di Dio docili alle sue ispirazioni – in cui il modo dell'esperienza identifica e risolve in sé la conoscenza per assimilazione in cui consiste la relazione mistica dello spirito a Dio.⁸⁹

Documento esemplare di questa impostazione (perché gravido di conseguenze) è la *Guida spirituale* di Molinos, «pratico libro» così giustificato dall'Autore al suo Lettore:

Non è la scienza mistica d'ingegno, ma di esperienza; non è inventata, ma provata; non letta, ma ricevuta: e perciò sicurissima, ed efficace, di grande aiuto, e copioso frutto. Ella non entra nell'anima per gli orecchi, né per la continua lezione de' libri, ma per la liberal infusione del Divino Spirito, la cui grazia si comunica con deliciosissima intrinsechezza a' semplici, e piccioli.

Vi sono alcuni dotti, che non han mai letto quelle materie, ed alcuni spirituali, che fin'ora [non] le hanno gustate, e perciò gli uni e gli altri le condannano, quelli per ignoranza, e questi per difetto d'esperienza.

Certo è anche, che chi non ha l'esperienza di questa dolcezza, non potrà far giudizio di questi misteriosi secreti, anzi si scandalizzerà (come sogliono molti) di udir le meraviglie, che il divino amore suol operare nell'anime, per non veder nella propria queste finezze. Chi metterà la tassa alla bontà divina, la cui mano non è abbreviata per far quello, che in altri tempi operò? Non chiama Iddio per merito, né il più forte, né il più ricco; chiama bensì il più debole, e miserabile, perché più risplenda l'infinita sua misericordia.

⁸⁸ Su questo punto rimando segnatamente a S. STROPPIA, *Il Direttore spirituale nel Seicento francese e italiano. Teoria e pratica*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale*, vol. III: *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 411-435. Più in generale si veda inoltre il volume collettaneo *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁸⁹ Questa "riduzione" è stata messa bene a fuoco da S. STROPPIA, *L'«ars meditandi» nel Seicento mistico*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XLI/3 (2005), pp. 515-536: 518.

Non è questa scienza di teorica, ma di pratica, dove l'esperienza sopravanza la più accorta, ed ingegnosa speculativa. [...] Ben si conoscerà non aver esperienza di questa pratica, e mistica scienza chiunque condannerà la dottrina di questo libro, e che non avrà letto S. Dionigio, Sant'Agostino, San Gregorio, San Bernardo, San Tomaso, San Bonaventura, e molti altri Santi, e Dottori approvati dalla Chiesa, i quali approvano, qualificano ed insegnano come esperti, la pratica di questa dottrina. [...]

Io non ebbi mai fine di trattare della contemplazione, né della difesa di essa, come molti, che dotta- e speculativamente han pubblicato interi libri, pieni di efficaci ragioni, dottrine, ed autorità de' Santi, e della Sacra Scrittura, per annullare l'opinione di quei che immeritamente l'han condannata, e la condannano.

L'esperienza di molti anni (per le molte anime, che si son fidate della mia insufficienza, per la guida dell'interior camino a cui sono state chiamate) mi ha insegnato la necessità grande, che hanno di esser loro tolti gli ostacoli, le inclinazioni, gl'affetti ed attaccamenti che gl'impediscono affatto il corso ed il cammino alla perfetta contemplazione.

Tutto questo pratico libro s'indirizza a questo principal fine, perché non basta ad assicurare l'interior cammino della contemplazione, se non si togliono alle anime chiamate ed assicurate gli ostacoli, che gl'impediscono il passo, e 'l volo spirituale; al cui fine io mi son valsuto, più tosto di quel che Iddio per sua infinita misericordia m'ha ispirato, ed insegnato, che di quanto la speculativa lezione de' libri mi ha suggerito.⁹⁰

Mirando «senza ornamento di pulite frasi, senza ostentazione di eloquenza, o sottigliezze teologiche» a «disimbarazzare» il cammino interiore delle anime, liberandone il «volo spirituale» dal grave della «speculativa lezione de' libri»,⁹¹ Molinos non esita ad acuire la tensione polare, peraltro generalmente ammessa, fra l'*indocta sapientia* del mistico e la scienza libresca del teologo di scuola, sino a volgere

⁹⁰ M. DE MOLINOS, *Guida spirituale, che disinvolve l'anima, e la conduce per l'interior cammino all'acquisto della perfetta contemplazione, e del ricco tesoro della pace interiore ...*, in Venezia, per Gio. Giacomo Hertz, 1685, pp. 2-6. Del testo di Molinos si veda la recente edizione moderna con introd. di G. Perrotti, trad. di V. Vitale, Firenze, Olschki, 2007, e cfr. inoltre G. PERROTTI, *Tempo della meditazione e tempo della contemplazione: Molinos e la controversia quietista*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XLI/3 (2005), pp. 555-572.

⁹¹ MOLINOS, *Guida spirituale*, loc. cit.

l'antagonismo di teologia scolastica («cognitio speculativa Dei que ratiocinationibus utitur conformiter ad philosophicas disciplinas») e teologia mistica («cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum») nel dualismo di *scola intellectus* e *scola affectus*, distinzione di carattere anzitutto metodologico cui Gerson aveva conferito alle soglie dell'età moderna piena legittimità istituzionale.⁹² Così, il capitolo finale della straordinaria vicenda della mistica barocca, contrassegnato dal dilagante successo del *modus contemplandi* schiuso dalla pratica della orazione mentale – via astratta all'esperienza dello Spirito, peraltro pericolosamente evocativa di quel senso di Dio cui il *sola fide* luterano richiamava come al riattungimento dell'interiorità di un Cristianesimo compromesso dalla struttura prevalentemente giuridica della Chiesa romana e da una teologia speculativa come la Scolastica⁹³ –, celebra se stesso nel deflagrare dell'argomento tradizionale di una «duplex via per quam itur ad Deum»,⁹⁴ le cui im-

⁹² Cfr. IOANNIS CARLERII DE GERSON *De Mystica Theologia*, ed. A. Combes, Lugano, Thesaurus Mundi, 1958, Tract. Primus, speculativus: XXXa *Consideratio scolam ostendit addiscendi speculativam et misticam cum aliis differentiis teologie, quomodoque se habeat inter doctos et simplices ydiotas*, pp. 76-77: «Supersunt alie inter has theologiam speculativam et misticam differentie, sumpte ex acquisitionis earum variegatæ. Una quidam est, quia speculativa theologia ratiocinationibus utitur conformiter ad philosophicas disciplinas, ideo scolasticam eam vel litteratoriam quidam appellant, quamvis non sufficiant iste scolasticæ exercitationes nisi quis studio veementi nitatur habere conceptus proprio set intomos eorum, que tradita sunt a summis doctoribus [...]. Mistica vero theologia, sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessariam talem scolam, que scola intellectus dici potest, sed acquiritur per scolam affectus et per exercitium vehemens moralium virtutum disponentium animam ad purgationem, et in theologicis disponentibus eam ad illuminationem, in beatissimis virtutibus eam perficientibus proportionaliter ad tres actus ierarchicos, qui sunt purgare, illuminare, perficere. Et hec quidam scola potest dici scola religionis vel amoris, sicut intellectus dicendus est scola scientie vel cognitionis». Sul tema cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano, Glossa, 1994.

⁹³ Per una caratterizzazione sintetica del «Dio di Lutero» e sui rapporti fra quietismo e mistica riformata si veda in sintesi J. LORTZ, *La Riforma in Germania*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 1971, vol. I (*Premesse, inizio, primi risultati*), pp. 433-437; H. JAEGER, *La mistica protestante e anglicana*, in *La mistica e le mistiche* [Paris 1965], pref. di H. de Lubac, dir. di A. Ravier, pres. all'ed. it. di Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1996, pp. 235 ss.

⁹⁴ Si legga ad esempio TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol. II-II*, q. 97 a. 2 ad 2: «duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis,

plicazioni potenzialmente dirompenti si erano annunciate già in ambito medievale con la *quaestio difficilis* del certosino Ugo di Balma, nella quale discuteva ancora *more scholastico* la possibilità di un atto d'amore «sine aliqua cogitatione praevia vel concomitante»,⁹⁵ e che al cuore del Seicento mistico riaffiorano con inedita nettezza nella *Via compendii ad Deum* del cardinal Bona («Duplex autem est via, per quam itur ad Deum, ut summi viri asseverant. Unam vocant scholasticam, et communem: alteram mysticam, et secretam. [...] Illa humanum studium, et inquisitionem requirit, paucisque convenit altiori praeditis literatura: haec ubique, semper, et ab omnibus haberi potest. Illa speculativa, haec practica: illa proprie in intellectu, haec in voluntate sita est», etc.).⁹⁶

In questa articolazione oppositiva di *affectus* e *intellectus*, entro cui vanificano di fatto gli intensi sforzi compiuti dalla cultura teologica medievale per comporre in una sintesi equilibrata e coerente il duplice aspetto del *modus tractantis divina*, l'uno relativo all'unione con Dio (*unitio*), l'altro alla sua conoscenza (*cognitio*), l'opera del Bona configura «quella separazione il cui esito finale sarà il quietismo di fine secolo, per il quale meditazione e asceti finiscono per essere meri 'doppi' dell'introversione: parziali, ed illusorie vie, e perciò inutili».⁹⁷ Nel suo solco prende corpo la dottrina spirituale del Petrucci il quale, pur ammesso che «la notizia speculativa di qualche amabile oggetto ... possa essere cagione dell'amore», reclama però che «con più veemenza accendono la fame amorosa le cognizioni pratiche, e sperimentali di qualche bene amato», dandosi in alternativa due «manie-

dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem».

⁹⁵ Cfr. HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, 2 voll., éd. par F. Ruello et J. Barbet, Paris, Cerf, 1995-1996, II, pp. 182-233. Dedicato in particolare alla chiarificazione di questo aspetto della dottrina di Ugo di Balma è il saggio di B. FAES DE MOTTONI, *Aspetti della dottrina della contemplazione in Ugo di Balma*, ora in EAD., *Figure della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 147-159.

⁹⁶ Cfr. BONA, *Via Compendii ad Deum. Via breve a Dio (1657)* cit., I, 3, pp. 6-8.

⁹⁷ S. STROPPIA, *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Firenze, Olschki, 1998, p. 35; su Bona cfr. in particolare pp. 15-76.

re» di conoscere Dio in terra: «o per nuda speculativa, leggendo libri che trattino delle divine grandezze, ed ascoltando chi altamente ne parli; o purificandosi sempre più (mediante la divina Grazia, e i virtuosi esercizi) e sempre più internandosi amorosamente in Dio, unicamente amato, ed incessantemente sospirato da lei» (*Mistici enigma*, secondo verso del secondo quaternario, nn. 8-9; e qui, pp. 40-41). Soltanto la seconda tuttavia, come in Bona, è produttiva di una vera presenza di Dio nell'anima, fino alla sua *transformatio*, assunto decisivo che Petrucci elegge a premessa teorica generale del metodo della vita spirituale:

«La mescolanza di poca scienza», dice il Ven. Servo di Dio, e profondissimo F. Giovanni di S. Sansone, di cui è questo Assioma, «impedisce sempre l'eterna, profonda, semplice, e vera Sapienza». Qui non si prende la Sapienza per l'abito acquistato al modo scolastico studiando, discorrendo, e disputando in varie guise; ma s'intende la mistica Teologia, la quale «est praestantissimum donum Spiritus Sancti, quod Sapientia nuncupatur; sumendo Sapientiam non ut est donum gratiae gratis data, sed ut est donum Gratiae gratum facientis», disse il Cartusiano. E poco dopo, «Mystica Theologia est donum Sapientiae secundum graduum suum supremum». E perché l'obbietto di questa Sapienza è Dio immediatamente appreso in caligine, cagionata dalla immensa luce Divina, ch'in infinito eccede e trascende la capacità dell'intelletto viatore, «Nam Mystica Theologia est ardentissima Divinae caliginis intuitio»; da ciò deve dedursi, che la mescolanza di poca scienza (prendendosi qui la scienza come in atto, e attualmente operante, e non come in abito) impedisce l'operazione di questa profonda Sapienza. Né giova il dire, che S. Gregorio, S. Agostino, S. Tomaso, ed altri, ebbero scienza grandissima, ed anche sperimentarono questa Sapienza; perché facile è la risposta, e già l'ho accennata. Ebbero la scienza in abito: ma non l'adoprarono attualmente nell'atto della Mistica Contemplazione, e sapienza.⁹⁸

Nel categorico *impediet* che sigla dualisticamente per Jean de Saint-Samson la distinzione di due vie alla «contemplation des choses divines» (*impediet* ribadito anche da Molinos, che conosce la massi-

⁹⁸ P.M. PETRUCCI, *La Contemplazione mistica acquistata, in cui si sciogliono l'opposizione contro a questa Orazione ... In questa nuova impressione ricorretta, et accresciuta di nuove aggiunte*, Venezia, Hertz, 1682, cap. 9, § 1, n. 8, pp. 113-114.

ma del carmelitano di Turenna e la cita senza però dichiarare la fonte),⁹⁹ Petrucci sembra leggere a tutti gli effetti l'estenuazione della distinzione tommasiana tra una conoscenza della verità «puramente speculativa» (*iudicium per modum cognitionis* o *secundum perfectum usum rationis*) e una «cognitio affectiva seu experimentalis» indipendente da un atto raziocinativo o da una predeterminazione della volontà (*iudicium per modum inclinationis* o *secundum quandam connaturalitatem*), lasciando intendere l'incunearsi di una netta cesura epistemologica fra *scientia fidei* e *scientia amoris*. Concezione non limitata peraltro al mero piano di una riflessione teorica sui principi, ma trasposta operativamente anche nelle forme concrete della direzione spirituale; su di essa Petrucci poggia l'idea di una conoscenza semplice (*simplex intuitus veritatis*) celebrata in funzione pedagogica antagonista:

«Coloro, che s'esercitano solamente secondo la forma discorsiva delle scuole», diceva un gran Contemplativo, «appena gustano mai le manifestazioni, soavità e delizie della vita attiva proficiente, delle quali godono i semplici ed idioti: poichè questi non discorrendo con la ragione, son più atti a ricevere in se stessi i movimenti divini. Al contrario quei primi sempre discorrono, e disputano, e sempre a tali cose staranno fissi». E non molto dopo soggiunge, «Benchè i Dotti abbiano alcune scintille di spirito nelle materie spirituali; questo però non proviene dal fondo di una semplice ed eminente Sapienza, la quale aborrisce e fugge dalle forme, immagini, e specie come dalla morte». Io so quel ch'a me è accaduto: poichè prima ch'io trattassi Anime, e mentre studiava scienze scolastiche, non sapeva intendere quella vacuità d'immagini, e quel fondo pacifico, e quel silenzio interiore, di che tanto

⁹⁹ Cfr. MOLINOS, *Guida spirituale* cit., libro III, cap. XVII (*Della divina Sapienza*), § 173, p. 193: «Quantunque i dotti puramente speculativi comprendano alcune picciole scintille di spirito, queste non escono dal semplice fondo dell'eminente, e divina sapienza, che odia come la morte le forme, e le specie. La mescolanza di poca scienza impedisce sempre l'eterna, profonda, pura, semplice e vera sapienza». Molinos, al pari di Petrucci, cita Jean de Saint-Samson dai *Theoremata de Sapientia divina* compresi negli *Opera* del 1654 (cfr. Bibliografia), LXI, p. 81: «Admixtio enim modicae scientiae, aeternum impedit profundam, puram, simplicemque divinam sapientiam». Ma anche il primo periodo corrisponde ad una massima del carmelitano cieco di Turenna: «Licet docti aliquas habeant spiritus scintillas, in materiis spiritualibus, hoc tamen non provenit ex fundo simplicis et eminentis sapientiae, quae a formis et speciebus quasi a morte abhorret» (LVII, p. 81), aforisma riportato anche da Petrucci nel brano citato alla nota 17.

parla il profondissimo Giovanni Taulero: onde lasciai da parte la lettura de' suoi libri: non però li condannai. Ma dapoiché la pratica d'Anime veramente mistiche m'ha fatto toccar con mano la verità; non solo parmi d'intender alquanto quel che leggo in tali Autori: ma mi stupisco come coloro, che non intendono, con tanta franchezza neghino ciò che non sanno. E ciò ho voluto accennarvi: accioché non vi spaventi tutto ciò, che bene spesso vi sarà detto da chi non ha mai veduto né in sé, né in altri questo sentiero interiore della Vita Contemplativa; ed essendo assuefatto agli esercizi di Marta, non saprà capire il prezioso valore dell'ozio operoso di Maddalena.¹⁰⁰

Ripreso intensivamente dalla letteratura spirituale barocca, e spesso in modo non esente da una certa accentuazione 'ideologica', il motivo della *sancta simplicitas* appare rivitalizzato nel suo significato di «crisi» permanente in seno alla prassi cristiana, riacutizzando l'antica diffidenza – specie monastica – verso l'impresa di una teologia scientifica, stigmatizzata quale *vana cupiditas scientiae* che pretende sconsideratamente di sottoporre a giudizio umano la verità divina e precipita così nella «doppiezza di pensieri» che affetta la logica umana (*vir duplex animo*).¹⁰¹ Se Dio stesso è, infatti, nella sua essenza

¹⁰⁰ PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici*, II, parte II, lib. III, pp. 361-362. Per Jean de Saint-Samson cfr. *Theoremata de Sapientia divina* cit., V, p. 75: «Qui se ad formam scholarum dumtaxat exercent, vix umquam manifestationes, blanditias, et delicias vitae activae proficientis accipiunt, quibus fruuntur simplices et idiotae: quia cum ist non ratiocinetur, aptiores sunt ad recipiendos in seipsis divinos motus: Alii vero e contra semper ratiocinantur et disputant, illicque semper haerebunt», e LVII, p. 81, cit. alla nota 16.

¹⁰¹ L'idea della *simplicitas fidei* è fissata paradigmaticamente entro questa alternativa ad esempio dal monaco siriano Filosseno (Akhsenaya; † 523) vescovo di Mabbūg (Hierapolis), autore di due importanti omelie sul tema, nella prima delle quali così esordisce: «Notre-Seigneur nous a donné un commencement facile et aisé dans son Evangile: une foi vraie et ferme qui procède naturellement d'une pensée simple, afin que nous lui obéissions et observions ses commandements avec cette foi, comme tous les premiers justes qui furent appelés par Dieu et qui entendirent aussi sa parole avec simplicité et tinrent pour vraies ses promesses avec foi. Je ne parle pas de la simplicité qui est dans le monde et qui est regardée comme sottise, mais de la propriété d'une pensée une et simple, de telle sorte qu'elle entend la parole de Dieu sans la juger et la reçoit sans faire de recherches, comme l'enfant reçoit les mots de sa nourrice, et encore comme l'enfant reçoit de son maître l'enseignement des livres sans juger et contrôler ce qui lui est dit. Car de même que la mesure de l'intelligence d'un enfant est trop petite pour faire des recherches sur les livres des hommes, de même, la mesure de notre esprit est trop petite pour que nous arrivions à expliquer les mystères divines. Et donc, c'est seulement par la foi et la simplicité

incomprensibilmente la semplicità stessa (*trina simplicitas*), la semplicità sarà allora in senso eminente «vertu de la relation à Dieu», «qui comprend tout»,¹⁰² sigla dell'attitudine della fede esemplare rappresentata, per manifesta congruità, dagli *homines sine litteris et idiotae*, tema evangelico (tali sono detti gli apostoli Giovanni e Pietro in *Acti* 4, 13) in origine declinato anzitutto in funzione preventiva ed equilibrante rispetto al rischio di una deriva intellettualistica del sapere della fede.¹⁰³ Incarnazione del fedele perfetto, "santo", che Dio solo cerca in ogni cosa, già Gerson aveva riconosciuto all'*idiota illitteratus* di «citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam quam eruditos in theologia scolastica seu discorsiva»,¹⁰⁴ codificando in tal modo un carattere affettivo, sperimentale, destinato a sintetizzare il principio economico di una *vis* contemplativa viepiù improntata al laconico

que l'homme peut les entendre et recevoir» (cfr. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélies* [SC 44], intr., trad. et notes par E. LEMOINE, Paris, Cerf, 1956, IV-V, §§ 74-158, pp. 93-157; qui IV [Sur la foi, et qu'on ne peut recevoir les commandements du Christ que par la simplicité], § 74, p. 93). Su questa stessa linea sarà poi Pier Damiani a dichiarare programmaticamente: «Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat, cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius ac piscatores» (*De sancta simplicitate scientiae inflanti anteposendo*, III, «Cur Deus per viros idiotas ac simplices mundum constituit»; PL 145, col. 697B). L'anti-intellettualismo che impronta larga parte della cultura monastica delle origini è sottolineato a più riprese ad esempio da G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, t. II: *Spiritualità*, Milano, Jaca Book, 1990.

¹⁰² Così SAN FRANCESCO DI SALES, *Tutte le lettere*. Vol. III (1619-1622), ed. it. a cura di L. Rolfo, Alba, Paoline, 1969, n. 2070 [n. 2584 éd. d'Annecy, f. 21] (1612-1615), p. 860.

¹⁰³ Eloquent in tal senso il commento di Beda al passo biblico: «Videntes autem Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirantur (Act 4,13). Inlitterati mittuntur ad praedicandum, ne fides credentium, non virtute dei, sed eloquentia atque doctrina fieri putaretur [...] Idiotae enim dicebantur, qui propria tantum lingua, naturalique scientia contenti, litterarum studia nesciebant. Siquidem Greci proprium ἰδιον vocant» (BEDA VEN., *Super Acta Apostolorum Expositio* IV; PL 92, col. 953B), il quale, però, in altro luogo così precisa a scanso di ogni possibile equivocazione irrazionalistica: «sine litteris dicitur, non quod litteras nescirent, sed quod grammaticae artis peritiam non haberent. Nam in Graeco apertius, pro hoc verbo, ἀγράμματοι, hoc est, illiterati, habetur, idiotae autem proprie imperiti vocantur. Denique in Epistola ad Corinthios, ubi scriptum est: Et si imperitus sermone, sed non scientia (2Cor 11), pro imperito in Graeco ἰδιώτης habetur» (ID., *Retractatio in Acta Apostolorum* IV; PL 92, col. 1008A).

¹⁰⁴ Cfr. GERSON, *De Mystica Theologia* cit., *Elucidatio scolastica theologiae mystice* [1424], consideratio nona, p. 229.

precetto: «ama nesciri et pro nihilo reputari», enunciato dal *De Imitatione Christi* (I, 2, 2) in ripresa dell'evangelico detto: «Tu autem fide stas: noli altum sapere, sed time» (*Rm* 11, 20). Amplificato oltremodo dalla nuova scienza nel tipo eccentrico del «selvaggio», che appare «un caso “straordinario” rispetto alla normalizzazione di condotte e metodi»,¹⁰⁵ non è difficile in effetti riconoscere nell'*illetterré éclairé* il soggetto naturale della *parfaite dénudation de l'esprit* professata da Benoît de Canfield («Dénudation d'esprit est une divine opération purifiant l'âme, et la dépouillant entièrement de toutes formes et images: des choses tant créés qu'incrées, et la rendant ainsi tout simple et nue, et la fait capable de voir [*contempler*] sans formes»),¹⁰⁶ o della *oraison de simple vue* di Malaval, cifra di uno stile contemplativo che prescrive la totale sedazione delle potenze discorsive affinché solo il *verbum sine verbo* di Dio risuoni nell'anima («il n'y a que Dieu qui s'explique à l'âme d'une manière ineffable, qui ne tient ny parole, ny de la pensée humaine, qui sans se faire comprendre, nous fait au moins sentir qu'il est incomprehensible, et nous le fait sentir plus vivement et plus certainement que toutes les expressions de la Rhétorique humaine»).¹⁰⁷

Mezzo d'una interiorità consumata in Dio senza pensieri né immagini, precisamente questo nuovo stile d'orazione detta di quiete o di pura fede reinnesca con inedita intensità la latente carica sovversiva del nesso fra la *simplicitas fidei* e la vera *cognitio Dei*. Fra i suoi più agguerriti oppositori, il gesuita Paolo Segneri ne denuncia la fatale tentazione di fare dell'intimità sperimentale del soggetto il prin-

¹⁰⁵ Così Michel de Certeau, che ne ha svolto una magistrale “archeologia” nell'ormai classico *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987 (nuova ed. a cura di S. Facioni, con un saggio di C. OSSOLA, Milano, Jaca Book, 2008), parte IV, pp. 283-398 [284].

¹⁰⁶ BENOÎT DE CANFIELD, *La Règle de Perfection / The Rule of Perfection*, édition critique publiée et annotée par Jean Orcibal, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, Troisième Partie, chap. VI, Troisième point (*De la parfaite dénudation d'esprit*), [42 r°], p. 365.

¹⁰⁷ Cfr. F. MALAVAL, *Pratique facile pour bien élever l'Ame à la contemplation*, Paris, Florentin Lambert, 1670, p. 42; cito da STROPPIA, *Sic arescit* cit., p. 122, a cui rimando per l'intero cap. II della seconda parte (*L'«oraison de simple vue» di François Malaval e il suo processo italiano*), pp. 103-125.

cipio unico della sua giustificazione, precipitando in tal modo la questione della *vera religio* nella singolarità irriducibile di stati individuali assoluti, come tali indecidibili. Pur riconosciuta l'esperienza in quanto formalità propria della teologia mistica, ai «nuovi mistici» che «perpetuamente favellano di se stessi in cose di spirito, riputando sé soli i saggi, sé soli gli sperimentati», il gesuita obietta l'impossibilità di una scienza puramente sperimentale della santità, ribadendo il prevalere del discernimento codificato dalla più sicura norma ecclesiale (*auctoritas patrum*), di cui garante è la teologia scolastica intesa come la quintessenza di una scienza della verità nei suoi tratti di oggettività, certezza e universalità,¹⁰⁸ e quindi anche della vita spirituale come pieno sviluppo di quella.¹⁰⁹

Di chiara marca tridentina, il dottrinalismo segneriano rivela il suo limite nella esaltazione funzionale di un paradigma intellettuale, quello scolastico appunto, la cui cogenza logico-razionale è estesa a identificare surrettiziamente l'evidenza esclusiva del discorso teologico nel suo *proprium*, così che i suoi asseriti finiscono per delimitare concettualmente l'unica possibilità significativa del vissuto cristiano, mistico. Si potrebbe dire che proprio da qui, dalla contestazione di tale arbitraria *reductio*, Petrucci imposta il problema della teologia mistica, muovendosi in realtà al di qua della semplicistica contrapposizione di riflessione e vita. Egli sa bene, infatti, che la rivendicazione della forma esperienziale quale principio specifico di legittimazione della vita spirituale non aggira né sospende il problema della sua legalità concettuale, vale a dire l'esigenza di una definizione in grado di fissarne ed esibirne la razionalità nel suo ordine proprio. Perciò giudica necessario dipanare le vie interiori dello spirito sullo sfondo di una solida base teologica normativa degli indirizzi pratici, in linea peraltro con l'urgenza che caratterizza gli anni centrali del Seicento, in

¹⁰⁸ Del resto, occorre tener presente che proprio in questo periodo va attestandosi la concezione secondo cui *scholastica* non designa tanto una certa "epoca" della teologia quanto piuttosto un suo aspetto intrinseco o costitutivo. Cfr. R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo, 2001, pp. 284-285.

¹⁰⁹ Sulla forma e i contenuti della polemica antiquetista di Segneri si veda in particolare E. BOLIS, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri sj (1624-1694)*, Milano-Roma, Glossa, 1996, in part. pp. 79-93 e 179-215.

cui si assiste in effetti alla proliferazione di esposizioni sistematiche della teologia mistica volte perlopiù a riequilibrarne le oscurità e gli *excessus* sulla linea delle categorie scolastiche. Tuttavia, non è dal rigore analitico di una riflessione *more scholastico* che Petrucci si mostra persuaso quanto alla possibilità di cogliere il dato mistico nel suo *proprium*, quanto piuttosto dalla considerazione del contesto ermeneutico del suo affiorare. In tale prospettiva, determinante gli appare il progetto di una chiarificazione lessicale della teologia mistica impostato ad esempio dal Sandaeus, il quale su tale piano «désamorçe toute polémique théologique pour procéder à l'arpentage d'un domaine ainsi légitimé au sein de la théologie toute entière».¹¹⁰ In breve, come per il Sandeo, anche per Petrucci il *novus modus loquendi* dei mistici, cui è consegnata l'altezza paradossale del loro *vacare Deo*, concorre a manifestare ermeneuticamente l'orizzonte complesso della teologia come una storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*), cioè come tradizione di un sapere che trasgredisce incessantemente se stesso, e il proprio oggetto, mai definitivamente posseduto, nella tensione inesauribile che ne fissa la condizione stessa di esercizio: l'incessante gioco dal Verbo ai *verba* e dai *verba* al Verbo, in cui si annodano linguaggi differenti e convergenti, reciproci e irriducibili a un tempo. Il carattere indissolubilmente sperimentale e linguistico della teologia mistica non confligge quindi *ut talis* con la *via scholastica*, bensì con la sua pretesa di un primato normativo circa la *scientia fidei*, primato che la teologia scolare del Seicento, incapace in generale di mantenere una giusta distanza critica nei confronti della polarizzazione razionalistica del sapere e della coscienza che contraddistingue la *via mo-*

¹¹⁰ Il riferimento è, ovviamente, a SANDAEUS, *Clavis* (cfr. Bibliografia), su cui cfr. A.-É. SPICA, *La Pro Theologia mystica clavis de Maximilian van der Sandt: un inventaire lexical à valeur encyclopédique?*, in *Pour une vocabulaire mystique au XVII^e siècle* cit., p. 26. Sul tema d'obbligo, e scontato, è il rinvio agli studi di M. DE CERTEAU, «Mystique» au XVIII^e siècle. *Le problème du langage "mystique"*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri de Lubac*, 3 voll., Paris, Aubier, 1964, I, pp. 266-291, ripreso e rielaborato in ID., *Fabula mistica* cit., pp. 125-217, e di C. OSSOLA, *Apoteosi ed Ossimoro. Retorica della «Traslazione» e retorica dell'unione nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XIII/1 (1977), pp. 47-103, di cui si legga inoltre il saggio introduttivo («La parola mistica») nella recente antologia *Mistici italiani dell'età moderna*, cit., pp. VII-L.

derna, aspira anzi a realizzare su quello stesso terreno, risultandone così l'«insolubile groviglio della apologetica barocca», la quale infine inclina, «invece che alla accentuazione di un concetto *mistico* della fede, al potenziamento *logico* della ragione». ¹¹¹ Irrigidita innegabilmente in un pesante razionalismo dogmatico e in eccessi formalistici accusati di occultare l'essenza spirituale della fede, essa – denuncia Petrucci – disconosce quel nesso di concetto e vita, di intelligenza e carità, che non cessa di istruire e provocare nei secoli la prassi e l'idea della sapienza cristiana:

altra è la cognizione arida, ed infeconda, che nella sola speculazione delle verità cristiane trattiensi; altra è la cognizione pratica ed affettiva, che muove la volontà all'amore, ed all'esercizio delle verità conosciute. La prima, se non giugne mai ad esser operativa, non serve ad altro, ch'ad invanire; e servirà poi all'aumento delle pene nella vita futura [...]. La seconda vi guiderà alla vera Perfezione, ed alla Beatitudine eterna. Dunque, o Anima in Cristo diletta, compiacedevi di leggere per praticare, se volete profondamente intendere le verità, che sono in questi fogli racchiuse: poichè la somiglianza sperimentale sa intendere più profondamente ciò che non è mai abbastanza concepito dalla sterile ed oziosa speculazione. Più conosce l'essenza d'una virtù chi la pratica, che chi la vede solo adombrata ne' libri: e più conoscono Iddio alcune anime innocenti [...] che quegli Speculativi, che molto ne studiano nelle Carte teologiche, ma o poco, o nulla nel Libro invisibile della Carità, e dell'Orazione pura. ¹¹²

Tesa fra gli estremi opposti dell'«arida e oziosa speculazione» e del «leggere per praticare», la *quaestio hermeneutica* che circo-scrive il problema della teologia mistica appare dunque governabile per Petrucci attraverso il ricorso al metodo delle *auctoritates* intese, però, nel loro significato primo e più fondamentale di “biblioteca comune”, la quale peraltro, nell'ambito del quietismo italiano di fine Seicento, si configura come un vero e proprio «labirinto di ope-

¹¹¹ Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, pp. 70-77: 74.

¹¹² PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., parte II, Venezia, Hertz, 1681, «All'Anima Divota», § 2: *Come debba essere letto questo libro, e maniera dell'Autore nello scrivere*, p. [3].

re». ¹¹³ Le pagine introduttive del trattato sulla *Contemplazione mistica acquistata* documentano in tal senso il programma ermeneutico alla base della teologia mistica petrucciana. Protestato infatti che, «se dee giudicarsi intorno a materie pratiche», occorre «sufficiente notizia, non solamente teorica, ma eziandio sperimentale, almeno quanto basti per ben giudicare», e constatato invece che «negli scritti pur troppo divulgati s'attribuiscono ad alcuni Autori e Direttori Mistici molte cose assai lontane dal vero», e che spesso si vedono «citati con mancanza di fedeltà i testi de' Mistici Scrittori» (dannoso al lettore giacché «chi legge un libro suol dargli credito, né suol prendersi subito la cura d'andar a legger *in fonte* gli Autori»), Petrucci sa che discernere il messaggio «de' veri e dotti Mistici» sarà anzitutto verificarlo in una lettura capace di manifestare l'*intentio* specifica del testo, riportando le «stravaganze» dell'illogico e mirabile patire dell'anima al «supremo eccesso della medesima Sapienza, la quale supera, e trapassa tutt'i discorsi della ragione, tutti gli acumi d'ogni mente creata, e tutte le prudenze, e sapienze degli Uomini» (*Mistici enigma*, primo verso del primo quaternario, § 2, qui p. 6). ¹¹⁴

Costituita nello spazio di un'evidenza testuale, la teologia mistica invoca insomma un'etica della lettura misurata dall'*excessus* del Verbo divino sui *verba* umani, quanto induce Petrucci ad ammonire così detrattori e critici: costoro «non s'attacchino però in minuzie; né s'appiglino a proposizioni spezzate, e disgiunte dal loro continuo; né s'impieghino in quistioni di voci o frasi usate al modo mistico, e da essi apprese in sentimento diverso: e pensino, che *de nominum usu immoderate contendere, dum constat de re; videtur inane*». ¹¹⁵ Pur riconoscendogli quel carattere di «indice dell'Innominabile» pro-

¹¹³ Cfr. STROPPIA, *Libri e letture del quietismo italiano* cit.

¹¹⁴ Palese, e peraltro dichiarato, il debito contratto dalle «stravaganze» petrucciane, nello spazio della medesima eredità dionisiana, con le «figure, e similitudini stravaganti», con cui Juan de la Cruz descrive l'estasi interiore dell'anima come trascendimento 'notturno' di ogni contenuto positivo di conoscenza (*toda ciencia trascendiendo*): «figure, e similitudini stravaganti» che, avverte il Castigliano, «non lette con la semplicità dello spirito d'amore ..., più tosto pareranno spropositi, che detti ben sensati, e conformi alla ragione» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Essercitio d'Amore fra l'Anima, e Christo suo Sposo* [Cantico spirituale], in *Opere spirituali*, 1680, pp. 292-293).

¹¹⁵ Cfr. PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata* cit., II-VI, pp. VI-XII.

prio della «lettura assoluta» dei mistici in età classica,¹¹⁶ Petrucci non concede tuttavia al linguaggio mistico di assolutizzare l'*experientia*, negandogli il ruolo di arbitro esclusivo della materia mistica, e dunque all'*experiri* di essere norma a se stesso, proprio come rifiuta alla dottrina la pretesa di dettare aprioristicamente l'esperienza, potendo invece solo confermarsi in essa. Questa circolarità è dato certamente fra quelli di maggior rilievo e interesse che emergono dagli scritti del Petrucci, specialmente da quelli pratici – e ciò a dispetto della sbrigativa liquidazione extra-teologica della *praxis pietatis* dello jesino, euristicamente fuorviante, su cui concordano invece i critici contemporanei¹¹⁷ –, documento di uno stile di direzione caratterizzato, come è stato osservato, dalla «insistita esortazione a *ponderare* individualmente, e ad applicare in ogni “operazione particolare” le massime generali insinuate dal direttore»,¹¹⁸ *pendant* di una pedagogia spirituale che attribuisce metodicamente grande importanza al momento conoscitivo, riportando costantemente il vissuto e la prassi individuali

¹¹⁶ Cfr. M. DE CERTEAU, *La lettura assoluta. Teoria e pratica dei mistici cristiani: secoli XVI e XVII*, in Id., *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, a cura di C. Ossola, Firenze, Olschki, 1989, pp. 127-146.

¹¹⁷ È noto che agli inizi del secolo scorso Paul Dudon qualificava il cardinale jesino di «prêtre sans théologie et ... homme d'une psychologie toute féminine» (P. DUDON, *Le Quietiste espagnol Michel Molinos, 1628-1696*, Paris, Beauchesne, 1921, p. 60). Sulla stessa linea Costantino Urieli invitava a ricercare «la soluzione del problema Petrucci» sul piano di un «temperamento eminentemente mistico e artistico con predominio dell'elemento fantastico sentimentale su quello razionale»: tanto infatti il cardinale esino era pervaso da «un estatico candore di spirito» quanto privo di una solida cultura teologica e filosofica, che l'avrebbe certamente preservato dall'eresia, nella quale invece «è involontariamente caduto» (cfr. C. URIELI, *Il Card. Pier Matteo Petrucci, il vescovo «quietista» di Jesi, in Ascetica cristiana e ascetica giansenista e quietista nelle regioni d'influenza avellanita*, Atti del I convegno del Centro di Studi avellaniti, Fonte Avellana, 1977, pp. 127-188; cit. pp. 128 e 188). Da ultimo, non diverso nella sostanza, benché più sfumato nei toni, il giudizio pronunciato dal Petrocchi, per il quale il «quietismo» di Petrucci non sarebbe, in molti momenti, nulla più che «stato d'animo» (M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, vol. II: *Il Cinquecento e il Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 235; dello stesso vedi inoltre *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1948, su Petrucci in part. pp. 60-86) – giudizio ribadito ancora nella recente *Storia della spiritualità italiana*, dir. da P. Zovatto, Roma, Città Nuova, 2002: *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma* (M. REGAZZONI), cap. XXVII: «Il tradimento della mistica: il quietismo», pp. 424-438: 430.

¹¹⁸ STROPPIA, *Il Direttore spirituale nel Seicento francese e italiano: teoria e pratica* cit., pp. 432-433.

al dato della tradizione teologica, e arrivando così a configurare «un nuovo tipo di lettore: che oltre ad applicare gli affetti – come avveniva negli esercizi ignaziani –, cerchi spiegazione e fondamento della via spirituale che sta mettendo in pratica».¹¹⁹ Petrucci è insomma direttore in quanto teologo, la cui *demonstratio viae ad Deum* si svolge come un'ermeneutica della tradizione dei Santi determinata dall'*argumentum non apparentium* che sostanzia il sapere della fede (*Heb* 11, 1; *2 Cor* 4, 18): sapere al quale schiude solo la via estatica della fede "oscura" dionisiana – alto passaggio ad un puro «subir Dio» (*divina pati*) eccedente ogni ordine della rappresentazione e dell'espressione –, disponendo «in un vacuo interno» all'accoglimento irriflesso della nuda *notitia Dei*, secondo la pura operazione del suo Spirito.

6. Deum ignotum cognoscere: la «strada del niente»

Tale progetto di una teologia 'divina' è ribadito in sintesi da Petrucci in apertura del trattato in dichiarazione del sonetto *I Mistici Enigmi*, dove è indicato il quadro dogmatico – trinitario – dell'orazione contemplativa difesa dallo jesino: la grazia dell'esperienza dello Spirito perfetta, nella «sperimentale pratica della divina Inconoscibilità», come fruizione del dono 'eccessivo' di una *scientia plus quam indemonstrabilis, absque notione naturali*, sgorgante direttamente dall'abisso del *circulus amoris* nel quale Dio ama se stesso assolutamente (*caritas qua ipse Deus dilexit se*): «L'Anima Contemplativa, posta tal'ora nell'altissimo Stato mistico (cioè segreto) dalla Divina Grazia, e nulla intendendo di così profonda e sovranaturale operazione, si volge allo Spirito Santo, ch'è l'Amore increato, con che il Padre, e 'l Verbo amano sé, e noi» (cfr. qui p. 4).

Recepito l'assioma scolastico secondo cui il frutto della conoscenza di fede è perfetto nella grazia di una *sapientia divinitus inspirata*, e dunque «non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur»,¹²⁰ Petrucci fa sua conseguentemente una professione rigorosa di teologia negativa funzionale ad una sorta di "fenomenologia dello

¹¹⁹ EAD., *Introduzione*, in PETRUCCI, *La Vergine Assunta. Novena spirituale* cit., p. XVII.

¹²⁰ Cfr. TOMMASO, *S. Theol.*, I, q. 12, a. 13, ad 3.

Spirito” rovesciata:¹²¹ che non insegue cioè hegelianamente la proporzione sperimentale dello spirito umano all'*excessus* dello spirito di Carità attraverso la «fatica del concetto», ma imboccando invece l'ardua via dello «staccare, e votare le potenze apprensive» da tutto ciò che non è Dio (*via remotionis*), abbandonando «tutte le cognizioni, notizie, lumi, discorsi, concetti, similitudini, ed ogn'altra positiva e limitata operazione di fantasia, di ragione, e d'intelletto»,¹²² per disporsi «in un vacuo interno» alla pura evidenza di «quel TUTTO increato, incomprendibile, ed infinito, ch'alla nostra intelligenza un Nulla si mostra»,¹²³ inconoscibile nell'essenza (*quid est*), ma solo credibile nell'evento assoluto del suo rivelarsi (*quia est*).¹²⁴ Precisamente l'equazione teologicamente destabilizzante Dio-Nulla, di chiara marca dionisiana,¹²⁵ segnala l'opzione teologica sulla quale Petrucci in-

¹²¹ Se è vero che, come scrive Jean-Luc Marion, l'apofasi «prétend non seulement dire l'inexprimable, mais bien le phénoménaliser, faire l'expérience de l'inexprimable, exprimer l'inexprimable en tant même qu'il reste inexprimable» (J.-L. MARION, *Ce que ne se dit pas. Remarques sur l'apophasie dans le discours amoureux*, in *Théologie négative*, textes réunis par M.M. Olivetti, Padova, CEDAM, 2002, p. 65).

¹²² PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata* cit., II, 2, 4, p. 17.

¹²³ *Mistici Enigmi*, ultimo verso del sonetto, § 4, n. 9, p. 173.

¹²⁴ *Mistici Enigmi*, secondo verso del primo quaternario, cap. unico, nn. 1-4, pp. 6-9.

¹²⁵ Cfr. DIONIGI AREOP., *De div. nom.*, I 5, 593c: «ipsum autem nihil, ut ab omnibus supersubstantialiter segregatum»; e inoltre *ivi*, V 4, 817D, tesi che Tommaso così normalizza: «Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omnem existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci; sed quod omnem cognitionem excedat» (*Summa theol.* I, q. 12, a. 1 ad 3). Mediato all'Occidente latino da Giovanni Eriugena (cfr. *Periphyseon*, I-V, ed. E. Jeuneau, Turnhout, Brepols, 1998-2003 [CCCM, CLXI-CLXV], III [1999], 2797-2801; V [2003], 1723-1724), il «nichilismo» teologico inaugurato dall'apofatismo soprasostanziale di Dionigi, inteso a marcare iperbolicamente l'*excessus* dell'*esse* divino nella sua differenza non oggettivistica rispetto all'essere di ogni *ens hoc et hoc*, giunge, nell'ambito della mistica renana, o tedesca, con la dirimente personalità di Meister Eckhart, a dar fondamento diretto ad una audace dottrina spirituale e mistica, che sarà attenuata negli aspetti più strettamente problematici da Seuse e Tauler. Su questo tema rimando a C. CAVICHIOLI, «*Contemplata aliis tradere*». *Fede intellettuale e mistica della parola nella predicazione di Meister Eckhart*, in «Rivista di Storia e Letteratura», XLIV (2008), pp. 249-289: dove in conclusione metto in evidenza, sullo sfondo del formularsi critico di un anti-intellettualismo mistico, una linea ermeneutica di ricezione che prelude per certi aspetti agli esiti talora estremi di frange della spiritualità moderna – potenzialità che sembra rimanere del tutto invisibile ad esempio a J. MIERNOWSKI, *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden, Brill, 1998, il quale postula una comprensione teologicamente addomesticata del «nulla divino».

nalza la sua fabbrica spirituale, corrispondente ad una lettura disgiuntiva del *corpus dionysiacum*, scisso nella via della teologia simbolica o positiva esposta nei trattati sulle Gerarchie e scandita dalla sequenza *κάθαρσις - φωτισμός - τελείωσις* (*purificatio, illuminatio, perfectio*) e nella via negativa delineata nel trattato sulla *Theologia mystica* – letto in maniera sostanzialmente autonoma rispetto al resto del corpus – ritmata dal ternario *ἀφαίρεσις - ἄγνωσία - ἔνωσις*, ad autorizzare la divaricazione di due distinte economie contemplative:

altra è l'affermativa, altra è la negativa, e mistica Contemplazione. Quella ha bisogno di forme e d'immagini; e d'essa parlò l'Areopagita in quel testo dell'Angelica Gerarchia, dicendo, *Non esser possibile, ch'a noi risplenda il raggio divino, fuorché circondato di sacri velami*. Ma nella seconda non solo non si richieggono tali forme e immagini sensibili, ma né pur l'intelligibili: anzi che ogni menoma immaginazione, o concetto, o notizia evidente impedisce l'atto della mistica Teologia. La quale non intende punto il suo Dio: ma il suo non intenderlo è un intenderlo più altamente d'ogni notizia affermativa, che possa accadere nella simbolica, o affermativa Teologia.¹²⁶

¹²⁶ PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata* cit., cap. 9, § 1, n. 7, pp. 112-113.

Questa ermeneutica disgiuntiva del *corpus dionysiacum* non costituisce un *unicum* arbitrario entro il panorama interpretativo dell'epoca, come attesta ad esempio il domenicano francese Antonin Massoulié, il quale individua a sua volta in Dionigi due distinte linee di spiritualità (cfr. *Traité de la véritable oraison, où les erreurs des Quietistes sont refutées, et les Maximes des Saints sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas*, Paris, Couterot, 1699, partie I, chap. XVII, pp. 134-135: «Il est vray qu'on peut connoître Dieu par affirmation, par negation et par éminence ... Mais outre ces trois manieres de connoître Dieu, par lesquelles on peut agreablement mediter sur toutes ses perfections, S. Denis en ajoûte une quatrième, qui est de le connoître par ignorance, et par l'union que nous avons avec Dieu, lors que l'ame s'éloignant des creatures, et puis se laissant elle-même, s'unit à ces rayons très-éclatans. Cette connoissance n'est autre chose que l'experience»), tesi perpetuata tra gli esegeti contemporanei da J. VANNESTE S.J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1959. Sulla 'duplice' via teologica di Dionigi si veda ora S. LILLA, *Le 'forme' del negativo nello pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Lenzi e A. Maièrù, Firenze, Olschki, 2009, pp. 149-175. È noto peraltro che i seri problemi interpretativi legati al *corpus dionysiacum* giungono a deflagrare nell'ambito della dura controversia dottrinale circa la questione della *visio beatifica in patria* dibattuta all'università di Parigi nella prima metà del XIII secolo, e conclusasi il 13 gennaio 1241 con la censura della tesi secondo cui «divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur» in quanto contraria alla verità teologica (cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I-IV, collegit H. DENIFLE, auxiliante E. CHATELAIN, Paris, ex typ. Fratrum Delalain, 1889-1897, I, *Ab anno 1200 usque ad annum 1286*, n. 128, p. 170). Pur senza che il nome di Dionigi sia mai esplicitamente menzionato,

La disgiunzione della *via communis* della contemplazione positiva, o teofanica, dalla sua *via secreta*, negativa, o pura, mistica in senso proprio, profila l'esito sovversivo di una *duplex theologia* che oppone due modi di accesso alla rivelazione: da un lato il *modus sine modo* trascendente del mistico realizzato per infusione del lume divino, facile e senza sforzo secondo l'interiore presenza dello Spirito Santo (*simplex intuitus veritatis*); dall'altro il modo naturale, raziocinante e argomentativo, del teologo di professione, che conosce soltanto la fatica e l'angustia di vane costruzioni concettuali. È una lettura fatalmente estremistica della teologia negativa di Dionigi che, disconoscendo la possibilità della distinzione fra *res significata* e *modus significandi* nella predicazione *in divinis* – principale strumento applicato dalla teologia scolastica ad attenuazione dell'apofatismo dionisiano –, non può che eleggere nella “conoscenza per modo d'ignoranza” l'unica possibilità di una contemplazione *in via* e il suo discrimine rispetto alla visione beatifica *in patria*.¹²⁷ In breve, fra il *Deus revelatus* negli effetti creati e il *Deus absconditus*, precipitato nel puro inconcepibile, non v'è analogazione possibile, ma cade uno iato insormontabile che nessuna gradualità dialettica può riassorbire. E dunque se,

tale condanna costituisce di fatto una severa ed eloquente presa di posizione istituzionale circa la spinosa questione della compatibilità della teologia negativa dionisiana con l'ortodossia cattolica. Sull'argomento si veda l'analisi di C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome, 1995, pp. 115-208.

¹²⁷ Cfr. *Mistici Enigmi*, primo quat., quarto verso, cap. 1, n. 3: «Il godimento che può aversi in questa terra d'esilio, è ancora imperfetto: perché la Fede è imperfetta in paragone della chiara Visione beatifica: e la carità de' Viatori (che nella Fede ha il suo fondamento, non potendo amarsi un bene invisibile, se prima non è creduto) non può ugagliarsi con la carità de' Comprensori. Quindi è, che per lo godimento di questa vita d'esilio non è necessario ch'intervenga la chiara, e manifesta notizia e visione di Dio nell'intelletto: ma basta, che sia illuminato altamente dalla viva luce della Fede, e che l'Anima ardentemente ami il suo Dio, per produrre in lei l'atto del godimento. ... l'Anima, apprende in un modo universalissimo e indistinto, che l'amato suo Dio è un ESSERE per la sua illimitata infinità eccessivamente incomprensibile: e ch'è la stessa pienezza d'ogni felicità e beatitudine interminabile. Ond'ella rimane attonita, e perduta in quell'abisso di luce, che per l'Anima è tenebra, ... né può dire, *Dio è beltà, onnipotenza, soavità, né può dargli nome alcuno* ... Tacendo adunque l'attonito, ed inabissato intelletto, la volontà tanto più ama, quanto più unificato è l'operar dell'Anima, e della Grazia in lei: e ... quanto più dal suo Dio è superata ogni vista, e concetto del suo umiliato intendimento».

come Petrucci giudica, gli attributi divini positivamente appresi mediante la *investigatio per creaturas* sono quasi «un niente ... in paragone della vastissima, illimitatissima ed incomprensibile divina Essenza»,¹²⁸ allora «l'affaticar (come tanto inculcano alcuni) e 'l figurar, e 'l discorrere, e lo speculare per trovare Iddio, per intendere qualche cosa di Dio (come se nel sommo TUTTO semplicissimo e indivisibile si potesse trovare il *qualche cosa*) e per gustare Iddio, è un non mai ritrovarlo, e un camminare in verità non appieno perfetta».¹²⁹ Così, «infinche l'Anima non lascia tutte le cognizioni, notizie, lumi, discorsi, concetti, similitudini, ed ogn'altra positiva e limitata operazione di fantasia, di ragione, e d'intelletto; ella non trova Dio, non gusta Dio, non s'unisce a Dio senza mezzi, ed in conseguenza non esercita l'orazione in perfettissimo grado, almeno quanto alla porzione intellettiva. La luce sola della Fede, ch'è pura tenebra, la sola nescienza, o sapientissima ignoranza, la sola caligine mistica immediatamente unisce a Dio l'intelletto».¹³⁰

Come Dionigi pone nella «assenza di pensiero» (ἀνοησία), presupposto ed elemento della *unio mystica*, l'effetto immediato della «totale ignoranza» (παντελής ἀγνοσία) che caratterizza la *mens* giunta all'apice della sua ascesa a Dio mediante le negazioni (ἀπόφασις), così Petrucci, sospesa la conoscenza di Dio sul vuoto d'ogni attributo e distinzione concettuale, riconfigura il metodo teologico della trascendenza (*per excessum*) quale metodo di una *reductio in mysterium* intransigente (*excedere in infinitum*) che consegna «l'atto della mistica Teologia» a un «intendere senza intendere» tuttavia ben distante dal costituire l'esito di

¹²⁸ Cfr. *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., II, lib. III, opusc. IX, pars I, cap. III, p. 753: «Se l'Intelletto ha lumi infuori d'alcun divino Attributo (poniamo dell'onnipotenza, della bellezza, o d'altre eccellenze di Dio, anche apprese come infinite) ciò non è un sapere tutto Dio: poiché l'incomprensibil Essenza sua non solo è infinita in questo, o in quell'altro genere, come di Potenza, Sapienza, o d'altra divina Grandezza; ma infinitamente s'inalza sopra tutt'i generi, né in genere alcuno è compresa. Dunque chi sa qualche cosa di Dio; ancorché apprenda tal cosa come infinita, non sa tutto Dio: poiché l'apprensione di questo, o di quell'altro Attributo può dirsi quasi un niente (mentre pur ha qualche limitazione) in paragone della vastissima, illimitatissima ed incomprensibile divina Essenza».

¹²⁹ PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata*, 1682, cap. 2, § 2, n. 4, p. 17.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 16-17.

un processo dialettico alla maniera della *docta ignorantia* cusaniana (cfr. ad es. *De docta ignorantia* I, xxvi: *De theologia negativa*, 86-89): frutto piuttosto di una *scientia ignorationis* radicale che sospende ogni operazione dell'intelletto, non solo il suo discorso, nello stadio mistico: «Or nell'atto della mistica Teologia, benché l'intelletto contemplativo nulla intenda, e nulla conosca espressamente, e con distinta chiarezza della infinita perfezione, e felicità di Dio; nondimeno è sollevato ad una purissima luce ineffabile. Nella quale inabissato e perduto, senza intendere intende, che l'Oggetto sommo, che 'l soprariempie, è sommamente, e perennemente perfettissimo», etc. (primo quat., quarto verso, cap. 7; cfr. qui pp. 20-21).¹³¹

Precisamente nel carattere astratto di tale «profondo conoscenza infuso e semplicissimo» si mostra il tratto “quietista” della teologia spirituale di Petrucci. *Visio simplex* in cui l'anima «non vede più se stessa in se stessa, né se stessa nelle Creature, né se stessa nel medesimo Iddio, né vede Dio troppo luminoso per la sua infinitissima luce»,¹³² il triplice niente che ne descrive il vuoto assoluto perfeziona

¹³¹ E cfr. PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata*, 1682, cap. 9, § 2, nn. 11-12, pp. 117-118: «Altra è la Contemplazione affermativa, in cui risplende all'Anima il raggio divino velato di sacri velami, cioè di specie immaginarie, come dice l'Areopagita nel luogo apportato: altra è la negativa, e veramente mistica, in cui l'Anima entra nella pura caligine, e silenzio di tutte le fantasie, e di tutte le intelligibili somiglianze; onde gl'intelletti in essa innalzati han da essere privi totalmente d'ogni vista: che però li chiama il divino Dionisio *Dionisio captos oculis intellectus*, o come altri legge, *non habentes oculis mentis, o pure vanos oculis spiritus*. E non solo non dice il Santo (Dionigi), che l'Anima mistica si debba valere della immaginazione, e dell'intelletto, e delle loro specie, purché poi le trapassi; ma chiaramente comanda, che si lascino *i sensi, e le intellettuali operazioni, e le cose sensibili, e le intelligibili tutte*: il che non è un solamente dire, Non lasciate i sensi, e gli atti intellettivi; ma trascendeteli. Chi vuol essere vero Contemplativo (dice il divino Rusbrochio) *oportet introversum esse in otium sanctum, quod nullas admittat, sed omnes excludat imagines*. Ed invero a che pro il servirsi de' fantasmi, e delle notizie immaginarie, che sono meramente corporee, e limitate; se si aspira a quel Dio, ch'è più incorporeo, e più ch'illimitato? Se s'han da lasciare le fantasie; perché si assumono? S'io debbo correre, ed in conseguenza rigettar le pastoie; a che pro il prima impedirne le piante, per poi dovermi affaticar in disciorle? S'io già so, che Dio non è punto conoscibile a che vorrò servirmi delle immaginarie, o intellettive cognizioni? Vorrò trascenderle? Ma S. Dionisio mi dice, ch'io le lasci, e non, che le trascenda: perché (parlando propriamente) Iddio non è più lucido del sole, né più dolce del Zucchero, né più grande del Mondo, mentre non ha veruna relazione, o somiglianza con queste corporali bassezze. Il salire per queste scale senza saper far altro, e 'l sempre servirsi di così fatti paragoni è cosa da menti non ancora ben disvelate».

¹³² Cfr. *Mistici Enigmi*, secondo quat., quarto verso, § 4, nn. 7-8, p. 67.

la «via interna» dell'annichilazione in Dio del «natural moto dell'intelletto e della volontà», maniera di ridurre lo spirito all'*unum necessarium* (Lc 10, 42): la conoscenza del suo «niente» creato, come Petrucci apprende dal prediletto Tauler,¹³³ celebrata verità intima della fede in quanto definitiva adesione della coscienza credente al mistero incondizionato di Dio:

due appetiti dobbiamo noi raffrenare nel nostro spirito, cioè, nell'intelletto l'appetito di conoscere Iddio, e di vedere quell'eccelso Lume invisibile, *qui posuit tenebras latibulum suum* (Ps 17, 11); e nella volontà l'appetito di possedere, e gustare Iddio Bene incomprendibile, e tanto intimo a noi, ma tanto lontano dalle nostre cognizioni, finché siamo in questo misero esilio. Dunque lo studio vero di chi orando aspira a vera perfezione di spirito, e a vera unione con Dio, è il venir mortificando il desiderio innato del conoscere, e del gustare. Si riduca l'intelletto nella sacra tenebra, e nel puro silenzio della fede; e la volontà nell'amor puro e disinteressato: onde l'Anima goda di Dio in Dio, non in se stessa; né altrove cerchi il gaudio, fuorché nello sperare, ed amare: anzi gusti di non gustare Iddio, fin che non si compiaccia quel sommo Bene d'inalzarla al gusto perfetto del Cielo. Ella intanto ami, che Dio sia Dio; e in ciò si riposi, abbandonandosi tutta in lui, acciocch'egli operi in lei da Dio, cioè da Signore assolutissimo, senza ch'ella mai gli resista.¹³⁴

Abdicata in tal modo ogni conoscenza, il «mirabil sentiero del *Niente*» distilla «un amore dilatatissimo, che non è ristretto a maniere d'amare, né ad apprensioni particolari d'amabilità nel suo Dio figurate»,¹³⁵ atto perfetto di una «Fede non figurante l'Infigurabile, e non conoscente l'Inconoscibile»,¹³⁶ che ama

non i doni di Dio come doni, né Iddio per li doni. Egli è l'oggetto semplicissimo, ed assoluto dell'amor nostro: ed è oggetto di tanta amabilità; ch'è de-

¹³³ «Interim Dominus audiamus, dicentem *Unum est Necessarium*. Quod est autem hoc unum tam necessarium? Hoc scilicet, ut cognoscas nihilum proprie tuum esse, et quid sis ex ipso» (*Sermo I in Dominica XIII Faestum post Trinitatis*, in D[ivi] IOHANNIS TAULERI *Opera omnia*, a R.F. Laurentio Surio Cartusiano in latinum sermonem translata, Coloniae & denuo Maceratae, ex typ. I.Ph. Pannelli, s.d. [ma 1552], p. 436).

¹³⁴ PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata* cit., p. 374.

¹³⁵ ID., *Mistici Enigmi*, primo quatern., quarto verso, § 6, p. 19.

¹³⁶ ID., *Contemplazione mistica acquistata*, 1682, cap. 2, § 4, n. 13, p. 26.

bolezza talora il cercare altre ragioni, e motivi, e fini per amarlo, fuorché la medesima sua infinita, ed incomprendibile Amabilità. C'insegna la Fede, ch'egli perfettamente vedendosi, si ama infinitamente. Dunque si vede degno d'amore infinito: poiché sarebbe in Dio colpa inescusabile, se s'amasse più del suo merito. Or se Dio (nudamente considerato, e per infiniti secoli prima che creasse il Mondo, e 'l Paradiso) è in se stesso, e per se stesso una immensa Amabilità senza termini; ne siegue, che bisogna che noi l'amiamo, perché egli è quel ch'egli è: poiché essendo puramente quel ch'egli è, è Dio sommo, eccelso, ed ineffabilmente più che ottimo; più che santo, più che perfetto, e più che amabile. Qual è dunque la Strada della Perfezione? Quella dell'Amor perfetto. E che cosa vuole l'Amor perfetto? Amare il suo Dio. E per quale ragione? Perché egli è Dio. E che cosa pretende conseguire l'Anima perfetta, camminando per questa strada? *Niente, niente, niente.*¹³⁷

La via allo «stabilimento dello spirito nella pura Presenza divina» professata da Petrucci lascia così trasparire quella decisiva rilettura del rapporto fra contemplazione acquistata (*dilatatio mentis*) e infusa (*alienatio mentis*) – vera *pointe* della polemica sul quietismo in Italia –, posta anche da Molinos a premessa teorica generale della sua via spirituale,¹³⁸ che consente di abbreviare il cammino metodicamente graduato alla perfezione (*cogitatio-meditatio-contemplatio*)¹³⁹ nella *pratique facile* di un puro non-sapere che “oscuramente”

¹³⁷ *Id.*, *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., vol. II, p. 572.

¹³⁸ Cfr. MOLINOS, *Guida spirituale* cit., Proemio, § 1, p. 7: «Vi sono due modi di andare a Dio, l'uno per considerazione, e discorso, e l'altro per purità di fede, notizia indistinta, generale, e confusa. Chiamasi il primo meditazione, il secondo raccoglimento interiore, o acquistata contemplazione. Il primo è de' principianti, il secondo degli approfittati. E il primo sensibile, e materiale, il secondo più nudo, puro, ed interiore».

¹³⁹ Fissato dalla scuola dei Vittorini (cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, III 11, PL 176, 772B-C; In *Salomonis Ecclesiasten homiliae* XIX, I, PL 175, 116D-117A; RICCARDO DI SAN VITTORE, *Beniamin major*, I 3, PL 196, 66D ss.), il ternario di *cogitatio-meditatio-contemplatio* articola una triade dell'attività razionale dell'anima (*animae rationalis visiones*) nelle sue potenze cognitive (*sensualitas seu ymaginatio, ratio, intelligentia simplex*), gerarchicamente connesse in un ordine ascendente corrispondente ai gradi di progressiva purificazione dell'intelletto (*abstractio*; cfr. GERSON, *De Mystica Theologia* cit., Cons. XXI-XXVII, pp. 51-70), fornendo il modello alla moderna definizione dei gradi d'orazione, come attesta l'agostiniano Pietro da Lucca sovente citato da Petrucci: cfr. *Regule de la vita spirituale et secreta theologia compilate per el reverendo padre don PIETRO DA LUCCA canonico regolare*, Venezia, Comino de Luere, 1526, cc. 3v-5r.

patisce l'oggetto della fede nuda: il "tutto" di Dio, «sovrano bene conosciuto senza riflessione, ovvero sperimentato nella Cima, che chiamano essenza dell'anima, il che s'intende nell'Orazione di Riposo».¹⁴⁰ Riduzione certamente pericolosa poiché, pur non mettendo in discussione teoricamente il valore della riflessione meditativa e degli esercizi ad essa collegati, di cui è riconosciuta anzi ambigualmente, in linea di principio, una generica utilità iniziale, tuttavia, al lato pratico, risolveva il sistema dell'orazione al punto semplice della annichilazione in Dio di tutte le operazioni sensibili ed intellettuali dell'anima, finendo per spezzare la continuità e propedeuticità tra la "fatica" della meditazione, primo grado dell'orazione o teologia mistica, e la "facilità", o quiete, della contemplazione. Insomma, quanto risultava così messo radicalmente in gioco era l'integrità stessa del concetto cristiano di contemplazione, come peraltro aveva ben presagito, nell'ambito della sua personale *querelle* con il movimento degli *alumbrados*, il carmelitano spagnolo Tomás de Jesús, dedicando alla materia alcuni importanti trattati scolastici.¹⁴¹ Parimenti consapevole se ne dimostra Petrucci, il quale, redigendo il citato trattato sulla *Contemplazione mistica acquistata*, appronta una inedita apologia teorica dei «sentieri negativi, e spiritualissimi, e vòti di fantasie, e di specie intellettive, e di discorsi» battuti dai "nuovi mistici", nella quale stigmatizza l'incomprensione del vero significato della disposizione negativa al dono della contemplazione: che non consiste affat-

¹⁴⁰ PIERRE DE POITIERS, *Il Giorno Mistico, ovvero Dilucidatione dell'Orazione e Teologia Mistica ...*, trad. nell'idioma italiano da fra Serafino da Borgogna, Stampato in Roma l'anno del Santissimo Giubileo, 1675, a spese di Nicolò Angelo Tinassi, lib. II, tr. III, cap. XVI, sez. VII, p. 205.

¹⁴¹ Cfr. E. ZAMBRUNO, *Filosofia e teologia in Tomás de Jesús*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2002. Di questi due gradi della contemplazione il carmelitano dà la seguente definizione: «Sicut enim virtus genus quoddam est ad virtutem infusam, quam Deus ... in nobis sine nobis operatur; et acquisitam, quam nos propria industria, non tamen sine divino auxilio, comparare possumus; ita et contemplatio christiana, quae fidem et charitatem praesupponit, non immerito in acquisitam et infusam distribuitur. Acquisitam eam nuncupamus, quam industria et exercitatione propria, non tamen sine divina cooperatione et gratia; infusam vero, quem ex sola gratia sive inspiratione divina promanat» (*De contemplatione divina, libri sex* [1620], lib. I, cap. 2, in *Opera omnia*, Coloniae Agripinae, apud Ioannem Wilhelmum Friessem, 1684, vol. II, p. 87, p. 95).

to in uno «stolido incantamento di tutte le potenze», in una «sospensione dell'intelletto in ozio», ovvero in uno «stare dell'anima senza pensare a nulla». Al contrario, lo «staccamento» è reclamato quale principio di una «annichilazione virtuosa», ossia quale mezzo formale di una «orazione acquisita, che con la Grazia ordinaria, e con la nostra virtuosa e cristiana industria s'esercita».¹⁴²

In breve, annichilarsi, per fissarsi in Dio solo in una pura quiete interna, non è sprofondare in «un'inutile oziosità», bensì il solo modo con cui, cooperando alla inazione divina,

possono l'Anime, che non hanno questo dono di contemplazione infuso, aspirare alla Contemplazione acquistata: affaticandosi col mortificare i sensi non solamente esteriori, ma anche gl'interni, e con l'astrarsi dalle loro inquiete operazioni, e col porre l'Anima aiutata dalla grazia ordinaria di Dio in una amorosa attenzione di Spirito verso il suo presente, ed intimo Signore, non già veduto, ma creduto con viva Fede attuata. ... E se i fantasmi, e i discorsi rumoreggiano, e si fan vedere; noi non dobbiamo prendercene fastidio. Ma cerchiamo di sollevar lo Spirito più puro, e più profondo da quella folla di pensieri tumultuosi: e torniamo pure al nostro centro (non nelle cose esterne) ad immergerci in Dio non veduto, ma creduto: poiché egli è in noi: né per trovarlo abbiamo da muoverci, ma più tosto fermarci.¹⁴³

La «strada del niente» intende escludere insomma, nel principio, una fede terrena che non sia stadio di progresso, cioè la via di una mistica senza ascetica, ambendo piuttosto a fissare l'orizzonte d'unità 'divino' della vita di fede e dei suoi atti, la cui verità essenziale è indicata in quella possibilità, naturalmente inscritta in ciascuno, di una conoscenza integralmente spirituale, indipendente cioè da ogni *conversio ad phantasmata*:¹⁴⁴ la quale, non specificata in sé, appare infine come

¹⁴² PETRUCCI, *Contemplazione mistica acquistata*, 1682, cap. 2, § 1, n. 3, p. 16.

¹⁴³ ID., *Lettere e Trattati spirituali e mistici* cit., vol. II, p. 562.

¹⁴⁴ Cfr. ID., *Contemplazione mistica acquistata* cit., cap. 9, § 1, nn. 5-6, pp. 111-112: «Or io dico, se S. Dionisio stima impossibile che l'intelletto operi senza rivolgersi a' fantasmi; perché comanda a Timoteo che con intento studio, e veemente esercizio lasci tutt'i sensi, e le operazioni, ed oggetti sensibili? Che se ciò volesse alcuno interpretarlo con la Contemplazione infusa, quando l'Anima *patitur divina*, e lascia operar la Grazia; perché dice il Santo, *tu desere, tu derelinque sensus, et sensibilia*? Questo attivamente abbandono».

“vuoto” nel quale la potenza divina può effondersi e operare la grazia santificante dello Spirito, vero principio dello svuotamento dell’anima e mezzo formale dell’esperienza contemplativa come unione d’amore a Dio.¹⁴⁵ Pura passione soprannaturale, questo “vuoto” non declina dunque uno *status perfectionis* che assolve dall’onere degli atti meritori proprî della vita spirituale, che sono invece confermati nel loro valore proprio dalla condizione permanente dello «staccamento», perché tramite esso compiuti «senza dilettaazione attuale», «senza interesse o golosità spirituale», ma in Dio solo al di là d’«ogni affetto proprietario». Proprio questa «maniera negativa» giustifica infatti nel senso più alto per Petrucci l’esercizio delle virtù teologali, «in questa guisa esercitandosi – come egli legge in Jacopone da Todi – la Fede senza testimoni, la Speranza senza aspettazione di premi e la Carità senza segni di benevolenza».¹⁴⁶ «Benché qualch’Anima non contempi le divine Perfezioni ed Attributi, non lasci però le Virtù Teologiche, delle quali opportunamente ha da servirsi. Con la luce pura della Fede miri il gran Niente di tutte le Creature: non già, ch’in se stesse, e in Dio esse non siano; ma perché a chi cammina per questo sentiero negativo,

nare i sensi è atto volontariamente operato dall’Anima, non infuso. [...] E perché il Vercellense, dichiarando il senso letterale del Santo dice, che questo lasciar de’ sensi, e delle operazioni sensibili, e de’ sensibili obbietti dee farsi *forti conatu mentis hac comprimente?* Come non è un operar attivo il gagliardo sforzo della mente, che comprime le operazioni de’ sensi? Dunque l’autorità di S. Dionisio è manifesta più tosto per la sentenza ch’afferma, poter l’intelletto naturalmente operare senza rivolgersi alla fantasia, ch’è senso interno, anzi totalmente abbandonandola».

¹⁴⁵ È quanto Petrucci legge nell’amato Tauler: «Considerandum nobis est, quidnam factu opus fit, ut superdignissimum Spiritum sanctum suscipere possimus. Certe ut proximo et excellentissimo modo ipsum queamus recipere, non nisi suae operationis est. Ipse hoc praestare habet, ipse, inquam, locum in nobis sibi ipsi coaptare et praeparare debet, et etiam suscipere seipsum intra nos. Sed quod est, obsecro, opus illud suum, per quod nos idoneos facit et praeparat ad se suscipiendum? Attendite. Duo quaedam ipsius in homine opera sunt. Alterum est, quod evacuat: alterum, quod implet quaecunque vacua invenit. Itaque evacuatio ista, prima est atque praecipua praeparatio ad suscipiendum Spiritum sanctum. Quo enim evacuatiior homo fuerit, eo et capaciior erit. [...] Denique hoc modo sese quisque a sancto Spiritu capi, evacuari, ac praeparari sinet: ita tamen, ut nihil sibi tribuat, nihil sibi fecisse videatur, nec aliquid propterea de se sentiat, sed in suum sese merum nihilum demergat» (*Sermo II in festo Pentecostes*, in *Opera omnia* cit., p. 282).

¹⁴⁶ Cfr. PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici*, vol. II, p. 362, dove è citato Jacopone secondo l’edizione Tresatti, p. 182 (JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617: cfr. *Biografia*).

niente giova l'apprensione delle Creature, anzi più tosto può nuocere», etc. (terzo verso del primo terzetto, § 11, nn. 33-34; cfr. qui p. 149).

La via astrattiva alla perfezione (*resignatio animi*) su cui Petrucci invita ad incamminarsi, pur comandando il «niente dell'intelletto» e il «niente della volontà», sembra rigettare dunque, ancorché ambigualmente, quell'«andar risegnato tutto, e totalmente nella volontà di Dio» predicato ad esempio da Juan Falconi, per il quale l'«andar sempre in orazione, e nella presenza di Dio nell'operare» non richiede che quotidianamente si rinnovi la «risegnazione nella volontà di Dio». ¹⁴⁷ Da un lato, infatti, Petrucci attenua talora la paradossalità di quel «voler la volontà di Dio in tutto puramente» come «non volontà propria» già teorizzato da Canfield e sperimentato da Isabella Berinzaga, la cui censura rappresenta forse «la preistoria delle condanne di fine Seicento». ¹⁴⁸ Dall'altro, però, egli è travolto dalla potente e temibile fascinazione dell'Uno dionisiano, nel cui insondabile abisso riposa immobile la divinità inesprimibile di Dio, e in esso scorge realizzata la più profonda comprensione dell'idea paolina secondo cui la vera *sapientia Dei* si fonda nella manifestazione trascendente dello Spirito di Dio, che elegge ciò che è nulla come sua forza nel mondo per ridurre a niente le cose che sono, affinché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio con la sua scienza (1 Cor 1, 18-29):

Esci a forza di Fede fuori di tutto il creato, e vattene al tuo Dio solo solo, considerandolo prima ch'egli creasse il Cielo, e la Terra, e Creatura alcuna. Mira questo immenso Dio in se stesso beatissimo, e perfettissimamente felice, come in se stesso di se stesso gode, ed egli è Beatitudine, Pace, Gloria, e Riposo invariabile, infinito, e interminabile. Ma dovunque possono

¹⁴⁷ «Quantunque una persona non si ricordi dentro il giorno, né ripeta la risegnazione in Dio: sempre però la ritiene in virtù d'averla fatta una volta, mentre non la ritratta»: cfr. JUAN FALCONI, *Alfabeto per saper leggere in Cristo, libro di Vita Eterna*, in Roma, ad istanza di Carlo Capodoro, 1675, *Alfabeto secondo*, tr. III, capp. X-XI, pp. 217-219.

¹⁴⁸ Cfr. S. STROPPA, *L'annichilazione e la censura: Isabella Berinzaga e Achille Gagliardi*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII (1996), pp. 617-625; EAD., *Riletture secentesche di Canfield e Gagliardi tra "extases des œuvres" e mistica della volontà*, introduzione a PIETRO BATTISTA DA PERUGIA, *Scala dell'Anima per arrivare in breve alla Contemplazione, Perfezione et Unione con Dio* (edizione), in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IX (1996), pp. 177-209.

esser contrarietà, o divisioni, ivi può mancar la Pace. Dove manca la Pace, ivi manca la quiete, la tranquillità, e 'l riposo: dunque ivi manca ancora il Gaudio, la Felicità, e la Beatitudine. Ma perché Dio è incommutabil Beatitudine, felicità, gaudio, riposo, e pace; ne segue, ch'in Dio non può esser contrarietà, né divisione. Ma perché dove sono due libere Volontà, ivi possono nascer contrarietà, e dissensioni, e risse: dunque in Dio non sono, né possono essere due Volontà: ma Dio è la unissima, semplicissima, purissima, eterna, ed incommutabilmente pacifica, e beatissima Volontà. Questa somma Volontà altro non è, che la medesima Essenza di Dio: ma Dio è la sua medesima eccelsissima Essenza; dunque la divina Volontà altro non è, che Dio. E per essere infinitamente una, e immoltiplicabile, e indivisibile la divina Essenza; infinitamente una, e indivisibile, e semplicissima, e tutta Pace è la Volontà di Dio. Non potendosi dunque trovare il *due* nella divina Essenza, e Volontà, ch'è l'istesso Dio; ne segue, che Dio non può patire in sé né contrarietà, né divisione: ond'egli è una somma Quiete, Pace, e Tranquillità immutabile, e infinitissima.¹⁴⁹

¹⁴⁹ PETRUCCI, *Punti d'interna e christiana perfezione*, in *La Vergine Assunta*, ed. 1673 cit., punto VII, pp. 547-550.

NOTA AL TESTO

Il trattato dei *Mistici Enigmi disvelati* fu pubblicato a Jesi da Claudio Perciminei, stampatore episcopale, nel 1680; una seconda edizione, in parte riveduta, vide la luce a Venezia nel 1682 (con una ripresa nel 1685) per i tipi di Gian Giacomo Hertz, che era solito ristampare tutte le opere di Petrucci, avviandole a più larga diffusione nazionale.¹ Riproduciamo qui la prima edizione (dotandola in appendice delle integrazioni inserite nella seconda) sulla base di uno dei due esemplari oggi noti, conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana con segnatura S. Offizio 83 (comprendente tuttavia, senza ulteriori distinzioni, le due edizioni Jesi 1680 più due veneziane; la catalogazione attuale delle copie dei *Mistici Enigmi disvelati* conservate presso la BAV è per altro errata, e destinata dunque probabilmente a mutare quando ne verrà compiuta una revisione complessiva).

Le caratteristiche bibliografiche dell'edizione Perciminei, che inizia con la pagina numerata 121 e i cui fascicoli sono numerati a partire da F (F₁₂-O₁₂, con segnatura solo nella prima metà del fascicolo), suggerisce che essa dovesse essere la seconda parte di qualcos'altro, a differenza di quanto accadde dalla seconda in poi, allorché il trattato fu pubblicato come opera a sé stante. Ora, si trova che fascicolatura, numero di pagine e dimensioni corrispondono all'ipotetico seguito di un'edizione della *Quarta parte* delle *Poesie sacre e spirituali* di Petrucci – di cui conosciamo un unico esemplare, conservato presso la Biblioteca Planettiana di Jesi con segnatura Plan. 20 –, che ha anch'essa come estremi Jesi, Perciminei, 1680: sezione pubblicata come opera separata, con frontespizio proprio, pagine 1-120 e fascicoli numerati A₁₂-E₁₂ (sempre con numerazione solo nella prima metà del fascicolo).²

¹ Pietro Zovatto (art. *Petrucci* cit., col. 1219) segnala anche una ristampa genovese senza data, dello stesso editore Franchelli che nel 1682 ripubblica i *Punti d'interna e cristiana perfezione* (cfr. *supra*).

² Cfr. *Cinque secoli di arte tipografica jesina. Mostra della stampa a Jesi dal 1472 al*

Dato che la raccolta di poesie si conclude con il sonetto dei *Mistici Enigmi*, non è del tutto peregrino pensare che essa fosse stata edita con l'accompagnamento del nostro trattato, che del suo ultimo sonetto rappresenta la «compendiosa dichiarazione». Si aggiunga che il frontespizio del trattato, nell'edizione Jesi 1680, è visibilmente un frontespizio interno: il titolo è privo della messa in rilievo tipica di frontespizi generali, nel verso (p. 122) è stampata la lettera dedicatoria all'*Anima divota*, e alla p. 123 inizia il trattato vero e proprio, subito dopo la citazione del sonetto dei *Mistici Enigmi*; mancano totalmente le approvazioni, di cui sarà invece dotata l'edizione veneziana (*imprimatur* rilasciato dai Riformatori dello Studio di Padova l'11 febbraio 1680, sulla base dell'esame dell'edizione jesina).

Lo stato di conservazione dell'unica copia a noi nota della *Quarta parte delle Poesie*, del resto, reca tutti gli indizi dell'esito di una vicenda censoria che colpì solo il trattato (messo all'Indice nel 1689) e non le poesie cui esso si accompagnava, che non furono mai soggette a condanna. Essa si presenta infatti privo di legatura, e con nervi e capitelli più lunghi del dorso attuale, tali dunque da far pensare alla separazione manuale della seconda parte del libro. Per avere la certezza che una delle due copie vaticane dei *Mistici Enigmi disvelati* (entrambe dotate, oggi, di una legatura più tarda) sia la seconda parte del volume la cui prima parte è conservata a Jesi sarebbero necessarie ulteriori indagini, che la chiusura attuale della Biblioteca Apostolica Vaticana non consente. Ma ciò che importa è aver intuito la dinamica che doveva aver determinato lo stato odierno dei tre esemplari superstiti (i due del trattato e l'unico della parte poetica). I controlli visivi effettuati per noi, con grande disponibilità e competenza, dal dott. Massimo Ceresa sembrano confermare le nostre ipotesi.

Nella complessa storia editoriale delle *Poesie sacre* di Petrucci, per altro, questo sarebbe l'unico caso di pubblicazione separata di una delle parti che via via l'autore andava aggiungendo al primo nucleo originario, pubblicato sotto pseudonimo nel 1674: d'ordinario, esse venivano integrate in ogni raccolta successiva, fino a dar luogo a un'ampia edizione finale. Ma sul problema ci diffonderemo con maggiori dettagli al momento di pubblicare tale *Quarta parte*.

Resta da dire che l'edizione Perciminei presenta una più esatta collocazione del punto di inserimento delle note (tramite numeri in esponente, ripresi al

1972, Edizioni della Biblioteca Comunale di Jesi, 1973, p. 13: ma le pagine dedicate al Perciminei sono largamente incomplete.

fondo di ogni paragrafo) rispetto a quella veneziana, che usa i *marginalia* e ne omette diverse; tuttavia, in alcuni casi (che non registriamo se non quando necessario) si è dovuto intervenire per correggere la successione degli esponenti di nota nel testo e la loro corrispondenza con l'elenco finale.

IL TESTO

L'intervento più evidente sul testo della stampa seicentesca è stato un modesto ammodernamento della grafia, tramite la riduzione a *-zi-* intervocalico delle uscite in *-ti-* e di quelle in *-tti-*, egualmente adesioni al modello latino sottostante in *-TI-* o in *-CTI-* (*Gratia, Essentia, sostantia, derelittione, affettioni*: oscillanti, queste ultime, con la grafia *-ti-*); nella stampa si trovano per altro a coesistere con forme, egualmente colte, in *-zi-* (*proporzione, dilatazione, operazioni, cognizione, notizia*);³ nel passaggio tra prima e seconda edizione, in alcuni casi la forma in *-tti-* ha avuto esito in *-zzi-* (*perfezzione > perfezzione*), che però non riproduciamo. Abbiamo inoltre ridotto la doppia *i* finale (usata nella forma *-ij*) a *î* (*negozi, esercizi, vizi*), e riportato all'uso moderno le grafie analitiche *all'hora, tal'hora, fin'hora* («allora», etc.), sopprimendo le *h* etimologiche in inizio o corpo di parola (*huomo, christiano, inhabili, vehemenza*).

Più complesso è stato il trattamento della punteggiatura, usata nella consueta forma seicentesca che prevede, all'interno di periodi sintatticamente ampi, la separazione di sintagmi e frasi con il due punti o il punto e virgola, a seconda, come spiegava Lodovico Dolce, che si trattasse di 'sospendere il senso' con una piccola pausa di lettura (punto e virgola), o di segnare una più lunga, corrispondente ad articolazioni complesse del discorso (due punti; ma già Bartoli, nell'ultimo quarto del Seicento, osservava che non è sempre facile distinguere tra la funzione dei due punti e quella del punto e virgola).⁴ Rispetto al sistema moderno, è stato necessario dunque

³ Cfr. A. CASTELLANI, *Saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1946-1976)*, t. II, Roma, Salerno Ed., 1980, p. 357: «È noto che i grammatici toscani del Cinquecento e del Seicento distinguono dalla zeta sorda di grado forte una zeta sorda di grado tenue ("zeta sottile", diceva il Salviati), usata nella pronuncia di *-zi-* intervocalico»; con rinvio a F. D'OVIDIO, *Appunti sulla storia dello zeta*, in *Opere*, Napoli, s.d., vol. X, pp. 209-232: 220-232 (già in *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna*, Milano 1911, pp. 231-249).

⁴ Cfr. C. MARAZZINI, *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, Bologna, Il Mulino, 1993 (*Storia della Lingua italiana*, a cura di F. Bruni), pp. 212-213.

trasformarli spesso in virgola per non ostacolare la ricostruzione della frase al lettore. Nella prima edizione, la punteggiatura appare più sciolta di quella della seconda: appare ad esempio complessivamente assai meno frequente la virgola prima della *e* nelle dittologie («è cosa limitata, e finita»), che invece si farà generalizzata nell'edizione veneziana, probabilmente per effetto di una normalizzazione tipografica. Abbiamo conservato le successioni di due punti con funzione pausativa ed elencativa, usate ampiamente nel testo in luogo del punto e virgola secondo la consuetudine dell'epoca, nonché i punti e virgola in luogo di virgola, nel caso di strutture sintattiche particolarmente complesse. Per favorire la leggibilità, tuttavia, nel caso di periodi molto lunghi e complessi abbiamo dovuto sopprimere molte delle virgole che precedono il "che" dichiarativo o quello relativo (quando la frase relativa sia necessaria e non aggiuntiva).

Abbiamo mutato in coppia di virgole le parentesi tonde che, come già in Marino,⁵ segnalano incisi integrabili nel testo.

LE NOTE

Abbiamo portato a testo i riferimenti biblici, completandoli ove necessario, e svolto in nota quelli ai testi teologici e spirituali, aggiungendo fra parentesi quadre la probabile edizione di riferimento (certa per alcuni testi, presenti nella ricostituita biblioteca degli oratoriani di Jesi, e dotati alcuni, fra l'altro, di *ex libris* di Petrucci; probabile per altri); nella *Bibliografia* finale si troverà l'indicazione completa delle edizioni, che in nota indichiamo per compendio. Abbiamo in alcuni luoghi introdotto le virgolette, a testo, dove la stampa ne è priva, nel caso in cui si configuri non una parafrasi commentata del testo di riferimento, ma una vera e propria traduzione. Dei testi citati diamo in nota anche le rubriche che introducono i capitoli, regolarmente presenti nelle edizioni antiche e spesso assenti in quelle moderne: esse permettono tuttavia di comprendere modi e intenzioni nella lettura dei testi.

Il reperimento dei luoghi citati da Petrucci in edizioni coeve o cinquecentesche, e non nelle moderne edizioni critiche, si è reso indispensabile in quanto risulta evidente, in più di un luogo, l'uso dell'autore di consultare l'Indice delle materie per completare i suoi riferimenti. Abbiamo dunque

⁵ *Ivi*, p. 214, con rinvii bibliografici.

riportato in nota non solo il brano citato, ma anche i *marginalia* quando sembra di poter evincere che ad essi è corso l'occhio di Petrucci. Per scrupolo abbiamo anche aggiunto la dizione del marginale nell'Indice delle materie, quando si trova in una forma grammaticale diversa (generalmente con prolessi del sostantivo). A volte le note rivelano un modo molto rapido di fruizione dei libri: si veda il riferimento al cap. 76 di Ruysbroeck, *De ornatu*, lib. II (cfr. nota 241): il discorso continua continua in realtà con i capitoli successivi, 77-79, ma Petrucci segnala solamente il primo perché lo trova nell'indice delle materie sotto il termine *Quies*, che è il tema della sua argomentazione.

Il reperimento dei testi di riferimento è quasi sempre indiziario, ma guidato dalle indicazioni di Petrucci: per Blosio abbiamo preferito l'ed. Winzler rispetto a quella degli *Opera* stampati a Parigi nel 1622 perché la prima introduce la numerazione della paragrafatura (presente poi anche in edizioni successive) cui Petrucci fa riferimento in una nota, ma che manca nell'ed. 1622.

L'uso dell'edizione La Bottière 1627 di Diadoco-Esichio-Nilo, che si è solo immaginato possibile per Bona, è certificabile per Petrucci, perché di Diadoco cita un apoteigma collocato "ante caput primum" che è un recupero filologico dell'editore, che lo dichiara assente nell'edizione Torres di fine Cinquecento. E a un certo punto lo si vede proprio nell'atto di leggere per esteso il libro (cfr. note 216-218), dacché crea un periodo costruito su alcune massime, alternate, di Nilo e di Esichio, prese da un volumetto privo di indice delle materie.

Per quanto riguarda Gerson, una delle note dei *Mistici Enigmi* (n. 104), che riporta la dizione «*Alphab. 71 F*», significa che Petrucci usava un'edizione antica delle opere del cancelliere parigino, che furono numerate per "alfabeti", e non per carte, dagli incunaboli fino all'edizione del 1514 (cfr. *Bibliografia dei testi antichi*): foliazione cessata a partire da quella del 1521. Con molta probabilità l'ed. 1514 è quella usata da Petrucci; tutte le sue citazioni vengono dalla *Tertia pars*, che occupa il secondo volume dell'edizione complessiva. A causa dell'estrema rarità attuale dell'opera aggiungiamo tuttavia in nota i riferimenti alla grande edizione in-folio parigina del 1606 (la stessa, ad esempio, che usa Tellechea Idigoras per i riscontri a Gerson nelle sue note alla *Guia* di Molinos), e a quella moderna.

BIBLIOGRAFIA DEI TESTI ANTICHI CITATI NELLE NOTE

- AIMONE, *In Isaiam*, 1531 = HAYMONIS episcopi Halberstattensis *Longe exactissima in Isaiam prophetam commentaria, nunc primum typis excusa, et iam recens edita, non sine accuratissima ... exemplarium collatione*, Parisiis, ex off. Francisci Regnault, 1531.
- PS.-ALBERTO MAGNO, *Paradisus*, 1663 = *Paradisus animae, sive insignis de virtutibus Tractatus*, auctore B. ALBERTO MAGNO, opera et studio cuiusdam huius Paradisi amatoris, Gandavii, typ. Maximiliani Graet, 1663.¹
- ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1623 = *De Inquisitione pacis, sive Studio orationis libri quinque*, auctore IACOBO ALVAREZ DE PAZ toletano, S.I. Theologo (*Operum* tom. III), Lugduni, ap. Hor. Cardon, 1617.
- ANSELMO, *Opera*, 1675 = Sancti ANSELMI CANTUARIENSIS archiepiscopi *Opera, necnon Eadmeri monachi cantuariensis Historia novorum, et alia opuscula*, labore et studio D. Gabrielis Gerberon monachi Congr. S. Mauri ad mss. fidem expurgata et aucta, Lutetiae Parisiorum, L. Billaine et J. du Puis, 1675.
- ANTONINO, *Summa*, 1582 = Eximii Doctoris B. ANTONINI ARCHIEPISCOPI florentini Ordinis Praedicatorum *Summa Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii, et Caesarei*, Venetiis, apud Iuntas, 1582.
- ANTONIO DI MONEGLIA, *Directorium*, 1522 = *Directorium inflammandi mentis in abyssum divini luminis, per sacrarum Scripturarum celitus sensus reseratos, et adungues materie applicatos*, auctore F. ANTONIO Ligure DE MONEGLIA, Bologna [expl.: per accuratissimum Magistrum Hieronymum de Benedictis], 1522.
- BACCI, *Vita di S. Filippo*, 1659 = *Vita di S. Filippo Neri fiorentino, fondatore della Congregazione dell'Oratorio, raccolta da' Processi fatti per la sua Canonizatione da PIETRO IACOPO BACCI aretino, prete della medesima Congregazione. Di nuovo riveduta...*, Torino, per Gio. Sinibaldo, 1659.

¹ L'opera, apocriфа, ebbe ampia circolazione nel Seicento, a partire dall'edizione del Sommalii: cfr. *Paradisus animae, sive de Virtutibus libellus*, ALBERTO MAGNO auctore, nunc primum ad varia ms. exemplaria emendatus, ... opera ac studio R.P. Henrici Sommalii, Duaci, typis P. Auroi, 1617

- BARTOLI, *Vita di S. Ignazio*, 1659 = *Della Vita e dell'Istituto di S. Ignatio, fondatore della Compagnia di Giesù, Libri Cinque. Del P. DANIELO BARTOLI della medesima Compagnia, ed. seconda*, in Roma, Ignatio de' Lazari, 1659.
- BERNARDO, *Opera*, 1667 = S. BERNARDI Abbatis *Opera*, Parisiis, ap. Fridericum Leonard, 1667, tt. 5.
- BLOSIO, *Opera*, 1632 = Venerabilis Patris D. LUDOVICI BLOSII Monasterii Laetiensis Ordinis S. Benedicti in Hannonia Abbatis *Opera, cura et studio R.D. ANTONII DE WINGHE abbatis et monachorum eiusdem Monasterii aucta ornata et illustrata*, Antuerpiae, ex Off. Plantiniana Balth. Moreti, 1632.
- BONAVENTURA, *In Sententias*, 1882 = Sancti BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in ID., *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex typogr. Collegii, 1882, vol. I.
- *Opera*, 1609 = Sancti BONAVENTURAE ex Ordine Minorum S.R.E. Episcopi card. Alban. eximii Ecclesiae doctoris *Operum* tomos I-VII, nunc primum in Germania, post correctiss. Romanam Vaticanam editionem, impressus, Moguntiae, sumpt. Antonii Hierati, 1609 (7 tomi in 5 voll.).
- *Opuscula*, 1611 = Sancti BONAVENTURAE ... *Opusculorum Theologicorum tomus I[-III]. ... Additae sunt etiam marginales annotationes, quae sententias illustrarent. Hac omnium postrema editione cum Romano exemplari omnia contulimus, et qua fieri potuit diligentia pristina integritati restituimus*, Venetiis, apud haeredem Hyeronimi Scoti, 1611.
- CASSIANO, *Opera omnia*, 1628 = IOANNIS CASSIANI *Opera omnia cum Commentariis D. Alaardi Gazaei. Nova editio*, Atrebatii [Arras], ap. I.B. et G. Riverios, 1628.
- CATERINA DA BOLOGNA, *Vita*, 1652 = *Vita della B. Caterina da Bologna composta dal P. Giacomo GRASSETTI della Compagnia di Giesù. Aggiuntovi Le Armi necessarie alla Battaglia spirituale composte da detta Beata, di nuovo incontrate con l'originale e corrette...*, Bologna, erede Benassi, 1652.
- CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio*, 1681 = CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio, come per comparatione del divino fuoco quale in sé sentiva e comprendeva come era il Purgatorio, e in che modo vi stanno l'anime contente, e tormentate*; nel volume curato da G. Parpera (con dedica a Petrucci e sua lettera): I. *Vita mirabile e dottrina della B. Caterina da Genova Fiesca Adorna*, II. *Con una utile e cattolica dichiarazione del Purgatorio*, III. *Con un Dialogo distinto in tre libri*, Genova, Bottari, 1681.
- CHANTAL, *Vita*, 1672 = *Vita della Ven. Madre Giovanna Francesca Fremiot di Chantal Fondatrice dell'Ordine della Visitazione, scritta da Odoardo MACHIRELLI della Congregazione dell'Oratorio di Roma, con una scelta di Lettere della Medesima tradotte dal Francese in Italiano*, Roma, Tinassi, 1672.
- CHIARA DA MONTEFALCO, *Vita*, 1640 = *Vita della B. Chiara detta della Croce da Montefalco dell'Ordine di S. Agostino*, descritta dal sig. BATTISTA PIERGILLI DA BEVAGNA, Foligno, appr. Agostino Alterii, 1640.

- CLIMACO, *Scala*, 1624 = IOANNIS CLIMACI Abbatis Montis Sinai *Scala Paradisi, item Sophronii ... Pratum spirituale*, omnia ex graeco ab AMBROSIO CAMALDULENSI monacho latina facta, Coloniae Agrippinae, B. Gualtherius, 1624.
- Commentarii Collegii Conimbricensis*, 1616 = *Commentarii Collegii Conimbricensis, e Societate Iesu, in tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae ...*, Venetiis, apud Andream Baba, 1616.
- Concilium Tridentinum*, 1567 = *Concilium Tridentinum, hoc est, Canones et Decreta sacrosanti oecumenici et generalis Concilii Tridentini... Omnia Paulo III, Iulio III et Pio IV Pontificibus Maximis...*, Lovanii, ap. Petrum Zangrium Tiletanum, 1567.
- COTELIER, *Ecclesiae graecae Monumenta*, 1677-86 = *Ecclesiae Graecae monumenta JOHANNES BAPTISTA COTELERIUS Societatis Sorbonicae theologus et Regius linguae graecae professor, e mss. codicibus produxit in lucem, latinam fecit, notis illustravit*, Luteciae Parisiorum, apud Franciscum Muguet, 1677-1686, 3 voll.²
- CYPARISSIOTA, *Decades*, 1581 = IOANNIS sapientis cognomento CYPARISSIOTI *Expositio materiaria eorum quae de Deo a theologis dicuntur, in decem decades partita*, FRANCISCO TURRIANO interprete e graeco, Romae, ex typ. Dominici Basae, 1581.
- Detti e ricordi*, 1665 = *Detti, ricordi, e documenti morali e spirituali di S. Filippo Neri Fondatore della Congregazione dell'Oratorio, utilissimi a ogni stato di persone. Raccolti dalla Vita scritta da Pietro Iacomo Bacci prete dell'istessa Congregazione da un Religioso Sacerdote, divoto del medesimo Santo*, Roma, Casoni, 1665.
- DIADOCO, *De perfectione spirituali*, 1627 = Sancti DIADOCI Episcopi Photices *Capitulum centum de perfectione spirituali*, FRANCISCO TURRIANO interprete, Lugduni, sumpt. Francisci de la Bottière, 1627 [il volume comprende anche: NILUS, *De oratione*; HESYCHIUS, *De puritate cordis*].
- DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556 = D. DIONYSII CARTHUSIANI *Commentariorum suorum in libris de Mystica Theologia... Praefatio* [nel seguito: *Elucidatio*], in DIONIGI Ps. AREOPAGITA, *Opera*, 1556, pp. 624-654.
- *In Paulum*, 1573 = D. DIONYSII CARTHUSIANI *In omnes Beati Pauli Epistolas Commentaria*, Venetiis, ap. Bartholomaeum Rubinum, 1573.
- *In Sententias*, 1584 = Divi DIONYSII CARTHUSIANI *In Sententiarum librum I [-IV] Commentarii locupletissimi*, post omnes editiones accuratissime recogniti, Venetiis, sub signo Angeli Raphaelis, 1584 (4 voll.).

² Jean-Baptiste Cotelier muore nel 1686 (1629-1686), quindi il vol. IV dei suoi *Monumenta* viene aggiunto postumo; quando Petrucci scrive, il primo tomo è stato appena pubblicato (le date dei tre tomi sono 1676, 1681, 1686), e in un formato in 4° agevole da maneggiare, più delle varie *Bibliothecae Sanctorum* in folio. Il Cotelier era un *Enfant prodige*: al primo volume degli *Ecclesiae Graecae monumenta* consultato a Parigi è premesso, come foglietto separato, un *Extrait du Procez verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France tenue à Mante* in cui lo si descrive come «jeune garçon», dalla critica età di 12 anni, che introdotto nell'assemblea del clero «a expliqué facilement la Bible en Hebreu à l'ouverture du livre ... et a aussi expliqué couramment le Nouveau Testament Grec».

- DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556 = S. DIONYSII AREOPAGITAE Martyris ... *Opera (quae quidem extant) omnia, quintuplici translatione versa, et commentariis D. DIONYSII A RIKEL Carthusiani nunc iterum diligentissime editis elucidata*, Coloniae, ex off. Heredum Ioannis Quentel, 1556 mense ianuario (tradd. di Ambrogio Camaldolense, Tommaso Gallo e Marsilio Ficino).
- *Opera*, 1644 = Sancti DIONYSII AREOPAGITAE *Operum omnium quae extant, et commentariorum quibus illustrantur*, tomus I(-II), in quo universi sancti textus, et Georgii Pachymerae Paraphrasis graecae et latine, cum adnotationibus BALT. CORDERII in singula capita, continentur. Omnia studio et opera eiusdem Balthasaris Corderii, SI Doct. Theologi, nova editio, Lutetiae Parisiorum, ap. Dionysium Bechet, 1644.
- DUNS SCOTO, *Opera omnia*, 1637-39 = R.P.F. IOANNIS DUNS SCOTI doctoris subtilis Ordinis Minorum *Opera omnia, quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis, scholiis, et commentariis illustrata, a PP. Hibernis, Collegij Romani S. Isidori professoribus [...]*, Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, 1637-1639 (10 tomi in 15 voll.) [t. VII, pars I: *Quaestiones in lib. 3 sententiarum, nunc denuo recognitae, annotationibus marginalibus, et scholiis per textum insertis illustratae. Cum commentariis R.mi P.F. Francisci Lycheti Brixensis, ... et supplemento Ioannis Poncii Hiberni [...]*, Lugduni, Durand, 1639].
- ESICCHIO, *De puritate cordis*, 1627 = HESYCHII Presbyteri *Doctrina compendiaris binis capitum Centuriis comprehensa, de spirituali Temperantia et cordis puritate, reluctantando et orando, comparanda*, cur. A. SALLYUS; in DIADOCUS, *De perfectione spirituali*, 1627.
- FILIPPO DELLA TRINITÀ, *Summa Theologiae mysticae*, 1656 = PHILIPPI A SANCTISSIMA TRINITATE *Summa Theologiae mysticae. In qua demonstratur via Montis perfectionis, et in tres partes apte divisa secure et foeliciter decurritur: manifestatis opportune, quae passim occurrere solent, periculis*, Lugduni, Ph. Borde, Laur. Arnaud, et Cl. Rigaud, 1656.
- FONTANA, *Vita*, 1576 = *Vita della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri* raccolta dal dottore GIO. BATTISTA FONTANA DE' CONTI, s.l.d. [Milano 1576].
- GELEN, *Summa Theologiae mysticae*, 1652 = VICTOR GELEN OFM Cap., *Summa practica Theologiae mysticae in omnes ab infimis usque ad supremos divini animi status, operationes et dispositiones magis notabiles, ordine consecutivo digesta, in duas partes. Editio secunda*, Colonia, ap. Iodocum Kalcouen, 1652 [1^a ed. 1646].
- GERSON, *Opera*, 1514 = *Prima [-quarta] pars operum JOANNIS GERSON Cancellarii universitatis Parbisiensis theologi christianissimi...*, apud Tribotes, per Joannem Knobloch, anno 1514.
- *Opera*, 1606 = IOANNIS GERSONII doctoris et cancellarii parisiensis *Opera, multo quam antebac auctiora et castigatiora; inque partes quattuor distributa*, Parisiis, cum priv. Regis, 1606, 2 voll.
- *Oeuvres complètes* = JEAN GERSON, *Oeuvres complètes*, intr., textes et notes par Mgr Glorieux: vol. VII. *L'oeuvre française*, Paris, Desclée, 1966; vol. VIII. *L'oeuvre spirituelle et pastorale*, Paris, Desclée, 1971.

- GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680 = *Opere spirituali del Beato Padre F. GIOVANNI DELLA CROCE, Primo Scalzo della Riforma del Carmine e Coadiutore della Santa vergine Teresa Fondatrice di essa: Nelle quali s'insegna la vera strada, che conduce l'anima alla perfetta, e soave unione con Dio: Con un breve sommario della Vita dell'Autore, ed alcuni discorsi del P.F. Diego di Giesù di detto Ordine, Priore del Convento di Toledo, sopra le dette Opere. Tradotte dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal P.Fr. Alessandro di San Francesco Definitor generale della Congregazione d'Italia de' medesimi Scalzi. Aggiuntovi a quest'ultima impressione alcuni Opuscoli spirituali del medesimo beato Padre, tradotti dal latino in volgare a beneficio di quelli, che desiderano arrivare al sommo della perfezione*, in Venetia, appresso li Bertani, 1680 [edizione molto scorretta, comprendente tuttavia le *Epistole* e il *Sentenziario*; l'abbiamo confrontata con l'ed. Venezia 1643] (contiene: *La Fiamma d'Amor viva*, e *Dichiarazione della Canzone che tratta della più intima Unione e Trasformazione dell'Anima con Dio*; *Opuscoli spirituali* e *Sentenziario spirituale*; *Epistole spirituali*).
- GIOVANNI DI GESÙ MARIA, *Schola di oratione*, 1629 = GIOVANNI DI GESÙ MARIA, *Schola di oratione, contemplatione, mortificatione delle passioni, e delle altre materie principali della dottrina spirituale*, Roma, eredi Zannetti, 1629 [anche *Scuola d'orazione, in cui s'ammaestra ciascuno nella Perfezione, e santità, con brevi Trattati di sollevata, ma intelligibile Dottrina ... Alla diletta Sposa di Christo, e serafica Madre nostra S. Teresa di Giesù*, Piacenza, Bazachi, 1674].
- *Opera*, 1650 = JOANNES A JESU MARIA, *Opera*, Coloniae Agrippinae, sumpt. Iod. Calcovii, 1650.
- GIUSEPPE DI GESÙ MARIA, *Salita dell'anima a Dio*, 1681 = GIUSEPPE DI GESÙ MARIA, *Salita dell'Anima a Dio ed Entrata nel Paradiso Spirituale*, parte I, *Salita dell'Anima a Dio, che aspira alla divina Unione*, trad. Baldassarre di Santa Caterina, Venezia, Combi e La Nou, 1681.
- GREGORIO, *Opera*, 1675 = Sancti GREGORII Papae Primi, cognomento MAGNI, *Opera, in tres tomos distributa. Ex quamplurimis mss codicibus emendata. Additae sunt quaedam notae in Dialogos et Epistolas eiusdem S. Gregorii*, Lutetiae Parisiorum, imp. Societatis Typographicae, 1675.
- HERP, *Theologia Mystica*, 1556 = *Theologiae Mysticae D. Henrici HARPHEI theologi eruditissimi iuxta ac rerum divinarum contemplatoris profundissimi, cum speculativae, tum adfectivae, quae non tam lectione iuvatur, quam animi puritate, exercitioque obtinetur amoris, Libri tres* [...], Coloniae Agrippinae, Haeredes A. Birckmanni, 1556.
- JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617 = *Le Poesie spirituali del B. IACOPONE DA TODI* [...] con le scolie e annotazioni di fra Francesco Tresatti da Lugnano, Venezia, N. Misserini, 1617.
- JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654 = *Vita, Theoremata et Opuscula insignis mystae, venerabilis Fratris IOANNIS A S. SAMSONE coeci ab incunabulis, Laïci Ordinis Carmelitani Reformatorum, Provinciae Turoniae*. Per R. P. Mathurinum a S. Anna, eiusdem Provinciae alumnum, Lugduni, sumpt. I.A. Huguetan et M.A. Ravaud, 1654.

- LA PUENTE, *Expositio in Canticum Canticorum*, 1622 = LUDOVICUS DE PONTE, *Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum, continens Exhortationes sive Sermones de omnibus christianae religionis mysteriis atque virtutibus*, Coloniae, ap. Io. Kinckium, 1622.
- LE MAIRAT, *Disputationes*, 1633 = LUDOVICI MAERATII Trecensis e Soc. Iesu *Disputationes in Summam Theologicam S. Thomae tres in tomos, septendecim in tractatus distributae*, Lutetiae Parisiorum, S. Cramoisy, 1633.
- LESSIO, *Quinquaginta considerationes de 50 nominibus Dei*, 1673 = LEONARDI LESSII e Societate Iesu Theologi *Opusculum Asceticum posthumum, Quinquaginta Considerationum de Quinquaginta Nominibus Dei, in tres Libellos, Viae Purgativae, Illuminativae, Unitivae, pro Incipientibus, Progredientibus, Perfectis distributum: subtexta ad singulas Considerationes Precatione ex Operibus eiusdem auctoris* [...], Venetiis, typis Andreae Iuliani et Ioannis Cagnolini, 1673.
- MICHELE DI S. AGOSTINO, *Institutionum mysticarum libri quatuor*, 1671 = MICHAELAE A S. AUGUSTINO, *Institutionum mysticarum libri quatuor. Quibus Anima ad apicem perfectionis, et ad praxim Mysticae Unionis per gradus deducitur. Liber primus agit de Pia Vita in Christo, pro incipientibus, proficientibus, et perfectis; 2. De Tentationibus eorundem; 3. De Introductione ad Vitam Mysticam, et fruitiva praxi eiusdem; 4. De totali abnegatione sui, et omnium creaturarum, et de Vita Divina et Mariana; ac de adoratione Dei in Spiritu*, Antuerpiae, typis Marcelli Parys, sub Turri Divae Virginis, 1671.
- NILO, *De oratione*, 1627 = Sancti NILI *de Oratione capita CL*, Francisco Turriano, Societatis Iesu, interprete, in DIADOCUS, *De perfectione spirituali*, 1627.
- PEREYRA, *Commentaria in Genesim*, 1607 = BENEDICTI PERERII Valentini SI Prior *Tomus Commentariorum et Disputationum in Genesim: continens historiam Mosis ab exordio mundi usque ad Noeticum diluvium, septem libris explanatum*, quinta ed., Lugduni, Hor. Cardon, 1607.
- PETRUCCI, *Lettere e Trattati*, 1676-78 = *Lettere e Trattati Spirituali e Mistici di PIER MATTEO PETRUCCI Prete della Congregazione dell'Oratorio di Iesi, molto utili all'Anime, ch'aspirano alla interna Perfezzione, e a' loro Direttori*, Jesi, per Claudio Percimineo, 1676-78 (2 voll.).
- *Poesie*, 1680 = *Poesie sacre e spirituali di Pier Matteo PETRUCCI della Congregazione dell'Oratorio di Iesi. In questa nuova impressione aggiuntavi la Quarta parte. Al Serenissimo Principe Luigi Contarini Doge di Venezia, etc.*, Venezia, presso Gio. Giacomo Hertz, 1680.
- RAINERIO DA PISA, *Pantheologia*, 1580 = *Pantheologiae summam universae theologiae veritatis, una et plurimarum utriusque Testamenti auctoritatem lucidam expositionem complectentis, Tomus primus [-secundus]*. Auctore R.P.F. RAYNERIO DE PISIS OP, Brixiae, ap. P.M. Marchettum, 1580, 2 voll. [curavit Io. Franciscus Nardus].
- RAYMOND DE SEBOND, *Theologia naturalis*, 1648 = RAYMUNDUS DE SEBUNDE, *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum*, Lugduni, sumpt. P. Compagnon, 1648.

- RICCARDO DI SAN VITTORE, *Opera*, 1650 = M. RICHARDI S. VICTORIS Parisiensis *Opera. Ex manuscriptis eiusdem operibus quae in Bibliotheca Victoriana servantur, accurate castigata et emendata... studio et industria Canoniorum regularium regalis Abbatiae Sancti Victoris parisiensis*, Rothomagi, sumpt. Io. Berthelin, 1650.
- RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609 = D. JOANNIS RUSBROCHII *Opera omnia*, a R.F. Laurentio Surio carthusiano ex belgico idiomate in latinum conversa et denuo quam diligentissime recusa, Coloniae, apud A. Quentelium, 1609 [nell'*Elenchus* dei contenuti del volume, a fronte della p. 1, le opere sono indicate con titoli diversi: ad es. *De Nuptiis spiritalibus Libri tres*, ma poi *De ornatu spiritualium nuptiarum* in testa al trattato (p. 416) e nei titoli correnti; così come *De perfectione filiorum Dei*, ma poi *De calculo, sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis* (p. 511); *Speculum salutis aeternae*, ma poi *Speculum aeternae salutis* (p. 18)].
- SANDAEUS, *Clavis*, 1640 = R.P. MAXIMILIANI SANDAEI *Pro Theologia Mystica Clavis. Elucidarium, Onomasticum Vocabolorum et Loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, Coloniae Agrippinae, ex Officina Gualteriana, 1640 [si cita dalla repr. anast. Louvain, Editions de la Bibliothèq. S.J., 1963].
- SUSO, *Opera*, 1615 = D. HENRICI SUSONIS ... *Opera, nunc demum post annos ducentos et amplius, e Suevico idiomate latine reddita a Rev. Patr. Laurentio Surio Carthusiano*, Coloniae, ap. A. Quentelium, 1615 (con lettera dedicatoria del Surio a Louis de Blois, datata 1555).
- TAULER, *Opera*, 1615 = D. IOANNIS THAULERI ... *Sermones de tempore et de Sanctis totius anni ... Opera omnia*, a R.F. Laurentio Surio Carthusiano in latinum sermonem translata, postremo recognita, et nunc iterum diligentissime excusa, Coloniae, apud A. Quentelium, 1615 [= Coloniae, et denuo Maceratae, typ. Iacobi Philippi Pannelli, 1552].
- TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626 = *Opera S. Matris TERESAE DE IESU Carmelitarum discalceatorum et discalceatarum fondatricis, studio et opera Mathiae Martinez, ex hispanico sermone in latinum conversa*, Coloniae Agripp., ap. Ioannem Kinckium, 1626.
- TOMASI, *Quodlibeta*, 1657 = *Quodlibeta Theologica nova, brevi, clara, facili utiliq.ue methodo conscripta*, auctore CAROLO THOMASIO cler. reg., Romae, typ. Ignatii de Lazaris, 1657.
- TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, 1982 = *Quaestiones disputatae de malo*, cura et studio FF. Praedicatorum, in Sancti THOMAE *Opera omnia*, Roma-Paris, Commissio Leonina - Vrin, 1982.
- *In de Divinis nominibus*, 1570 = D. THOMAE AQUINATIS doctoris angelici *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, in ID., *Opera omnia*, cum commentariis R.D.D. Thomae de Vio Cajetani..., Romae, ap. haer. Antonii Bladi et Ioannem Osmarinum Liliotum socios, 1570-1571 (18 voll.), t. X, con numerazione propria.
- *Opuscula*, 1587 = D. THOMAE AQUINATIS doctoris angelici *Opuscula omnia*, Venetiis, ap. haer. Hieronymi Scoti, 1587.

- *Summa*, 1648 = Angelici Doctoris Sancti THOMAE AQUINATIS *Summa Theologica in quinque tomos distributa. Cum commentariis Thomae a Vio Cardinalis Cajetani, et elucidationibus Literalibus P. Seraphini Capponi a Porrecta Ordinis Praedicatorum* [...], Patavii, ex Typographia Seminarii, 1648.
- TOMMASO DA KEMPIS, *Opere*, 1678 = *Opere del venerabile D. TOMMASO DA KEMPIS canonico regolare, tradotte dal latino al volgare da fra Clemente dell'Ordine dei Predicatori, divise in cinque volumi*, Bologna, Ferroni, 1678.
- UBERTINO, *Arbor vitae*, 1485 = UBERTINI DE CASALI *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venetiis 1485.³

³ Incunabolo privo di numerazione di carte, consultato in forma elettronica presso la Bibliothéque Nationale de France; annotiamo il numero di foglio della riproduzione.

I MISTICI ENIGMI DISVELATI

*Dichiarazione compendiosa
dell'ultimo sonetto della quarta parte delle Poesie del P. Petrucci
composta dal medesimo,*

*Con un breve Metodo per la guida di Anime
all'altezza Mistica dalla divina Grazia guidate.*

ANIMA DIVOTA

Sono stato consigliato ad esporre agli sguardi del vostro cuore questa compendiosa Dichiarazione del Sonetto Mistico, che ha terminate le mie sacre Poesie. So che rare Anime giungono a questa sovrana cima: ma dalla lettura attenta di queste eccelse verità (quand'anche non appieno le intendeste) spero, che potrete almeno cavare una stima più alta, ed un'ammirazione più intima verso l'Altissimo nostro Dio; e più profondamente potrete umiliarvi in voi stessa, mentre vi vediate lontana da questo nobilissimo Stato interiore. Che se ad esso v'approssimasse la divina Grazia, o anche in esso vi collocasse talora; siate altrettanto più umile: poiché i veri doni di Dio, esaltando la Creatura nel suo Creatore, l'abbassano in lei stessa. I Direttori avranno che ponderare in queste dottrine: e chi non le intende: o creda, o almeno non impugni ciò che non ancora è giunto ad intendere. Chi ha scritto, ha trattato con chi sperimenta ciò che si è scritto, e ha letto Autori, *qui fecerunt et docuerunt*. Mi sottopongo però cordialmente alla Verità, ed al giudizio della sacrosanta cattolica Chiesa Romana, ch'è la tesoriera delle celesti verità.

Viva GIESÙ ne' nostri cuori.

I MISTICI ENIGMI

Parla un'Anima Contemplativa

Svelami Amor, che stravaganze io provo.
Veggio, e pur non m'illustra alcun splendore:
Amo, e pur non so chi, né sento amore:
Godo, e pur nulla stringo, e nulla trovo.

Quando torno al mio centro, io non mi movo:
Quando mi pasco più, fame ho maggiore:
Quando morta son più, vita ho migliore:
Quando a tutti son tolta, a tutti io giovo.

La povertà più nuda è mia ricchezza:
La pena più profonda è gaudio mio:
La tenebra più densa è mia chiarezza.

Mi manca ivi ogni ben, ove son'io:
Dove il mio vacuo, ivi è la mia pienezza:
Nel tutto ho nulla, e in un gran nulla ho Dio.

COMPENDIOSA DICHIARAZIONE

PRIMO QUATERNARIO, E PRIMO VERSO

Svelami Amor, che stravaganze io provo

1. L'Anima Contemplativa, posta talora nell'altissimo Stato mistico (cioè segreto) dalla Divina Grazia, e nulla intendendo di così profonda e sovranaturale operazione, si volge allo Spirito Santo, ch'è l'Amore increato, con che il Padre, e 'l Verbo amano sé, e noi. E perché alla sua Carità sono attribuiti questi effetti mistici, ed arcane operazioni, che nell'Anima accadono; da ciò viene, ch'ella in questa guisa lo supplica, *Svelami Amor, che stravaganze io provo*. E la ragione di supplicare l'Amor divino per lo svelamento, o manifestazione di questi segreti, è perché nell'atto mistico l'intelletto di chi contempla è tanto purificato, e fatto semplice, che non ha riflessioni sovra se stesso, onde poter conoscere attualmente ciò ch'in esso sia dalla Grazia operato. Gli è dunque necessario un altro lume distinto per poter conoscere, almeno imperfettamente, ciò che nell'Anima mistica accada, e per poterne discorrere. Or un tal lume qui si domanda dall'Anima. La quale più tosto invoca espressamente l'Amor divino, che la divina Sapienza; perché l'atto della mistica Teologia benché nell'intelletto orante necessariamente richieda il dono della Sapienza in grado altissimo;¹ nul-

¹ Vide Dionysius Carthusianus *super Mystica Theologia S. Dionysii Areopagitae*, a. 9 [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 9: *Quae mysticae theologiae definitio sit, itemque subiectum atque obiectum*, p. 648a: «Nam et Ioannes de Gerson in lib. suo de mystica theologia, ait quod theologia speculativa est in intellectu, mystica in affectu seu voluntate, cum tamen ipsemet dicat, quod theologia mystica est experimentalis cognitio de Deo per amoris unitivi complexum. ... Hinc communiter fertur, quod mystica theologia consistit in unione cum Deo per ardentissimum charitatis ardore»].

ladimeno più efficacemente è operato, ed ha la sua consumazione nella volontà amante per mezzo d'un ardentissimo amore, il quale di gran lunga supera le luminose cognizioni dell'intelletto: potendo l'Anima amare anche più, che non conosce;² ed in questo stato nulla conoscesi distintamente, ma si ama Iddio in eccesso. Quindi è, ch'a ragione fu detto, «Che questo stato mistico dell'Anima è una sperimentale notizia ch'ella ha del suo Dio»,³ non già per mezzo di lumi o cognizioni speculative; ma ben sì «per mezzo d'un intimo abbracciamento, operato dall'Amore unitivo»; ed essenzialmente consiste «nell'unione dell'Anima con Dio per mezzo d'un ardentissimo ardore di Carità».⁴

2. Chiama poi l'Anima *Stravaganze* (cioè cose inusitate, e mirabili) le cose, che accadono nel più intimo centro del suo spirito: perché veramente superano tutte le maniere usitate delle naturali operazioni di lei, e trascendono tutte le forme, e regole, e concetti, e comprensioni, a che giugner possa l'umano intendimento, non elevato da questa Gra-

² S. Thomas, *la IIae*, q. XXVII, art. 2 ad 2, et S. Bonaventura, *de Mystica Theologia*, cap. III, par. 3, quaestio unica [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II q. 27 a. 2 (*Utrum cognitio sit causa amoris*) ad 2: «aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur». – BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, *De Mystica Theologia*, a quibusdam ascripta Henrico de Palma, cap. III, ma part. IV, *Quaestio unica: Utrum anima secundum suum affectum possit aspirando, vel desiderando moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia, vel concomitante* (pp. 683-87); cfr. HUGUES DE BALME, *Théologie mystique*, ed. F. Ruello, J. Barbet, Paris, Cerf, 1995, SC 408, pp. 182 ss.].

³ Ioannes Gersonius, *de Mystica Theologia Speculativa*, consid. 43 [GERSON, *Opera*, 1514, t. II, *Tertia pars, De mystica theologia speculativa*, cons. XLIII, alphabetum LXV, R: «Huius ratio est, quia in anima contemplativa amor, et mystica theologia, et oratio perfecta, aut idem sunt, aut se invicem presupponunt. Nam ut patet ex supradictis, mystica theologia est cognitio experimentalis habita de Deo per coniunctionem affectus spiritualis cum eodem»; e cfr. ID., *Opera*, 1606, t. II, *Tertia pars Operum, mysticam Theologiam, et meditandi rationem demonstrat: Considerationes ... de mystica Theologia (De mystica Theologia speculativa e practica nei titoli correnti)*, col. 290; cit. anche in DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, cfr. *supra*].

⁴ Dionysius Carthusianus, *loc. cit.* [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 9, p. 648a, cit. *supra*, n. 1 (*complexio e unio*)].

zia straordinaria. Il divino Areopagita chiama «irragionevole, priva di mente, e stolta» questa divina Sapienza:⁵ il che non s'intende già in senso difettivo, come se mancasse di senno, e di ragione; ma per lo supremo eccesso della medesima Sapienza, la quale supera, e trapassa tutt'i discorsi della ragione, tutti gli acumi d'ogni mente creata, e tutte le prudenze, e sapienze degli uomini, e degli Angeli stessi. Or nella stessa guisa son qui chiamate *Stravaganze* queste mirabili operazioni mistiche: perché di gran lunga eccedono le solite maniere dell'operare intellettivo; essendo queste le più eccelse e supreme operazioni, che nell'Anima fedele, e viatrice operi lo Spirito Santo.⁶

SECONDO VERSO

Veggio, e pur non m'illustra alcun splendore

1. Vede l'Anima, benché lo stato mistico (cioè occulto) non abbia né luce evidente, né oggetto distintamente conoscibile: ma pur vede; imperoché essendo l'intelletto spogliato d'ogni cosa espressa, limitata, e positivamente intelligibile, è per ciò chiamato da San Dionisio «privo d'occhi»;⁷ dall'altra parte questa sua cecità non è cieca, e la sua caligine spirituale è una luce di verità mirabile, come diremo. E la ragione di questo, che sembra enigmatico parlare, è, perché in questo stato la divina carità comunica con tale abbondanza il lume, e dono della Sapienza; che l'eccesso della divina comunicazione sovraeccede la forza conoscitiva dell'intelletto: onde lo pone non già in qualche cognizione positiva, ed espressa di Dio (come accade all'Anima contemplativa, c'ha le visioni intellettive), ma nella soavissima, e sperimentale

⁵ S. Dionysius Areopagita, *de Divinis Nominibus*, cap. VII [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 553: «Hanc igitur irrationalem, et mente carentem, et stulta sapientia supereminenter laudantes»; e cfr. *Id.*, ed. Cordier, 1644, p. 602: «hanc igitur rationis expertem et amentem atque fatuam sapientiam superlate laudantes»].

⁶ Dion. Carthusianus, *loc. cit.* [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 9, p. 647b: «Si autem (Mystica Theologia) sumatur pro habitu, realiter idem est quod praestantissimum donum spiritus sancti»].

⁷ S. Dionysius Areop., *de Mystica Theologia*, cap. I [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 630: «quasi captos oculis intellectus»].

pratica della divina Inconoscibilità. Il qual modo d'intendere Iddio non intendendolo per la sua incomprendibilità, supera, come dissi, tutte l'altre luminose intelligenze, ch'in questa vita viatrice tal volta all'Anime son concesse da Dio.⁸ Questo volle significare l'Apostolo dicendo, che «Dio abita una luce inaccessibile» (1 *Tim* 6, 16); ed altrove ci dice lo Spirito Santo, che «il Signore abita nella caligine» (*Ex* 19, 9 e 24, 16; 2 *Par* [= *Cr*] 6, 1 [cfr. anche *Ps* 17, 12]), la quale dall'Areopagita è chiamata *sopralucente*.⁹ Imperoché altro non è questa caligine, che «una incircoscritta, e totalmente interminata, e impenetrabile abbondanza, e sopr'affluentissima pienezza, e sovrasplendidissima copia, bellezza, serenità, e dolcezza di luce eterna, la quale per la sua immensità, e supremissima purità riesce invisibile ad ogni Mente viatrice, non ancora elevata a lume di gloria».¹⁰ Dunque il non vedere dell'intelletto mistico è un vedere, o vogliam dire un intendere non già oggetto alcuno limitato, distinto, e concepibile; ma la stessa illimitata, e

⁸ Id., *ibid.*, et S. Thomas Aquin., pars I, q. XII, a. 13 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *I Pars* q. 12 a 13 co., sulla conoscenza di Dio per fede: «Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem», etc.; *ivi*, ad 1: «licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus», etc.].

⁹ S. Dionysius Areop., *de Mystica Theologia*, cap. I [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, pp. 707-708: «Trinitas supernaturalis, ... dirige nos ad mysticorum Oraculorum plus quam indemonstrabile, et plus quam lucens et summum fastigium, ubi simplicia, et absoluta, et immutabilia Theologiae mysteria, aperiuntur in caligine plus quam lucente silentii arcana docentis, quae in obscuritate tenebricosissima plusquam clarissime superlucet...»; e cfr. *Annotationes Corderii*, p. 712A: «Simul tamen recte dicitur hoc mysterium *supraquam lucens*: quia ubi lumen rationis caecutit et deficit, ibi lumen fidei acutius rutilat credendo, quam quaelibet Logica vel Mathematica ratiocinatio demonstrando, quippe lumen supernaturale atque infallibile ... habet tamen certitudinem qualibet evidèntia maiorem»; 712B: «Possit etiam non incongrue per caliginem intelligi fides, quae est *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, siquidem in illa, propter obscuritatem eius, tanquam *in caligine*, sed propter supernaturalem quam ex divino testimonio participat certitudinem, *supraquam lucente*, supra omnem naturalem demonstratorem, *silentium*», etc.].

¹⁰ Dionysius Carthusianus *super Mystica Theologia Dionysii Areopagitae* in praefatione [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, *Commentariorum suorum in Librum de Mystica Theologia ... Praefatio*, p. 624: «Hinc Deus omnipotens in caligine dicitur habitare (1 *Paral.*, 1), quae caligo aliud prorsus non est, nisi incircumscripita et penitus interminata atque impenetrabilis exuberantia, et supereffluentissima plenitudo, ac supersplendidissima copia, pulchritudo, serenitas et dulcedo lucis aeternae, quoad suam immensitatem invisibilis omni menti creatae»].

suprema Verità e Luce immensa. La quale per la sua eccessività incomprendibile, e purità ineffabile, quando pare che sia veduta quaggiù, non è veduta:¹¹ ma più tosto può dirsi veduta ed intesa, quando non è punto capita dall'intelletto: non potendo meglio l'intelletto de' Viatori conoscere un'Essenza incomprendibile, ed infinita, che non conoscendola punto, e rimanendo acciecatò dall'eccessiva chiarezza, e dalla interminabile Sostanza di lei.

2. Ma perché desidero d'esser capito; avvertisco, che di due sorti può darsi la cognizione circa un oggetto: l'una è il sapere, *ch'esso è*, e l'altra il conoscere *quel ch'esso è*. L'Anima adunque, quando è nell'atto della mistica Teologia; niuna verità vede con tanta certezza, quanto questa, *Dio è*: ma niuna cosa ignora tanto, quanto il sapere *quel che sia* questo Dio, a lei tanto intimo, e con tanta certezza presente, ma tanto ignoto alla di lei intelligenza.

3. Or ecco, che l'Anima *vede, e pur non la illustra splendore alcuno*: poiché in questo stato non si comunicano all'Anima splendori, cioè notizie, ed illustrazioni distinte ed espresse de' divini Misterî. Le quali potrebbero esser dette raggi o splendori del Sole immenso, infusi e partecipati dal medesimo Sole increato allo sguardo spirituale dell'Anima sua Sposa: il che accade nelle lucide contemplazioni, estasi, e ratti, ne' quali ella è favorita regolarmente di visioni, o rivelazioni distinte, e in qualche modo narrabili.

4. Ma qui l'Anima è posta nella vista invidente, astrattiva, universalissima, e caliginosa del suo Dio, e nella stessa essenza del sommo Sole, non già negli splendori de' suoi doni, e luci particolari: il che avviene nelle manifestazioni straordinarie de' divini Attributi, le quali

¹¹ Gerson de Monte *Contemplationis* cap. 44 [GERSON, *Opera*, 1514, t. II, *Tertia pars*, alf. LXXXV, cap. XLIV: «Sufficit vobis Deum agnoscere in paradiso celi, et quantum in presenti seculo debet sufficere vobis quod credatis et cognoscatis quia ipse creator, factor et redemptor vester est, et sic de aliis dignitatibus, de quibus in fide catholica edocemini, sive hoc quod scire velitis quid sit ipse Deus in sua natura per claram visionem eius. De quo trado vobis tale documentum sancti Dionysii: Quotiescunque in contemplatione et meditatione de Deo factis, scitis qualis sit res quam videtis, videturque vobis quod res haec visa quocumque modo assimilatur alicui rei alteri huius mundi, tunc certitudinaliter teneatis vos non videre Deum taliter per claram visionem»; cfr. ID., *Opera*, 1606, t. II, *tertia pars* cit., col. 530, e *Oeuvres complètes*, vol. VII, 1966, n. 297: *La montagne de la contemplation*, pp. 53-54].

son da Dio infuse nell'Anima per mezzo di similitudini sovranaturali, ch'a lei fanno apprendere altissimamente o la sapienza, o la carità, o la bellezza e purità, o la potenza, o l'eternità di Dio, o alcun'altra divina Perfezione, che da' Teologi ha nome d'Attributo. Ma qui, come dissi, il medesimo supremo ed incircoscritto ESSERE eterno si mostra all'Anima, la quale nulla intende il suo Dio per la di lui illimitatissima eccedenza, che infinitamente trapassa il nostro cieco intelletto. E questo non intender punto il divino ESSERE, è la più perfetta maniera d'intenderlo che possa aversi in questa vita d'esilio, nella quale ha da credersi, che *Dio è*; ma non ha da sapersi *quel, ch'egli sia*.¹²

TERZO VERSO

Amo, e pur non so chi, né sento amore

1. Questo mistico stato è stato d'amore altissimo,¹³ né può esser informe, cioè privo di Carità, ch'è la forma di tutte le Virtù: anzi è ripieno d'una carità non già ordinaria, ma fervidissima, sublime, e perfetta. L'Anima non è portata quassù in altra guisa dalla divina Grazia, che per mezzo d'una mirabile purità di mente, e d'un attuale, e ferventissimo ardore di carità, a cui s'aggiunge la cooperazione d'un'umiltà profondissima, e d'una gran perfezione di tutte l'altre cristiane virtù. *Ama* dunque l'Anima mistica il suo Dio: *e pur ella non sa, chi ami*; imperoché niuna cognizione espressa, ed affermativa circa

¹² Vide Ioan. Cyparissiotam, Decad. VIII, cap. 8 [CYPARISSIOTA, *Decades*, 1581, dec. VIII, *De infinitate Dei in creaturis*, cap. VIII, *Quod sit etiam species circumscriptionis et termini, comprehensio atque visio; Deus autem uno modo omnibus est incircumscriptus, et inaspectabilis, sigillatim vero nobis angeli et animae sunt inaspectabiles*, pp. 209-213; e cfr. *in fine*, pp. 212-213: «Ex his iam apertum fit, quod Deus nullam circumscriptionem apud creaturam habet, neque comprehensionem: quare omnibus est ex aequo inaspectabilis, et incomprehensus. Nobis vero non solum ipse non est aspectabilis, sed nec angeli, nec animae nostrae»; e anche *Scholia [Turriani]*, p. 213: «Nulla natura creata videre Deum poterit, quid sit; nec enim beati videbunt, ut quid sit videant. ... Deus enim inaspectabilis est, non solum quia est incorporeus, sed quia infinitus; visio autem circumscriptio quaedam est, quae infinito repugnat»].

¹³ Dion. Carth. in *Areopagitae de mystica Theologia*, art. 9 [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 9, p. 648a: «Hinc communiter fertur, quod mystica theologia consistit in unione cum Deo per ardentissimum charitatis ardore»].

l'altissima Essenzia del suo divino Oggetto ha l'Anima in questo mistico stato, come s'è detto. Niun concetto, niuna formalità, e niun nome rimane nell'Anima, né pur questo nome, *Dio*: essendo purissima la purità di lei, e la vacuità non vana, né oziosa, e la privazione d'ogni specie, forma, e somiglianza così imaginaria, come intellettuale: e ciò dico non solamente delle specie, ed imagini naturali, ma anche delle sovranaturali: poiché non potendo specie alcuna creata dimostrare la Divina Essenzia infinita;¹⁴ ne siegue che l'Anima amante, e viatrice, che ama Iddio, non ha da conoscere essenzialmente Iddio, ma amarlo con cieca Fede, che crede, che Dio è quel ch'egli è, ma essa non sa, quel ch'egli sia.¹⁵

2. Dice anche l'Anima mistica, ch'*ella non sente amore*. Questa parola, *sentire*, appartiene propriamente alle potenze sensibili così esterne, come interne: ma in senso traslato s'intende anche in significato appartenente alle spirituali potenze: onde si dice ordinariamente (quando si tratta d'Anime, date all'orazione, e in essa regalate) 'che hanno *sentimenti divoti*, o *sentimenti spirituali*': ed in tempo di dere-

¹⁴ S. Thomas, pars Ia, q. XII, a. 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I Pars, q. 12 a. 2 resp.: «Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest. *Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam*. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quiddam potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi» (*corsivo nostro*)].

¹⁵ Hugo de Sancto Victore apud S. Bonaventura in I, d. 8. a. 1. q. 2. [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. IV, *Liber I. Sententiarum*, dist. VIII, pars I, art. I, qu. II (*An Divinum Esse sit adeo verum, quod non posse cogitari non esse*), *Conclusio*, p. 68: «Convenit autem dupliciter esse cogitationem de aliquo ente, videlicet si est, et quid est. Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis, quantum ad cognitionem quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est. Unde Hugo (*n. mar.: Lib. I de sac. p. 3, cap. 1*): Deus ab initio sic cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset poterat ab homine comprehendendi, ita nunquam quia esset, poterat ignorari». Cfr. *Id., In Sententias*, 1882, t. I, p. 154b].

lizione si dice, 'che hanno lo Spirito *insensibile* ad ogni buon *sentimento*'. Se dunque l'Anima mistica *non sente amore*; questa sua insensibilità non s'ha da intendere circa l'amor sensibile, ed affezioni della parte corporea (ch'è cosa bassa, e lontanissima da questo sublime stato), ma anche, come insegna S. Dionisio,¹⁶ circa gli spirituali sentimenti d'ogni affetto anche intellettivo.

3. Avvertasi però, che questo *non sentire amore* non accade già in quella maniera, ch'è sperimentata dall'Anima nel tempo delle desolazioni ed aridità: poichè lo stato qui accennato è abbondantissimo, ed è ricolmo di grazia, e dell'attuale influenza del lume più puro della Fede, e del dono della Sapienza: ma non si sente l'amore per l'eccesso della purità, ed inconoscibilità dell'Amore divino, nella di cui fornace invisibile è posta l'Anima mistica. E nella stessa guisa non si sente l'amore, per la mirabile semplicità dell'intelletto di lei, la quale in questo stato non ha l'atto riflessivo, né conosce quel che sia in lei dalla Grazia operato: e non si sente per la illimitata dilatazione della volontà, la quale nell'atto dell'amare il suo Dio non è ristretta, né muove le potenze sensibili (che solamente possono avere oggetti particolari, e percettibili), laonde l'atto schietto dell'amor volontario sarà così puro, spirituale, ed illimitato, che non è possibile averne il sentimento. In questo stato nell'Anima amante non si producono apprensioni quasi particolari in ordine a Dio, come accade quando ella l'apprende come sapiente, amorosissimo, onnipotente, giusto, soave, o in altra guisa a noi conoscibile: perché in queste apprensioni si ristringe, e limita l'ampiezza dello spirito contemplativo, il quale è capace d'esser dilatato in modo universalissimo nella incomprendibilità illimitata dell'immenso, e purissimo Divino ESSERE: il che quando accade, non si può esprimere quanto s'ingrandisca e dilati l'amor profondo della volontà. Noi vedemo negli amori naturali, che s'un Amante apprende vivamente qualche singolare eccellenza dell'Oggetto amato, si desta in lui l'amore della porzione più evidente dell'anima, e ama as-

¹⁶ S. Dion. Areopagita *de mystica Theologia*, cap. 1, etc. [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 631 (trad. di Tommaso Gallo): «Derelinque sensus et sensibilia exercitia, et etiam intellectuales operationes, et omnia sensibilia et intelligibilia»].

sai ben sì, ma però è ristretto il suo amore a quella speciale eccellenza. Ma se apprende l'Oggetto amato come un ampio mare di amabili eccellenze, né ristringne il concetto della sua amabilità a condizione particolare: allora, benché l'Amante non senta così viva la mozione amorosa nella parte più espressa dell'anima, ama però l'amato Oggetto con amor più cupo, più ammirativo, più riverenziale, più sodo, e più stimativo, e dilatato. Nella stessa forma avviene nell'Anima contemplativa, la quale nelle illuminazioni distinte è ben sì eccitata ad affetti vivissimi, efficaci, e più manifesti verso il suo Signore; ma nello stato mistico, e illimitato, che finora ho descritto, l'amore di lei è senza proporzione più profondo, più centrale, puro, dilatato, e serafico, e produce effetti molto più nobili di Virtù, e Santità più divina, che umana.¹⁷

4. Qui debbo anche avvertire, che la Carità o Amor divino non è cosa ch'èvidentemente, e con manifesta certezza, possa esser conosciuta dagl'intelletti viatori,¹⁸ se con lume speciale non fosse ad essi rivelato da Dio, come accadde a' santi Francesco, Tomaso d'Aquino, Teresa, e ad altri: imperoché la Carità è dono spirituale e sovranaturale, ed è partecipazione del medesimo Amore increato, con che Dio

¹⁷ Vide Ven. Ioannes Rusbrochius *de 7 Amoris gradibus*, cap. XIV, et *de Ornatu spiritualium Nuptiarum*, lib. III per tot.; et P. Balthassar Corderium in *Isagoge ad Mystica Theologia S. Dionysii*, cap. IV [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609: *De septem gradibus Amoris libellus optimus*, cap. XIV e ultimo, *De septimo gradu Amoris*, pp. 413-416: «Septimus hinc idemque postremus sequitur gradus, quo nihil potest neque in tempore, neque aeternitate obtineri praeclarior vel sublimior: et est quando supra omnem cognitionem et scientiam, infinitum sive abyssale quoddam nescire in nobis sentimus ac depraevidimus: quando supra appellationes vel nomina omnia, quae tum Deo tum creaturis tribuimus, emorimur atque transcendimus sive excedimus in aeternum quiddam omnis nominis expertum et innominabile, in eodem ipso nos amittentes; et quando ultra quaevis virtutum exercitia intra nos perenne quoddam otium conspicimus ac experimus, in quo nulli operari licet», etc. (passo cui rinvia l'*Index*, s.v. *Contemplatio sublimissima tam futurae quam praesentis vitae quae sit*). — *Id.*, *ivi*, *De ornatu spiritualium nuptiarum*, lib. tertius, *agens speciatim de vita contemplativa superessentiali*, pp. 505-511: il libro è composto di soli cinque capitoli, contro i 26 e i 79 dei due precedenti: I. *Quinam ad hanc vitam pertinent*; II. *De tribus superessentiali contemplationi necessariis*; III. *De adventu sponsi in spiritu contemplante*, et *de aeterna in eodem Filii Dei generatione*; IV. *De exitu spiritus contemplantis, quo pergit sponso suo obviam, tum ad contemplationem, tum (ad) fruitionem*; V. *De intima obviatione spiritus ac sponsi*. — DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, *Isagoge ad Mystica Theologiam*, pp. XIX-XXXII: XXIII, *Quis sit finis Mysticae Theologiae*].

¹⁸ S. Th. Aquinatis, *Ia IIae*, q. 112, a. 5.

ama se stesso;¹⁹ onde è impossibile che questa Virtù, per la sua eccelsa e divina purità, sia conosciuta in se stessa da' Viatori: benché per gli effetti suoi possa aversi di essa qualche probabile certezza morale. *Non sa l'uomo*, dice il Santo, *s'egli sia degno d'amore o d'odio* (*Eccle 9, 1*); e secondo la determinazione del sacro Concilio di Trento, niuno sa di certo di possedere la Carità.²⁰ Quindi è che tutt'i sentimenti amorosi, che talora son gustati dall'Anime Contemplative, possono ben sì esser cagionati da Dio, e da' suoi doni; ma non già sono la stessa essenziale Carità.

5. Questa sovrana Virtù non risiede nelle potenze sensitive, ma nella volontà superiore, e la perfeziona in modo sovranaturale:²¹ e

¹⁹ Id., *Ila Ilae*, q. 23, a. 2 ad 1, et q. 24, a. 2. ad 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, II-II q. 23 a. 2 ad primum: «ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis»; II-II q. 24 a. 2 ad primum: «caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, «gratia Dei vita aeterna». Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est»; II-II q. 24 a. 2 ad 1: «Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio» (*corsivo nostro*)].

²⁰ Conc. Trident. Sess. 6. cap. 9 [Concilium Tridentinum, 1567 (pars II), *Canones et Decreta. Sessio sexta, celebrata die xiii mensis Ianuarii 1547. Decretum de iustificatione*, cap. IX, col. 30: «nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum ipsum suamque propria infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». Nel testo di Petrucci, «possedere la Carità» sarà da intendere come *carità divina*, o *Grazia*].

²¹ S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 24, a. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, II-II q. 24 a. 1 co.: «Respondendo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum

la volontà innamorata di Dio muove l'altre potenze agli atti ed operazioni, così alla medesima Carità, come all'altre Virtù appartenenti. Egli è però vero, che quando la Carità è semplice, e non produce effetti saporosi di dilezione nelle potenze, in tal caso non è punto gustata dall'Anima, ond'ella dicesi esser posta in aridità. Ma non per ciò ha da giudicarsi priva del divino Amore: imperoché la dilettaazione, o gusto dell'Amor divino può ben sì esser talora effetto dello Spirito Santo: ma non è la medesima essenza della Carità.

6. Ma perché in questo mistico stato l'Anima è sublimata all'altissima Verità nel più perfetto modo, che accader possa in questa vita nostra d'esilio; da ciò viene, ch'ella perde i particolari sentimenti, favori, e dolcezze, ch'in altri stati inferiori (benché forse più speciosi) erano a lei comunicati da Dio. E sì come l'intelletto di lei non ha cognizione alcuna, né apprensione particolare distinta e limitata del suo oggetto infinito, ch'è Dio, ma sta collocato in una dilatatissima apprensione senza modo, e sopra ogni discorso, o intelligenza positiva circa l'incomprensibile Divinità, e Verità incircoscritta;²² così la vo-

sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas»; *II-II q. 24 a. 1 ad 2*: «voluntas etiam, secundum philosophum, in III de anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III, *supereminenter scientiae caritatem Christi*. Iuste non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem»; *II-II q. 24 a. 1 ad 3*: «liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, *electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis*, ut dicitur in III Ethic. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio»].

²² S. Dion. Areopagita, *De Mystica Theologia* c. 1, ibique Carthusianus a. 3, 8 et 9 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, e ivi DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, risp. pp. 632-633 (*De notitia Dei per caliginem, et diverso positionum et ablationum usu*), 642-647 (*Quousque mens humana, contemplando Deum, pertingere seu proficere queat*), e 647-648 (art. cit.); cfr. p. 643a: «Attamen ipsum ens increatum, est obiectum apprehensionum et contemplationum istarum. ... Practerea ... perfectissima Dei contemplatio in praesenti, est qua coniungimur ei tanquam prorsus incognito: non ergo ipsum obiective cognoscimus. ... Quanlibet enim parum de luce creatoris adspexerit, breve fit ei omnis creatura: quia ipsa luce intimae visionis mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo»; e p. 633a: «ista et consimilia (praedicata) magis sunt a materia elongata, seu magis indeterminata, ideo simplicissimo et illimitatissimo Deo amplius competunt»].

lontà di lei non gusta sentimento alcuno particolare ed evidente d'Amor divino: ma ama senza riflessione, e senza avvertire né l'atto stesso dell'amare, né l'oggetto amato, né se stessa amante: ed in lei si verifica quella famosa sentenza di S. Antonio il Magno detta da Cassiano "celeste e più che umana": «Non è perfetta l'orazione, nella quale chi ora intende se stesso, o intende la cosa, circa la quale ora». ²³ Ama dunque l'Anima profondamente l'ignoto suo Dio, e a lui ignotamente s'unisce, non in modo modificato e ristretto; ma dilatatissimo, e sovraeminente, ed eccelso sopra tutt'i modi ordinari, distinti, conoscibili, e limitati. ²⁴ ed insomma *Ama, e pur non sa chi, né sente Amore.*

QUARTO VERSO

Godo, e pur nulla stringo, e nulla trovo

1. Il Gaudio, o godimento spirituale, in due cose consiste, cioè nella visione o cognizione dell'intelletto, e nella dilettazione dell'affetto, che ama, e nell'oggetto amato si riposa: ²⁵ onde diceva sant'Ago-

²³ Ioan. Cassianus, *Collat.* 9, cap. 30 [CASSIANO, *Opera omnia*, 1628, *Collationes*, IX. *De oratione*, ma cap. XXXI: *Sententia abbatis Antonii super orationis statu*, p. 524: «Et ut orationis verae percipiatis affectum, non meam vobis, sed beati Antonii sententiam proferam ... Cuius etiam haec quoque est super orationis fine caelestis et plusquam humana sententia: "Non est", inquit, "perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit"». Il commento di Alard Gazet pone un cauto *distinguo*: «*Non est perfecta oratio, etc.*: Eo scilicet perfectionis genere et gradu, qui non nisi sanctissimis et perfectissimis, qualis Antonius, convenit; quo quis in oratione sic in Deum mente erigitur, et defigitur; ut nihil aliud praeter Deum cogitet: qui certe perfectissimus est orandi modus: sed qui potest capere, capiat» (ivi)].

²⁴ Areop. *de Mystica Theologia*, cap. 1, ibique Interpretes [cfr. DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, art. 8 cit., p. 643a: «(anima) ipsa luce intimae visionis mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo». La nota sembra però riguardare in particolare il modo dell'unione («ignotamente s'unisce»), per il quale cfr. DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, *Adnotationes Corderii* al cap. I, p. 712A: «quia quid ipsa (Trinitas) sit, non solum ita est indemonstrabile et ignotum, sicut nos intelligere possumus in creaturis aliquid esse ignotum, sed est plusquam indemonstrabile, et supraquam ignotum; quia non possumus naturaliter videre Deum, nec ex ullis creaturis possumus haurire ullam cognitionem, quae mysterium sanctissimae Trinitatis nobis declaret, cum econtra omnis cognitio, quam habemus ex creaturis, videatur potius ostendere, hoc mysterium esse impossibile»].

²⁵ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 11 a. 1 ad 3, et a. 2; et S. Bonav. in *Ia*, d. I, a. 2, q. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *I-II q. 11 a. 1 ad 3*: «in delectatione duo sunt, scilicet per-

stino che noi godiamo di quegli oggetti conosciuti, ne' quali la volontà s'acquieta, e riposa diletlandosi.²⁶ Trovi molte gemme un uomo rozzo, e non le conosca per gemme; e le trovi san Francesco, il grande amatore della evangelica Povertà. Non ne godrà il primo per la mancanza della cognizione: e non ne godrà il secondo, perché non le ama, anzi le fugge, e detesta.

2. Gode l'Anima perfettamente, quando perfettamente conosce, ama, e possiede il suo ultimo Fine. Quindi è, che nella Patria celeste, dove l'intelletto illustrato dal lume della Gloria vedrà il suo Dio svelatamente, e senza immagini, e simboli, e a faccia a faccia vagheggiarallo in eterno,²⁷ e la volontà amerà perfettamente quel sommo Bene, ch'incessantemente è inteso dall'intelletto: ella godrà pienamente della di lui gloria interminabile.

3. Il godimento che può aversi in questa terra d'esilio, è ancora imperfetto: perché la Fede è imperfetta in paragone della chiara Visione beatifica: e la carità de' Viatori (che nella Fede ha il suo fondamento, non potendo amarsi un bene invisibile, se prima non è credu-

ceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur» (cfr. *ivi*, a. 1 co. su *fruitio e fructus*, e a. 1 ad 1: «Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus, in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum. Et hoc modo est eius fruitio»). — BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. IV, *Liber I Sententiarum*, p. 14: *An frui sit actus voluntatis, vel aliarum potentiarum*; cfr. *Conclusio* (con allegazione del luogo agostiniano citato subito dopo da Petrucci): «Primo modo ... Frui est uti cum gaudio. Secundo prout dicit motum cum quietatione ... Tertio modo accipitur prout complectitur utrumque, scilicet quietationem et delectationem: et hoc modo diffinitur ab Augustino 'Frui est quiescere in cognitis voluntate propter se delectata'»; cfr. anche *Id.*, *In Sententias*, 1882, t. I, p. 35].

²⁶ S. Augustinus, *de Trinitate*, lib. 10, cap. 11 [AGOSTINO, *De Trinitate*, X, ma x, 13: «Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit» (PL XLII, 981)].

²⁷ *Io* 17, 24; et S. Thomas, *Ia IIae*, q. 5, a. 8 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II q. 5 a. 8 ad 3: «beatus est qui habet omnia quae vult, vel, cui omnia optata succedunt, quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus, nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam in quantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult, sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis»].

to)²⁸ non può uguagliarsi con la carità de' Comprensori. Quindi è, che per lo godimento di questa vita d'esilio non è necessario ch'inter venga la chiara, e manifesta notizia e visione di Dio nell'intelletto: ma basta, che sia illuminato altamente dalla viva luce della Fede, e che l'Anima ardentemente ami il suo Dio, per produrre in lei l'atto del godimento. E sì come chi amasse fervidamente una Persona, abitante in remoto Paese, e salita a qualche straordinaria felicità, se risapesse in confuso quella sua avventurosa sorte, ne godrebbe a misura del suo amore, benché non sapesse distintamente, quale, e quanta sia la felicità dell'amato oggetto; così l'Anima, illustrata dalla Grazia, dalla Fede, e dal dono della Sapienza nello stato mistico, apprende in un modo universalissimo e indistinto, che l'amato suo Dio è un ESSERE per la sua illimitata infinità eccessivamente incomprendibile: e ch'è la stessa pienezza d'ogni felicità e beatitudine interminabile. Ond'ella rimane attonita, e perduta in quell'abisso di luce, che per l'Anima è tenebra, perché supera senza proporzione la limitata forza dell'intelletto di lei, che ne rimane felicemente cieco; e profondamente è riempito di verità, quando è perfettamente vacuo d'ogni verità positiva, e

²⁸ Id., *Ia IIae*, q. 62, a. 4, et *Ia IIae*, q. 4, a. 7 [II riferimento di Petrucci è alla argomentazione di Tommaso circa il carattere previo e fondante della fede nell'*ordo generationis* (la condizione dei viatori) rispetto all'*ordo perfectionis* (relativo alla *visio beatifica*); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II q. 62 a. 4 co.: «Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfectio, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. ... Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedat caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas praecedat fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicitur», poiché essa sola può disporre ad quel fine di conoscenza altrimenti inattuabile mediante le sole potenze naturali: cfr. II-II q. 4 a. 7 co.: «Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. ... Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas». Cfr. anche II-II q. 4 a. 7 ad 5: «actus voluntatis praexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus, sed talis actus praesupponit fidem, quia non potest voluntas perfectio amore in Deum tendere nisi intellectu rectam fidem habeat circa ipsum»].

distinta in ordine a Dio, né può dire, *Dio è beltà, onnipotenza, soavità*, né può dargli nome alcuno; tanto vede, che Dio è ineffabilmente superiore ad ogni nome, ad ogn'intelligenza, e ad ogni creata apprensione.²⁹ Tacendo adunque l'attonito, ed inabissato intelletto, la volontà tanto più ama, quanto più unificato è l'operar dell'Anima, e della Grazia in lei: e tanto più gode della somma Grandezza, e Gloria del suo altissimo Oggetto, quanto più dal suo Dio è superata ogni vista, e concetto del suo umiliato intendimento.

[4].³⁰ In questa guisa l'intelletto fedele è perfezionato dalla verità della invisibilità di Dio: la cui luce quanto più è pura, sovranaturale, e sovraimmensa; tanto più è impossibile, che possa essere con evidenza conosciuta da intelletto non ancora glorificato. S'umilia dunque lo spirito, e si quietà, e rimane in questa semplice apprensione non modificata, ma dilatatissima, e semplicissima della Divinità inconoscibile: e non produce alcuna dell'altre sue operazioni, che sono il giudizio, e 'l discorso. Le quali operazioni, sì come son molteplici, evidenti, ed inabili a capire l'infinita purità, semplicità, unità, ed incomprendibilità di Dio; così debbono affatto cessare in questo mistico stato: poichè sarebbero atte solamente a distruggere queste operazioni della Grazia nell'Anima mistica.

²⁹ D. Dion. Areopagita, *de divinis Nominibus*, cap. 1, et *de Mystica Theologia*, capp. 1, 3 et 5; et Ioan. Cyparissiota, *Dec.* 4, cap. 10; et *Mystici passim* [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 384 (*De divinis nominibus*, trad. I. Scoto): «An non hoc vere est mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile, quod omne supercollocatum nomini nominato, sive in hoc seculo, sive in futuro?»; e *De mystica Theologia*, cap. V, p. 638: «quoniam et super omnem positionem est ... et super omnem ablationem»; *Id.*, *Opera*, 1644, *ivi*, pp. 746-747: «Rursus autem ascendentes dicimus, (Deus) ... neque scientia, neque veritas est, neque regnum, neque sapientia, nec unum, nec unitas, neque divinitas, neque bonitas, neque spiritus est, ut nos spiritum cognoscimus, ... neque aliquid eorum quae non sunt, neque quae sunt, ... nec est eius in universum positio, nec ablatio», etc. — CYPARISSIOTA, *Decades*, 1581, dec. IV, *De informatione divini nominis*, cap. x, *Quod idem ipse unus Deus quatenus quid est secundum naturam, nomine apud nos penitus caret: rursus vero multorum nominum idem et unus efficitur, quia solum ex iis quae produxit, cognosci potest*, pp. 73-75 (inizia con la citazione di *De div. nominibus*, 1): «Ex his igitur manifestum fit, esse ipsum Deum tum nullius nominis, tum multorum; nullorum quidem, quoad quid est; multorum vero, quatenus ex iis quae fecit, probatur esse»].

³⁰ [Ricostituiamo qui fra parentesi, fino al § 12, la correttezza della numerazione dei paragrafi, falsata nell'originale da un salto da 4 a 6 che si perpetua anche nelle edizioni successive].

[5]. E nel medesimo tempo la volontà arde intimamente d'una fiamma segretissima, tacita, e profonda di Carità: e tanto più ama l'incognito suo Oggetto infinito; quanto meno è distratta da i discorsi e curiosità dell'intelletto, e quanto più è immersa dall'Amor puro in quella illimitata Perfezione, che per la sua eccelsa sovranità è tutta in-conoscibile quaggiù, e tutta amabile.

[6]. Da quest'amore dilatatissimo, che non è ristretto a maniere d'amare, né ad apprensioni particolari d'amabilità nel suo Dio figurate, nasce il gaudium inenarrabile dell'Anima amante: gaudium sperimentale, e originato dall'amor puro, che gioisce del bene dell'amato suo Dio. E se bene il perfetto godimento richiede il perfetto e perpetuo possesso dell'ultimo Fine, quietativo di tutt'i desiderî dell'Anima veggente e amante;³¹ nondimeno pur anche è vero, che del sommo Fine, non ancora posseduto, né chiaramente inteso, ma vivamente creduto, sperato, e amato può darsi la fruizione o godimento imperfetto: e ciò in due maniere può accadere, o in virtù d'una ben salda ed efficace Speranza, o d'una purissima Carità. Imperoché nell'Anime veramente devote vien'infusa alle volte con tanta efficacia l'influenza della divina Grazia, e de' più sublimi doni dello Spirito Santo, e ad esse è comunicata una così viva fiducia, e quasi sicurezza del futuro loro eterno riposo nel Cielo, e dell'esser elle annoverate nel libro della beata Vita; che la loro speranza sembra un quasi anticipato possesso: e cagiona nell'intimo spirito loro un gaudium quasi celeste, che può esser detto un saggio o caparra della beatitudine eterna: onde a ragione disse l'Apostolo *Spe gaudentes* (*Rm* 12, 12). L'altra maniera del gaudium (e questa più propriamente conviene all'Anima mistica, ch'ama Iddio puramente senza riflettere alla beatitudine, ch'ella n'ha da spe-

³¹ S. Thomas, *Ia Hae*, q. 2, a. 8, et q. 3, a. 2, ad 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *I-II q. 2 a. 8 co.*: «Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum»; con la correzione di *I-II q. 3 a. 2 ad 4*: «cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertinere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. ... Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in praesenti vita, quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione»].

rare) nasce dalla sola Carità in questa guisa. Certo è che l'Amante vuole il bene dell'Amato, non essendo altro l'amare, che un voler bene.³² Che se l'Amante vede l'Amato suo esser manchevole di quel bene, che gli vuole; in tal caso l'amore si fa desiderio;³³ e tanto più con veemenza l'Amante desidera il bene dell'Amato, quanto più ardente è l'amore, con che l'ama, e quanto più eccellente è 'l bene, che gli desidera. Che se l'Amato possiede il bene, che gli è bramato dall'Amante; allora l'amore si fa gaudio, tanto più intenso, quanto più grande è l'amore.³⁴ In questa guisa i Beati, i quali ardentissimamente amano Iddio, in vederlo tanto immensamente beato in se stesso e di se stesso, l'amor loro si fa gaudio altissimo, e beatifico.³⁵ e questo gaudio loro prende le misure della sua grandezza maggiore o minore da i gradi più o meno eccelsi della Carità, con che essi amano Iddio.

[7]. Or nell'atto della mistica Teologia, benché l'intelletto contemplativo nulla intenda, e nulla conosca espressamente, e con distinta chiarezza della infinita perfezione, e felicità di Dio; nondimeno è sollevato ad una purissima luce ineffabile. Nella quale inabissato e perduto, senza intendere intende, che l'Oggetto sommo, che 'l sopra-

³² S. Thomas, *Ia IIae*, q. 26, a. 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, qu. 26 a. 4 co.: «Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., "amare est velle alicui bonum"», etc.].

³³ S. Ioannes Damasc. relatus a D. Thom., *Ia IIae*, q. 30, a. 2; et S. Augustinus, *de civitate Dei*, lib. 14, cap. 16 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II q. 30 a. 2 arg. 3: «Praeterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est. Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus quod "expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam, similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam", ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili». – La citazione agostiniana rimanda a un luogo estraneo all'argomentazione che Petrucci sta conducendo].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ S. Anselmus in *Proslogium*, capp. 25 et 26 [ANSELMO, *Opera*, 1675, *Proslogium*, cap. XXV: «Et utique, quoniam quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono eius gaudet: sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione Deum, quam se et omnes alios secum; ita plus gaudebit absque aestimatione de felicitate Dei, quam de sua ...»; cap. XXVI: «Nondum ergo dixi, aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent», pp. 34-35 (e cfr. *PL* CLVIII, 240-242)].

riempie, è sommamente, e perennemente perfettissimo, ed in conseguenza è sommamente, e senza fine amabilissimo; onde non può esprimersi, quanto l'Anima l'ami dilatamente, e con tutta la sua efficacia, e secondo la grandezza della Grazia a lei comunicata da Dio. E da tutto ciò si produce nell'Anima, e nel più intimo, ed immoto centro di lei un gaudio, un contento, una pace, e una fruizione centrale, immota, spiritualissima, ammirabile, e quasi celeste.³⁶ E se bene l'intelletto non vede (come ho detto) svelatamente la divina Essenza; tanta però è la luce della Verità sovranaturale circa l'altissimo Iddio, che questa potenza non solo ne rimane appagata, e talmente riempuita, ch' in questo esilio non saprebbe che più pretendere; ma, di più, l'eccesso del lume che illustra l'intelletto trapassa e supera la sua capacità, e la sua virtù conoscitiva: onde pare, che questa intellettuale potenza sia posta in una mirabile caligine abissale: la qual caligine profondamente esso conosce esser una luce più che lucidissima, e più ch'eccessiva d'una verità più che immensa, e sovraintelligibile.

[8]. La Volontà intanto, non può a bastanza esprimersi quanto sia dilatata, e quanto sia disciolta da tutti gli atti suoi moltiplicati, distinti, e ristretti a maniere d'amare, e quanto si stenda quasi senza confini nell'ignoto Bene immenso, il quale a se stesso tacitamente la tira. Né può a bastanza ridirsi il gaudio, che prova l'Anima tutta per non poter intenderlo, né appieno gustarlo, né strignerlo; imperoché conosce ben ella con un profondo conoscimento infuso e semplicissimo, che l'impotenza sua in ordine al trovare manifestamente, strignere e gustare il suo Dio nasce dalla sopraeminente eccessività, e dalla sopraecessiva interminabilità del suo amatissimo Oggetto divino: il che produce in lei un gaudio purissimo, e inestimabile: e di ciò eccovi la ragione.

³⁶ S. BONAVENTURA, *de 7 itineribus aeternitatis*, Itin. 3, dist. 2; vide et Itin. 6; et Dionysius Carthus. in *lib. Mysticae Theologiae S. Dionysii Areopagitae*, a. 9 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VIII, p. 150, *De tertio itinere aeternitatis*, dist. II: *Quid sit contemplatio, et qualiter descriptio eius intelligatur*; p. 174, *De sexto itinere aetern.*: «Sextum iter aeternitatis, per quod spiritus noster venit ad intrinsecum secretum, et aeternale manerium Domini Jesu, est aeternorum experimentalis praegustatio, et notitia», etc. — DIONIGI CERCOSINO, *Elucidatio*, 1556, p. 647b: «ipsa mentis in Deum defixio, admiratio maiestatis, suspensio animi in lumen immensum ac aeternale, ferventissima ac quietissima, et transformativa seu absorptiva inspectio deitatis, est mystica illa theologia»].

[9]. L'Anima, amando Iddio d'amor purissimo, non trova il suo gaudio principale nelle grandezze ed eccellenze a lei comunicate (quali sarebbono l'intelligenze elevate delle cose sovranaturali, e i godimenti divini), ma ben sì nell'apprendere, e sperimentare la trascendente grandezza, ed incomprendibile immensità del suo Diletto, sommo Bene infinito. Quindi è, che quanto meno ella il ritrova, quanto meno lo strigne, il gusta, e l'intende, tanto più ella ne gode: perché tanto più conosce la sua ineffabilissima grandezza, eccellenza, e perfezione, dalla cui eccessività conosce l'Anima esser cagionata la sua sapientissima ignoranza, la sua avventurosa cecità, e la lucidissima tenebra, e vacuità mistica. E però amando Dio, e non se stessa, gode, che Dio è tanto grande, ch'ella nol può capire: tanto eccelso, ch'ella nol può mirare; tanto puro, ch'ella nol può figurare; tanto immenso, ch'ella nol può strignere; ed in somma tanto infinitamente a lei superiore, ch'a lei altro non resta che fare, fuorché l'umiliarsi, il disfarsi, il perdersi, e l'inabissarsi in lui totalmente. Laonde l'Anima profondamente si quietava, ed è più che piena nella purissima vacuità d'ogni cognizione e gusto positivo, espresso e distinto: e qui consiste il godimento di lei, veramente altissimo e inesplicabile, che accade nello stato della mistica unione.

[10]. Tutto ciò potrebbe forse bastare per la dichiarazione di questo verso: non però stimo superfluo l'esplicare più distintamente le due parole che sieguono, *E pur nulla stringo*. Lo strignere si può prendere per una stabile comprensione dell'oggetto inteso, amato, e posseduto: ed in tal caso è cosa più che certa, che l'Anima mistica non può strignere l'immenso suo Dio. O pur lo strignere è quel possesso, che l'Anima ha del suo Fine beatifico, il qual possesso perfeziona in lei la memoria, come insegna l'Angelico.³⁷ Ma perché niuna cosa è nella memoria dell'Anima, che mediante la cognizione non sia prima stata nell'intelletto (conciosiaché la memoria sia l'erario in cui dell'intelletto le specie, ed immagini si riserbano),³⁸ da ciò si deduce, che non avendo mai l'Intelletto Contemplativo inteso e conosciuto

³⁷ S. Thomas, *Ila*, d. 9, q. 1, a. 3.

³⁸ Id., *pars Ia*, q. 77, a. 8, ad 1; et q. 79, a. 6, alibique.

to il suo Dio, Verità inaccessibile e increata; né pur la memoria intellettiva potrà strignerlo, o possederlo.

[11]. E perché quest'infinito e amabilissimo nostro Iddio è totalmente immenso, e illimitato, né di lui può darsi imagine, o specie, o somiglianza creata, ch'adequi, e dimostri all'intelletto de' Viatori la sovrapurissima e interminabile Essenza sua sovraessenziale; da ciò nasce che l'Anima mistica col suo intendimento *nulla trova*, quando più intimamente s'unisce con l'amato, ma non inteso, e vivamente creduto suo Dio. Il quale essendo sommamente puro, semplice, e indivisibile, per la somma perfezione della sua divina sostanza e natura;³⁹ o sarà inteso tutto dall'intelletto, ed in tal caso l'Anima è beata, né più Viatrice, ma è una de' Comprensori.⁴⁰ o nulla essa intende dell'essenza divina, né punto sa con chiarezza quel che sia l'altissimo, e ignoto suo Dio.

[12]. Che se l'intelletto di chi òra trova qualche cosa in modo distinto nell'atto della sua contemplazione, ed ha qualche chiaro conoscimento; allora non è sollevato in questo stato mistico e profondo. Ma perché trovando qualche cosa, non può dirsi, che trova ogni cosa, e molto meno, che trova chi è infinitamente più ch'ogni cosa; quindi è, che l'Intelletto contemplativo non trova, e non conosce Iddio essenzialmente: il quale non solamente può esser detto ogni cosa, come autore, e cagione efficiente, ideale, e finale di tutte le cose; ma è in verità infinitamente più ch'ogni cosa, non essendovi proporzione fra tutte le cose create o creabili, e l'immensa sostanza del Creatore.

³⁹ Id., *pars Ia*, q. 3 per tot. [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *Ia*, *qu.3 a. 1 co.*: «Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus», etc.].

⁴⁰ Id., *Ia IIae*, q. 3, a. 4; et *pars Ia*, q. 26, a. 2, alibique [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *I-II*, *qu. 3 a. 4 co.*: «essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis»; *Ia*, *qu. 26 a. 2 co.*: «beatitudo ... significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectus naturae naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur»].

PRIMO VERSO DEL SECONDO QUATERNARIO

Quando torno al mio centro, io non mi movo

1. Tutte le cose create son fuori dell'essenza dell'Anima umana, e la sola divina Essenza la penetra, e la riempie.⁴¹ Dunque quando l'Anima va cercando oggetti creati per pascerne il suo intelletto, e molto più quando ella vuole e ama, e con gli affetti diversi della sua volontà va divagando per le creature, le quali tutte han l'essere fuori di lei; allora ella esce fuori di se stessa, e fuori del suo centro naturale, ch'è la medesima sua essenza e spirituale sostanza. E perché l'Anima, finch'è posta nel corpo, si serve de' sensi per potere informarsi delle cose, che sono in questo mondo visibile, e col mezzo de' sensi giugne a produrre le sue spirituali cognizioni, alle quali succedono i moti della libera volontà; quindi è, che quando l'Anima ancora s'abbassa ne' proprî suoi sensi, e in essi si dilata; giustamente dicesi, ch'ella esce fuori del suo centro.⁴² Il centro adunque naturale dell'Anima è l'essenza di lei, dalla quale scaturiscono tutte le sue potenze, che producono gli atti a ciascheduna convenevoli:⁴³ e questo centro, o essenza dell'anima, «ch'è sostanza spirituale da Dio dipendente, è immobile, ed è più eccelsa del sommo Cielo, più profonda del fondo del mare, e più dilatata del Mondo elementare: imperoché la natura spirituale eccede e trapassa tutta la natura corporea. Questa essenza è il naturale Regno di Dio, ed è il termine di tutte le azioni dell'Anima».⁴⁴ Laonde

⁴¹ S. Thomas, in cap. 13 Ioann., lect. 4, vers. *Sed quaeritur*.

⁴² [Inizia qui, nella seconda edizione dell'opera, il capitolo *Quel che sia il Centro naturale dell'Anima* (parr. 2-7 [= 6]), in cui Petrucci precisa meglio la suddivisione proposta, correggendo la propria traduzione di Ruysbroeck e smussando le punte polemiche della prima edizione (cfr. Appendice 1)].

⁴³ S. Thomas, *pars Ia*, q. 77, a. 1, ad 3 et 4 [Petrucci sembra qui soltanto ossequiare l'autorità di Tommaso intorno a una questione, quella della *forma substantialis*, che in realtà era stata oggetto di aperte controversie a Parigi e Oxford tra il 1270 e il 1286, e condannata a Oxford dal Kilwardby nel 1277. È vero peraltro che il testo in cui Tommaso dà la versione definitiva della dottrina è la *Tertia Pars* della *Summa*, mentre nel luogo qui citato esso è solo menzionato].

⁴⁴ Ven. Ioannes Rusbrochius in *Regno Amantium Deum*, cap. 5 in fine [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609, *Regnum Deum amantium*, cap. V, *De via naturalis luminis*, pp. 537-539: «Porro viae naturalis excellentissima pars, Animae essentia est, quae ex Deo

allora l'Anima s'incentra, quando cessano i moti, e le divagazioni delle sue potenze circa gli oggetti a lei esteriori, ed ella in sé medesima fermandosi, sé medesima spiritualmente conosce, e contempla: e questo stato è chiamato da' Mistici *Spirito nello Spirito*.⁴⁵

2. Dunque quando l'Anima va fuori del suo centro? Quando s'immerge nelle operazioni de' sensi esteriori, o si lascia strascinare dalle sue passioni, e appetiti; e quando occupa le operazioni del suo intelletto in quelle cognizioni e discorsi, che ha cavati dalle operazioni de' sensi circa gli oggetti corporei; e quando muove la sua volontà con varietà d'affetti o d'amori, o d'odî in ordine alle diverse Creature che dall'intelletto sono state apprese, circa le quali il medesimo intelletto ha dato il suo giudizio.

3. E quando l'Anima torna al suo centro? Quando (come dissi) lascia tutte le corporeità, e tutti gli affetti, e imaginazioni, e rimembranze di qualsisia cosa corporea, eziandio del proprio suo corpo. Che se mi si dice, ciò essere impossibile, perché (secondo la dottrina di S. Tomaso)⁴⁶ non può l'intelletto nostro in questa vita intendere cosa alcuna senza il concorso della fantasia, e delle sue imagini o fantasmi; io tralascio per ora la verità di questa sentenza agli Scolastici, e

dependet, estque immobilis, et summo excelsior caelo, et maris fundo profundior, et toto simul mundo cum elementibus omnibus latior, ampliorque: siquidem natura spiritalis omnem naturam corpoream excellit. Ipsa etiam est naturale Dei regnum, et omnium Animae actionum terminus» (p. 539, segnalato con il marginale *Animae essentia qualis*).

⁴⁵ Richardus de Sancto Victore, *de Contemplatione*, pars I, lib. 5, cap. 12 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Opera*, 1650, *Benjamin maior sive De gratia contemplationis*, p. 206, considerazione nata dal confronto del «non habebat ultra spiritum» detto della Regina di Saba in 3 Reg 10 con ciò che dice Giovanni di se stesso («Ego Ioannes fui in spiritu») in *Apc* 1: «Quid ergo?», commenta Riccardo, «Nunquidnam spiritus sine spiritu fuit? Edisserat ergo qui potest, et quomodo potest, quoniam modo spiritus sit in spiritu, vel spiritus sine spiritu ... An forte hoc est spiritum in spiritu esse, semetipsum intra semetipsum, totum colligere, et ea quae circa carnem, seu etiam in acrne geruntur, interim penitus ignorare?», etc., segnalato dal marginale *Quid sit spiritum in spiritu esse, et quid spiritum sine spiritu* (anche nell'*Index rerum*, s.v. *Spiritum*). Petrucci riscrive per altro il concetto adattandovi il fermarsi dell'anima in sé, solo alluso dal vittorino: «Nonne in spiritu spiritus esse tunc recte asseritur, quando exteriorum omnium obliviscetur, pariter et ignarus eorum omnium quae in corpore corporaliter aguntur, et illis solis interest per memoriam, vel intellectum, quae in spiritu vel circa spiritum actitantur?»].

⁴⁶ D. Thomas, *pars Ia*, q. 84, a. 7 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *Ia qu. 84 a. 7 co.*: «impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, alicquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata»].

mi basta di dire, che l'Anima non torna al suo centro per positivamente ed espressamente conoscere o se stessa, o Dio in se stessa, nel qual caso secondo l'accennata sentenza avrebbe bisogno di ricorrere a qualche somiglianza della fantasia. Ma perché le cose spirituali meglio son credute, che conosciute, e meglio sono intese col rimuovere ogni immaginazione o somiglianza di esse, che col servirsi delle corporee figurazioni;⁴⁷ quindi è, che l'Anima può tornare al suo centro credendo la verità di se stessa, cioè, ch'ella è spirito incorporeo, immateriale, ed infigurabile: e così niente dee figurarsi in se stessa, né dee cercar di sé il *quid est*, e 'l *quomodo est*, ma il solo *quod est*. Le basti dunque di sapere, *ch'ella è*, senza figurarsi *quel ch'ella sia*, o *come ella sia*. Che se rumoreggiano nella testa le fantasie, le ricordanze, e i particolari discorsi (le quali cose non possono senza Grazia straordinaria essere totalmente impediti), si lasciano rumoreggiare senza punto curarsene nel più cupo fondo dello spirito.

4. E non solo bisogna far ciò per parte dell'intelletto; ma molto più la volontà per giugnere al suo centro ha da staccarsi da tutte le sue affezioni, e moti volontari in ordine a tutte le cose che sono fuori di lei. Ed in questo proposito giovami apportare un detto mirabile del santo Abbate Alonio, uno degli eroi cristiani ch'illustrarono l'Eremo ne' secoli antichi: «S'io non avessi distrutto ogni cosa; non avrei potuto edificar me medesimo».⁴⁸ Questa è una gran verità; ma son troppo rari quei che la praticano. L'Anima, servendosi della forza

⁴⁷ Id., *ibid.*, sic ait, «Deum et alias incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel per aliquam comparisonem ad corporalia» [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *la qu. 84 a. 7 ad 3*: «Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias», etc.].

⁴⁸ Habetur in *Monumenta Ecclesiae Graecae* Ioann. Bapt. Cotelerii, t. 1, in *Apophtegmata Patrum*, de Abb. Alonio, num. 2, qui sic ait: «Nisi totum destruxissem, non potuissem me ipsum aedificare» [COTELIER, *Ecclesiae Graecae monumenta*, 1677-86, vol. I, *Apophtegmata Patrum* (pp. 338-712, più note); la sezione *De Abbate Alonio* da cui Petrucci cita non è la prima ma la seconda, più breve, costituita di quattro soli *dicta*, pp. 397-398: «1. Dixit Abbas Alonius: Nisi homo dixerit in corde suo, Ego solus et Deus, sumus in mundo; requiem non obtinebit. 2. Dixit iterum: Nisi totum destruxissem ... 3. Iterum: Homo si voluerit, a mane ad vespem, ad mensuram divinam perveniet»].

della Grazia, e del libero arbitrio, ha da ridursi a voler sé medesima sola in ordine a Dio, e la propria sua perfezione naturale e soprannaturale, efficacemente e potentemente staccandosi da ogn'altr'affetto verso qualsisia oggetto esteriore, che possa a lei disturbare la propria purità, e perfetta eccellenza. Ed in vero se l'Anima cristiana considererà profondamente queste poche verità, cioè, ch' il corporeo tutto è fragile, e temporale, e non bisognevole a lei; e ch' ella è spirito incorporeo; e ch' ella è spirito eterno; e ch' è capace della beatissima unione eterna con Dio immenso Bene; io non so intendere, come non sia possibile il distaccare l'affetto volontario da tutte le creature, ed incentrarsi nel suo spirito, e giugnere ad amare Iddio solo. E questo parmi volesse insegnare il già nominato Abbate Alonio, quando disse: «L'Uomo, se vorrà, in un giorno solo potrà pervenire alla misura divina»,⁴⁹ cioè ad uno stato divino, e più che umano: il che accade, quando l'uomo scioglie il libero arbitrio da tutti gli affetti; e ritirandosi in sé, ama Iddio solo, di cui centralmente egli è ripieno. E perché l'amor divino nel suo supremo grado ha virtù ed efficacia trasformativa:⁵⁰ quindi è, che con ragione l'Anima, amorosamente a Dio solo unita e quasi in lui trasformata, si dice giunta alla misura divina.

⁴⁹ Id., *ibid.*, n. 3, ait: «Homo, si voluerit, a mane ad vesperam perveniet ad mensuram divinam» [Ivi, p. 398, cit. in nota 48].

⁵⁰ S. Bernardus, *de diligendo Deo*; G Gilbertus Abb., *serm. 2. in Cant.*, verb. *In lectulo meo*; S. Bonaventura, in *Stimulo Amoris*, pars 2, cap. 12, e S. Teresa nel *Castello interiore*, mans. 7, cap. 2 [BERNARDO, *De diligendo Deo*: il riferimento di Petrucci va a tutto il trattato, composto intorno alla necessità di amare, com'egli scrive una riga sopra, "Iddio solo"; ma si riferirà soprattutto alla celebre comparazione del cap. X, 28, in cui si raffigura la "virtù ed efficacia trasformativa" dell'amore divino: «Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur», etc., «sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem» (PL CLXXXII, 991). – GILBERTUS DE HOYLAND, *Sermo in Canticum Salomonis*, sermo II, *In lectulo meo per noctes quaevisi quem diligit anima mea*, 4: «In illo qui solius est, sponsi amoris exagitata [sponsa] incendio ebullit, et excrescit effusa et effluens. Tota transfunditur in ipsum, et in similem absorbetur qualitatem» (PL CLXXXIV, 19). – BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, p. 217: *Quod anima debet affici tantum amore Christi terrenorum vilitate contempta*: «Anima rationalis ad imaginem divinam procreata inter Deum et irracionales creaturas media constituta non ad infima per amorem debet inclinare: sed solum se erigere ad Deum ... Nescit castissima Sponsa vivere nisi cum Sponso, sicut nec piscis nisi in aqua ... Si quomodo exit, statim incipit palpitare, statimque ad igneum flumen, seu fluvium rapidumque redit, extra ipsum omnia suspiciens mortem esse, tota liquescit, et resolvitur in dilectum»; ma cfr. anche il cap. VIII della stessa

5. Chi dunque entra seriamente in se stesso, e conosce in verità l'Anima sua; conosce ch'ella è Spirito: 1. incorporeo, 2. liberissimo, 3. ragionevole, 4. intellettivo, 5. immortale, 6. capace di beatitudine interminabile, e d'esser 7. amico di Dio, e 8. a Dio intimamente unito. Dalle quali verità ha da cavare queste pratiche e massiccie conseguenze: Io ho un'Anima tale? Dunque: 1. non debbo soggettarla a qualsisia cosa corporea: 2. né debbo lasciarla dominare e tiranneggiare, né permettere che sia fatta schiava da qualsisia creatura, interesse, affezione, o accidente di questa vita mortale: 3. e non ho da lasciare che per qualsivoglia cagione, o per qualsisia amore di creato bene, o timore di pena ella sia strascinata ad operazioni irragionevoli: 4. né debbo farla suddita alle imaginazioni e apprensioni della fantasia, e degli altri sensi, o passioni: 5. né sposarla con gli affetti delle cose caduche: 6. né inebriarla de' vanissimi diletti mondani: 7. o strignerla disordinatamente all'amore degli uomini, [8.] o trascurar punto d'affaticarmi per purificarla, e farla degna (mediante la Divina Grazia, e le mie cooperazioni) di giugnere alla unione col sommo Bene infinito. Queste verità han bisogno di ponderazione, e di pratica: perché in pochi detti comprendono Santità grande, e bisogna servirsene ne' casi particolari.

6. E la ragione di tutte queste cose è, perché non dee giammai una Creatura nobile stoltamente consentire alla sua ignobilitazione colpevole: anzi dee non solamente operare per conservarsi nella sua nobiltà; ma ancora (quando ne sia capace) ha da aspirare praticamente a nobiltà maggiore, ed a perfezione sempre più pura e sublime. Dunque essendo l'Anima nostra spirito naturalmente più nobile di tutte le corporee creature; a niuna creatura corporea ha da soggettarsi, ed unirsi per amore volontario, terminato nella bassa creatura corporea. Ed essendo l'Anima spirito ragionevole, e di sua natura retto (*Eccles* 7, 29), se non si lascia dal peccato distorcere; ne siegue, che per niuna cagione, o fine ha da voler perdere la con-

pars II, p. 215, segnalato nell'*Index verborum et rerum* sotto il titolo di *Amoris magna vis*. — TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, pars II: *Tractatus, Castellum animae, vel septem mansiones dictus*, mansio VII, cap. II, *Ostendit, quae sit inter unionem spiritualem et matrimonium spirituale differentia, idque per delicatas aliquot comparationes*, pp. 296-300].

servazione della sua retta ragionevolezza: il che fa ogni volta che a qualsiasi colpa acconsente. Ed essendo l'Anima subietto capace della Grazia santificante (ch'è un bene sovranaturale, e di lei più nobile, e una partecipazione della divina Essenza),⁵¹ ed essendo capace delle Virtù infuse, ed in fine della Gloria celeste ed eterna; da ciò si deduce, ch'ella a tali altissimi beni ha da aspirare incessantemente; e per essi, e per la gloria maggiore di Dio ha da faticare, e patire senza ammettere mutazioni o stanchezze. Tutto quanto si è detto appartiene all'intrinseco centro, o sostanza dell'Anima, come ragionevole e cristiana.

[*Dei Centri dell'Anima mostrati dalla Luce sovranaturale*]⁵²

§ 2. *Secondo Centro dell'Anima è il Niente.*

7.⁵³ Il Niente è parimente centro dell'Anima; anzi è centro più profondo della sua stessa essenza: perché alla creatura come creatura è proprio il non essere, sì come al Creatore come Creatore l'essere è proprio.⁵⁴ E sì come Iddio non può non essere; così la creatura per se stessa, e da se stessa e in se stessa né può essere, né può porsi nell'essere, né può ritenersi per non cadere nel suo proprio niente. Sette migliaia d'anni sono, che cosa era l'universo tutto? Niente. Che ha fatto per introdursi nell'essere? Niente. Che farebbe, se Dio nol conservasse, per conservarsi? Niente. Dunque la verità centrale dell'Anima umana, considerata sola e senza Dio, è il puro niente.

⁵¹ S. Thomas, *Ia Ilae*, q. 110, a. 2, ad 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *ad loc.*: «Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi»].

⁵² [Questa cospicua messa a punto della teoria dei centri dell'anima, comprendente i §§ 8-11, fu aggiunta da Petrucci in sede di revisione del testo, e comparve nella seconda edizione dell'opera: cfr. Appendice 2].

⁵³ [Per l'inizio del paragrafo (che viene numerato come 12° nella seconda edizione), cfr. Appendice 3].

⁵⁴ S. Bonaventura, in *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, p. 132: *De speculatione divinae unitatis, per eius nomen primum, quod est esse*].

8. Che più? Quando Iddio la creò, e unilla al corpo nell'utero materno; quanta Grazia divina, e quante virtù, e quanto di santità ella ebbe? Niente. E quelle misere Anime, che nascono, vivono, e muoiono infedeli, quanta grazia, virtù, e santità hanno? Niente. E chi cade in colpa mortale, quanta santità e grazia ritiene? Niente. E chi ottiene da Dio la prima Grazia, quanto merito, prima d'averla, porta avanti a Dio per ottenerla? Niente. E che può far l'Anima senza Dio, e senza i meriti di GIESÙ Redentore per conquistarsi la Grazia, e la Gloria infinita? Niente. Qual dunque è il vero, e profondo centro dell'Anima? Il Niente, così de' beni naturali, come de' sovranaturali. Or quando l'Anima esce dal suo centro? Quando esce dalla verità del suo Niente, e si stima d'essere qualche cosa in se stessa, e di potere, di sapere, d'avere, o di meritare. E quando torna al suo centro? Quando cessa di muoversi, non producendo più il concetto falso di sé medesima, o dell'altre creature, e non girando con gli affetti o verso le altre creature, o verso di sé medesima: e però si dice nel Sonetto, *Quando torno al mio centro, io non mi movo*. L'uscir dal centro è per l'Anima un moto: e 'l tornarvi non ha da esser un altro moto; ma una cessazione di quei moti o d'intelletto, o di volontaria affezione, che la portavano o ad oggetti a lei esteriori, o a se stessa, non amata e non veduta in lume di verità, cioè in Dio, ma figurata in se stessa senza vedersi in Dio, ed amata in se stessa non in ordine a Dio; come s'ella fosse in se stessa, e non fosse tutta, e totalmente in Dio, e dipendente da Dio.

9. Dunque ogni volta che l'Anima ch'aspira a gran perfezione interiore, si vede posta con l'intendimento e con l'affetto nelle cose create, che sono fuori dell'essenzia di lei (e tutte le creature ne son fuori), torni in se stessa, cioè cessi (per quanto le si permette dal suo stato, e dalla virtù) dal suo vagare per le creature,⁵⁵ e stia in sé: e così si troverà nel suo centro. Ma tornata in sé, non veda, né ami sé in sé, come s'ella fosse qualche cosa in se stessa; ma si creda, e si stimi in se stessa un Niente: e come tale non si ami in se stessa,

⁵⁵ [*cioè ...* : nell'ed. 1682: «voglio dire, che per quanto le si permette dal suo stato, e dalla virtù, cessi dal suo vagare per le creature»].

perché il niente non è amabile: e dimori stabile in questa verità: ed in questa guisa non movendo la sua fede e volontà da questa verità, ella sta nel suo centro.

[*Del Niente Mistico*]

[*Come l'Umanità di Cristo Nostro Signore sia Centro dell'Anima*]⁵⁶

[§ 3] *Terzo Centro dell'Anima, ch'è Dio.*⁵⁷

10. Ma perché veramente l'Anima ha il suo esser reale da Dio, e in Dio; quindi è, che l'altissimo e profondissimo centro così naturale, come sovranaturale dell'Anima, è Dio. Egli è il Creatore, da cui ella ha tutto l'essere, e le potenze, e le virtù; ed in cui ha tali beni, come in Conservatore; e per la cui gloria gli ha, come per l'ultimo suo Fine: dunque allora è l'Anima nel suo perfettissimo centro, quando ella è in Dio. E perché l'Anima opera con le due nobilissime sue potenze, Volontà, e Intelletto (che dalla memoria intellettiva non si distingue),⁵⁸ allora sta in Dio con l'intelletto, quando attualmente crede con viva Fede la divina Presenza, che tutta la penetra e riempie; e sta in Dio con la volontà, quando attualmente ama con affetto di carità il sommo Bene, e ad esso aspira con amorosa speranza. Quindi è, che l'attuale esercizio delle Virtù Teologali, quanto più è puro, tanto più colloca perfettamente l'Anima nel suo Centro incomprendibile: sì come in Cielo ciò operanno la visione beatifica, il possesso eterno, e la fruizione o godimento di questo Dio Trino e Uno.

11. Ma perché Dio è tutto nell'Anima, ed è immoto nell'Anima; ed è più intrinseco a lei, e più intimo, ch'ella non è a se stessa, da ciò siegue ch'ella per tornare al suo Centro, ch'è Dio (dal quale s'allontana, quando divaga per le creature, o per le potenze del suo corpo), ella dee cessare da tali divagamenti, così d'intelligenze, come d'affe-

⁵⁶ [Questi due capitoli furono aggiunti nella seconda edizione, dove compaiono come capp. 4 e 5: cfr. Appendice 4].

⁵⁷ [A causa dell'inserimento di un centro ulteriore, quello dell'Umanità di Cristo, che viene a turbare la simmetria dell'insieme, nella seconda edizione il capitolo si intitolerà *Dell'ultimo Centro dell'Anima, ch'è Dio*. Per il primo paragrafo, che Petrucci dovette riscrivere per armonizzarlo al mutato contesto, cfr. Appendice 5].

⁵⁸ S. Thomas, *pars 1a*, q. 79, a. 7.

zioni, e desiderî; e ha da fermarsi nella verità della divina Presenza, intima ed immota in lei, e nell'Amabilità infinita di Dio per amarla: ed in tal guisa si verifica in lei il verso *Quando torno al mio centro*, cioè a Dio, *io non mi movo coll'intelletto*, cercando cognizioni, perché Dio è inconoscibile, infigurabile, ed inconcepibile:⁵⁹ e *non mi movo con la volontà*, desiderando, o sperando, o volendo qualsisia cosa esterna ed interna, perché Dio non è questa, né quell'altra cosa da me gustabile quaggiù, ma è il più che supremo, e più ch'incomprensibile Essere di tutti gli esseri. Che se mi chiedeste qualche breve regola per praticare anche attivamente, e col favore della Divina grazia ordinaria questa dimora nel Centro sovrano dell'Anima, cioè in Dio; vi proporrei questa brevissima massima fondamentale: *Dio non è cosa alcuna quaggiù da Viatori*, come tali, *visibile, sensibile, conoscibile, o in qualsisia modo gustabile*. Dunque, tutto ciò che nello stato d'esilio può esser sentito, inteso, posseduto, o gustato in qualsisia maniera, o naturale, o sovranaturale (fuorché con lume di gloria), non è Dio. Dunque l'Anima si astragga, e si stacchi da tutto ciò che può esser oggetto delle sue potenze, e cadere sotto le loro apprensioni, sentimenti, e capacità, e che può specificare gli atti delle sue potenze distintamente, poichè niuna di tali cose è Dio.⁶⁰

⁵⁹ B. Giacomone da Todi nel lib. VII, Cantico I, stanze 2 e 3 [JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617, lib. VII, *Secreto spirituale del beato Iacopone*, pp. 907 ss.; e cfr. p. 911 «le cose, che in questo monte medesimamente conosce il nostro Beato, è un Amor indicibile, una Bontà infigurabile, un lume immensurabile», e p. 912, ad v. *O infigurabil luce*: «Prova che sia infigurabile, i(dest) indemostrabile ed incomprendibile con questa ragione, che è luce, che abita nelle tenebre»].

⁶⁰ S. Dion. Areopagita, *de Mystica Theologia* cap. 1, et S. Thomas, in *Dion. Areop. de Divinis Nominibus*, cap. 2, lect. 4, et Ioannes Gerson, *de Monte Contemplationis*, cap. 44 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 630: «Tu ... linque sensus intellectuales quae actiones, et sensibilia, et intelligibilia omnia, et quae sunt et quae non sunt». — TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, 1570, c. 68: «Sed cum Deus sit super omnes huiusmodi processiones, oportet quod nos inmittamus nos in Deum, ad cognoscendum ipsum secundum remotionem ab omnibus operationibus intellectualibus, idest ab omni eo quod cadit in intellectum nostrum et hoc ideo quia nos non possumus per intellectum videre aliquam deificationem aut vitam vel substantiam, quae perfecte comparari possit illi causae quae est segregata ab omnibus rebus secundum totalem excessum. Non enim cadit in visionem intellectus nostri, nisi aliquod ens creatum et finitum quod omnino deficit ab ente increato et infinito et ideo oportet quod Deum intelligamus esse supra omne id quod intellectu apprehendere possumus». — GERSON, *De monte contemplationis*, loc. cit.].

Dunque la sola Fede tacita, cieca, e costante (la quale *est argumentum non apparentium*, come disse l'Apostolo [*Heb* 11, 1]); e la speranza fondata sovra la Fede, ch'insegna l'immensa, e comunicativa misericordia di Dio,⁶¹ e non sovra i gusti spirituali variabili fondata; e la Carità, che ama Dio perché è Dio, senza riflettere se si mostri dolce, cortese, e amoroso all'Amante:⁶² sono i mezzi veri e unici per immergersi costantemente in questo Centro divino.

12. Ma perché, come dissi, Dio non è cosa alcuna conoscibile, gustabile, o comprensibile; quindi è, che l'Anima per disporsi allo stato mistico ha da perseverare (quando già non è più Principiante, né più bisognosa delle Meditazioni, come altrove dirassi) nella fedele sua interna astrazione, e allontanamento volontario da tutti gli oggetti, che o da' suoi sensi esterni, ed interni, o dal suo intelletto possano essere appresi; o da' suoi sensitivi appetiti, o dalla sua volontà possano essere bramati, e cercati, o posseduti. E questo è l'espressissimo documento, che a questo fine diede il divino Areopagita al suo diletto Timoteo.⁶³

13. Con queste costanti astrazioni e fughe interiori dell'Anima dagli oggetti comprensibili ella si dispone alle più intime purgazioni, ch'in lei (quando a Dio piaccia di guidarla per questa serafica strada) eserciterà segretamente la Grazia. Imperoché per mezzo di molte, e lunghe aridità, desolazioni, e tenebre interiori la Grazia purgherà lo Spirito contemplativo da tanti fantasmi, e imagini, e reminiscenze di cose corporee, e da tante specie, o notizie, ed apprensioni intellettive: ed in tal guisa (benché a costo di pene inesplicabili che l'Anima ha da patire) la inalzerà ad una purità mirabile, onde ella si trovi come immersa nell'altissimo, ed ignoto suo Dio, non già in maniera lu-

⁶¹ D. Thomas, *Ia IIae*, q. 17, a. 7 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II q. 17 art. 7 co.: «Respondeo dicendum quod fides absolute praecedat spem ... Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet»].

⁶² B. Giacomone da Todi, lib. II, Cantico XXI: *Charitas exercetur sine signis benevolentiae*, etc. [JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617, p. 182, *A fra Ianne de l'Averna*, lettera latina compresa nella lauda volgare indirizzata all'amico: «Sed maximum reputavi, et reputo, scire de Deo ieiunare, et penuriam pati. Quare? Quia exercetur ibi Fides sine testimonio, Spes sine expectatione praemii, Charitas sine signis benevolentiae. Fundamenta haec in montibus sanctis. Per ista fundamenta ascendit anima ad montem illum coagulatum, in quo gustatur mel de petra, oleumque de saxo durissimo»].

⁶³ S. Dion. Areopagita, *de Mystica Theologia*, cap. 1 [cfr. *supra*, nota 16].

minosa e distinta, da potersi dire, è *così*; ma in un modo, ch'è senza modo particolare;⁶⁴ in un modo, dico, universalissimo, indistinto, ed ineffabile. Così l'Anima purificata, dovunque vada, dovunque stia, o ch'ella òri, o ch'ella operi, troverà sempre il suo Dio, ch'è il suo centro soprannaturale: e troverallo in se stessa, essendo lui più intimo a lei, ch'ella non è a se stessa. Or perché tutte le cose create son fuori dell'Anima; da ciò viene, ch'ella per intendere, o amare cose create, necessariamente ha da muoversi. E perché Dio è in lei centralmente, da ciò si deduce, ch'ella per tornare a Dio non ha da muoversi, ma ha da cessare di muoversi: e nella cessazione di tutt'i moti, e nella privazione di tutte le naturali apprensioni ed appetiti, e nel suo abbandono in Dio, e obbedienza alla Grazia, ella si troverà tutta immersa nel suo Dio, e senza moto: poiché Dio è tutto intimo a lei, ed immobilmemente è in lei. E questo è il senso del verso già detto, *Quando torno al mio Centro io non mi movo*.

14. In questo divino Centro abitava senza uscirne giammai la Reina del Paradiso, e pura Madre di Dio; sì come il dimostrano quei celesti suoi detti: *Esulta lo spirito mio, non in sé, ma in Dio suo salvatore: perché egli ha rimirata l'umiltà della sua schiava, e m'ha fatte cose grandi egli ch'è potente* (Lc 1, 46-48). Vedete come nulla la Vergine attribuisce a se stessa, e tutto a Dio? Vedete, ch'ella non vede se stessa, o le sue doti e grandezze in sé, o da sé; ma in Dio, e da Dio, ch'è il suo centro immutabile, ed infinito?

15. Ma chi mai potrà capire a bastanza, come in questo divino Centro dimorasse immersa e annichilata l'Umanità sacra del Verbo,

⁶⁴ Ven. Io. Rusbrochius, *de 7 Amoris gradibus*, capp. 13 et 14 [RUYSBROECK, *De septem gradibus Amoris libellus* cit., capp. XIII-XIV, *De sexto Amoris gradu* e *De septimo gradu Amoris*, pp. 412-416: «Iam porro ad sextum gradum accedamus: is est clara ac dilucida contemplatio vel intuitus, puritas spiritus et nuditas mentis ... Atqui in Spiritu sancto cunctos actus nostros perficimus et consummamus, ubi nudo amore spiritum excedimus in conspectu Dei, simulque ab omni multiplicitate rerum creaturarum et omni commentatione absolvimur atque nudamur» (p. 412); «Septimus hinc idemque postremus sequitur gradus, quo nihil potest neque in tempore, neque [in] aeternitate obtineri praeclarior vel sublimior: et est quando supra omnem cognitionem et scientiam, infinitum sive abyssale quoddam nescire in nobis sentimus ac deprehendimus: quando supra appellationes vel nomina omnia, quae tum Deo tum creaturis tribuimus, emorimur atque transcendimus sive excedimus in aeternum quiddam omnis nominis expers et innominabile, in eodem ipso nos amittentes» (p. 415)].

fatt'uomo per la redenzione dell'uomo, e molto più per la glorificazione dell'eterno suo Padre? Cristo *esinani*, ed evacuò sé medesimo, *prendendo la forma di schiavo* (*Phil* 2, 7), egli ch'è il Re de' Regi, e 'l Signore dell'Universo. Tutta la sua umana Vita altro non fu, ch'una perpetua annichilazione di sé, e glorificazione dell'altissima Divinità. Ponderate alcuni suoi detti. *Io non cerco la mia gloria* (*Io* 8, 50). *Io non son venuto a far la mia volontà* (*Io* 6, 38). *Io fo sempre le cose che piacciono al mio Padre* (*Io* 8, 28). *La mia dottrina non è mia; ma del Padre, che m'ha mandato* (*Io* 7, 16). *Io da me stesso non posso far cosa alcuna* (*Io* 5, 19): *ma il Padre mio, ch'è in me, egli fa l'opere* (*Io* 14, 10). *Perché mi chiami buono? Un solo buono è Dio* (*Lc* 18, 19). *Tutte le cose mi sono state date dal Padre mio* (*Mt* 11, 27): ed altri tali detti frequentissimi, ne' quali chiaramente si scuopre, che l'Umanità di GIESÙ nulla a se stessa, e tutto all'eterno suo Padre attribuiva. Questo è il fedelmente abitare nel centro Divino, ed è la vera umiltà, da cui nasce la carità perfetta: «Così sta lo spirito sopra lo spirito, ed anche senza lo spirito»,⁶⁵ quando l'Anima sta incentrata in Dio, e giugne talora a dimenticarsi di tutto il creato, e di sé, e resta in lei senza lei il solo Iddio.

SECONDO VERSO DEL SECONDO QUATERNARIO

Quando mi pasco più, fame ho maggiore

1. Iddio, altissimo Creatore, ed ultimo Fine dell'Anima umana, bramando che Creatura così bella a lui, ch'è primo principio di lei, ritornasse: in tal guisa creòla, e dotòla di tali potenze, che fosse impossibile che da altri, che da lui solo, potessero a bastanza esser

⁶⁵ Richardus de Sancto Victore, et S. Bonaventura, *de 7 Itineribus aeternit.*, dist. 3 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, prologo al *De septem itineribus: De intrinseco secreto, et aeternali manerio in Christo*, dist. III, *Secundum quid homo ad illud intrinsecum secretum admittatur*, con esposizione di vari luoghi di Riccardo di San Vittore circa i gradi della contemplazione; cfr. in part. p. 137: «Et ideo notandum est, quod spiritus noster aliquando in tantum a corpore, et anima dividitur: ut spiritus in spiritu esse asseratur, et quandoque ut spiritus supra spiritum esse dicatur, et quandoque spiritus sine spiritu credatur»].

acquietate e ripiene; e che da altri che dal suo Creatore ella potesse esser saziata pienamente, e fatta stabilmente beata. Quindi è che l'intelletto umano, c'ha per suo cibo la verità, né d'altro può dirittamente nutrirsi; conciosiacosaché d'infinita verità capace sia, non è mai a bastanza contento per molte verità limitate ch'impari, ed intenda:⁶⁶ e finché non sarà giunto alla perfetta, e permanente visione di quella somma Verità incomprendibile, che tutte le verità comprende, e tutte senza proporzione in infinito le trapassa; non è possibile che mai sia pienamente appagato, e totalmente beato. Nella stessa guisa la volontà ch'egualmente ha per suo cibo il bene,⁶⁷ né altro che 'l bene può appetire, e cibandosi del falso bene si contamina, e si fa ingiusta; conciosiacosaché anch'ella sia capace d'un bene infinito, non è possibile che volendo, ed ottenendo il possesso di tutt'i beni creati, possa mai essere appieno felice, paga, e sommamente beata.

2. Regna in questa potenza sovra tutti gli altri affetti l'appetito della gloria, e della dilettazone: ed è tanto vasto, e capace questo doppio appetito della umana volontà; ch'una gloria, ed una dilettazone che non sia somma, ed in eterno durevole, non può contentarla perfettamente. Quindi è, ch'essendo il solo Iddio Trino e Uno la Verità totalissima, e 'l Bene immenso, e gustandosi nel possesso interminabile di Dio la somma dilettazone, e la suprema gloria; da ciò necessariamente si deduce, che Dio solo è la piena beatitudine, e 'l vero Fine beatifico dell'Anima umana.⁶⁸ Dunque tutti gli appetiti di lei, e tutte le operazioni delle sue potenze, ch'a Dio in qualche modo non sono indirizzate, non camminano per la strada della Verità, e della

⁶⁶ S. Thomas, *pars Ia*, q. 16, a. 1 et 3.

⁶⁷ Id., *pars Ia*, q. 59, a. 3 et 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *Ia qu.* 59 a. 3: «Manifestum est autem ex dictis quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni»].

⁶⁸ S. Bonaventura, *de process. Relig.*, lib. 1, cap. 7 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII; non *De processu Religionis*, ma *De profectu Religiosorum*, lib. I, cap. VII, p. 562, *De reformatione voluntatis*: «Perfectio voluntatis est, unum cum Deo esse in spiritu per amorem: ut iam non possit velle nisi Deum, et eius suavitatis dulcedine inebriari»; segnalato nell'*Index rerum*, s.v. *Voluntas quomodo reformanda sit*].

Virtù; ma o son cose vane, oziose, ed inutili;⁶⁹ o manifestamente perniciose ed inescusabilmente colpevoli.

3. Ma sì come chi occupasse il suo stomaco con vivande all'uomo poco utili, o vili, e nocive, non sentirebbe in tal tempo l'appetito, che naturalmente ha delle vivande a sé proporzionate e salubri; così chi riempie l'intelletto di verità (anzi vanità) basse, corporee, mondane, temporali, caduche, e che non s'alzano sopra la nostra naturalezza; l'occupa e l'offusca in guisa, ed in guisa il seduce, che non conosce, né sperimenta il suo innato appetito d'intendere, e contemplare la Verità sovranaturale, e immensa.⁷⁰ E nel medesimo modo chi applica la volontà sua a bramare beni terreni, temporali, e bassi, e talvolta dannabili e viziosi; la inceppa, avvilita, ed opprime talmente tra le glorie vanissime, tra le dilettazioni pericolose, e tra i pesanti interessi di quaggiù; che non isperimenta quell'appetito ch' in questa potenza è stato impresso dal medesimo suo Creatore, acciò che aspiri incessantemente al vero Bene interminabile, appieno saziativo, e glorificatore dell'uomo.

4. Ma sì come se lo stomaco, o con la digestione, o in altra forma si votasse de' cibi dannosi e impropri, incomincierebbe a sentir la fame delle vivande convenienti; così quanto più l'Anima vien votando l'intelletto, e tutte le sue potenze apprensive di tante inutili, dannose, scioperate, e basse verità, e cognizioni, e discorsi; e vien distaccando la volontà da tanti beni creati, incomparabilmente minori e più bassi di lei, e a lei sovente nocevoli; tanto più si comincia a scorgere in lei la finora occultata, ed occupata fame di conoscere Iddio, e di pienamente e senza fine amarlo, e goderlo. E quanto più per mezzo degli accrescimenti della grazia, della carità, delle mortificazioni, e dell'altre virtù si purificano, si rettificano, e si perfezionano le potenze, e l'anima tutta; tanto più cresce questa fame amorosa di lei verso il suo vero cibo sovrastanziale, ed eterno.

⁶⁹ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 18, a. 9 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *Ia qu. 18 art. 9 co.*: «contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus», etc.].

⁷⁰ B. Caterina da Genova nel *Trattato dell'Anime del Purgatorio* [CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio*, 1681, *passim*, ma soprattutto il capo VI, p. 186, sul «desiderio naturale» della visione di Dio attraverso la comparazione con il desiderio del cibo].

5. Dunque Iddio solo è il cibo saziativo dell'Anima; e tutte le creature senza Dio, e non in ordine a Dio son cibi di vanità, e d'inganno. Ma il Signore in tal guisa pasce l'Anima quaggiù, che quanto più abbondantemente a lei si comunica, tanto più la fa capace delle comunicazioni divine,⁷¹ ed in conseguenza tanto più in lei accresce la fame amorosa. Per mezzo della grazia santificante Iddio si partecipa all'essenza dell'Anima;⁷² e con l'infusione della viva Fede la Verità increata s'unisce all'intelletto; e con l'infusione della Carità l'infinito Bene alla volontà si comunica; e l'Anima credendo vivamente nel suo intimo Dio, e amandolo, di lui altamente si pasce, e ne divien perfetta. Ma perché Iddio è Verità, Bontà, ed Essenza infinita, ed affatto incomprendibile ad ogni Creatura; da ciò nasce, che quanto più nell'Anima s'aumenta la grazia, la fede, la carità, e gli altri doni e virtù in lei infuse da Dio, tanto più ella conosce sperimentalmente, ch'egli è Verità somma, e Bontà senza limiti, ed Essenza senza confini: onde tanto più cresce in lei la fame d'unire il suo intelletto a questa ineffabile Verità, e 'l suo volere a questa infinita Amabilità, e tutta se stessa a questo interminabilmente dolcissimo Iddio. Onde a ragione dice l'Anima Contemplativa: *Quando mi pasco più, fame ho maggiore.*

6. Oltre di che la Carità è un amore sovranaturale, con che l'Anima non solamente ama Iddio, e se stessa, e 'l Prossimo in Dio; ma ama anche d'amare Iddio.⁷³ Dunque quanto più cresce nell'Anima la carità, tanto più cresce l'amore verso la carità: ed in consequen-

⁷¹ S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 24, a. 7, et S. Greg. Magnus, *Homilia 36 in Evangelium* [GREGORIO, *Opera*, 1675, t. I *Homilia in Evangelia*, lib. II, hom. XXXVI *ad populum*, in., col. 1489: «spiritalis deliciae cum non habentur, in fastidio sunt; cum vero habentur, in desiderio: tantoque a comedente amplius esuriunt, quanto et ab esuriente amplius comeduntur. ... Augent enim spiritalis deliciae desiderium in mente, dum satiant: quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur quod avidius ametur»].

⁷² S. Thomas, *Ia Ilae*, q. 109, a. 3 et 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II *qu. 109 a. 3 co.*: «homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis»].

⁷³ Id., *Ila Ilae*, q. 25, a. 2 [*Ivi*, a. 2 *co.*: «caritas amor quidam est. ... amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare»].

za tanto più s'augmenta in lei la brama d'aver amor divino più intenso, più puro, e più perfetto. Questo additòcci lo Spirito Santo nell'Ecclesiastico con quelle sacre parole, *Lo spirito mio è più dolce del miele. Coloro che mi mangiano, ancora han fame di me. E quei che mi beono, han di me sete* (Eccli 24, 19-20). In questo stato s'avvera quel grado d'amore, che da S. Dionisio e da altri è detto *Amore incessante*,⁷⁴ e da Ricardo *Amore insaziabile*:⁷⁵ di cui alcun effetto brevemente accenneremo.

7. Questo grado è proprio dell'Anime dedite alla sacra solitudine, e veramente pure ed interne, che senza mai stancarsi aspirano a Dio, ed incessantemente il desiderano. Una tal'Anima impiagata da questa saetta, non trova cosa creata che la consoli a bastanza, e l'acquieti; ed è sempre famelica e sitibonda di quell'UNO immenso, e sovraeccelso, che l'ha ferita, e che solo può pienamente sanarla.⁷⁶ Quanto più s'im-

⁷⁴ S. Dion. Areopagita, *de Angelica Hierarchia*, cap. 7, et D. Thomas, *Opusculum* 61, cap. 28, e 'l B. Giovanni della Croce nella *Notte Oscura*, cap. 19 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, *De caelesti hierarchia*, cap. VII, sugli angeli che in forza della «perennem atque incessantem eorum circa res divinas motionem ... nomen Seraphim luculenter designat» (pp. 68-69). – TOMMASO D'AQUINO, *Opuscula*, 1587, *Opusc. LXI, De dilectione Christi et proximi*, post cap. XXVII: *De decem gradibus Amoris, secundum Bernardum*, p. 654: «Secundum gradus est, in quo facit quaerere incessanter». – GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, *Notte oscura*, lib. II, cap. XIX: *Si cominciano ad esplicare li dieci gradi della Scala Mistica del divino Amore secondo S. Bernardo, e S. Tomaso. Si mettono li cinque primi*, p. 278: «Il secondo grado fa, che l'Anima cerchi Dio incessantemente, senza mai fermarsi»].

⁷⁵ Richardus a Sancto Victore, *de Gradibus Charitatis*, cap. 2 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Opera*, 1650, *Tractatus de gradibus charitatis* (trattato apocrifo, ma al tempo compreso tra le opere di Riccardo), cap. II, *De Amoris insatiabilitate*, p. 351b: «Amat igitur sic amans anima, etsi non minus posse suo minus tamen velle suo, nec capit de hac impossibilitate solatium, sed potius desiderii suscipit incrementum. ... Non potuit satiari desiderio, qui nihil desiderare concupivit. Fames enim animae desiderium est. ... Amoris namque bona eo minus satiant, quo magis replent»].

⁷⁶ S. Bonaventura, *de 7 Itineribus aeternitatis*, Itin. 4, d. 5, a. 2 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, *De quarto itinere aeternitatis*, distinctio V, *Qualiter charitativa affectio a sanctis Doctoribus per gradus dividatur*, art. 2: *De gradibus amoris violenti*, p. 66 (con allegazione dei gradi di Riccardo di San Vittore): «Primus igitur gradus violenti amoris est, quando mens desiderio suo resistere non potest, quin vulneretur. Nonne tibi cor percussum videtur, quando ille igneus amoris aculeus mentem hominis medullitus penetrat, affectumque transverberat, in tantum ut desiderium sive aestum cohibere animo non valeat, desiderio ardet, affectu fervet, aestuat, anhelat profunde ingemiscens, et longa suspiria trahens, ut dicat, *Vulnerata charitate ego sum*»].

merge amorosamente nell'Amato, tanto più lo sperimenta amabile: onde non mai può satollarsi d'amarlo. Dall'accrescimento dell'amore, e dal pascersi d'amore, s'aumenta, in vece di mitigarsi, la fame d'altro amore più intenso e più vasto. Arde l'Anima per lo suo Dio, e non sente la fiamma in maniera sensibile: e pure lo Spirito quanto più amando arde, e si consuma, tanto più si strugge in efficacissime brame d'arder più, e di più consumarsi. O qual cosa è più potente del divino Amore? «Il quale (come disse un grand'uomo) né resistendo può temprar la sua sete, né ubbriacandosi può smorzarla?»⁷⁷ O beata quell'Anima, che giugne a questo stato in cui niuna cosa, fuorché Dio, può sodisfarla: ed ella non crede mai col suo amore di sodisfare bastantemente al suo Dio! Niuna cosa cerca, fuorché l'Oggetto unico del suo cuore, e niuna cosa intraprende, o tralascia, fuorché in ordine all'amato suo Sposo. All'UNO incomprendibile aspira l'amor di lei:⁷⁸ dell'Uno ha sete: per l'Uno sospira: l'Uno ricerca: arde, languisce, e riposa nell'Uno: e di quest'Uno, e sommo Bene solamente pascendosi, niente altro ritrova, che per lei abbia sapore, o l'addolcisca e conforti, se non è condito dalla soavissima Volontà di quest'Uno e Trino Dio, amabile senza confini.

8. Qui mi giova di spiegar più l'intrinseca ragione di questa sempre crescente Fame celeste d'amore. La notizia speculativa di qualche amabile oggetto, io non niego che non possa essere cagione dell'amore.⁷⁹ In questa guisa un Poverello, che sa le grandezze d'un Re, e sti-

⁷⁷ Richardus a Sancto Victore, *de Gradibus violentae Charitatis* [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Opera*, 1650, p. 357b: «Quartus itaque violentae charitatis gradus est, quando aestuantis animi desiderio iam omnino nihil satisfacere potest. ... Quicquid agat, quicquid sibi fiat, desiderium ardentis animae non satiat, sitit et bibit, bibendo tamen sitim suam non exstinguit, sed quo amplius bibit, eo amplius et sitit» (cfr. PL CXCVI, 1212)].

⁷⁸ Id., *ibid.* [RICCARDO DI SAN VITTORE, *ivi*, p. 357a: «In hoc itaque tertio violentae charitatis gradu nil omnino satisfacere potest praeter unum, sicut et nihil sapere nisi propter unum. Unum amat, unum diligit, unum sitit, unum concupiscit. Ad ipsum anhelat, in ipsum suspirat, ex ipso inardescit, in ipso requiescit. Solum est in quo reficitur, solum ex quo satiatur. Nil dulcescit, nihil sapit nisi hoc uno condiatur» (cfr. PL CXCVI, 1211)].

⁷⁹ D. Thomas, *Ia IIae*, q. 27, a. 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, a. 2 co.: «bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur»; ma a. 2 ad 2: «Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris»].

ma felicità grande il poter dominare; può amare, ed aver brama di farsi Re. Ma con più veemenza accendono la fame amorosa le cognizioni pratiche e sperimentali di qualche bene amato, e gustato. In questa guisa chi è Signore assoluto d'una Città o Principato, molto più di quel Mendico capisce il gran bene (io parlo alla mondana per farmi capire) ch'è in questa vita il dominare a' Regni interi: onde tanto più forte sarà l'amore di questo Principe verso lo stato regio, quanto più egli capisce la felicità del regnare: e tanto più la capisce, quanto più in qualche parte la sperimenta nel suo dominio minore. È noto, che la somiglianza è cagione dell'amore:⁸⁰ onde l'aumento della similitudine sarà cagione, che si accresca a proporzione l'amore.

9. L'Anima in due maniere può conoscere Iddio quaggiù: o per nuda speculativa, leggendo libri che trattino delle divine grandezze, ed ascoltando chi altamente ne parli; o purificandosi sempre più (mediante la divina Grazia, e i virtuosi esercizî) e sempre più internandosi amorosamente in Dio, unicamente amato, ed incessantemente sospirato da lei. La prima maniera può ben sì giovare ad innamorarsi di Dio; ma non è da paragonarsi con la seconda. Or perché l'Amore tien sempre viva la memoria dell'amato Oggetto nell'Amante;⁸¹ ne siegue, ch'una tal'Anima, quanto più tiene il suo Dio nella innamorata apprensione, e quanto più l'ama; tanto più a lui si fa somigliante, e tanto più con isperimental notizia conosce quel ch'in se stesso operi il suo Dio. Dunque tanto più l'ama, e a quella misura ch'in lei cresce la notizia pratica della divina Amabilità, s'aumenta l'amore: e più amando, si fa capace d'amar più: ed essendo capace di più amare, ha maggior fame d'amare. Imperoché non essendo altro il divino operare, che un eterno vagheggiarsi, ed amarsi immensamente e invariabilmente; tanto più l'Anima è simile a Dio, quanto più continova, e profondamente lucida è la presenza e vista ch'ella ha di lui, e quanto più intensa, pura, e veemente è la fiamma del suo amore verso di lui.

10. E sì come chi sta nel fuoco si riscalda, e può tanto riscaldarsi, che giunga a grado uguale di calore col medesimo fuoco; così l'Ani-

⁸⁰ Id., *ibid.*, a. 3 [*Ivi*, a. 3 co.: «similitudo, proprie loquendo, est causa amoris»].

⁸¹ Id., *ibid.*, q. 28, a. 2.

ma, che per fede e carità attuata sta in Dio, si divinizza, e si fa Deiforme, cioè similissima a Dio.⁸² Ma perché non può giugnere alla uguglianza con lui (il quale con infinita luce si vagheggia, e con infinito fuoco di carità ama se stesso), ne nasce ch'ella può almeno crescer sempre in gradi più puri e più luminosi di viva fede, e in gradi più sublimi e ardenti di fervidissima carità: sì come, se si desse per impossibile un Sole infinitamente lucido, ed infinitamente caldo; potrebbe comunicare gradi sempre più alti di luce e di calore. Dunque potendo l'Anima amar sempre più l'Amabilità infinita di Dio,⁸³ ed essendo l'amare Iddio un bene sommamente amabile; da ciò viene, che quanto più l'Anima d'Amor divino si pasce, tanto più grande si fa la sua fame d'amare.

[11].⁸⁴ Si avvera questa sentenza del nostro verso nell'Anime, che ben disposte si pascono con frequenza del divinissimo Sacramento Eucaristico: imperoché quanto più l'Anime, che son giunte alla vera e mistica contemplazione, di GIESÙ Sacramentato si cibano; tanto più s'accendono in esse gli ardentissimi desiderî di novamente cibarsene. Non pensi d'esser giunta a vera perfezione, mistica, e pura, e centrale quell'Anima che non è famelica del Pane degli Angeli: poiché essendo i veri Contemplativi più che uomini, ed essendo come Angeli in carne;⁸⁵ è impossibile che non siano avidi del Pane Angelico, cioè della Sacrosanta Eucaristia. Chi ama GIESÙ, così l'ami svelato, come nascoso.

[12]. Può intendersi ancora questa fame in ordine a i patimenti, e alle fatiche, di cui insaziabilmente si pascono i veri Amanti di GIESÙ Crocifisso. Ah che questo accompagnar GIESÙ nelle sue fatiche e pene, per la nostra redenzione intraprese, è un bene così amabile, ch'è impossibile il cominciare a sperimentare con lo spirito ben purificato la preziosità dell'affaticarsi e patire per Dio, e con GIESÙ piagato e lan-

⁸² Id., *ibid.*, q. 65, a. 5, et in *IIIa*, d. 27, q. 2, a. 1 ad 9.

⁸³ Id., *Ila Ilae*, q. 25, a. 2.

⁸⁴ [Ricostituimo qui tra parentesi, fino al § 15, la corretta numerazione dei paragrafi, saltata nell'originale, e di qui nelle edizioni successive, per via della ripetizione del § 10 in questo punto].

⁸⁵ Id., in *IIIa*, d. 35, q. 1, a. 2; q. 2, ad 1.

guente; e non aver fame sempre più viva, e maggiore de' sudori e delle croci. All'amor proprio è tanto ignota questa dottrina, quanto è nota alla Carità pura, ed era nota all'Apostolo, che diceva: *Io soprabbondo di gaudio in ogni mia tribulazione* (2 Cor 7, 4). E questa medesima fame di faticare, e patire si sperimenta in ordine al guadagnar Anime a GIESÙ Cristo, e al beneficiare i prossimi negli esercizî della misericordia così spirituale, come corporale: come anche nell'esercizio delle cristiane Virtù, e nella brama di giugnere alla vera Perfezzione.

[13]. Né vi sia chi creda questa fame di Dio e delle Virtù, che sempre s'augmenta nell'Anime pure, esser simile a quella de' miserabili Avari, ne' quali si dice che cresce l'amor del danaro, quanto più ad essi s'accresce il danaro. Imperoché in questi la picciolezza del bene amato, il quale non può uguagliare, né render satolla la capacità dell'appetito umano, è occasione onde sempre più cresca la fame esecrabile dell'oro. Ma l'aumento della fame amorosa dell'Anima nasce dalla sovrana nobiltà delle Virtù, e molto più dell'altissimo Iddio: conciosiacosaché quanto più l'Anima ha fame di Dio, tanto più il conosce desiderabile: e s'avvede, ch'egli non solamente può saziare la di lei fame; ma che, quand'anche si moltiplicassero in infinito i suoi desiderî, e la capacità delle sue potenze, Iddio è cibo bastevole a riempirla, ed a superare più che infinitamente tutta la capacità, e tutte le brame di lei, e di tutti gli altri Spiriti creati, e creabili dalla sua Onnipotenza.

[14]. Aggiungo, che lo Spirito Santo illustra col dono dell'Intelletto talora l'Anima⁸⁶ in tal guisa, ch'ella ha certa cognizione (non però espressa, ma profonda, mistica, e più tosto negativa) della immen-

⁸⁶ P. Giuseppe di Gesù Maria nella *Salita dell'Anima a Dio*, parte I, lib. I, cap. 28 [GIUSEPPE DI GESÙ MARIA, *Salita dell'Anima a Dio*, 1681, pp. 88-94: *Come può aiutare la nostra diligenza, acciò la contemplazione sia durabile*, p. 90: «La seconda ragione della difficoltà, che sentono li nuovi contemplativi in quietare per molto tempo l'intelletto nella contemplazione semplice, ce la darà S. Gregorio nel quinto de' suoi Morali con queste parole: 'Nella soavità dell'intima contemplazione non si fissa l'intelletto per molto tempo, perché abbagliato con l'immensità della luce, si rivolge subito verso se stesso'. Questo dice San Gregorio. ... Ora essendo l'oscurità del conoscimento semplice della fede ... la luce inaccessibile in che Dio abita, ... non può per molto tempo tenerlo fisso in quella per il grand'eccesso, che gli fa, se non è confortato per questo con alcuna illuminazione, o per l'abito della contemplazione»].

sa amabilità di Dio tanto viva, e penetrante, e consumativa [1682: *continuativa*], che l'Anima, non provando il calore spirituale dell'amore così vivo ed efficace nella volontà, come è acutissima la luce nell'intendimento; non si può esprimere quanto ella peni nel dolce martirio del desiderio d'amar più il suo Diletto, sommo, e unico suo Bene. Ama, e non s'avvede d'amare: onde si consuma, e languisce, e pena, e si stempra in lagrime per la brama d'amare: e quanto più ama, tanto più in lei si abilita e si dilata il seno delle sue potenze per amar più:⁸⁷ ed in conseguenza non istima mai d'amare a bastanza; anzi le par sovente di non amare: e molto amando, e pascendosi d'amore, sempre più grande si fa la sua fame.

[15]. Chi desidera disporsi (per quanto può la Creatura soccorsa dall'ordinaria Grazia di Dio) a questo felicissimo stato; s'affatichi di tenere la sua volontà distaccata da tutti gli amori verso le cose create, e verso di se stesso (il che è la difficoltà delle difficoltà)⁸⁸ e s'industrii di sprigionare l'intelletto dalle fantasie e discorsi circa le cose particolari, o anche universali, distinte e limitate; e d'inalzarlo, e dilatarlo in Dio senza forme, e figurazioni, e senza atti riflessi: poichè, chi vorrà mai figurare, o formare, o produr concetti positivi di quel Dio, ch'egli non ha veduto giammai, e ch'è infinito, ed è talmente superiore all'intendimento de' Viatori, che non incomprendibile, ma *inaccessibile* fu

⁸⁷ B. Giovanni della Croce nella *Fiamma d'Amor viva*, stanza III, § 1 e 17 [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, *La Fiamma d'Amor viva*, p. 403: «Perché il vero amante all'ora sta contento, quando tutto quello ch'egli è e vale e può valere, e quello che ha e può avere, impiega in servizio dell'amato: e quanto quello è più, tanto più gusto riceve in darlo», e p. 422: «Ora torniamo al nostro proposito di queste profonde caverne delle potenze, dove diciamo, che 'l patire dell'anima suol essere grande, quando la va Dio ungendero, e disponendo per unirli seco con questi sottili e delicati unguenti; li quali alle volte sono tanto delicati e nobili, che penetrando l'intimo del fondo dell'anima, la dispongono e saporeggiano di maniera che 'l patire, ed il distruggersi in desiderio con immenso vòto di queste caverne, è immenso»].

⁸⁸ S. Greg. Magnus, *Homilia 32 in Ev.* [GREGORIO, *Opera*, 1675, t. I, *Homiliae in Evangelia*, lib. II, hom. XXXII *ad populum, in.*, col. 1465: «Certe cum se sequentibus nova mandata proponeret, dixit: *Nisi quis renunciauerit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus* (Lc 14, 33). Ac si aperte dicat: 'Qui per vitam veterem aliena concupiscitis, per novae conversationis studium et vestra largimini'. Quid vero in hac lectione dicat, audiamus: *Qui vult post me venire, abneget semetipsum*. Ibi dicitur ut abnegemus nostra, hic dicitur ut abnegemus nos». Il passo è segnalato nell'*Index rerum* in appendice al t. III con l'indicazione, palesemente errata, della col. 1455].

detto dall'Apostolo (1 *Tim* 6, 16)? Chi potrà dunque accostarsi con l'intendimento a quel Dio, ch'è inaccessibile? Chi sa figurarsi l'illimitabile, e chi può concepirlo con la sua mente; s'ogni nostra figurazione e concetto per necessità è cosa limitata e finita? Bisogna credere, e amare, e credendo e amando durare, aspettando con pace, speranza, e risegnazione le Divine disposizioni sovra di noi.

TERZO VERSO DEL SECONDO QUATERNARIO

Quando morta son più, vita ho migliore

1. Questa forma di parlare, ch'esprime l'esser morto più o meno, ci dà ad intendere, che qui non si tratta della morte naturale, ma della mistica, nella quale si scorgono gradi diversi, che secondo le maggiori, o minori mortificazioni sono variamente assegnati. Io sforzerommi di ridurre la divisione delle morti mistiche a pochi gradi, ma che contengano i molti.

§ 1. *Della prima morte mistica*

2. L'Apostolo c'insegna, qual sia la prima morte dell'Anima, ch'aspira alla vera Vita, ch'è Dio; mentre dice, *Mortui sumus peccato* (*Rm* 6, 2). Il vivere al peccato è il consentire alle peccaminose suggestioni, e incentivi, operando opere di tenebre, degne solamente di formidabili pene.⁸⁹ Il morir perfetto al peccato è un non solo sottrarsi alla sua tirannica mano; ma levar anco le stesse radici delle colpe, operando con facilità, e prontezza di spirito, e con perseveranza e diletto gli atti delle Virtù. Or questa è la prima morte, che diligentemente ha da fare l'Anima Cristiana: e qui comincia l'infimo grado della Vita virtuosa, e degna del Cielo. L'uomo ha da morire totalmente ad ogni volontaria compiacenza, e consentimento al peccato (e principalmente al mortale) con determinatissima volontà di non voler mai più, con l'aiuto del-

⁸⁹ S. Ioan. Chrysostomus et Dionysius Carth., *ibi*. [DIONIGI CERTOSINO, *In Paulum*, 1573, *In epistolam ad Romanos*, cap. VI, art. IX, p. 39: «Mortuus esse peccato, est a peccato esse ereptum, vel secundum virtutum habitus operari, "Quomodo adhuc ... vivemus in illo?", id est operabimur opera tenebrarum, et consentiemus suggestioni peccati?»].

la divina Grazia, ammetter colpa grave nel libero arbitrio. Anzi a poco a poco crescendo il lume, e la grazia nell'Anima, alfin giugne a detestare altamente anche le cadute veniali avvertite. Chi tutto questo, e non più ha operato; può esser detto *Principiante* nel servizio di Dio: ma speri, s'affatichi, duri, e non ricusi di patire, se vuol giugnere a quel Bene immenso, per la cui gloria il patire, e 'l morire sembra poco a i veri, e puri Amanti di Dio.

3. Qui debbo brevemente avvertire, ch'altro è il Peccato, ed altro è il Vizio in questo luogo.⁹⁰ Per quello io intendo l'atto vizioso volontario: e per vizio quelle naturali inclinazioni al male che proviamo, come all'ira, alla disordinata tristezza, alla negligenza, alle concupiscenze, e ad altre cattive affezioni. Parimente per vizio intendo gli abiti viziosi, contratti con molti atti colpevoli, come per cagion d'esempio l'abito del soverchio bere, del giuoco, del vanamente discorrere, o altri, ch'io non annovero.

4. Non ci ha da bastare di morir agli atti soli delle colpe: ma dobbiamo sforzarci di sbarbicar da noi anche le radici del peccato, cioè gli abiti pravi già contratti, e superare le malvagie propensioni della nostra viziata natura. Per giugnere a questa purità, il primo passo consiste nel distaccarsi da tutte le cose esteriori, non riserbando nel nostro spirito alcuna volontaria affezione verso di esse, la quale possa in guisa alcuna disordinare la nostra rettitudine. Ma non potrà distaccarne l'affetto, chi non ne ha perduta la stima: e non so, come potrà perder la stima di questi beni esteriori, chi non s'esercita nella frequente orazione, ponderando seriamente, e con lume di verità quel che siano queste cose terrene; quanto sian vane, transitorie, e cadu-

⁹⁰ Philippus a SS. Trinitate in *Summa Mysticae Theologiae*, pars I, discurs. II [FILIPPO DELLA TRINITÀ, *Summa Theologiae mysticae*, 1656, pars I, *De via purgativa animae contemplativae, propria incipientium*, tract. II, disc. II, *De Vitorum eradicatione*: «Vitium simul est effectus et causa peccatorum; effectus quidem praecedentium peccatorum, quibus iteratis generatur; causa vero subsequentium ad quae voluntatem inclinatur. ... Haec prava dispositio paulatim per actuum frequentationem augetur, magisque radicitur, ita ut habeat naturam et perfectionem habitus difficile mobilis a subiecto, et quodammodo transeat in naturam, vitium namque radicitur pro natura inolevit. Unde non tam evacuum dici potest vitium, quam eradicandum et extirpandum; consistit enim in habitu radicato, et non in actu transeunte ad instar peccati. Qui autem vult peccata vitare vel evacuare, debet eradicare vitia quae sunt causae et principia peccatorum»].

che; quanto appartenenti al solo corpo animalesco e corruttibile; e quanto siano inutili per se stesse al nostro spirito, ed alla nostra beata eternità. Oh Vita di GIESÙ Cristo, quanto poco si penetra con lume pratico dalla cecità nostra la tua staccatezza da tutte queste povere creature esteriori! Quanto pochi ti sieguono per la strada del perfetto dispoglio, e povertà profonda dello spirito! Quanto pochi son quelli, che come l'Apostolo, *non contemplano le cose che si vedono, perché son temporali; ma bensì quelle che non si vedono, che sono eterne!* (2 Cor 4, 18) Ma chi nel suo cuore ha già annichilata la stima di tutte le cose esterne, ha fatta la prima morte, morendo a quelle colpe, e vizî, che dall'amar beni tali sogliono scaturire; e vive *Vita di Grazia*, ch'è molto migliore della *vita mondana, sensibile, e bassa*, che prima con l'appoggiarsi affettuosamente a' beni pericolosi di questo mondo viveva. Si chiama *Vita di Grazia*, poiché l'esser morto ad ogni colpa mortale è lo stesso, che l'esser vivo alla divina Grazia giustificante.⁹¹

§ 2. Della seconda Morte mistica

5. Ma proseguendo l'Anima il suo viaggio virtuoso per giungere alla cristiana Perfezione, ha da sostenere un'altra morte, e in conseguenza ha da guadagnare un'altra vita migliore, a cui daremo nome di *Vita di Spirito*. Il solo esser morto al peccato mortale non esclude una moltitudine d'affetti non peccaminosi, che possono rimanere in quell'Anima, che vive *Vita di Grazia*: imperoché in questo basso grado i sensi, e le passioni tanto si tengono a freno, e si mortificano; quanto basta per non perdere la Grazia divina: ma non si pensa a più strettamente frenarli, e molto meno a distaccare potentemente lo spirito dalle tante immagini della fantasia, e gli affetti volontarî dal commercio co i movimenti delle passioni.

6. Degne d'altissima riflessione mi paiono alcune brevi, ma profonde parole di S. Bonaventura: «La mente umana, distratta dalle sollecitudini, e cure esterne, non entra in se stessa per mezzo della memoria. E annuvolata da tanti fantasmi, non ritorna in se stessa per mezzo dell'intelletto. Ed allettata dalle concupiscenze, non si rivolge

⁹¹ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 113, a. 2.

a se stessa per mezzo delle brame di gustare la soavità interna, e 'l gaudio spirituale»: il che fassi nella volontà. E per dir tutto in poco, «l'Anima, che giace totalmente in queste cose sensibili, non può rientrare in se stessa, come in imagine di Dio». ⁹² Dunque non consistendo in altro le operazioni del nostro puro Spirito, che in quelle delle sue potenze, intelletto, memoria, e volontà; e non essendo altro la *Vita dello Spirito*, che l'operare col medesimo spirito, ed essendo impedito le operazioni delle potenze spirituali dalle occupazioni esteriori, dalle fantasie, e dalle affezioni, o passioni sensibili; ne siegue, che in finché l'Anima non si stacca da tali cose, e non supera questi impedimenti, e non muore ad essi; non può dirsi, che viva *Vita di Spirito*.

7. Or quando la divina Grazia aumenta nell'Anima il lume della viva Fede, e l'invisibil fuoco dell'amor santo di Dio, ed ella fedelmente corrisponde alle intime mozioni, e inviti dello Spirito Santo; allora cresce in lei la fame d'una Vita più pura, più cara al sommo Bene, e più eccelsa, che non era la prima. Laonde risolutamente si applica alla mortificazione de' cinque sensi esteriori, e si esercita in astinenze, sobrietà, e varie macerazioni della propria sua carne (qui suppongo la regolazione d'alcun Direttore illuminato, ed esperto), le quali austerità riescono mirabilmente giovevoli per morire non solamente alle cose, che son fuori di noi; ma anche al proprio nostro corpo in quel che spetta all'esterno.

8. Né contenta l'Anima di morire a tutte le non necessarie, e non virtuose dilettazioni de' sensi esterni, s'avanza alla mortificazione de' sensi interni: modificando e restringendo le molteplici imagini, riflessioni, stime, sospetti, giudicii, e rimembranze non necessarie, né virtuose della fantasia, della cogitativa, e della memoria: e cercando d'alzarsi alle operazioni più pure, più semplici, e universali dell'intelletto. E nello stesso tempo s'industria di calpestarne i moti sregolati delle

⁹² S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 4 [BONAVENTURA, *Opera*, 1069, t. VII, p. 131: «mens humana sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam, concupiscentiis illecta, nequaquam revertitur ad seipsam per desiderium suavitatis internae et laetitia spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare»].

passioni, ed affetti del cuore sensibile, staccandosi al possibile con virtuosa violenza dalle cose esterne, evidenti, e particolari, e dalle riflessioni a' luoghi, e tempi, e agli appetiti e ripugnanze del proprio suo corpo, che con tali armi tiranneggia così spesso, e fa suo schiavo lo spirito.

9. Qui mi verrebbe in acconcio il discorrere più distesamente di questa vittoria, che dee riportar lo spirito sopra i sensi interni, e passioni; ma perché ciò riserbo alla seconda parte [1682: *in altro luogo*] di questa Operetta; per ora dirò solamente, ch'essendo le nostre passioni, movimenti del nostro cuore, cagionati dalle diverse apprensioni, e stime del nostro cervello circa i beni, e mali corporei;⁹³ ed essendo i beni, e i mali, appresi o come presenti, o come futuri; ne siegue, che quattro sogliono assegnarsi le principali passioni dell'uomo, cioè la Speranza, e 'l Timore in ordine a i beni, o mali futuri; e 'l Gaudio, e la Tristezza in ordine a i presenti.⁹⁴ Chi dunque arrivasse a superare le apprensioni de' beni e mali di questa vita con lo spirito altamente illuminato, e imbevuto della stima delle cose eterne, così delle felici nel Cielo, come delle infelici nell'inferno; vincerebbe con facilità le sue passioni, né sarebbe da esse giammai dominato, benché ne sentisse le agitazioni, e le tempeste. E perché le passioni radicali son due, cioè l'amore in ordine al bene appreso, e l'odio in ordine al ma-

⁹³ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 22 et 23, et S. Antoninus in Summa, p. I, tit. VI, cap. 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, q. 22 a. 1 co.: «pati dicitur tripliciter», etc. – ANTONINO, *Summa*, 1582, pars I, titulus VI, *De causis et passionibus peccatorum*, cap. v, *De prima passione, et multiplici amore, et effectibus amoris*, c. 146a: «Passiones autem animae sunt undecim, sex quidem in concupiscibili potentia, scilicet amor, et odium, desiderium seu concupiscentia, et fuga: gaudium sive delectatio: et tristitia sive dolor. In irascibili quinque scilicet spes, et desperatio, timor, et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Quod autem dicantur quatuor, iuxta illud Boetii de *philosophica consolatione* lib. I, metro ult.: *Gaudium pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit*. De quibus etiam ait Augustinus in 14. *de civ. dei* hoc propterea dicitur quia hae sunt principales, quia sunt completivae, et finales respectu aliarum passionum»].

⁹⁴ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 25, a. 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, a. 4 co.: «hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur ... Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid, nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore»].

le; chi stabilmente si determinasse di non amare, né odiare cosa alcuna di queste quaggiù (poiché tutte son cose, che svaniscono come sogni), e d'amar Iddio solo, e le Virtù, che 'l guidano a Dio, e d'odiar le sole colpe, e ciò ch'ad esse può guidarlo; si staccherebbe facilmente dalle cose sensibili, e presto giugnerebbe a viver *Vita di Spirito*.

10. Accioché questa Vita sia veramente spirituale, e non adombrata dalle nebbie, e nuvole delle cose corporee, e dalle imaginations, stime, e reminiscenze di tali oggetti; oh quanto avrà da stentare un' Anima! ed oh quanto avrà da combattere, non solo co' demonî, e con le proprie sue passioni ribellate, e fantasmi sconvolti; ma anche col lume della ragione inferiore: col quale si ha da contrastar tanto, che nol può mai credere a bastanza chi o in se stesso, o in altri non ne ha vedute l'esperienze. Questo lume di ragione, avendo la sua origine dalle cose e azzioni, passate per mezzo di qualche senso esteriore (come sarebbe la vista, o l'udito) alla fantasia, e poscia astratte, e fatte universali dall'intelletto; ritiene molto della sua prima naturalezza: onde giudica delle cose divine, e delle cose spirituali al modo naturale, basso, e corporeo: quindi è, che serve più tosto d'impedimento, che di soccorso alla vera Vita dello Spirito. Tutte le cose vuol conoscere; tutte le vuole assaporare; di tutte vuol sapere la cagione, e i fini; e non s'abbandona mai con pura semplicità, e confidenza filiale in Dio; né sa capire quelle impercettibili operazioni, ch'intimamente 'l Signore opera nel centro dell'Anime interne, sue dilette Spose. Impedisce questo lume di ragione quella sacra «libertà» (mi servo delle parole d'un uomo ammirabile) «con che può l'Anima senza immagini, e simulacri, e senza altro impedimento, ogni volta che vuole, e che del suo Dio si rammenta, raccogliersi dentro se stessa; rimanendo ivi libera, e sciolta da tutte le Creature, senza lasciarsi occupare, né smuovere da accidenti o favorevoli, o avversi, né da cure o sollecitudini esterne, né da vane allegrezze o timori, né da altra passione. Chi ha questo, ha il vero principio e fondamento degl'interni esercizî della vita interiore».⁹⁵

⁹⁵ Ven. Ioannes Rusbrochius, *de Ornatu Spiritual. Nupt.*, lib. II, cap. 5 [RUYSBROECK, *De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., lib. II, cap. v, *Ut vita interna in libertate*

11. Dissi, che tutte queste cose impedisce il lume della ragione inferiore: perché è tutto discorsivo, riflessivo, e pieno di stime del bene e del male circa le cose che a questa mortal vita appartengono: e secondo i proprî interessi o temporali, o anche spirituali (ma pieni di sottilissimo amor proprio) giudica, discorre, e determina. Ma quando un'Anima è portata dalla divina Grazia, ed ella cooperando aspira alla vera Vita spirituale, è necessario ch'ella muoia a questi dettami bassi de' sensi esterni, ed interni, e della ragione inferiore, e che esca specialmente da queste quattro cose, Tempo, Luogo, Creature corporee, o immaginate al modo corporeo, e loro Operazioni. Finché in qualsisia di queste l'Anima si trattiene; sappia, che non è ben'uscita dal paese de' sensi e della bassa ragione: ed in conseguenza non è a bastanza spiritualizzato il suo spirito. Ma perché di queste cose spero dover trattare altrove più distesamente, qui passo ad altro: ma priego chi legge a ponderare.

12. Dissi ancora, che l'Anima avrà molto che faticare, e patire per lasciar la vita sensitiva, e passare alla spirituale: perché è cosa naturalissima all'uomo, «il negoziare, e operare volentieri circa quelle cose, che cadono sotto la immaginazione: perché la immaginazione è assai gagliarda in noi, e l'uomo è molto ritenuto ed inceppato nelle cose evidenti».⁹⁶ Laonde il volontariamente mortificarsi, lasciando (quando sia tempo di ciò fare, come dirassi a suo luogo) le immagini, i discorsi, e i sentimenti anche delle cose divote, ed entrando nella strada deserta, e caliginosa del nudo spirito, è cosa tanto difficile, che molti né mai la intraprendono, né sanno indursi a crederla; anzi bene spesso la impugnano. E tanto più è difficile; quanto più è battagliato questo passaggio dal senso allo spirito dagli stessi sensi, che non vogliono la

formis ac imaginibus vacua fundanda sit, pp. 445-446: «Tertium est libertas, qua se possit homo absque imaginibus et simulacris, et citra ullum impedimentum, quoties ipsi libitum erit, Deique sui meminerit, intro se recipere: quod est, ut animum gerat penitus liberum et expeditum, quem nec prospera, nec adversa, non compendium vel dispendium, non sui exaltatio vel depressio, non curae aut sollicitudines extraneae, non gaudium, non metus occupet: sed sit ab omnibus absolutus ac expeditus creaturis. ... Quae quisquis habet, iam fundamentum quoddam ac initium internarum exercitationum vitaeque internae adeptus est» (p. 446)].

⁹⁶ S. Bonaventura, *de Luminar. Eccl.*, serm. IV, consid. 1.

morte mistica di se stessi, e da i demonî, che mal s'accomodano a veder che l'Anima lasci la regione sensitiva, dove essi posson tendere le reti loro liberamente, e che salisca al puro spirito, che non può esser penetrato da essi. Ma di ciò non ho forse scritto poco nella seconda Parte delle mie *Lettere e Trattati spirituali*, e specialmente negli Opuscoli secondo, e sesto, e nono.

13. In questa Vita l'Anima s'è già distaccata da tutti gli affetti, e timori volontari in ordine a' beni e mali corporei, e temporali. I moti delle passioni non la tiranneggiano più: ma a lei più tosto servono. Già ella non apprende più le cose divine nella sua antica maniera discorsiva, e figurativa, e limitata: ma a somiglianza degli Angeli ella è illustrata nel più puro intelletto, che Mente, o apice, e cima della Mente, o dello Spirito è detto da i Mistici.⁹⁷ E questa potenza nell'atto della sua più pura orazione non suole più servirsi di tutte le sue tre operazioni; ma della prima, ch'è detta *Semplice apprensione*, la quale basta per ricevere le sovranaturali illuminazioni, e per vivamente apprendere le semplici verità della Cattolica Fede. E la volontà anch'essa con atto semplicissimo d'amore s'unisce a quel Bene incomprendibile, che dall'intelletto semplificato è stato appreso. E tanto pure e unificate sono queste [1682: *quelle*] due potenze tal volta in questo stato; che non è necessario che moltiplichino atti: ma stanno come inabissate nell'altissima Verità, e Bontà immensa, credendo e amando con ammirabil riposo, amendue tutte tacite, attonite, amorose, e imote. In questo stato ad alcune Anime accader possono le contemplazioni, le viste purissime, le intime locuzioni, i ratti, i voli di spirito,

⁹⁷ Henricus Harphius, lib. III *Mysticae Theologiae*, cap. 8; e S. Teresa nella sua *Vita*, cap. 18, aliquibus [HERP, *Theologia Mystica*, 1556, lib. III: *Eden, seu Paradysus contemplativorum*, cap. 8: *De duplici modo perveniendi ad vitam speculativam et spiritualem deque contemplatione duplici*, c. 199r-v, in corrispondenza del secondo modo di innalzarsi a Dio che coincide con la stessa *sapientia mystica*: «Hinc est, quod primo in consurrectione affectiva in Deum, supremum apicem affectivae per ignem amoris tangit, inflammat, ac indicibiliter sine cogitatione praevia, vel rationis discretionem ad se trahit ... Et haec potentia ut est supremum in spiritu, fere ab omnibus ignoratur: nisi ab illis quibus ab igne spiritus sancti immediate apex affectus tangitur et movetur». — TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, pars I, *Vita ... quam sua ipsa manu, confessarii iussu, cui hanc ipsam mittit et dedicat, conscripsit*, fine del cap. XVIII, p. 113, brano segnalato dal marginale *In suspensione totalis omnium potentiarum fit destructio*: «Hinc omnes potentiae deficient, itaque suspenduntur, ut nullo modo percipi possit, sicut dictum est, illas operari»].

estasi, ed altri mirabili doni, che dalla pura grazia di Dio son talora conceduti all'Anime amanti. E qui si purificano molto le virtù più interne, e si fortificano notabilmente le tre Virtù Teologiche, e prendono notabile accrescimento nell'Anima i doni dello Spirito Santo.

§ 3. *Della terza Morte mistica*

14. Che se la Grazia divina ha da sollevar l'Anima contemplativa a grado più eccelso; allora con maniere quasi inesplicabili, e non bene intese, né forse appieno credute dagli affatto inesperti, si pone a dispogliar lo Spirito di tutt'i i suoi lumi, favori e rapimenti sovraturali. Né contenta di ciò, lo spoglia anche di tutti gli atti conoscibili e gustabili delle medesime Virtù: rimanendo però gli abiti, e la sostanza (per così dire) di esse nell'Anima. La quale non pare, che più possa produrre atti tali espressamente: e se pur li produce, non se n'avvede, per la folta caligine che la circonda, e le impedisce la riflessione sovra gli atti, da lei prodotti ben sì, ma non già attivamente, come solea fare negli stati passati; ma quasi passivamente per la infusione della Grazia: la quale pare che operi nell'Anima senza lei, ma non già senza il consenso di lei; consenso però non avvertito da lei espressamente. Quindi è, che ben può dirsi che l'Anima muoia alle stesse cose spirituali, e a tutto ciò, che le accadeva nella Vita spirituale illuminata: ma in tal guisa giugne al fine (quando a Dio così piaccia, ed ella sia fedele a lasciarsi condurre) a perdersi e inabissarsi ignotamente sovra tutte le forme, sentimenti, concetti, intelligenze, e lumi nel più che altissimo Iddio.⁹⁸ Così non vivendo più ella in se stessa, ma in lei vivendo il suo Dio, ed essendo ella in Dio trasformata per eccesso di purissimo Amore; vive vita non solo spirituale, ma *Divina*.⁹⁹

⁹⁸ S. Dion. Areopagita, *de Mystica Theologia*, cap. 1 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, *loc. cit.*].

⁹⁹ S. Bernardo, *De diligendo Deo*; Gilberti Abbatis *serm. 2. in Cant.*; S. Teresa nel *Castello interiore*, mans. VII, c. 2 [Ripete le citazioni della nota 50, riguardanti la capacità trasformativa dell'*amor Dei*. La sentenza paolina adombrata («Vivo enim iam non ego, sed vivit in me Christum») ne costituisce il riferimento immediato: cfr. J. ORCIBAL, *Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, pp. 447-463].

15. Ed ecco il senso del nostro Verso, *Quando morta son più, vita ho migliore*: perché (dice l'Anima) non solamente alle cose peccaminose, e a i diletti, onori, ed interessi esteriori, e a' miei sensi così esterni, come interni, e a tutt'i moti non regolati delle passioni, e allo stesso lume della ragione inferiore, e a i discorsi e operazioni molteplici dell'intelletto son morta; ma anche allo stesso mio spirito, alle virtù a mio modo esercitate, e a tutt'i doni, e favori straordinari morta esser debbo. In questa conformità, e maniera arriva l'Anima a non curarsi più di se stessa, né degli stessi regali e favori celesti: ma vuol solo il nudamente appreso e amato Bene infinito. In tale stato ella non vede più Dio in sé medesima, ma in lui stesso, e se stessa in lui stesso, e l'Universo tutto in lui: e questo è lo sguardo della verità nella verità, e più che verità, cioè in Dio. Ella non mira più Dio in ordine a sé medesima, e a' suoi vantaggi spirituali: ma mira, vuole, e ama Iddio in Dio per gusto e gloria del medesimo Iddio.

§ 4. Della Vita in Dio

16. Così l'Anima giugne alla *Vita migliore* sovra tutte l'altre già dette Vite, ch'è la *Vita in Dio*. E qui debbo avvertire, ch'altra è la *Vita Deiforme*, altra è la *Vita Divina*, ed altra la *Vita in Dio*.¹⁰⁰ Quando l'Anima in tutte le sue operazioni esterne ed interne vive secondo il divino beneplacito, non ricercando l'utile proprio, o 'l gusto, o l'onore proprio, ma il solo gusto, interesse, e gloria di Dio; allora la sua Vita può esser detta *Deiforme*. Quando poi ella mortificando i propri appetiti così sensibili, come spirituali, lascia ch'in lei liberamente operi lo Spirito divino, e la celeste sua Grazia, e mediante l'infusione de' Doni dello Spirito santo in lei ella si fa tutta mobile, maneggevole, e ubbidiente alle purissime mozioni, ed attrattive del medesimo Spi-

¹⁰⁰ Michael a S. Augustino, in *Mysticae Institutiones*, lib. IV, tr. II, cap. 14 [MICHELE DI S. AGOSTINO, *Institutionum mysticarum libri quatuor*, 1671, lib. IV, tr. II, *Introductio ad Vitam Mysticam*, cap. XIV, *Quid vita in Deo superaddat vitae Deiformi, et divinae: docetur suavior modus vivendi in Deo*, pp. 91-92: «Ex dictis hactenus, aliquo usque colligere licet, quid sit vivere in Deo, et quid hoc plus significet, quam vivere Deiformiter et divinae, nam vivere Deiformiter est vivere juxta placitum Dei; vivere divinae, est permittere Spiritum Dei, ejusque gratiam in se omnia operari: vivere in Deo est insuper, per fidem stare in elevatione mentis, cum amorosa conversione ad Deum, atque in hac actuali amorosa vel reverentiali conversione, sua opera facere»].

rito Santo; allora ella vive *Vita divina*.¹⁰¹ Ma quando al fine l'Anima, elevata sovra le cognizione de' sensi e della ragione in puro lume di viva Fede, con amoroso rivolgimento in tutt'i luoghi, e tempi, ed accidenti, in tutte le Creature, ed in tutte le sue operazioni, e patimenti, rimira puramente il suo Dio, e lui ama, senza voler giammai amar altro che Dio avvertitamente, e lui adora, e a lui si soggetta, ed aspirando a lui in lui s'inabissa; questo può dirsi il *Vivere in Dio*.

17. Se la luce della Contemplazione infusa sta con la sua intima influenza attualmente illustrando l'Anima; allora è molto facile questa Vita, cotanto ammirabile e celeste. Ma perché nella presente vita nostra d'esilio è molto difficile che sempre durino queste sovranaturali influenze, e divine Unioni;¹⁰² quindi è che l'Anima servendosi dell'abito della Fede e della Carità, e del concorso della Grazia abituale e ordinaria, e della libertà delle sue spirituali potenze, deve industriarsi di camminare quanto più può assiduamente in Dio; credendo la sua Divina Presenza, e infinita Amabilità in tutt'i tempi, e luoghi, e creature, ed in se stessa; e volendolo sempre amare; e volendo vivere in lui, e di lui; non mirando più sé medesima come fine di sé, né mirando se stessa in sé; ma volendosi come perdere in Dio, e a Dio soggiacere, e in Dio solo aver vita. Una tal'Anima non prende più gli accidenti suoi dalle Creature, ma da Dio, come da primo Motore di tutt'i

¹⁰¹ S. Thomas, *Ia-IIae*, q. 68, a. 1 et 2.

¹⁰² Ven. P.F. Giovanni di Gesù Maria nella *Scuola d'Orazione*, nel trattato della *discrezione degli Spiriti*, n. 14; e S. Augustinus, *Confessiones*, lib. X; e S. Gregorius, *Moralia*, lib. V, cap. 23 [Le due citazioni patristiche vengono direttamente dal trattato del carmelitano: cfr. GIOVANNI DI GESÙ MARIA, *Schola di orazione*, 1629, *Trattato della discrezione degli spiriti*, pp. 314-346: 324: «Si domanda, se sia buono spirito quello di alcuni che dicono, che stanno sempre in attuale unione co' l'Signor'Iddio. Rispondo, che è cosa dura questa, e poco conforme alla dottrina de' Santi, che confessano (Aug. lib. 10 conf. cap. 42; S. Greg. lib. 5 moral. c. 23; Bern. etc.) che l'aver la mente alta ed unita col Signore è cosa breve: perché ricasca l'anima presto da quell'erezione di mente col peso del corpo. E però è cosa sospetta questa unione attuale tanto lunga, e perseverante, come alcuni dicono. Ma non però è sospetta l'unione attuale di molte ore, o di qualche giorno, quando gli altri segni buoni di sopra notati concorrono (sc. i segni atti a distinguere lo spirito di Dio da quello maligno e da quello naturale, cfr. sopra § 13). Nota, che sono diverse cose l'unione attuale, e l'ritrovare il Signor'Iddio sempre che l'anima si raccoglie, e ritira dentro di sé: e questo secondo è più credibile, che l'abbiano alcune anime di eccellente santità a certi tempi»].

moti, e come da Governatore universalissimo, che tutte le cose ad una ad una contiene, conserva, muove, regge, e con ordine ammirabile indirizza al fine eccelso della Divina sua gloria.¹⁰³ Da ciò nasce la pace perfetta, ch'in questa *Vita in Dio* si sperimenta: poiché l'Anima, già certamente sapendo, che niun vero male può cagionarsi in lei dalle disposizioni e ordinazioni del sommo Bene infinito; nulla teme volontariamente, e non ammette volontarî disordini in se stessa per li terreni accidenti, e per ciò ch'in lei senza colpa di lei esternamente, o internamente accade. Laonde attendendo all'unico suo esercizio di vivere amorosamente in Dio; altissima è la sua pace profonda, e grandissimo è 'l suo profitto per l'esercizio tanto assiduo della vista di Dio in Fede, e dell'amor puro di Dio, e della sua Vita in Dio.

18. Chi desidera viver così; si stacchi e muoia a quel vivere in creature, e in sé, che nasce dal non virtuoso occuparsi dell'intelletto nelle creature, ovvero in se stesso; e dall'amare d'altro amore, che di pura carità, le Creature [1682: *e le Creature*], e se stesso. Senza stanchezza aspiri a Dio, non con isforzo d'ingegno, né con figurazioni, né con affetti sensibili (poiché tutte le azioni mentali, che si esercitano con le potenze corporee, non possono durare lungamente e con intensione, senza qualche lesione o danno del capo),¹⁰⁴ ma vi aspiri

¹⁰³ Leon. Lessius *de 50 nominibus Dei*, de Deo Gubern. [LESSIO, *Quinquaginta considerationum de 50 nominibus Dei*, 1673, Libellus I, *Considerationes Viae Purgativae pro Incipientibus*, Secundus Passus, consideratio III: *De Deo Gubernatore*, p. 59: «Gubernator dicitur; 1. quia mundum jam conditum cum omnibus rerum naturis quae mundo continentur, conservat; et movet regitque omnia congruenter naturae ejusque, singula ad proprias functiones dirigens, et singulis cooperans: rerum inferiorum ortum et iteritum miro modo per corporum caelestium vicissitudine continuans. 2. Quia naturam rationalem, Angelicam et humanam, congruentissimis mediis externis et internis, legibus et exemplis, illustrationibus et affectionibus, minis et promissis, beneficiis et flagellis, ad proprium finem dirigit. ... 4. Quia cuique reddet secundum opera sua, idque in conspectu totius naturae rationalis, in publico totius mundi judicio, ut omnibus clare constet aequitas et benignitas gubernationis et judicii ipsius»].

¹⁰⁴ Ioannes Gerson *de Exercit. discretis Devotor.*, *Alphab.* 71 F, et *de Meditatione Cordis*, consid. 7 et 8 [GERSON, *Opera*, 1514, t. II, *Tertia pars, De exercitiis discretis devotorum simplicium*, alf. LXXI, F: «Secundum quod non nimium exercitiis sive corporalibus sive spiritualibus fatigant. Et maxime in spiritualibus seu ad spiritualitatem tendentibus exercitiis est cautela adhibenda. ... Hic possunt caput et cerebrum suum aliasque organa ... intantum ledere ut usum rationis amitteret»; nell'*Inventarium* delle quattro parti, posto per errore alla fine della prima, si trova il rinvio a questo luogo s.v. *Meditantes*

con semplice fede, che vuol credere che Dio è in tutte le cose, e con semplice carità, che in tutte le cose vuol amarlo, e a lui soggiacere. E quando egli si trova ricaduto o in se stesso col pensiero, e con l'affetto, o in alcun'altra Creatura; subito che se n'avvede, voglia subito tornare in Dio: e riponga l'intelletto con semplice, non violenta, né sensibile apprensione nella divina infigurata Presenza, e voglia amarlo sempre, e non curarsi di cosa alcuna, che possa impedirgli quest'attuale amore in Dio: ed in questa guisa anche tra l'opere attive, o tra le aridità, tentazioni, e travagli potrà vivere in Dio.

§ 5. *Della Vita, ch'è Dio*

19. Resterebbe, ch'io parlassi d'un'altra Vita sublimissima, e sommarmente semplice, e pura, nella quale vive Dio nell'Anima, senza ch'ella viva più in se stessa, né in Dio: non, che l'Anima non abbia la sua vita naturale in se stessa, e la sovranaturale in Dio nel modo finora descritto; ma perché per l'eccesso della luce interna, e del purissimo Amor divino ella si scorda di se stessa, né più si rammenta di sé in sé, né vede più sé in Dio; ma vede Dio solo in Dio. E vede, che Dio è il sommo Tutto, che con l'immensa eccessività del suo Essere infinito, e più che totale, assorbe in sé tutti gli esseri creati: sì come l'eccessiva luce del Sol nascente assorbe in sé, e riduce all'Uno tutte le luci delle Stelle. Di questa Vita dovrei trattare: ma il dirne poco non basta per ben esprimerla, e 'l dirne molto è un trapassare i limiti della compendiosa dichiarazione, che a me stesso ho prefisso. Se Dio N[ostro] S[ignore] mi darà vita, lume, e forze, è facile ch'in altro luogo io distesamente ne parli.

caveant sibi a lesione cerebri; vi compare anche la voce *Orandum est sine fantasia hoc modo* (lettere K-I), che rinvia al capitolo *Qualiter et quare orandum sit spiritu sine imaginibus*, in cui si legge egualmente che i devoti devono tendere a Dio «secure et discrete, ne caput et sensus sui forsā ledantur», e che dunque pensino a Dio «sine aliqua re corporali sive absque imagine». Resta dubbio dunque se Petrucci sia arrivato al passo attraverso la ricerca di luoghi che riguardassero il superamento dell'attività immaginativa o, direttamente, i pericoli di una meditazione indiscreta. Quanto all'altro riferimento, il trattatello è chiamato *De meditatione* nell'indice iniziale (alf. LXVIII), ma *De meditatione cordis* nei titoli correnti; cfr. cons. VII: *Meditatio est utilis ad contemplationem et periculosa propter indiscretionem*, e VIII: *Abusus meditationis comparatur abusui vini respectu febricitantium*. Cfr. GERSON, *Opera*, 1606, t. II *tertia pars* cit., *Tractatus pro devotis simplicibus*, coll. 433 e 437, e *De meditatione*, col. 366].

20. Per ora bastami d'accennare che l'Anima cristiana, elevata dalla divina Grazia, e mirabilmente purificata in varie guise da Dio; può giugner al fine ad un modo d'operare mirabilissimo, sovranaturale, e somigliantissimo al modo dell'operar divino, in quella maniera però, ch'alla Creatura conviensi. E qui debbo supporre, che le cose particolari, e corporee sono oggetti delle potenze sensitive:¹⁰⁵ onde gli occhi vostri, o mio Lettore, ora veggono questa carta, e questi caratteri, e nella vostra fantasia se ne può imprimer l'immagine: e lo stesso dico del resto de' sensi vostri in ordine agli oggetti, che ad essi convengono. L'intelletto poi conosce le verità universali: onde voi sapete in universale quel ch'è la carta stampata. Né solamente l'intelletto conosce le verità generiche delle cose corporee, ma anche le verità spirituali: onde voi sapete quel ch'è la fede, la carità, l'umiltà, e quel che sono le sostanzie spirituali: e la Teologia vi somministra qualche notizia degli Angeli, e del medesimo Iddio: le quali cose son tutte incorporee. Finché voi conoscete le cose particolari, ed evidenti, e corporee, voi operate con le basse potenze sensitive. Quando conoscete le verità generali, voi vi servite dell'intelletto principalmente: poiché qualche concorso di fantasia anche in tal caso dee intervenire secondo la sentenza del Filosofo, e dell'Angelico.¹⁰⁶ In questa maniera d'operare si apprende Iddio con varî Attributi, come di giusto, di clemente, d'onnipotente, d'eterno, e d'altri infiniti, ch'io qui non annovero: e questo se accade nella contemplazione; allora l'atto contemplativo vien detto Contemplazione affermativa. Di questa forma d'intendere parlò il divino Areopagita nel celeste libro de' *Nomi divini* mirabilmente.

21. Ma quando l'Anima è guidata per la strada della Contemplazione negativa e in caligine, nella quale non s'intende di Dio cosa al-

¹⁰⁵ S. Thomas, *Ia*, q. 84, a. 1 [Tommaso vi discute il carattere parziale e falso della dottrina platonica della *species*, a favore della completezza e correttezza della versione aristotelica].

¹⁰⁶ Id., *Ia*, q. 85 et 86, a. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, *Ia* q. 85 a. 1, arg. 5: «Praeterea, philosophus, in III de anima, dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatis. Non ergo eas abstrahendo»; *Ia* q. 86 a. 1 co.: «Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. ... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata», etc.].

cuna affermativamente, per essere Iddio immensamente più eccelso di tutte le nostre affermazioni, ed infinitamente lontano da tutt'i nostri positivi concetti; allora l'Anima a poco a poco è sollevata ad una denudazione e purità mirabile d'intelletto: onde perdendo tutte le forme, e specie distinte e limitate, non apprende più Iddio come giusto, soave, onnipotente, o in altra simil guisa; ma conosce, ch'è inconcepibile, ineffabile, illimitabile, ed affatto incomprendibile, come di sopra più volte s'è detto, e ridirassi.¹⁰⁷ Da ciò ne deriva, che l'Anima si perde tutta in Dio in un modo tutto ignoto, e [in] nulla modificato. Ma se così posta in Dio inconoscibile non ha l'apprensione positiva, e distinta de' suoi divini Attributi; molto meno avrà l'apprensione di se stessa, e dell'altre creature, le quali tutte in paragone d'un divino Attributo sono un niente. Or non apprendendo creatura alcuna, né se stessa; non vive ella distintamente ricordevole di sé in Dio: ma *Dio vive in Dio*, e *Dio è Vita*, e *Dio è*. Chi prova questo stato, m'intenderà, senza ch'io più mi distenda: poiché in quest'ultime paroline consiste, né penso di dilatarmi in questo luogo.

22. Solamente aggiungo, che l'Anima, ch'è giunta per grazia di Dio a questo stato, (e) perde ancora la distinzione delle cose nel suo virtuoso operare, e perde la propria volontà, né più vuole, o disvuole, né più elegge o rifiuta cosa alcuna:¹⁰⁸ ma Dio è in lei, e l'amor puro di Dio vive in lei senza di lei (cioè senza ch'ella s'avveda d'essere per lo suo amoroso perdimento in Dio), e vuole, ed elegge, rifiuta, e disvuole in lei con pienissimo dominio, e più che totale. Da ciò nasce, che tanto tal'Anima è staccatissima da tutte le cose, quanto è unita, e

¹⁰⁷ S. Dion. Areop., *de Mystica Theologia*, capp. 2 et 3 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, cap. II, p. 730: «hic vero ab extremis ad prima ascendentes, omnia removemus, ut revalate cognoscamus illam incognoscibilitatem ... et supernaturalem ... caliginem intueamur», e le *Annotationes Corderii*, p. 731: «in quo quidem Theologiae modo Divinitatis est secundum substantiam ineffabilis, et plusquam incognita», etc.].

¹⁰⁸ B. Giacomone da Todi nel lib. VII, Cantico I, stanza 32 [JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617, p. 953, ai vv. *Piacere e dispiacere / Fuor di te l'hai gittato, / En Dio s'è collocato / Piacer ciò che gli piace*: «Entra a dire alcuni atti proprii all'Annichilato, seguendo pur con apostrofe di parlar con l'Annichilazione ... Quanto che dire: Tu uomo, che per Dio ti sei annichilato, fuor di te gettato hai ogni piacere e dispiacere col renunziare ad ogni tuo gusto, e sodisfazione, e contento: e l'hai collocato in Dio in questo modo, che a piacer ti abbia solo Sua Divina Maestà»].

trasformata nel suo Dio. Dalla sua staccatezza nasce la perfetta sua indifferenza, che non la fa pendere più ad una cosa, ch'ad un'altra; né la fa bramare più una, ch'un'altra operazione: poiché non vivendo più lei in sé, ma Dio in lei: Iddio è quegli che vuole, ed elegge, e muove lei, senza ch'ella operi elettivamente per se stessa, e da se stessa.

23. Sì come il ferro perfettamente infocato è come perduto nel fuoco, e non si vede il ferro unito al fuoco, ma il fuoco solo, e 'l solo fuoco opera nel ferro, e (per così dire) vive, ed è nel ferro; così l'Anima perfettamente divinizzata non vede più se stessa in Dio, né opera ella; ma Dio opera in lei, e Dio vive, ed è vita, ed è, senza ch'ella si rammenti più d'essere.¹⁰⁹ In questa guisa reggendo il Signore con la sua grazia, e doni una tal'Anima; cessano le attività di lei, e le elezioni, o rifiuti: imperoché sì come Iddio con ugual sapienza, onnipotenza, santità, e amore immenso verso se stesso creò, e governa tanto le cose grandi, quanto le minutissime, e vili di questo Mondo; così la divina Grazia, di cui è ripiena quest'Anima perfetta, la guida e regge in tal guisa, ch'ella fa tutto ciò che da lei vuole il suo Dio, ugualmente glorificando, e amando Iddio in qualsisia opera ch'ella faccia, o grande o picciola, o nobile o ignobile, o faticosa o facile: poiché non vede più se stessa operante, ma Dio, *ch'è ogni cosa in tutte le cose, e opera in noi tutte le cose* (1 Cor 15, 28; 12, 6). In quella guisa, che s'un medesimo Angelo beato per ordine divino or dovesse custodire un gran Santo, e poi un enorme Scelerato, un gran Re, e poi un vil Carnefice, o dovesse anche aver cura d'una formica, con ugual prontezza, giubilo, e amore tutte le predette cose eseguirebbe; così l'Anima, in cui vive Dio, perché la divina Provvidenza e Volontà, ch'è il medesimo Iddio, opera in lei; ella non mirando alle cose, opera tutte le cose da Dio volute col medesimo amore, e glorificazione divina: non volendo

¹⁰⁹ [L'immagine della *transformatio*, per la quale gli spirituali avevano a disposizione anche l'esempio della spugna gettata nel mare, è desunta da Louis de Blois: cfr. BLOIS, *Opera*, 1632, *Institutio spiritualis*, cap. XII, § II (*Descriptio mysticae Theologiae*), § 1: «Ibi sane quidquid est humanum exuens, et quod est divinum induens, transformatur transmutaturque in Deum: sicut ferrum in igne positum, formam ignis accipit, et transmutatur in ignem. Manet tamen essentia animae sic deificatae, quemadmodum ferrum ignitum non desinit esse ferrum», con marginale: *Metamorphosis seu transformatio et apotheosis, aut deificatio quaedam animae devotae in mystica unione* (p. 323b)].

più ella esser in sé, ma volendo che Dio sia in lei, e sia in se stesso, tutto in lei, tutto in sé, e tutto senza tutte le cose, eccelso, e immenso in se stesso.

QUARTO VERSO DEL SECONDO QUATERNARIO

Quando a tutti son tolta, a tutti io giovo

1. Questa sentenza vuol significare l'utilità grande, che si origina dalla Introversione, o ritiramento dell'Anima dentro di sé, e in Dio, ch'è il centro di lei profondissimo, come fu esplicato nel primo Verso di questo Quaternario. E perché questo rivolgimento dell'Anima verso di se stessa, e distacco di lei da tutte le creature può accadere, o in modo attivo, da lei operato con le sue potenze, o in modo passivo, cioè operato dalla Grazia, e Contemplazione straordinaria in lei; quindi è, ch'in due maniere può dirsi questo verso.

Quando a tutti mi toglio, a tutti io giovo.

Questa è la prima, e significa l'introversione, o riconcentramento attivo.

Quando a tutti son tolta, a tutti io giovo.

Questa è la seconda maniera; ed è nota l'operazione occulta dello Spirito Santo, che, come disse quel Profeta, *Guida l'Anima alla solitudine, e favella al cuore di lei* (Os 2, 14).

§ 1. Della Solitudine interiore

2. Questa solitudine interiore ha da essere nell'intelletto, e nella volontà. Il primo è popolato dalle specie e sembiance, che son quei mezzi de' quali esso si serve per produrre i suoi concetti, discorsi, e riflessioni: le quali cose tutte cessano negl'intelletti solitarî, e resta solo in essi l'Altissimo Iddio, non però in modo conoscibile, o figurabile, ma vivamente, e ciecamente creduto. La volontà è popolata dalle cose amate da lei: imperoché essendo un effetto dell'amore, che la cosa amata stia nell'amante;¹¹⁰ ne siegue, che tanto meno è so-

¹¹⁰ S. Thomas, *la IIae*, q. 28, a. 2.

litaria una volontà, quanto più moltiplicati sono gli amori di lei: e allora è posta in solitudine, quando togliendosi a tutte le creature, e restringendosi in se stessa, vuol'amar solamente con amor puro di carità l'amabilissimo sommo Bene infinito.

3. Che l'Anima possa, e debba (secondo i prudenti dettami di chi la regge) anche attivamente industriarsi per involarsi a tutte le creature, ed immergersi in quel Dio, ch'a lei è tanto intimo e presente; parmi che bastantemente sia insegnato dal divino Areopagita in quella sua tanto trita sentenza fra i Mistici: «Ma tu, o amico Timoteo, nelle mistiche contemplazioni con intento esercizio lascia i sensi, e le intellettuali operazioni, e tutte le cose sensibili, ed intelligibili, per sorgere ed inalzarti, quanto è possibile, all'unione di quel Dio, ch'è sovra ogni scienza ed essenza».¹¹¹ E con ragione ciò il Santo richiede: imperoché, «non può una mente esser attualmente intenta con perfezione, e purità al semplicissimo Iddio; se nel modo sovradetto da San Dionisio non è astratta da tutte l'altre cose create. Per l'unione perfetta con Dio si ricerca una perfetta semplificazione dell'Anima».¹¹² Ma io specialmente avverto, nella sentenza dell'Areopagita, che la parola “con intento esercizio” da altri è tradotta “con intensissimo studio”: e più chiaramente al mio proposito l'Abbate Vercellense nella sua Parafraasi dice: «Per esser capace delle mistiche contemplazioni, coopera così al raggio divino. Lascia i sensi, ed i sensibili esercizî» (ecco l'abbandono delle immaginarie meditazioni) «e anco le intellettuali operazioni, e tutte le cose sensibili e intelligibili, comprimendo tali cose con gagliardo sforzo di mente».¹¹³ Ecco manifestamente insegnata

¹¹¹ S. Dion. Areop., c. 1 *Myst. Theol.* [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, p. 708: «Tu vero, chare Timothee, in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensus relinque, et intellectuales operationes, et sensibilia, et intelligibilia omnia, et ea quae sunt et quae non sunt universa, ut ad unionem eius, qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas»].

¹¹² Dion. Carthus., *ibid.*, a. 1 [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 1, p. 627: «Nam cum dicat Philosophus, 'Contigit plura scire, sed unum intelligere': non potest mens actualiter lymptide ac perfecte uni simplicissimo Deo esse intenta, nisi pretacto modo abstracta ab aliis. Nam et vis unita fortior est quam dispersa: et ad unionem perfectam cum Deo, requiritur simplificatio maxima»].

¹¹³ Marsil. Ficinus in transl. huius cap. et Abb. Vercell. in Paraphr. eiusdem [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, risp. p. 630 («intensissimo ... studio») e p. 631: «ad

la disposizione, e l'operazione attiva dell'Anima per introdursi al solitario suo centro, e all'intima unione con l'ignoto suo Dio: ed ecco manifestata la prima parte del verso *Quando a tutti mi toglio, a tutti io giovo*. Si toglie a tutti l'intelletto, che nel solo Iddio profondamente ed ignotamente cerca d'immergersi, non ammettendo volontaria vista e considerazione di cose intelligibili. E si toglie a tutti la volontà, che risolutamente da tutti gli affetti a creature ed a se stessa si stacca, e nel supremo Amabile infinito si fissa, e a lui solo desidera unirsi.

4. Ma perché (secondo quel teologico detto, *A chi fa quanto può, Iddio la sua grazia non niega*) è molto facile ch'ad un'Anima, la quale fedelmente allontanasi dalle Creature, ed aspira al solo Iddio nella solitudine interna, la divina Carità comunichi largamente se stessa; quindi è che la Grazia in maniera straordinaria, e sovranaturale attrae bene spesso l'Anima: e dalle cose esterne separandola, e sovra le operazioni de' sensi interni, e della discorsiva ragione sublimandola; la porta nell'amato, ed incomprendibile Iddio. Così di lei s'intende, ch'ella *a tutti è tolta*, cioè, ch'è cavata fuori d'ogni attuale apprensione, ed intelligenza, ed affetto di oggetti creati, per riporla tutta sola nell'unicissima divina essenza. Chi ha capito i gradi poco fa descritti nel paragrafo quarto e quinto del verso precedente, capirà (senza ch'io più qui mi stenda) quel che sia il togliersi, e l'esser tolto a tutti in senso spirituale e mistico.

§ 2. Della Solitudine esteriore

5. Qui non tratterò della solitudine corporale, di cui bastami solamente riferire ciò che dice un Uomo ammirabile del nostro secolo, di cui sono le seguenti Sentenze: «1. Non ci è vita più beata di quella, ch'è veramente solitaria, e lontana da' negozi del secolo, e dalle sollecitudini, e cure. In questa felice vita Iddio dà tutto sé alla Creatura, ed ella dà tutta sé a Dio in una intima unione, e vincolo di cuore, e di spirito. 2. L'Anime interne debbono vivere nelle case loro affatto so-

hoc quod capax fias mysticarum contemplationum, quas in hoc libro docere intendo, sic cooperare radio divino. Derelinque sensus et sensibilia exercitia, et etiam intellectuales operationes, et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, forti conatu mentis haec comprimentes»].

litarie di corpo e di spirito, in silenzio perpetuo, orazione, e raccoglimento delle loro potenze in Dio, camminando in verità, e con fedele astrazione dalle cose visibili, sensibili, e materiali: accioché in tal guisa elevate in Dio vivano in pura, e semplice contemplazione delle cose sovracelesti e divine. 3. A coloro, che non son tenuti di trattar con gli uomini, la solitudine e la quiete ha da esser ogni ben loro sovra la terra, per attendere al profitto del loro spirito; o (se già son perfetti nel fondo interno) per abitare intimamente in se stessi. 4. La solitudine però conviene a quelli solamente, che sono di buona indole, allegri, affettuosi, mansueti, sedati, e sani di corpo e di spirito. Ma è un inferno a coloro, che sono di natura turbolenti, amari, fastidiosi, inquieti, e di sottile e gagliardo ingegno; e specialmente è tale agli eccessivamente malinconici. 5. Inutilmente si prendono i mezzi per la vita dello spirito, se non si conserva (per quanto si conviene) la solitudine del corpo, e dell'Anima. 6. Chi è chiamato dallo Spirito del Signore, e tirato alla solitudine; ha da essere in essa lasciato nella sua quiete: né dee trapassare, o esser condotto alle comuni e larghe vie degli umani affari, benché in essi ben custodisca se stesso: imperoché per molto ch'egli possa esser fedele; troverà nulladimeno, quando sarà tornato alla sua solitudine, ch'egli molto ha perduto, radunando nella sua mente varie specie e immagini, le quali anche contra sua voglia dalla natura saranno a lui rimostrate. 7. Qualche manuale esercizio circa alcuna opera buona, e lo scrivere cose sante non si oppone alla sacra solitudine: purché non ne nasca nocumento alla interna occupazione dello spirito con Dio. 8. Non vi è uomo, che non sia più debitore a se stesso, e al proprio bene, che a tutto il mondo: ed io non vedo, che alcuno sia chiamato da Dio a salvar l'Universo col pregiudicio della propria sua perfezione. Dee dunque il buon Solitario trascendere se stesso e tutte le cose create, per intimamente unirsi all'altissimo Iddio». ¹¹⁴ Fin qui questo grand'Uomo.

¹¹⁴ Ven. F. Ioannes a S. Sampson in *Theoremata de Solitudine* [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654, *Theoremata et effata spiritualia* (con nuova num. di pagine), *De solitudine*, pp. 26-28 (con parziale riorganizzazione dei punti): «1. Beatior non est vita quam vere solitaria, et a secularium negotio, sollicitudineque remota: quia in hac felici vita Deus prebet se totum creaturae, et creatura totam Deo, per intimam unionem, et vinculum cor-

§ 3. *De' Ratti, ed Estasi*

6. Qui mi converrebbe, per dichiarare compitamente questa sentenza dell'esser tolto a tutti, trattare de' ratti ed estasi, e delle unioni più profonde e solitarie, che nella infusa contemplazione accadono ad alcune Anime interne. Ma perché di tali cose è facile leggerne le dottrine in varî libri, e specialmente nelle opere della Serafica Santa Teresa, e d'alcuni dottissimi Padri della sua sacra Religione; io non ne parlo in questo luogo: bastandomi solamente di dire, che l'estasi è un eccesso della mente elevata da Grazia straordinaria, mediante il quale si fa l'alienazione da' sensi in qualche sovrano Oggetto intelligibile: o pure l'estasi è una elevazione della mente in Dio con astrazione da' sensi esteriori,¹¹⁵ e tal volta anche dagl'interiori sensi, quando l'estasi è puramente spirituale: la quale astrazione dalla grandezza della elevazione procede.¹¹⁶ Il ratto aggiugne all'estasi la soave violen-

dium et animarum. 2. Veri Religiosi vivere debent in suis domibus omnino solitarii spiritu et corpore, in perpetuo silentio, oratione et recollectione suarum vitium in Deum, per veritatem et fidelem abstractionem ab omni visibili, materiali et sensibili, ut sic in Deum erecti vivant in pura et simplici rerum supercoelestium et divinarum contemplatione. 3. Quibus nihil est cum hominibus agendum, iis solitudo et quies debet esse bonum omne super terram, ut in ea fundum suum excolant, aut si perfectum sit, laeti inhabitent»; «6. Solitudo tantum convenit iis qui sunt bonae indolis, laetis, affectivis, mitibus, sedatis, et sanis corpore et spiritu»; «4. Solitudo infernus est iis, qui natura sunt turbulenti, amari, morosi, inconstantes, leves, inquieti, et subtilioris, acriorisque ingenii, sed precipue summe melancolicis»; «11. Inutiliter media ad vitam spiritus usurpantur, nisi corporis et animi solitudo, quantum convenit, observetur»; «13. Cum quis ad solitudinem vocatus, et vere tractus invenitur, ibi relinquendus est in sua quiete et non abducendus ad communes et latas hominum vias, licet in eis se custodiat, quantumcumque enim fidelis esse possit, cum ad suam solitudinem fuerit reversus, multum se amisisse inveniet, varias congerendo species, quas ipsi invito natura repraesentabit. 14. Manualis exercitatio in aliquo bono opere, et scriptio rerum sanctarum, solitudini Religiosae non adversantur, modo non noceant internae cum Deo occupationi»; «19. Nullus est homo, qualiscumque sit, qui non sibi, suoque bono, magis debeat, quam mundo universo, et non video vocari quemquam ad salvandum universum mundum cum praeiudicio suae perfectionis propriae»; «9. Verus solitarius debet seipsum et omnia creata in sua solitudine transcendere, ut Deo iniatur, et funditus adhaereat»].

¹¹⁵ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 28.

¹¹⁶ P. Iacobus Alvarez, in t. III, l. V, p. 3, cap. 8 [Questa, la grande *summa* di Diego Alvarez de Paz, è la vera fonte della definizione nel suo complesso: cfr. ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1617, lib. V, pars III, *De gradibus contemplationis*, cap. VIII, *Octavus gradus contemplationis: Ecstasis*, col. 1423: «Gradus hic vocatur ecstasis, sive mentis excessus, quo anima quasi extra se ponitur, et operationibus sensuum exteriorum eximitur. Est ergo ec-

za efficacissima, con che la Grazia cava l'Anima fuori de' sensi, non già placidamente e come a poco a poco addormentandosi l'Anima, il che accade nell'estasi;¹¹⁷ ma in un subito ella è sollevata sopra se stessa in Dio.¹¹⁸ Tre cagioni sogliono assegnarsi all'estasi o ratto. La grandezza della divozione, che occupa l'affetto, è l'una; l'eccesso dell'ammirazione, ch'illumina l'intelletto, è l'altra; la soprabbondante esultazione dell'Anima nelle cose divine, ch'ambidue le predette potenze riempie, è la terza.¹¹⁹ Il ratto dunque è quell'eccesso di mente, in cui l'Anima da una sovranatural violenza elevata, è divelta da' sensi, ed inalzata allo sguardo e amore delle cose divine. In questi casi, e negli stati della mistica Teologia di sopra descritti, si verifica che *l'Anima a tutti è tolta*.

§ 4. *Come accada il non vedersi in modo infuso*

7. Ma qui giovami, e stimo profittevole al mio Lettore l'aggiugnere un altro sentimento, che se sarà ben'inteso, potrà riuscire utile in pratica a più d'un'Anima. Se lo Spirito cristiano talora dalla divina Grazia a tutti è tolto; ne viene, che sarà tolto anche a se stesso, e sarà pienamente immerso e trasformato in Dio solo, sì come fu detto nella dichiarazione del verso precedente. Ma questa immersione è talora

stasis elevatio mentis in Deum cum abstractione a sensibus exterioribus ex magnitudine ipsius elevationis procedens». Al passo rinvia l'*Index rerum* del volume, s.v. *Ecstasis*].

¹¹⁷ S. Thomas, in quaestio de Veritate, q. 13, a. 3, ad 10.

¹¹⁸ Id., *Ila Ilae*, q. 175, a. 2 [Il luogo tomasiano è in realtà annotato nel marginale di ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1617, lib. V, pars III, cap. IX, *Nonus gradus contemplationis: Raptus*, col. 1427, che Petrucci qui traduce: «Est ergo raptus, ut ad contemplationem pertinet, non quidem ille mentis excessus, quo mens suaviter intra se colligitur, et ab usu sensuum abducitur, sed ille, quo per violentiam quamdam a sensibilibus avellit, et ad divinorum inspectionem et amorem elevatur»].

¹¹⁹ Ven. Richardus a S. Victore, *de Contemplatione*, lib. V, a cap. 5 usq. ad 17 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin maior sive De gratia contemplationis* cit., lib. V, cap. V, *Quod triplici ex causa fieri solet humanae mentis excessus*, p. 202b: «Tribus autem de causis (ut mihi videtur) in mentis alienationem abducimur. Nam modo, prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata, in abalienationem transeat» (cfr. *PL* CXCVI, 174). I capitoli successivi descrivono i tre modi dell'*excessus*, fino al breve capitolo finale del libro, il XIX, che li riassume: «Ascendit autem (humana mens) aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem» (p. 211b)].

così grande e perfetta; che l'Anima non vede più se stessa in se stessa, né se stessa nelle Creature, né se stessa nel medesimo Iddio: tanto eccessiva è la purità di lei, che non le restano attuate le somiglianze, per poter mirare con l'intelletto o le creature, o se stessa in modo alcuno: e tanto eccessiva è la mistica ubbriachezza, che la trasporta talmente fuori di sé in Dio; che di se stessa pienamente dimenticata, sta tutta in Dio solo: ma non vede se stessa stante in Dio solo, perché il solo Dio è in lei senza lei, cioè senza ch'ella abbia avvertenza di essere in sé medesima, o in Dio.

8. Or questo non vedersi nelle Creature, né in sé, né in Dio può accadere per eccesso di lume, con maniera straordinaria infuso da Dio. E in tal caso l'Anima rimane per abbondanza di luce umiliativa, e annichilativa tanto annientata, che non può veder se stessa nelle creature; cioè non può vedere d'aver alcun essere in esse, né ragione alcuna sovra di esse, né merito alcuno appresso di esse: onde niente da esse brama, né vuole. Non desidera ch'esse l' amino, o la stimino punto, e non si conturba, se da esse è vilipesa, non curata, e quasi ridotta al nulla. Né può vedere se stessa in se stessa; perché il lume infuso della Fede e della Verità le fa vedere, ch'ella in se stessa non è, né può essere, né a se stessa può dare esser'alcuno, né conservarlo: e ciò l'intendo così dell'essere naturale, come del sovranaturale. Così l'Anima non figura se stessa in sé, né fa stima alcuna di sé, né misura sé, né paragona sé ad alcuno, né finalmente vede più se stessa in sé per l'eccesso della luce umiliativa e verace, che, riducendola alla vera verità, le fa vedere ch'ella non è. Ed in fine quest'Anima non vede se stessa in Dio: perché l'altezza della luce interiore, che le manifesta in caligine di Fede la sovraimmensa incomprendibilità, e sovrainfinita purità, e inconoscibilità di Dio; in tal guisa l'assorbisce in abisso di lume, invisibile per l'eccesso della sua visibilità, e per la debolezza della vista intellettuale dell'Anima non ancora glorificata; ch'ella né può vedere Iddio, né può vedere sé medesima in Dio. E sì come chi volesse specchiarsi nel Sole (poniamo che 'l Sole fosse specchio, che riflettesse le immagini) né vedrebbe il Sole per l'eccessività del suo abbagliante splendore; né vedrebbe se stesso per la mancanza della sua virtù visiva, già soverchiata dal raggio solare: così l'Anima sovrabbondantemente illuminata dalla Grazia nello stato mistico,

né vede Dio troppo luminoso per la sua infinitissima luce; né vede sé in Dio per l'abbagliamento del suo attonito, ed umiliato intelletto.

§ 5. *Del non vedersi nelle Creature*

9. Ma perché questa dottrina può stendersi gioevolmente anche per l'Anime, che non son giunte a questi gradi sovranaturali di contemplazione; io dico, che si può camminare in purissima verità, e si possono evitare e vincere moltissime, e sto quasi per dire tutte le tentazioni con questo non mirar se stesso nelle creature, né in sé medesimo, e né pur in Dio, nel modo però che cercherò di descrivervi. Chi mira sé nelle creature, vedendo [1682: *se vede*] sé esser in buon concetto appresso di quelle, o d'esser da loro amato, o d'averle beneficate, o d'aver ragione e potere e sopraeminenza sovra di esse; in tali casi oh quanto è difficile talora l'evitare ogni affetto di non ben ordinata, o non ben moderata corrispondenza, e lo sfuggire ogni vanagloria, o vana compiacenza di sé, o l'ira, o la soverchia autorità e pretensione, o gli altri vizî, che dalle sovr'accennate, e da altre simili viste possono scaturire. Che se vede sé essere in mal concetto appresso le creature, in cui si mira; e se si stima odiato, vilipeso, negletto, calunniato, trattato ingiustamente, perseguitato, o in altre maniere offeso da esse; in tal caso come potrà frenare tutti gli sdegni, l'ire, gli odî, i rancori, le detrazioni, gli orgogli, le smoderate difese, ed altre tali colpe, che da quelle viste si produrranno? Dunque se la Creatura ragionevole, considerandosi tutta sola, crede ch'ella di sua natura né pur è in se stessa, onde molto meno ella è nell'altre Creature, e ch'è in Dio solo, *in quo vivimus, movemur, et sumus*, disse l'Apostolo (*Act* 17, 28); ne siegue, che volendo ella camminare in verità, non dee veder se stessa nelle creature, nelle quali ella veramente non è: e non dee in conseguenza lasciarsi punto muovere nel suo fondo da i tanto diversi concetti, che di lei formar possono l'altre Creature.¹²⁰ Certo è, che l'Anima tale e

¹²⁰ Iac. Alvarez, *loc. cit.* [ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1617, lib. V, pars III, cap. VIII cit., sulla *alienatio* dell'anima nello stato contemplativo; in part. col. 1425 («Egrediturque anima de rebus erudita, quas debeat amare aut respuere, aut saltem si inciderint, cum sancta libertate, et tranquillitate, et pura intentione suscipere»), e col. 1426, in cui Alvarez de Paz cita il medesimo luogo del Vittorino cui qui Petrucci rinvia nella nota precedente (marginale: *Richar. 5 de contempla. a c. 5 usque ad 14*)].

quale è in Dio: ¹²¹ dunque non miri ella (se non vuol allontanarsi dalla prudenza, dalla verità, dalla pace, e dal suo centro) a quel che di lei pensano, o in ordine a lei oprano, e favellano le persone. Chi ben l'intende questa pratica, e ben l'eseguisce anche attivamente; presto giugne a possedere il primo grado della pace del cuore. Non voglio però con questa dottrina insinuare che i Superiori, o gli altri uomini non debbano operare convenientemente secondo i dettami delle Virtù in ordine a' loro prossimi, e che non debbano gastigare, o premiare, difendersi, e in altre o necessarie o virtuose maniere esercitarsi. Ma voglio dire, che 'l cupo fondo dello spirito ha da esser tenuto in questa verità del nostro non essere nelle creature: e ciò l'intendo non solamente del non vedersi nelle ragionevoli; ma né pure nelle irragionevoli, o insensate: onde se io volessi veder me stesso ne' libri che dò alla luce, e che almeno da qualche persona semplice o ben affetta mi posson esser lodati, e da alcun altro d'ingegno forse più acuto disapprovati; come non correrei pericolo, o di qualche vanità nel primo caso, o d'alcun disgusto nel secondo?

§ 6. *Del non vedersi in se stesso*

10. Il veder se stesso in se stesso è cosa ben sovente pericolosa, e molte volte in queste viste l'intelletto è posto fuori della verità nella sola apparenza, e apparenza talora fabbricata dalle tentazioni interiori. Imperoché suole non di rado accadere che nell'Anime, specialmente solitarie ed applicate alla vita interiore, il demonio suscita diverse fantasie, discorsi, stime, ed apprensioni nel cervello, e muova con violenza varie passioni nel cuore; e ch'intanto l'Anima sia posta in aridità e derelizione di spirito. Or se si chiedesse a tal'Anima, «che stima ella faccia di sé medesima, e qual concetto possa di lei formarsi», ella risponderrebbe «d'essere sceleratissima, e inabile ad ogni bene»: ¹²² e, quel ch'è più considerabile, cava da tali viste non già vera umiltà, ma vera pusillanimità; ¹²³ e da questa nasce l'accidia, e la man-

¹²¹ D. Thomas, *pars Ia*, q. 15 per tot., et q. 16, a. 1.

¹²² Ven F. Ioannes a Iesu Maria, in *Iob*, cap. 3, in illa verba *Pereat dies* [GIOVANNI DI GESÙ MARIA, *Opera*, 1650, t. I, *Liber Iob paraphrasticè explicatus* (Roma 1611)].

¹²³ F. Giuseppe di Gesù Maria, *Salita dell'anima in Dio*, p. 1, lib. III, cap. V in fine

canza del fervore, e delle forze spirituali per ascendere al Monte della Perfezione. Dee dunque l'Anima in tali casi fuggire la vista di se stessa in se stessa: poich  mirandosi in s , non vedr  s , ma una fallace dipintura fabbricata dal suo nemico.¹²⁴ Che se al rovescio il tentatore s'adopera per ruinarla con le superbie, vanaglorie, e stime proprie; sottilissimamente fa ch'ella, mirando se stessa, veda le sue virt , o come sue, o come straordinarie ed eccellenti [1682: *eccellentissime*], ond'ella *stim*i d'esser qualche cosa, bench  sia un puro niente, e seduca se stessa (Gal 6, 3). «È gran cosa», diceva un Santo, «vincer le lodi degli uomini: ma molto maggior cosa   il superare gli applausi, e le approvazioni, che ci son suggerite da' Demon ». ¹²⁵ Dunque l'Anima che desidera camminare in verit , non si pasca delle viste di s  medesima, poich  son troppo soggette agl'inganni: e non solo il demonio, ma anche l'amor proprio, le irragionevoli immaginazioni,¹²⁶ le passioni in qualche modo agitate, i detti delle persone, e gli accidenti esteriori

[GIUSEPPE DI GES  MARIA, *Salita dell'Anima a Dio*, 1681, p. 193: «di maniera alcuna (non) si lasci inclinare a disconfidenza, o scadimento di cuore, che ... gli pu  fare gran danno»].

¹²⁴ S. Teresa nella sua *Vita*, capp. 13 e 30 [TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, *Vita sua* cit., cap. XIII, *Hunc primum statum adhuc prosequitur et quamdam circa tentationes, quas Diabolus subinde immittit solet, instructionem suggerit; ac nonnulla addit monita huc mire facienda*, pp. 76-86; e cap. XXX, *Ad vitae suae narrationem redit... Narrat quoque quas aliquando tentationes, et interiores afflictiones passa sit*, pp. 192-202 (cfr. i marginali delle pp. 77, *Falsa humilitas est a diabolo suggesta*, e 195, *Falsa humilitas per quam se putabat causam esse omnium malorum mundi*, riuniti nell'indice delle materie sotto la voce *Humilitas: falsa a Diabolo suggesta*)].

¹²⁵ S. Ioan. Climacus Gradu. 22 [CLIMACO, *Scala*, 1624, *ma grado XXI, De cenodoxia*, p. 157: «Magnum quidem est laudes hominis ab anima excutere, sed longe maius aversari daemonum laudes»; anche nelle enarrazioni di Dionigi Certosino la sentenza apparteneva al grado XXI, *De vana gloria* (cfr. D. DIONYSII CARTHUSIANI *Enarrationes in Librum D. Iohannis Climaci qui inscribitur ... Scala paradisi*, Colonia, ex off. Melchioris Novesiani, 1540, fol. LXXXI: «Magnum est laudes hominum amovere ab anima. Maius vero est daemonum laudes avertere»); cfr. invece *Sermoni di S. Giovanni Climaco ... ne' quali scorrendo per la scala di trenta gradi ... s'insegna il modo di salire brevemente alla perfezione della vita monastica, religiosa, e santa*, Milano, Tini, 1585, grado XXII (*Della vanagloria da' greci detta Cenodoxia, e di molte sue faccie e forme*), p. 219: «Grande cosa   scacciare dall'animo suo la laude de gli uomini, ma molto maggiore   scacciare le astute, e interiori laudi, che secretamente ci fanno li demoni»].

¹²⁶ [Accogliamo qui la correzione dell'edizione 1682 sull'originale *apprensioni*, pi  correttamente usato nel seguito della frase come "false apprensioni"'].

possono cagionare in noi false apprensioni, e false stime di noi stessi in noi stessi. Quindi è, che quell'Anime avvedute che son bramoso d'accertare, e di non essere ingannate con tali apprensioni; s'affaticano per istabilirsi in questa gran massima del Serafino d'Assisi, «Tanto è l'uomo, quanto è negli occhi di Dio, e non più», né meno.¹²⁷ La Scienza di Dio è cagione delle cose;¹²⁸ e queste tali e tante sono, quante e quali Iddio con la feconda sua scienza le conosce. Or supposta questa verità, tali Anime non vedendo la divina Essenza, non possono vedere quale stima faccia di esse l'increata Verità: dunque s'astengono dal dar giudizio definitivo di sé medesime, e (come diceva quel Santo Abate dell'Eremo) «non misurano se stesse»: ¹²⁹ ma vivono abbandonate in Dio, attendendo solamente ad amarlo, glorificarlo, e servirlo: e del resto *gittano ogni sollecitudine di se stesse in lui, perché egli ha cura di noi* (1 Pet 5, 7). E per custodia della umiltà, tanto a noi necessaria, sanno l'Evangelico detto, *Vos cum sitis mali* (Lc 11, 13), e l'altro, *Servi inutiles sumus* (Lc 17, 10), e quell'altro di S. Agostino, che «non conosceva peccato fatto da uomo alcuno, che non potesse esser fatto anco da lui, e ascriveva alla divina Grazia tutt'i mali, ch'egli non commettea». ¹³⁰ Stan dunque tali Anime umiliatissime in loro stesse, sapendo che senza Dio elle altro non sono, ch'inessiccabili scaturigini di colpe, e colpe gravissime. Ma non fermandosi in questa sola verità, passano all'altra, e dicono con San Fi-

¹²⁷ S. Bonaventura in *Vita S. Francisci*, cap. 6 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, *Legenda S. Francisci*, cap. VI, *De humilitate et obedientia, et de condescensionibus divinis sibi factis ad nutum*, p. 282: «Sed et verbum hoc dicere solitus erat: 'Quantum homo est in oculis Dei, tantum est, et non plus'»].

¹²⁸ S. Thomas, *pars Ia*, q. 14, a. 8.

¹²⁹ Vide *Monumenta Ecclesiae Graecae* Ioan. Baptistae Cotelerii, t. I, in *Apoph. Patrum*, de Abb. Poemene, n. 79: «Ne metiaris te ipsum» [COTELIER, *Ecclesiae graecae Monumenta*, 1677-86, vol. I, *Apophthegmata Patrum* cit., *De Abbate Poemene seu Pastore*, p. 611: «79. Retulit Abbas Poemen, quod Frater cum Fratribus habitans, interrogaverit Abbatem Besarionem, quid faciendum sibi esset; Senex autem dixerit ei, Tace, ac ne metiaris teipsum». Cfr. anche *De Abbate Paphnutio*, ivi, p. 649: «3. Retulit Abbas Poemen, dixisse Abbatem Paphnutium: Cunctis diebus vitae Senum, bis singulis mensibus adii eos, ... et quidquid cogitaveram aperiebam eis, nec quidquam aliud respondebant, praeter hoc: Ad quemcumque locum perrexeris, ne metiaris te; ac in quiete deges»].

¹³⁰ S. Aug., *Confessiones*, lib. II, cap. 7 [«Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi?»].

lippo Neri, «Io mi fido di Dio».¹³¹ Così si giugne al secondo grado della pace del cuore: [poiché chi non mira sé, e si fida di Dio, attende ad amarlo, e servirlo, di che o perché dovrà turbarsi giammai?]¹³²

§ 7. *Del non vedersi in Dio*

11. Acciocché questa proposizione sia rettamente intesa, io debbo avvertire, ch'altra cosa è l'atto del vedere intellettivo, ed altra l'atto del credere. Per vista dell'intelletto io qui intendo una sua chiara ed evidente cognizione di qualche oggetto, di cui questa potenza sappia quel che sia, e quali siano le sue proprietà e condizioni. Ma per lo credere basta che l'intelletto creda l'essere dell'oggetto; benché non conosca quel ch'esso sia, o come sia. In questa guisa noi crediamo molte sovranaturali verità, dalla Fede insegnateci, senza capirle, e senza evidentemente vederle o conoscerle: sì come al contrario molte cose naturali di questa terra non possono dirsi credute dal nostro intelletto, ma vedute [1682: ed intese], come sarebbe questa: 'Il fuoco è cocente'.

12. Dunque allor ch'io dissi, che l'Anima perfetta e bramosa della pace interiore né pur vede se stessa in Dio; non volli dire, ch'ella non creda d'aver tutto l'essere e potenze da Dio, e in Dio: ma che non veda sé medesima in Dio, cioè che non si figuri se stessa, né si stimi di conoscere e sapere, qual ella sia nel suo Dio. Io già scrissi nella dichiarazione del terzo verso di questo Sonetto, nel num. 4, che «non sa l'uomo s'egli sia degno d'amore, o d'odio» [cfr. *supra*, p. 13], e che niuno sa certamente d'esser in istato di Grazia e Carità. Or perché le cose e gli stati spirituali, e 'l saper quello che ne' divini abissali giudicî sia determinato di noi, è cosa ignota alla nostra cognizione, e solamente dobbiamo credere, e sperare nella invisibile Carità, e ne' meriti del nostro Dio, e Salvatore GIESÙ Cristo; quindi è, che non dee l'Anima perfetta veder se stessa, cioè volere con evidenza e certezza conoscere sé medesima in Dio. Pensi, che sì come è impossibile ch'un

¹³¹ [Cfr. BACCI, *Vita di S. Filippo*, 1659, lib. II, cap. XVII, 1, p. 193: «“Son disperato di me stesso, ma mi fido in Dio”»; anche sotto forma di 'detto' separato, in *Detti e ricordi*, 1665, xcviII, p. 91: «ciò diceva con tal sincerità, che spesso gli veniva detto, *son disperato*: intendendo: *son disperato di me stesso, ma mi fido in Dio*»].

¹³² [Aggiunta dell'ed. 1682].

uomo possa veder se stesso in uno specchio senza veder lo specchio; così non so, com'ella possa veder sé medesima in Dio senza vedere Iddio. Dunque sì come ella crede nella suprema Verità infinita, ma non ne forma imagine o figura, perché la divina Essenzia è sommanente semplice, infigurabile, illimitabile, e incomprendibile; così creda di se stessa, ch'ella è in Dio, suo Creatore e Conservatore, e spera d'esser in lui come in suo Giustificatore, per mezzo della grazia a lei comunicata; ed al fine spera di dover esser in lui come suo Glorificatore interminabile: ma non si figuri intanto con accertatezza cosa alcuna di sé medesima, né stia infruttuosamente filosofando sopra il che [1682: ora] sia, o sia per esser di lei in Dio.

13. Tutto ciò ch'ella pensa di se stessa in Dio, quando non la illustri qualche divina Rivelazione, è (come dissi) non un veder se stessa in Dio, ma se stessa in sé, e nella sua imaginazione, e discorso. Come vuol ella sapere se sia, o non sia in grazia (qui suppongo, ch'ella non sia avvertentemente macchiata di colpa grave), se o sia, o non sia per salvarsi, se abbia gradi molti o pochi di carità, o altri somiglianti segreti, che l'Altissimo con somma sapienza vuole che nascosti ci siano? Quante sottili presunzioni, o timori indiscreti da questa vista, o figurazione possono scaturire? Quanti sofisticati, e dannosi discorsi intorno alla Predestinazione ne nascono? In verità, quando si tratti de' divini segreti, non saprei trovar miglior esercizio ch'umiliar l'intelletto, *et non plus sapere, quam oportet sapere*, come disse l'Apostolo (*Rm* 12, 3); e con tanta semplicità, e savia nescienza attendere ad amare, servire, adorare, e glorificare l'eccelsa Divinità, degna d'amore, obbedienza, e gloria infinita, senza tanti solleciti pensieri, e figurazioni, che voglion vedere quel che sia, e qual sia l'Anima in Dio. E perché *la perfetta Carità discaccia il timore* (1 *Io* 4, 18); e perché «dalla Carità è perfezionata la Speranza»;¹³³ e [1682: perché] l'Anima, ch'in ordine a i veri beni immortali o poco, o nulla teme, e molto spera, ha pace e gaudio in se stessa; quindi è, che 'l non veder se stesso in Dio è il terzo grado per la pace del cuore.

14. Ora ristriugnendo il tutto in pochi detti, dico, ch'è la verità, che l'Anima divota non ha il suo essere in creatura alcuna; e che que-

¹³³ D. Thomas, *Ila Ilae*, q. 17, a. 8.

ste son tutte fuori dell'essenza di lei; e ch'ella a niuna dà l'essere, né glielo conserva come prima cagione. Dunque fugga di veder se stessa nelle Creature, né cosa alcuna d'esse approprii a se stessa, né si gonfi, né si deprima disordinatamente, né si lasci in guisa alcuna commuovere, o turbare, o sconcertare per esse. È la verità, che l'Anima non è in se stessa, né può evidentemente in questa vita conoscere se stessa, né sapere accertatamente lo stato del più puro spirito, massime circa le cose sovranaturali. Dunque non miri se stessa in sé, né creda alle figurazioni o dal suo cervello, o nel suo cervello prodotte, né a' sentimenti delle sue irragionevoli passioni, né per qualsisia vista, ch'abbia di sé in sé, si lasci commuovere, turbare, o porre in disordine. Ed in fine è la verità, ch'ella né vede Iddio, né sa i divini segreti, né sa ciò che di lei conosca l'Altissimo, né vede, né può vedere con chiarezza in questa vita d'esilio sé medesima in Dio. Dunque s'astenga dalle sue figurazioni, né voglia immaginarsi ciò che non sa, né si commuova, né si agiti e perturbi per qualunque vista, o apprensione (quando, come dissi, non sia rivelazione ben esaminata, ed approvata per celeste), o per qualunque sentimento ch'ella stimi d'avere di sé medesima in Dio. Ma attenda a camminare, aspirando a Dio per lo sentiero sicuro d'una Fede vivissima ed efficace, d'un'amorosissima Speranza, d'una Carità massiccia e purissima, e d'una perfetta Rinegazione di se stessa, imitando al possibile l'esemplare d'ogni Santità GIESÙ, sommo Verbo umanato.

§ 8. *Come tali Anime giovino a tutti*

15. Ecco esplicate le prime parole del nostro verso: or veniamo all'ultime, e cerchiamo come l'Anima a tutti tolta, a tutti giovi. Ma prima debbo avvertire, che le dottrine date di sopra, non ad ogn'Anima convengono: poiché presuppongono una gran purità di spirito, e finezza d'intelligenza, e chiarezza di lume interno. I Direttori siano discreti nel comunicare all'Anime ciò che leggono ne' libri: ed essi ancora procurino di capire il fondo della dottrina, che vogliono altrui partecipare. Avverto ancora, che dove dico in altri luoghi che l'Anima vede se stessa, e tutte l'altre cose in Dio; io l'intendo per questa vista di Fede, ch'in sostanza è un credere nella maniera che ultimamente ho qui dispiegata. Ripiglio il filo. Una Virtù picciola a pochi

giova: ma quanto più si fa grande, e dilatata; a tanti più può giovare. Che se questa Virtù si ampliasse in infinito; potrebbe a tutto il Mondo, e ad infiniti Mondi recar giovamento. Questa verità ci fa capire la più che sufficiente, e copiosa Redenzione dell'Universo, operata dal Verbo eterno umanato: imperoché essendo Cristo Redentor nostro, vero Dio e Uomo, ed essendo infinita la sua virtù; ne viene in conseguenza che la sua Vita e Passione è stata di merito infinito, e che sopr'abbondantemente ha redento l'umano Genere.¹³⁴ Ma s'egli fosse stato uomo puro, non sarebbero state d'infinito merito le sue operazioni: poiché dalla personale unione della umana Natura col Verbo di Dio in Cristo procede la santità, e 'l merito infinito della sua Vita, Passione, e Morte sacrosantissima. Dunque s'ha da conchiudere, che potendo solamente un Bene immenso (ch'è Dio) giovare a tutte le cose create e creabili; tanto più una Creatura potrà giovare all'altre, quanto più con unione perfetta sarà unita con Dio, e quanto più parteciperà della divina Virtù. E quanto meno la Creatura parteciperà delle divine comunicazioni; tanto meno è abile al giovamento altrui.

16. E perché dopo Cristo N[ostro] S[ignore] non può trovarsi chi con tanto eccelsa unione sia congiunto con Dio, con quanta a lui si strinse la vera ed immacolata Madre del Figliuolo di Dio MARIA; da ciò viene, ch'ella sopra tutte le Creature ha giovato, giova, e gioverà sempre a tutto 'l mondo, e ad altri mille, se tanti o più volesse crearne il Signore. Qui però io debbo specialmente notare che la Reina degli Angeli, quando visse vita mortale in questa terra, stette quasi sempre nascosta, e fu fedelissima abitatrice della dimestica cella, esercitando ivi l'altissime sue contemplazioni. Giravano per lo mondo gli Apostoli, e penetrava fin giù l'Indie S. Tomaso, e tra le Genti del nostro Emispero altamente diffondea la vera Fede S. Paolo: e pure MARIA tutta tacita e nascosa, e *tolta a tutti*, più di tutti a tutti ha giovato. E la ragione intrinseca di questa verità fu dall'Apostolo additata: *Né chi pianta, né chi inaffia, è qualche cosa*, «ma quel Dio, che con la sua grazia dà l'accrescimento alle piante spirituali, purgandole, illuminandole, ed interiormente perfezionandole; egli d'ogni bene ha da esser

¹³⁴ Thomas, *pars IIIa*, q. 1, a. 2; ibique Caietanus; et q. 48, a. 2, ad 2 et 3.

riputato l'autore». ¹³⁵ Dunque se la nostra perfezione e salute più s'ha da riconoscere dall'interna illuminazione, e grazia, nell'Anime nostre infusa, che da qualsisia esterna operazione (benché questa ancora sia profittevole: *Dei enim adiutores sumus, id est cooperatores materiam forinsecus praeparando* [1 Cor 3, 9]), ne siegue, che più giova ad un'Anima chi con meriti grandi e ferventi orazioni le impetra la Grazia, che chi con minor merito appresso Dio, esternamente l'aiuta. E perché la Vergine sovra tutti gli Apostoli operò nel suo segreto con più che serafiche orazioni appresso Dio la conversione del Mondo; quindi è, che se ben ella sembrava *a tutti tolta* per la maniera del suo vivere nascosto, e contemplativo più che attivo; nientedimeno più di tutti a tutti apportò giovamento.

17. E nella stessa guisa quell'Anime interne, contemplative, e perfette, che sembrano per la loro solitudine e silenzio quasi inutili al Mondo; tanto più son giovevoli a tutti, quanto più si togliono a tutti per darsi a Dio totalmente: e dandosi a Dio con perfezione, impetrano dallo Sposo eterno quegli amplissimi doni di grazia per lo misero Mondo, che non potrebbero ugualmente intercedere, se compartendosi più agli uomini, e meno a Dio, fossero men sante, e nella Carità men ferventi. Oltre di che essendo più meritorio di sua natura l'atto della Carità in ordine a Dio direttamente, che l'atto in ordine al Prossimo per amore del medesimo Iddio; ¹³⁶ ne siegue, che quando un'Anima dalla divina grazia e vocazione a tutti è tolta per amorosamente attendere a Dio; allora cresce altamente il suo merito: dunque cresce altresì la sua efficacia per impetrar favori dal sommo suo Sposo. Ma perché non si può crescere nell'amor di Dio, che non si cresca in quello del Prossimo, mentre con l'istessa carità, con che si ama Dio, si ama anche il Prossimo; ¹³⁷ dunque quest'Anima, che sembra a tutti tolta, perché totalmente s'è unita a Dio; con tanto maggior vantaggio sarà giovevole a tutti, quanto maggiore sarà la carità e 'l merito che risulta in lei dall'esser tolta a tutti, e tutta data al suo Dio.

¹³⁵ 1 Cor 3, 7, ibiq. Dion. Carth. c. 3 [DIONIGI CERTOSINO, *In Paulum*, 1573, *In epistolam ad Corinthios I*, cap. III, art. III, p. 117].

¹³⁶ S. Thomas, *IIa IIae*, q. 27, a. 8.

¹³⁷ Id., *ibid.*, q. 25, a. 1.

18. Quindi è, che l'Anime che non ancora sono state elevate alla nudità dello Spirito, e a quell'atto illimitato d'universalissima Carità che tutti abbraccia nel dilatato suo seno; sogliono per lo più orare per persone, o Paesi speciali: ed in tal caso ad essi possono recar giovamento. Ma quando sono inalzate, e giungono ad immergersi, e trasformarsi in Dio, partecipando delle divine condizioni, elle giovano a tutti, sì come verso tutti in qualche modo è benefico Iddio. Una tal'Anima ben unita vuole ciò che Dio vuole, ed ama ciò, ch'amato è da Dio. *Ma Dio ama tutte le cose, c'han l'essere* (Sap 11, 24), e le ama non con amore infecondo, ma giovevole a ciascuna cosa secondo la sua capacità: dunque l'Anima divinizzata per grazia e unione ama tutti anch'ella, e a tutti giova con l'affetto, con l'ardentissime brame, con le sospirose preghiere, e con le impetrazioni efficaci. E quanto più centrale, ed alta è la trasformazione dell'Anima in Dio; tanto più dilatata è la virtù di lei: onde amando ella tutte l'opere del Creatore con quella stessa dilezione, con che ama il Creatore; ha da Dio virtù bastante per apportare a tutte qualche bene, o per esse impetrando, o sodisfacendo almeno per molte.

19.¹³⁸ Questo Verso ammette altre dichiarazioni, e mi basta di brevemente accennarle. Vi sono Anime che si togliono a tutti, nascondendosi ne' sacri romitaggi, quasi incognite a tutti: ma oh quanto fin dalle loro grotte deserte apportano utilità grandi alle Città, e Regni più popolosi! Oh a quanti Attivi, ch'esternamente predicano, impetra lume ed efficacia di spirito un Contemplativo solitario, e una Verginella racchiusa! Vi saranno altri servi di Dio dotati d'umiltà profondissima, e nulla pregiati dal mondo, e bene spesso scherniti, calunniati, oppressi; o discacciati, ed in conseguenza tolti ad ogni buon credito: e pure la loro sofferenza costante, e la loro infocata orazione può giovare al Mondo tutto. Oh beati gli Annichilati, che nulla potendo in se stessi, e togliendosi ad ogni stima, anzi essendo tolti anche a se stessi per la profonda vista del proprio niente; si vestono totalmente di GIESÙ Cristo, e a tutti giovano con la sola virtù del loro

¹³⁸ [La seconda edizione pone qui la divisione del par. 9, con il titolo di *Altre dichiarazioni*, che nella prima è collocata alla fine del capo 19].

dolcissimo Sposo, e sommo TUTTO amantissimo! E sovra tutti al medesimo GIESÙ Cristo questo Verso s'adatta. Di lui favellando Isaia, e descrivendolo profeticamente nella sua Passione, così dice: *Egli non ha bellezza, né decoro, e l'abbiamo veduto, e non avea l'aspetto di prima. Egli è dispregiato, ed è l'ultimo di tutti gli uomini, riputato per un misero nulla. Egli è l'uomo de' dolori, che per isperienza conosce l'infermità. Il suo volto è quasi nascosto e dispregiato: onde non ne abbiamo fatta stima veruna. È stato troncato via, e tolto dalla terra de' Viventi.*¹³⁹ Eccovi Cristo N[ostro] S[ignore] a tutti tolto, e consegnato ad una Croce, ove alfin muore, ed è sepolto: ma che? *Si posuerit Animam suam pro peccato; videbit semen longaeuum, et voluntas Domini in manu eius dirigitur* (Is 53, 10). Vedete voi, come GIESÙ a tutti tolto, a tutti giova? Uniamoci dunque a GIESÙ crocifisso. Togliamo tutti gli affetti nostri naturali a tutte le Creature, per amarle tutte in Dio solo, e amar sovra tutte Dio solo: e certamente, togliendoci, e dalla divina Grazia essendo tolti a tutti, a tutti in virtù dell'Altissimo gioveremo.

§ 9. *Come gli applicati alla salute del Prossimo possano giugnere a questa Perfezione*

20. Quest'ultime parole ci additano la maniera, che tener possono coloro che si applicano alle opere della misericordia così spirituale, come corporale in ordine al bene de' Prossimi. Io mi ricordo bene di quell'Apostolico detto, *Io mi son fatto tutte le cose a tutti, per guadagnar tutti al mio Cristo, e farli salvi* (1 Cor 9, 22). E pure chi in questa guisa a tutti si dà, può togliersi a tutti quanto alla parte più nobile di se stesso. Potentemente col soccorso della Grazia tali Anime si prevalgono della podestà del libero arbitrio, e da tutte le Creature si staccano: né in altra maniera voglion mirare i Prossimi, ch'in Dio, e per la gloria di Dio: né in altra maniera s'adoprono al bene di essi, che per amor puro di Carità in lume semplice di Fede. In questa guisa tolgono a tutti la porzione più nobile di se stessi, ch'è lo spirito, e l'atto più nobile del libero arbitrio, ch'è l'amore: poiché vogliono

¹³⁹ Is 53, 2-8, ibique Haymo [AIMONE, *In Isaiam*, 1531, cap. 53, pp. 404-410: 405 (cfr. PL CXVI, 988)].

amar tutti nel solo Iddio, e in tutti il solo Iddio. Così togliono se stessi, cioè togliono lo spirito, e l'amor loro a tutti, ed in questa guisa giovano a tutti: poiché chi opera in tal guisa, per la suprema purità della sua intenzione, che mira Dio solo, e per la vera Carità, in virtù di cui sola egli affaticasi: non si può esprimere, quanto frutto faccia ne' Prossimi. E si togliono anche a se stessi: perché dalle loro fatiche o corporali, o spirituali in ordine al vero bene de' Prossimi, non vogliono gloria, né retribuzione d'amore, né d'altro premio, né vogliono in sé medesimi compiacersene, né punto ingrandirsi in se stessi: anzi né pur vogliono veder se stessi operanti, ma Dio e la divina Grazia; e a Dio d'ogni bene danno tutta la gloria e l'amore, e nulla a se stessi.

PRIMO VERSO DEL PRIMO TERZETTO

La Povertà più nuda è mia ricchezza

1. San Diadoco Vescovo nell'Epiro definisce mirabilmente uno Spirito povero in questa guisa: «Quegli è vero Povero, ch'è così animato e pronto al non avere, come qualsivoglia altr'uomo all'aver». ¹⁴⁰ Su questa Massima fonderemo tutta la dichiarazione del Verso presente.

§ 1. *Varie maniere di Povertà*

2. Due sorti di beni all'uomo convenevoli sogliono assegnarsi, l'*abbondanza* de' quali può chiamarsi *Ricchezza*, e la *manca*za, o *insufficienza* di essi ha nome di *Povertà*. I beni dell'uomo o son naturali, o sovranaturali. I primi o sono esteriori all'uomo, o al suo corpo appartenenti, o all'anima sua. ¹⁴¹ I beni esteriori han nome di ricchezze,

¹⁴⁰ S. Diadocus, *de Perfectione spirit.*, ante caput primum [DIADOCO, *De perfectione spirituali*, 1627, *Definitiones decem parascevaticeae*, assenti nell'ed. cinquecentesca curata da Francisco Torres, e integrate dall'Editore lionese sulla base di un codice di Fozio: «4. Affectionis minime avere. Tam esse animatum ad non habendum, quam alius quisquam ad habendum», p. 2].

¹⁴¹ S. Antoninus in *Summa*, p. I, tit. V, cap. 2, § 4 [ANTONINO, *Summa*, 1582, pars I, titulus quintus, *De separatione animae a corpore et retributione, et excitatione animae separate*, cap. II: *De tribus novissimis mortis, quantum ad animae separationem praesentationem, et rem tentationem. Et ibi ratione reddenda de vocatione multimoda, et de iugi operatione in domini vinea*].

e si riconoscono «nel possesso delle monete, e de' terreni, e degli edifici»; o si riducono «agli onori, e alla fama, e alla gloria»; o alle «dignità, sopraeminenze, e podestà» sovra gli altri uomini. Quanto più di tali cose è privo l'uomo, tanto più ha nome di povero. I beni naturali spettanti al corpo consistono «nella nobiltà della stirpe, nella robustezza delle forze, ne' gusti de' sensi, nella costante sanità, nella bellezza, e in altre doti» che perfezionano il corpo. Ed in fine quei dell'anima sono «la bontà, e rettitudine, e vivacità delle potenze interne, cioè dell'ingegno, dell'intelletto, e della memoria, e la moderata condizione delle passioni, e la buona inclinazione di tutto l'uomo»; come disse di sé medesimo il Savio, *Puer eram ingeniosus, et sortitus sum Animam bonam* (Sap 8, 19). Tra queste tre classi di beni naturali, i primi son gl'infimi, e gli ultimi sono i più alti ed eccellenti. La mancanza, o insufficienza di questi beni costituisce tre maniere di Poverità, ad essi corrispondente.¹⁴²

3. I beni sovranaturali in questa vita viatrice si possono dividere in due classi. Nella prima porremo «la grazia santificante con le Virtù Teologiche, e Morali infuse, e i doni dello Spirito Santo, ed in fine le Virtù, acquistate per mezzo degli atti virtuosi» dall'Anima grata a Dio. Nella seconda porremo le *grazie gratis date*, le quali non servono direttamente alla santità maggiore di chi le possiede; ma più tosto al giovamento de' prossimi.¹⁴³ Nove maniere di queste grazie gratis date numera San Paolo (1 Cor 12, 8-10), e sono la Sapienza e Scienza (ma non già quella Sapienza e Scienza, che son doni dello Spirito Santo, e perfezionano l'uomo in se stesso: poiché queste, che son grazie *gratis date*, servono per la comunicazione a' Prossimi in ordine alla loro salute), la fede, la cognizione delle lingue, l'interpretazione delle cose e parole oscure (quali son molte della Sacra Scrittura), la discrezione degli spiriti, la profezia, la grazia del risanare

¹⁴² Id., *ibid.*, tit. VII, cap. 3, § 1, 2 e 3 [*Ivi*, titulus septimus, *De peccato in communi*, cap. III, *De nocuentis peccati mortali, quae sunt vigintitria*, §§ 1-3, cc. 182-185, per tutta la descrizione ed enumerazione delle tre categorie di beni naturali].

¹⁴³ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 110, a. 1, [ad] 4 et 5 [ma il riferimento proviene probabilmente da qualche commento: in ogni caso, appare di seconda mano].

per miracolo, e l'operar anche nell'altre Creature diversi miracoli. Tutte queste grazie gratis date non santificano un'Anima, come solamente può santificarla la Grazia giustificante, che fa l'Anima a Dio grata, e seco in lei conduce la schiera bellissima delle virtù infuse, e dei doni divini.

4. L'esser povero di questa Grazia gratificante e delle Virtù sue seguaci è povertà molto miserabile, e sommamente detestabile. A quest'uno scopo han da aspirare tutte le fatiche dell'uomo Cristiano, cioè a conquistarsi la Grazia, ed a moltiplicarne senza mai cessare, e senza stancarsi i gradi più puri, e più sublimi. L'avarizia di questa, e delle vere Virtù cristiane è vera Santità: ed in questo sentimento può interpretarsi quella evangelica Beatitudine, *Beati coloro c'han fame e sete della Giustizia* (Mt 5, 6): poiché la Giustizia è virtù generale, che tutte le virtù e santità comprende in se stessa.¹⁴⁴

§ 2. Della Povertà dello Spirito

5. Parlando dell'altre specie de' beni soprannumerati, dico che circa essi può darsi una Povertà tale nell'Anime, che sia vera Ricchezza. Qui bisogna, che brevemente avverta ch'altra è *la povertà dello Spirito*, ed altra *la povertà reale*. Quella è virtù di sua natura: ma questa senza la prima non è virtù, anzi tal volta è occasione di non lievi cadute a i Poveri involontarî. «La Povertà esteriore, se degl'interni esercizi, e dell'altre virtù è priva, non può ritrovar la via della Perfezione. Ed al contrario se alcuno piamente e con prudenza si serve delle ricchezze, e liberalmente le distribuisce a' Poveri per gloria di Dio; può trovar questa strada del distaccamento dalle cose create, della rinegazione di sé medesimo, o della seguela di Cristo».¹⁴⁵ «Il primo frutto che nasce dalla buona volontà è la Povertà volontaria: e quell'Anima

¹⁴⁴ S. Thomas, *super Matthaeum*, *ibid.*

¹⁴⁵ Ven. Ioannes Rusbrochius, *de 7. Amoris gradibus*, cap. 10 [RUYSBROECK, *De septem gradibus Amoris* cit., cap. x, *De duplici via, a Christo nobis verbo et exemplo tradita, puta mandatorum et consiliorum*, pp. 403-405: «Etenim paupertas externa si exercitiis internis caeterisque virtutibus destituta sit, hanc invenire non potest viam. Contra si quis divitiis prudenter et religiose utatur, et in pauperes liberaliter eas distribuat ad honorem Dei, iter hoc invenire poterit», al contrario di coloro che «inviti ac contra voluntatem suam pauperes sunt» (p. 403)].

che la possiede, divien libera da tutte le cure e sollecitudini circa le cose temporali non necessarie. A niuna cosa fragile e caduca s'afferziona: ma alla gloria beata aspira, e sospira l'unione eterna con Dio». ¹⁴⁶ E con ragione il primo frutto della buona volontà è questo distacco da' beni esteriori: imperoché non essendo altro la veracemente buona volontà, che quella ch'è fatta buona dall'Amore sovranaturale dell'Anima verso Dio, ¹⁴⁷ e non essendo possibile servire a Dio e alle ricchezze (Mt 6, 24; Lc 16, 13), e amare Iddio, ch'è puro spirito, eccelso ed eterno bene, e le ricchezze, che son cose corporee, basse, e caduche; da tutto ciò si deduce che la volontà, subito che comincia ad obbedire perfettamente alla Grazia e alla Carità, si stacca da' beni più infimi, più lontani da Dio, ed esteriori, ed in conseguenza si fa povera di spirito.

6. Ma perché escludendosi l'amor della terra, s'introduce nell'anima l'amor del Cielo, e di Dio (non potendo star l'Anima senza un Amore predominante, e questo o sarà l'amor di Dio, o della Creatura) ¹⁴⁸ ne siegue, ch'a quella misura, con che l'Anima si fa povera d'affetti verso le Creature e verso di sé medesima, si riempie e si fa ricca d'Amor divino: sì come a proporzione che si togliono da una casa le tenebre, si riempie di luce. Dunque con ragione si dice, *La Povertà più nuda è mia ricchezza*. Coloro sono in verità «poveri di spirito, e veramente beati, che niente di proprio ritengono per sé medesimi», e niuna cosa creata amando con amor basso, «amano l'altissi-

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, cap. 2 [RUYSBROECK, *De septem gradibus Amoris* cit., cap. II, *De altero Amoris gradu, puta voluntaria paupertate*, pp. 390-391: «Primus autem ex bona nascens voluntate fructus, voluntaria paupertas est, eademque alterum in amantis vitae scala gradum efficit. Qui sponte pauper est, vitam agit liberam et omnium sibi non necessarium temporalium curis vacuam. ... Beatus plane pauper voluntarius, nihil caducam ac labile possidens, siquidem Christum sequutus est, et centuplex virtutum praemium consequetur, Deique expectat gloriam et vitam sempiternam» (p. 390, segnato con il marginale *Laus voluntariorum pauperum*; nell'indice delle materie, sotto la voce *Pauperum sponte et voluntariorum laus*)].

¹⁴⁷ S. Thomas, *IIa IIae*, q. 23, a. 1, et q. 24, a. 1.

¹⁴⁸ Raymund. de Sabunde in *Theologia naturali*, cap. 133 et seq. [RAYMOND DE SEBOND, *Theologia naturalis*, 1648, p. 184 ss.: titulus CXXXIII *Quod nulla res est digna de se amore nostro: nec ei debet dari primo nisi habeat amorem quem posset reddere: et etiam posset nostrum amorem meliorare et nobilitare*].

mo Iddio, e 'l divino Amore è la vita loro»: laonde benché siano in questi beni esteriori, o ne' corporei travagliati, e oppressi: «niente di meno godono d'una perpetua pace di cuore e di spirito». ¹⁴⁹ La sublime cima di questa Evangelica Povertà si trova in coloro, che «son morti all'amore di sé medesimi, e vivono all'Amor Santo di Dio». ¹⁵⁰

7. Dunque non essendo stata creata e redenta l'Anima per alcuno di quei beni, che nel secondo numero ho espressi, anzi né pure essendo alla perfezione di lei necessarî quei beni, che si chiamano grazie gratis date: ne siegue, che l'abbondanza di beni tali non la costituisce veracemente in istato di vera ricchezza, né la deficienza di essi la fa veracemente povera: poiché tutt'i beni predetti son minori di lei, né son atti a perfezionarla, e molto meno a farla beata. ¹⁵¹ Al contrario potendo Dio solo comunicare all'Anima la Grazia giustificante, la Carità, e l'altre virtù e doni (che son beni sovranaturali e di lei molto più nobili e preziosi), ¹⁵² e potendo a lei comunicar sé medesimo; ne siegue, che Dio solo può arricchir l'Anima umana, ed egli solo è la vera, unica, e suprema ricchezza di lei. Ma perché non si possiede dall'Anima Iddio, fuorché con le potenze spirituali (cioè con l'intelletto, quaggiù credendo e in Cielo vedendo, e con la volontà, che quaggiù spera e ama, e in Cielo possiede, e gode amando), e perché queste potenze applicandosi ai pensieri, ed agli affetti de' beni creati s'abbassano, né possono attualmente ed intensamente stare nelle creature come in oggetti finali, e in Dio nel tempo medesimo; da ciò ne siegue, che finché

¹⁴⁹ Ven. Ioannes Rusbrochius, in *Speculum aeterna salutis*, cap. 3 [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609, *Speculum aeternae salutis*, cap. III, *De altera, videlicet Proficientium, vita*, pp. 25-28: «Istiusmodi homines spiritu pauperes sunt, quippe qui nihil sibi proprium retinerunt: atque ea re beati sunt, quando quidem amore Dei, eorum vita est: iidemque etiam secundo beati sunt, eo quod sint mites et humiles: unde quantumvis prematur et affligatur natura ipsorum, cordis tamen et spiritus pace perpetua perfruuntur» (p. 27, segnalato con il marginale *Pauperes beati qui*; nell'indice delle materie, *Pauperes beati qui sint*)].

¹⁵⁰ Id., *de vera Contemplatione*, cap. 19 [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609, *De vera contemplatione opus*, cap. XIX, *De primo errore, qui Deum Spiritum sanctum impugnat*: «Tales enim vere sunt pauperes spiritu, mortui sibiipsis in amore, viventes in Spiritu sancto, et aeterna perfruentes beatitudines» (p. 609, segnalato con il marginale *Quinam veri pauperes spiritu*; nell'indice delle materie, *Paupertas spiritus vera quae*)].

¹⁵¹ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 2 per tot.

¹⁵² Id., *ibid.*, et q. 110, a. 2 ad 2.

l'Anima non è fatta povera, e non s'è distaccata da tutt'i beni annoverati di sopra, non è mai ricca a bastanza, perché non possiede mai il suo Dio con quella perfezione ch'a lei sarebbe possibile se tutta si spogliasse, almeno con l'affetto, di tutt'i beni creati.

§ 3. *Maniera di giugnere a tal Povertà*

8. Dunque la definizione di San Diadoco ha da essere appropriata a tutte le maniere di Povertà, e privazioni de' beni di già annoverati: e l'Anima, ch'anche nella Vita attiva aspira ad altissima purità di spirito e perfezione; miri attentamente i vari studî degli uomini, e le loro stime de' beni creati, e quegli affetti e brame tanto diverse, con che s'invagghiscono, chi d'un oggetto, e chi d'un altro, e tanto pensano, e tanto s'affannano, e tanto faticano, e tanto soffrono per conseguirli: e poi in questa guisa seco stessa discorra, ed efficacemente determini:

9. «S'io voglio essere in verità Povera di spirito, e se voglio per necessaria conseguenza far mio il Regno de' Cieli secondo la parola del Figliuolo di Dio; debbo esser così pronta ed animata al non avere, come qualsivoglia di costoro all'aver. Costoro anelano, ed aspirano con brame pur troppo ardenti ad avere chi ricchezze, chi onori e dignità, chi dominî e imperi, chi dilettazioni o sensibili o spirituali, chi bellezze, chi sanità, chi scienze, e chi grazie diverse e mirabili: ed io son contenta di non aver né pur uno di cotesti beni creati, per aver voi solo, mio sommo Bene increato. Niuno di tai beni esalta e perfeziona la mia sostanza spirituale, incorruttibile ed eterna. Niuno mi giova nel Tribunale del Giudice onnipotente. Niuno mi fa più beata. Senza tutti posso stare, ed esser felice, se son piena di Grazia divina, di purità di coscienza, e di pace interna, e se meco è il mio Dio; benché fosse per gernerne, e per morirne ancora la parte corporea di me. Ma tutto finisce, e tutto è vanità, ciò che quaggiù si gode o si patisce. L'Amor di Dio, e 'l piacere a Dio, e possederlo senza fine, è vero bene, ed è sommo bene, ed ineffabil ricchezza. Tanto più io possiedo di questa, quanto meno da' beni creati è ingombrato il mio cuore. Dunque donisi a gloria di Dio ogni cosa superflua, e si resti col solo necessario al mio stato, e siamo pronti al non avere né pur questo, se Dio così dispone, e ci basti Dio solo. Così in me verificherassi, che *La Povertà più nuda è mia ricchezza*».

10.¹⁵³ Ma per utilità maggiore di chi legge, bisogna notare profondamente che gl'impulsi delle nostre operazioni o nascono dalla Natura, o dalla Grazia. Quella ci porta a sé, e nelle cose di questa vita cerca sempre il più grato a sé, il più comodo, il più abbondevole, il più sicuro, il più onorevole, ed in somma il più vantaggioso a' suoi appetiti, e ciò anche nelle cose spirituali.¹⁵⁴ La Grazia all'opposto combatte sempre contro alla Natura per tirar l'Anima a Dio. Figuriamoci un Composto di terra e di fiamma, in cui per miracolo rimanessero unite sì, ma amendue vigorose queste due nature di terra pesante, e fiamma leggiera. Qui si vedrebbe la battaglia della prima, che sempre vorrebbe tirar al centro la seconda, e di questa, che vorrebbe sollevare alla sfera la prima. Chi mirasse questa battaglia, dalla varietà de' moti di questo composto or all'in sù, or all'in giù, conoscerebbe quando prevaglia la fiamma, e quando la terra. Nella stessa guisa chi non volesse lusingar sé medesimo, potrebbe con facilità riconoscere gli opposti tiri, o attrattive, ed impulsi della Natura, e della Grazia. Quella è tutta riflessioni or manifeste, or occulte verso di sé medesima; e questa è tutta semplicità, e rettitudine in ordine a Dio. Quella non è amica di povertà, e mancanze; e questa concedendo alla Natura il solo bisognevole, di tutto 'l resto brama spogliarla per inalzar tutto l'uomo all'amabilissimo Iddio. *Qui legit, intelligat, et operetur; opera enim eius sequentur illum* [cfr. *Mc* 13, 14 e *Apc* 14, 13].

11. Che se alcuno brama sapere l'intrinseca ragione di quest'impulso, con che la grazia attrae l'Anima all'evangelica Povertà; consi-

¹⁵³ [Nella seconda edizione inizia qui il § 4, *Ragioni per aspirare alla Povertà*].

¹⁵⁴ Thomas a Chempis, *de Imitatione Christi*, lib. III, cap. 54, et Ioannes a S. Samson in *Theoremata, De quaesitionibus et malis instinctibus Naturae* [TOMMASO DA KEMPIS, *Opere*, 1678, t. III, *Dell'Imitazione di Cristo*, p. 199: *Di diversi movimenti della natura, e della grazia*: «Certo è che tutti appetiscono il bene, e ne i lor detti e fatti pretendono qualche bene. Però molti sono ingannati sotto colore di bene»; pp. 201-202: «La natura tutto fa per il guadagno, e commodità propria, e non può far niente senza mercede, ma spera d'aver o cosa eguale o migliore, o lode, o favore per il bene che fa; ... ma la grazia niente cerca di temporale, né domanda altro premio per ricompensa, salvo che Iddio solo», etc. — JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654, *Theoremata* cit., pp. 29-33; cfr. ad es. n. 32: «Natura pulchrum et bonum etiam in rebus sanctis et spiritualibus sola habere vult: gratia vero sibi alios anteponit, et haec aliis magis quam sibi diligit, quia unumquemque se meliorem, coram Deo arbitrat»].

deri che tutte le cose finite e limitate, quanto più si dividono, tanto più si minorano. Dunque l'affetto limitato dell'uomo allora si diminuisce, quando in varî oggetti non subordinati l'uno all'altro si divide. Ma perché la grazia desidera tirar l'uomo alla perfezione, e la perfezione consiste essenzialmente nella Carità,¹⁵⁵ e la Carità è diminuita (dice S. Agostino) dalla cupidigia o amore verso le temporali ricchezze;¹⁵⁶ quindi è, che la Grazia sempre per la sua parte invita l'uomo al distaccamento da i beni creati: acciocché con interezza, ed intensione tanto più grande e pura egli ami l'altissimo Iddio, quanto più indiviso, e unificato è l'amor dell'uomo povero di spirito: non più distratto in cose create, ma ridotto all'uno, e sommo, e solo Amabile, ch'è il Creatore.

12. Di più, essendo impossibile ch'in un tempo stesso un'Anima con moti opposti ascenda, e discenda, ed essendo l'amore il motore, e 'l moto dell'Anima;¹⁵⁷ e traendola al basso l'amor basso verso le creature, e all'alto l'amor alto verso Iddio, poiché quelle son più ignobili di lei, e Dio è immensamente più nobile, ne siegue, che tutto 'l tempo ch'ella impiega in amar beni creati, e in applicarsi ad essi come a' suoi fini, e senza necessità virtuosa, lo dissipa, né ama Iddio attualmente, né si conquista beni più alti di Virtù, di Grazia, e di Gloria. Che se quel gran Lume del Carmelo disse «che 'l pensiero dell'uomo (il quale è la più preziosa cosa del mondo) se non è rivolto a Dio, è rubato a Dio»;¹⁵⁸ quanto più a ragione si dirà lo stesso degli affetti volontarî dell'uomo, che possono stimarsi più preziosi de' pensieri? Chi non

¹⁵⁵ S. Thomas, *IIa IIae*, q. 184, a. 1.

¹⁵⁶ S. Augustinus, *lib. 83. Quaestionum*, q. 36 [AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, qu. 36 *De nutrienda charitate*: «Charitatis autem venenum est, spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Nutrimentum eius est, imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas» (PL XL, 25)].

¹⁵⁷ Id., lib. 13 *Confessionum*, cap. 5 [AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, ma 7: «Cui dicam? Quomodo dicam de pondero cupiditatis in abruptam abyssum, et de sublevatione charitatis per Spiritum tuum ... Affectus sunt, amores sunt; immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum, et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te»].

¹⁵⁸ B. Giovanni della Croce nel *Sententiaro* n. 29 [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, *Sententiaro spirituale*, p. 479: «Un solo pensiero dell'uomo è la più preziosa cosa, che sia in tutto il mondo: e per tanto quel pensiero che non è rivolto a Dio, è rubbato a lui»].

temerà quel Profetico detto, *Dormierunt somnum suum, et nihil inveniunt viri divitiarum in manibus suis* (Ps 75, 6)? Oh Anima creata per amare il tuo Dio, ama lui solo, e pensa, ch'è avaro intollerabilmente colui a cui non basta per sua ricchezza Dio solo. Se ti mancano, o ti son tolti i beni temporali, o esterni o interni, o anche soprannaturali, cioè le grazie gratis date; non t'affliggere, non ti turbare, non t'avvilire. Esulta in GIESÙ povero: e adorando la divina disposizione, godi di vederti più vicina al tuo niente; più sciolta e abile per appoggiarti in Dio solo; e più disposta per chiamare Iddio solo, Tesoro tuo totalissimo, e ogni tuo Bene infinito.

§ 4. Della Povertà dello spirito per l'Anime mistiche

13. La Povertà dello spirito che veramente sia giunto al mistico stato, è altamente mirabile, o che si consideri in ordine a' beni esteriori e corporei, o in ordine agl'interni e spirituali, sì come industriòmmi di dimostrare. Due detti, uno del gran Martire S. Ignazio, e l'altro del grand'Apostolo serviranno di fondamento. «Ora incomincio ad esser discepolo di Cristo, niuna cosa di quelle che si vedono desiderando»: ¹⁵⁹ il che fu prima detto da S. Paolo, *Noi non contempliamo le cose che si vedono, che son temporali; ma quelle che non si vedono, che son eterne* (2 Cor 4, 18). A quest'altezza di Povertà ha da giugnere l'Anima mistica, cioè che niuna delle cose visibili ha da desiderare; anzi né pur contemplare con lo sguardo solo dell'intelletto, benché non seguito dal desiderio. E per cose visibili s'han da intendere non solamente le visibili all'occhio corporeo, ma anche all'occhio intellettivo: poichè essendo *temporali* le cose visibili, e l'intelletto quaggiù non potendo intendere senza il concorso della fantasia (s'è vera la sentenza del Filosofo e dell'Angelico altre volte accennata) ¹⁶⁰ ne siegue, che tutto ciò ch'è quaggiù positivamente ed espressamente inteso dall'intelletto, sarà in qualche modo passato per li sensi, e sarà temporale. Che se pur l'intelletto pensa oggetti eterni; almeno l'atto dell'intendere, e le imagini intellettive saranno temporali: poichè le

¹⁵⁹ S. Ignat. Mart. in *Epistola ad Romanos* [cfr. PG v, 691-692, cap. 5: «Nunc incipio discipulus esse; nihil me zelare visibilium et invisibilium, ut Jesu Christo fruatur»].

¹⁶⁰ Aristoteles, lib. III *de Anima*, cap. 8, et D. Thomas, *pars Ia*, q. 84, art. 7.

cose eterne han da esser credute, più tosto che intese. Dunque dovendo l'Anima mistica e perfetta non desiderare né contemplare le cose temporali e visibili; ne nasce, che doppia ha da essere la sua povertà, cioè di volontà e d'intelletto. Dunque in due cose consiste, ch'io soglio esprimere con quelle due paroline *Staccare*, e *Votare*.

14. Prima che veniamo alla dichiarazione di esse, apportiamo una ragione intrinseca di questa Povertà mistica. Dice il medesimo Apostolo: *Io tutte le cose ho giudicate come sterchi, anzi come danni per l'emminente scienza di GIESÙ Cristo (Phil 3, 8)*: cioè «per la sovranaturale ed eccellente illustrazione di Spirito Santo, infusa in me da GIESÙ Cristo, e per la cognizione ch'io ho del medesimo Cristo».¹⁶¹ Qui si comprende la radice del dispregio, ch' i veri Mistici fanno di tutte le cose create.¹⁶² Quell'altissima Luce, che per la sua sovranatural purità ed eccessività superando la capacità dell'intelletto, sembra caligine e tenebra, in cui si conosce sperimentalmente la inconoscibilità di Dio; inebria talmente l'Anima mistica, e talmente dilata il di lei intelletto, e tanto altamente innamora la volontà di quel Bene e Verità incomprendibile, a cui s'unisce: che cagiona nell'Anima una mirabile annichilazione, non curanza, e dispregio di tutt' i beni creati, come se tutti fossero spazzature, mondiglie, e ragnitele.¹⁶³ Né solamente le cose esteriori s'avviliscono, e si fanno come un'ombra e un nulla nella mente mistica; ma le stesse Creature celesti ed angeliche sembrano quasi un nulla in proporzione della sovr'eminente cognizione, ch' in tale stato si conquista di Dio. Ed è memorabile in tal proposito, ciò che racconta San Nilo di quel gran Solitario, a cui apparendo due veri Angeli; egli non volle ad essi rivolgersi,

¹⁶¹ Dion. Carthusianus, in *D. Paul.*, *ibidem*.

¹⁶² Theophila. S. Thomas et S. Anselmus ubi supra [ANSELMO, *Proslogium*, cit., cap. XXV, p. 34b: «Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae, et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona: et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum; et satis est». – Il primo riferimento citato potrebbe essere quello a Teofilatto di Bulgaria, citato anche da Molinos (cfr. *Guida*, lib. I, cap. 13; e cfr. ed. Tellechea Idigoras, nota a p. 399)].

¹⁶³ Vedi S. Teresa nella sua *Vita*, capp. 33 e 34 [TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, parte I, *Vita sua* cit., pp. 221-239; e part. cap. 34, p. 237: «imo, quidquid facit, id et imperfectum est, et velut perditum: atque bene hic locum habet commune illud proverbium, perditum illum esse, qui perditum sequitur. Quenam autem maior dari fingique perditio, caecitas, aut miseria potest, quam magni aestimare id quod in se nihil est»].

per non perdere un Oggetto di gran lunga migliore, cioè Dio, in cui attualmente orando era immerso.¹⁶⁴ Queste verità non sono a bastanza capite da gl'inesperti. Chi attende alla contemplazione, e dice di sperimentare queste mistiche operazioni e grazie; se non ne vede nascere quest'effetto della desistimazione di tutte le cose create, e della reale e profonda povertà dello spirito; né egli si fidi di ciò che gli accade, né il Direttore sia così credulo, che ne divenga incauto, ed incircospetto. Contemplazione che non produca Santità, è appunto fuoco di lucciola, che non riscalda.

§ 5. *Maniera di giugnervi*

15. Or dichiariamo le due paroline *Staccare*, e *Votare*. Le Potenze apprensive (ed espressamente qui parleremo dell'intelletto) ricevono in sé l'imagini degli oggetti: e quante più ne ricevono, e ne ritengono; tanto più si riempiono. Al contrario le Potenze affettive (ed in modo speciale qui si parla della volontà) s'uniscono agli oggetti amati, e s'attaccano ad essi bene spesso in tal guisa, che non si pena poco per distaccarle. Questi oggetti intelligibili ed amabili sono le ricchezze delle potenze: onde un intelletto che poco sa, ha nome di povero; ma se molte cose conosce, dicesi ricco di cognizioni.

16. Or queste cognizioni ed affetti possono esser prodotti nell'Anima naturalmente, o in modo sovranaturale infusi dalla Grazia. Se nel primo modo: certo è (secondo ch'insegna il Filosofo) che non è cosa alcuna nell'intelletto, che prima non sia stata in qualche senso:¹⁶⁵ ed egualmente è certo, che niuna cosa è dalla volontà voluta, che prima non sia stata conosciuta dall'intelletto.¹⁶⁶ Dunque la prima origine delle

¹⁶⁴ S. Nilus Abb., *de Oratione*, n. 106 [NULO, *De oratione*, 1627, p. 168: «Fuit item alius charitatis in Deum studiosus, et studio orationis deditus, huic in solitudine ambulanti, duo Angeli se adiunxerunt, quos ille minime attendere voluit, ne melioris rei iacturam faceret. Meminerat enim Apostoli, cum ait, nec Angeli, neque principatus, neque potestates poterunt nos a charitate Dei separare»].

¹⁶⁵ Aristoteles, quem refert S. Thomas, *pars Ia*, q. 84, a. 6 et 7, et D. Augustinus, *de Trinitate*, lib. 11, cap. 8 [AGOSTINO, *De Trinitate*, X VIII, 13-14: «quia meminisse non possumus corporum species nisi tot quot sensimus, et quantas sensimus, et sicut sensimus ... Nam neque colorem quem nunquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem nunquam audivit ... potest quisquam omnino cogitare» (PL XLII, 994-995)].

¹⁶⁶ S. Augustinus; et Conimbricenses, lib. III *de Anima*, post. c. 13, q. 4 [*Commen-*

naturali cognizioni, ed affetti dell'Anima scaturisce dalle cose corporee, passate per li sensi. Ma Dio N[ostro] S[ignore] è oggetto sommamente incorporeo, e niuna somiglianza egli ha con le cose corporee: dunque finché l'Anima è ricca attualmente di notizie, imagini, affetti, e unioni in ordine alle cose corporee, non è capace della pura contemplazione e unione col purissimo Iddio. Questo immenso Bene «s'unisce con gli Uomini santi, ma solamente inquanto all'anima:¹⁶⁷ e noi siamo a lui simili non secondo le nostre corporee potenze; ma secondo le spirituali: perché egli è spirito», disse l'Angelico.¹⁶⁸ Dunque la disposizione più perfetta che possa adoprar l'uomo per disporsi, almeno remotamente, alla eccelsa unione con Dio, consiste nel votar il suo intelletto, e spogliarlo al possibile di tante non necessarie cognizioni, e imagini di cose naturali; e nello staccar potentemente gli affetti della volontà da queste Creature, che quaggiù si mostrano amabili; e così impoverir lo spirito di questi oggetti, che in verità quando sembra che l'arricchiscano, più tosto l'opprimono. L'esserne povero è un esser più dilatato di mente per ricevere le purissime operazioni divine, ed è un aver più sciolta, e libera, e disimpegnata la volontà per amare Iddio solo, e totalmente unirsi con esso lui: poiché «l'Anime amorose sanno lasciare il tutto, per seguir tutte nude il loro purissimo Amore. Ma oh stolta ed insensata pazzia di quelle persone Religiose, che presumono godere dell'altissimo Iddio, non imitandolo intanto nella croce, nelle pene, nella povertà dello spirito, e nell'altre Virtù»,¹⁶⁹ da lui in questa terra con tal costanza esercitate! E oh veramente beati i Poveri di spirito!

tarii Collegii Conimbricensis, 1616, in lib. III, quaestio IV, *Utrum, ut voluntas suum eliciat actum, requiratur in intellectu iudicatrix notitia, aut non*: sono discusse scholastico more le dottrine di Scoto (esposta nell'art. I, *Quaestionis in affermantem partem disputatio*, pp. 377-378) e Tommaso (esposta nell'art. II, *Disputatio controversia in partem, quae negat*, pp. 378-379), che è di fatto la dottrina accolta nel conclusivo art. III (*Utraque pars controversiae probabilis censetur, utriusque argumenta diluuntur*, pp. 379-380). Petrucci sembra in ogni caso riferirsi alla tesi tommasiana, riferita dall'art. II, p. 378, secondo cui «ad actum quidem voluntatis notiam intellectus requiri», ovvero «nullus datur actus appetitus absque notitia iudicativa»].

¹⁶⁷ S. Thomas, in *Ioan.*, cap. 1, lect. 7 [TOMMASO D'AQUINO, *Super Ioannem*, cap. I, lectio 7: «Aliis enim hominibus sanctis unitur quidem Deus, quantum ad animam solum»].

¹⁶⁸ Id., *ibid.*, cap. 4, lect. 2.

¹⁶⁹ Ven. Ioan. a S. Sampson in *Theoremata de paupertate*, n. 2 et 7 [JEAN DE SAINT-

17. Che se le cognizioni e gli affetti sono infusi nell'anima in modo sovranaturale; in primo luogo io debbo replicare, che tutto ciò ch'appartiene all'accrescimento delle Virtù Teologiche, e de' Doni dello Spirito Santo, e dell'altre Virtù, che son dette morali; è tutto effetto della divina Carità per li meriti di Giesù Crocifisso, e l'esser ricco di queste grazie è vera ricchezza: sì come è povertà più che deplorabile l'esserne povero. Quindi è, che quando si dice, *La Povertà più nuda esser ricchezza dell'anime mistiche*, non ha da intendersi di queste ricchezze, dalla Grazia santificante apportate nell'Anima: ma dell'altre, di cui ora dobbiamo trattare. Bisogna dunque diligentemente osservare che la Grazia santificante, ch'a Dio ci fa grati, e l'altre Virtù infuse ci son date da Dio in modo abituale:¹⁷⁰ onde finché l'uomo non ammette in sé la colpa mortale, sempre ha la Grazia, e gli abiti di tutte le virtù: sì come io ho l'abitudine del conoscer i caratteri, e saper leggere in nostra lingua, onde posso leggere ogni volta che m'aggrada. Ma vi sono nell'Anima tal volta alcuni doni, che sono a lei dati, non come abiti permanenti, ma come atti, che tanto durano, finché dura l'influenza attuale divina che li comunica: sì come la luce nell'aria tanto tempo dura, quanto è conservata in essa dall'attuale influenza del Sole, o d'altro corpo luminoso, che la comunica all'aria. Onde sappiamo che l'Eliseo, benché vero Profeta, non seppe la cagione del dolore che dimostrava la Sunamitide sua ospita (4 [= 2] *Reg* 4, 27): né il Profeta Natan conobbe la prima volta, che 'l Tempio di Dio non doveva esser edificato da David (2 *Reg* [= 2 *Sam*] 7). Quindi è, che 'l dono dell'oprar miracoli, e della profezia, la discrezione degli spiriti, i ratti ed estasi, e le visioni, e rivelazioni, ed altre simili grazie non si danno all'uomo in modo abituale: onde non sono in podestà dell'uomo, né può egli averle quando le vuole; ma quando a lui sono attualmente da Dio comunicate.

18. Dunque non dee l'Anima, ch'aspira a perfezzione, fondarsi in queste cose ammirabili, e favori, e doni straordinarî che non possono

SAMSON, *Opera*, 1654, *Theoremata* cit., pp. 23-24: «2. Animae amorosae omnia bona sua deserunt, ut amorem sequantur omnino nudaë»; «7. ... O stulta insensatorum Religiosorum stultitia, qui Dei beatitudine frui praesumunt, non imitati eum in cruce sua, in poenis, in paupertate spiritus, aliisque virtutibus»].

¹⁷⁰ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 110, art. 2, et q. 55 per tot.

da lei esser adoperati a suo talento, sì come può ella, quando vuole, esercitare gli atti delle virtù, che come abiti in lei risiedono. Quindi è, che l'Anime interne, benché siano talora regalate da Dio N[ostro] S[ignore] con doni maravigliosi; non però ad essi s'appigliano, né s'affezionano: poichè ben sanno che non già le grazie gratis date (ch'ora si hanno, ed ora né si hanno, né può l'uomo con le sue forze averle), ma bensì la Grazia abituale e giustificante, e le Virtù seguaci di lei son la vera misura, e le radici vere della Santità dell'uomo cristiano. Si staccano dunque efficacemente dagli affetti verso tali grazie e favori: non perché a Dio non siano grate d'ogni dono ch'egli ad esse comparta; e non perché non istimino molto qualsisia eziandio menomissima grazia di Dio; ma perché saggiamente temono di non amar qualche cosa che non sia Dio, e che non le guidi immediatamente al medesimo Iddio, centro finale e totale di tutt'i loro purissimi affetti. Laonde si contentano di servire al Signore, e d'amarlo anche tra le più derelitte desolazioni, e penose ariditadi, e procellose tempeste delle tentazioni, bramando solamente la grazia santificante e le vere virtù infuse: le quali cose non fanno mostra di sé medesime per essere spiritualissime e superiori alla naturale intelligenza de' Viatori:¹⁷¹ e però con ragione si dice di tali Anime: *La Povertà più nuda è mia ricchezza*, e si dirà tra poco, *La tenebra più densa è mia chiarezza*: poichè nella più cupa tenebra si esercita più altamente la viva Fede, e nella più nuda Povertà de' doni applausibili s'esercita la Carità più pura, che ama Iddio senza interesse.

§ 6. Di che debba impoverirsi l'intelletto

19. Da ciò si conchiude, che l'Anima contemplativa ha da spogliarsi di tutti gli appetiti e desiderî di tutte le cose così esterne, come interne, così naturali, come sovranaturali (intendendo per queste i doni gratis dati, e non già gli abituali, che fan l'Anima di lor natura più grata al suo Dio). Ha da vivere in una profondissima e salda Fede, che tanto più fa ch'ella vivamente creda nell'immenso Creatore, quanto ella meno può figurarselo, ed intenderlo. Questa Fede la im-

¹⁷¹ Id., *Ia Ilae*, q. 112, art. 5.

poverisce di tutte le brame di qualsisia cognizione o notizia in ordine all'incomprensibilissimo Iddio, e a' suoi divini Segreti, e sovranaturali Misterî: assicurandosi, che niuna cognizione, luce, o notizia può manifestarle quella sovraeccelsa Verità, che sola può manifestar se stessa, ed ella stessa è quella luce, che la manifesta agli Spiriti glorificati. Dunque l'intelletto di tal'Anima ha da rimaner povero di qualsivoglia affetto ed appetito verso le notizie e lumi evidenti, benché sovranaturali, quali sono le visioni o esteriori, o interne e immaginarie, o interne e intellettive, o miste d'immaginario e d'intellettivo; e qualsisia sentimento spirituale; e ha da rimanere nella intelligenza oscura e nella general Contemplazione,¹⁷² ch'è un attuato esercizio di Fede viva, in cui posta l'Anima ed incamminata, tanto più assicura l'intelletto da tutte le reti e fallacie diaboliche, quanto più fugge le cose particolari, distinte, conoscibili, figurabili, e discorsive, le quali sono gli unici mezzi di cui si serve, e può servirsi il demonio per ingannarla.¹⁷³ Così per mezzo di questa povertà d'intelletto giugne l'Anima alla permanente unione con Dio, la quale non si trova altrove, che nell'esercizio purissimo delle Virtù Teologali: e tra di esse la Fede all'Intelletto appartensi.

¹⁷² B. Giovanni della Croce per tutto 'l lib. II e III della *Salita al Monte Carmelo* [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, pp. 59-211; es. lib. II, cap. IV, p. 63: «Mi persuado, che si vadi sufficientemente dichiarando come la Fede è la Notte oscura per l'Anima, e come etiandio essa Anima deve esser'oscura, o per meglio dire, ha da star' oscura del suo lume naturale, acciòché si lasci guidare dalla fede a quest'alto stato d'Unione. ... Perciòché l'Anima, che deve congiungersi in una vera Unione con Dio, non ha da ir'investigando ragioni, che le acquetino l'intelletto, né appoggiarsi a gusti sensibili, o ad imaginazioni; ma semplicemente credere la Perfettione del divino Essere, il quale non può cadere in Intelletto, né in Appetito, né in Imaginatione, né in alcun altro senso, né si può in questa vita saper come sia»].

¹⁷³ Hesychius Presbyter, *de Puritate cordis*, centuria I, nn. 14, 45 et 46 [ESICHIUS, *De puritate cordis*, 1627, pp. 191 e 204: «14. Unus ergo modus temperantiae comparandae est, ut imaginationem crebro perpendamus, obiectionem videlicet: eo quod absque imaginatione satanas nequeat moliri cogitationes, aut, fallendi gratia, menti proponere mendacia»; «45. Quemadmodum per eundem canalem ignis et aqua simul transire nequeunt: ita fieri nequit, ut peccatum introeat in cor, nisi prius fores cordis pulsaverit illusione suggestioni pravae»; «46. Primo loco est suggestio. Secundo, copulatio: nempe cum cogitationes nostrae permiscetur cum malignis cogitationibus daemonum. ... cum spiritus nequam sit mens incorporea, non potest alia ratione seducere animas, quam illusionibus cogitationum»].

20. È necessario parimente, che l'Anima bramosa della vera Ricchezza, ch'è Dio, rimanga altamente povera nella intellettiva memoria, e si vòti delle rimembranze non solamente degli oggetti esteriori e corporei, ma anche degl'interni e spirituali. Imperoché dovendo l'Unione immediata con Dio esser l'ultimo termine a cui ha da aspirar l'Anima mistica; e non trovandosi atto di memoria senza similitudine o imaginaria o intellettiva della cosa ricordata; e non potendo imagine o somiglianza alcuna creata, ed in conseguenza limitata (poiché è certo, che niuna cosa creata è infinita) condur l'Anima all'unione immediata con Dio, immensamente infinito e increato; ne siegue, che finché l'Anima si pasce di rimembranze, e in esse volontariamente trattensi, lega se stessa, e si fa inabile ad unirsi con l'infigurabile, ed incomprendibile Dio. Non però la stessa dottrina conviene a i Principianti, e a quelli che son vicini alla Perfezione: conciosiacosaché i primi han necessità di servirsi dell'intelletto e della memoria molto più ch'i secondi. Bisogna che si rammentino ben sovente, e che altamente stimino la moltitudine de' divini beneficî per accendersi d'amore, e di gratitudine verso un Benefattore tanto amoroso: e che considerino assiduamente la Sacra Umanità di Giesù Cristo, e le sue celestiali Virtù.¹⁷⁴ Le quali non debbono esser perdute di memoria appostatamente da verun'Anima, benché molto approfittata e perfetta, essendo questa preziosa Umanità, e le sue Virtù e Passione il vero esemplare della nostra perfezione, e 'l nostro appoggio stabile tra le guerre, che tanto orgogliose Satanasso muove contra di noi.¹⁷⁵

21. Quel che debbono fare l'Anime approfittate è il sapersi ben servire delle sacre rimembranze: il che fassi non tanto col trattenersi nel figurarle, e considerare quelle figurazioni, quanto col passar da esse alla verità, e a Dio, abnegando le discorsività intellettive che si susciterebbono, e sommergendosi nell'amor puro e centrale di Dio.¹⁷⁶ E

¹⁷⁴ S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 82, a. 3.

¹⁷⁵ S. Teresa nella sua *Vita*, cap. 22 [TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, parte I, *Vita sua*, pp. 139-148: capitolo cui rimanda l'indice delle materie, s.v. *Contemplativi nunquam humanitatem Christi deserere debent*].

¹⁷⁶ B. Giovanni della Croce nella *Salita al Monte Carmelo*, lib. III, cap. 14 [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, p. 162, *Si pone il modo generale, come si debba governare la persona spirituale intorno a questa Potenza [della Memoria]*: «Adunque quello

specialmente nell'atto dell'orazione e contemplazione più spirituale, più pura, più semplice, e più nuda d'immagini, debbono star caute di non lasciarsi cavar fuori del loro intimo e tacito centro, o dal demonio o dalla propria naturalezza, col mezzo di queste rimembranze o memorie evidenti di cose, per altro buone e sacre, ma non opportune in tal tempo, quando l'Anima è immersa nella divina solitudine, e gode le invisibili e delicatissime operazioni dello Spirito Santo, nell'intimo di lei segretamente esercitate.¹⁷⁷

§ 7. Di che debba impoverirsi la volontà

22. Ma il far anche tutto ciò è quasi un nulla, se non s'impoverisce la volontà di tutti gli affetti suoi, che da Dio la distraggono, e la conducono all'amore verso le creature, o verso di se stessa. Grande assai ha da essere la vigilanza dell'Anima mistica per non lasciar occuparsi la volontà da' moti per lo più sregolati delle passioni, tra le quali (come di sopra fu detto) han luogo principale la speranza e 'l gaudio in ordine al bene di quaggiù, e 'l timore e la tristezza in ordine al male. Per ben regolarsi in questo punto, bisogna avvertire che quanti sono gli amori nell'Anima, tanti sono i gaudii, le speranze, i timori, e le tristezze che possono in lei cagionare. S'io amo due Persone, una delle quali abbia beni, e possa perderli, e l'altra mali, e possa liberarsene: io avrò gaudio e timore per la prima, dolore e speranza per la seconda. E s'io amo con amor sensitivo, con ragionevole, e con sovranaturale, ch'è la carità: ogn'uno di questi amori produrrà gli ef-

che ha da fare la persona spirituale per vivere in una intera e pura speranza di Dio, è, che tutte le volte che le occorressero le dette notizie distinte, forme, ed immagini, senza fermarsi in esse subito rivolga l'Anima a Dio, in dispoglio e annegazione di tutto quel memorabile con affetto amoroso»].

¹⁷⁷ Il medesimo nella *Fiamma d'Amor viva*, stanza III, §§ 14, 15 e 16 [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, pp. 420-422; § 14: «L'altro cieco ... che potrebbe impedire l'anima in questo genere di raccoglimento e ritiratezza è il Demonio, che ... procura di metterle in questa nudità e alienazione alcune cataratte di notizie e tenebre di gusti sensibili, alle volte buoni, per adescar di più l'anima, e farla tornar al tratto del senso»; § 16: «Il terzo cieco è la medesima anima, la quale non accorgendosene ella stessa s'inquieta, e si fa danno. Percioché come non sa se non operare per via del senso, quando il Signor Iddio la vuol mettere in quel voto, e solitudine, dove non può servirsi delle potenze, ... parendole di non far cosa veruna, procura di farlo più sensibil-, ed espressamente ... Ed accaderà, che stia Dio perseverando in tenerla in quella tacita quiete; ed essa ostinata in gridare con l'immaginazione, ed in voler camminare con l'Intelletto...»].

fetti già detti secondo la varietà delle mie apprensioni in ordine agli amati oggetti. Dunque lo studio della Volontà mistica ha da essere nell'impoverirsi, quanto più è possibile in questa vita, di tutti gli amori, e di rimanere con la Carità sola. In questa guisa ella resterà povera d'ogni speranza, gaudio, timore, e mestizia, inquanto tali cose posson nascere dagli amori più bassi, e le rimarrà il solo gaudio, che Dio sia Dio immensamente beato; la sola speranza di doverlo amare in eterno; il solo timore, e dolore di ciò che può offendere la sua Maestà amabilissima. E perché la Carità rimira anch' i Prossimi: l'Anima mistica spera la loro santità, e ne gode; e teme, e duolsi delle offese, che da essi son fatte al sommo Bene infinito.

23. Qui si terminano tutti gli affetti di quest'Anima, la quale costantemente rifiuta ogn'altro moto di passioni, o di sentimenti: e talora tanto altamente in Dio s'immerge, che d'ogni altra cosa dimenticatasi, e profondamente unita con l'amato suo Bene, ed in lui trasformata, non prova né timori, né speranze, né dolori; ma un puro gaudio amorosissimo: perché senza intendere intende la somma felicità invariabile ed infinita del suo diletteissimo Iddio. In questo stato la volontà è impoverita di tutti gli altri affetti, e di tutti gli atti: ma questa sua povertà è la vera ricchezza, rimanendo in lei l'atto unico, che la fa somigliante a i Beati, cioè il purissimo godimento, che Dio sia Dio, sommamente felicissimo, eccelso, eterno, ed incomprendibile.

24. Termino queste dottrine con tre altre Massime molto ponderabili. «Chi spera qualche cosa, ch'a Dio non guida, e non è Dio, e si rallegra per qualche cosa che non è Dio, e a Dio non guida; ama un non so che, che non è Dio. Chi teme qualche cosa che non è peccato, né induce al peccato, e si rattrista volontariamente per qualche cosa che non è peccato; ama un non so che, che non è Dio». Queste due massime, se saranno profondamente esaminate in tutte le nostre operazioni particolari e volontarie, ci scopriranno, quante volte noi ci allontaniamo dall'amor puro di Dio, e amiamo qualche creatura, e noi stessi.

25. Ed infine si consideri quest'ultima massima: «Il vero Povero di Spirito, che ha Dio solo per sua ricchezza, è quegli a cui è l'istesso l'aver e 'l non avere qualsisia cosa creata, purché non perda il suo Dio». Brieve detto, ma che contiene verità profondissima. Ah se si sapesse adattare a' casi particolari, e se l'Anime si determinassero

di camminare per quest'altissimo sentiero, tanto angusto al senso, e tanto dilatato allo spirito; oh che pace, che gaudio, e che caparra di Paradiso si godrebbe anche in questa vita d'esilio! Che se talora l'Anima si trova posta in aridissime aridità e desolazioni, ed è derelitta, e tutta pene; o se si trova riportata in luce, soavità, e gioie interiori sovranaturali, e ammirabili; nulla si muti nel suo più intimo, ed invisibil centro: ma lo stesso a lei sia ogni stato, né si stimi povera in quello, né ricca in questo. La sua ricchezza è Dio, creduto, sperato, ed amato. La sua ricchezza è Dio, beatissimo in sé medesimo, quando non è gustato da lei, e quando è gustato da lei. Né il proprio gusto, né il proprio non gusto ha da arricchirla, o impoverirla. Ella sia sempre povera in se stessa, e ricca in Dio: anzi sia ella povera, e solo sia ricco l'amatissimo Iddio.

SECONDO VERSO DEL PRIMO TERZETTO

La pena più profonda è gaudio mio

La intelligenza di questo Verso spero sia per riuscir più giovevole all'Anime interne di quel, che non mostra nell'apparenza: onde si come non cessa il mio cuore d'invocar la luce divina per poterne spiegare i sentimenti più cupi; così priego la benignità di chi legge, a volersi approfittare di queste mie povere fatiche.

§ 1. *Fondamenti per la dichiarazione*

1. Sia primo fondamento questa cattolica Verità: «Iddio Trino e Uno è il vero, sommo, ed incomprendibil Gaudio sopraessenziale così di sé stesso, come di tutti gli Spiriti, ch'a lui s'uniscono». E perché l'unione con Dio o è la perfetta de' Compensori nel Cielo, o è la imperfetta de' Viatori, non ancor giunti alla Patria beata; e perché noi siamo Viatori; quindi è, che noi dobbiamo stabilire nel nostro cuore, «che non possiamo avere alcun vero e virtuoso gaudio, che non sia o in Dio, o di Dio, o in ordine a Dio: e questo gaudio divino in noi ha da esser tale, quale a' Viatori è convenevole».¹⁷⁸ Il gaudio, o allegrezza

¹⁷⁸ Ven. Richardus a S. Victore, in *Cant. Canticorum*, cap. 10 [RICCARDO DI SAN VIT-

de' Beati, cioè la loro beatitudine, consiste nella perfettissima unione della divina Essenza con l'essenza dell'Anima; e nella illustrazione dell'intelletto di lei, ch'essendo elevato, e divinizzato dal lume della Gloria, vede Dio in quella stessa guisa, come Dio vede se stesso, benché infinitamente più eccelso sia il lume increato, che 'l creato de' Comprensori. E consiste nell'amore, godimento, e possesso della volontà: la quale indivisibilmente unita al Bene immenso, gode dell'incomprendibile gloria del suo Dio in quella stessa guisa, con che Dio gode della sua gloria: la quale altro non è ch'egli stesso, sommamente puro e sommamente beato; anzi Beatitudine somma, eterna, ed infinita.

2. «Il nostro gaudio, già che siamo pellegrini, che verso Dio c'incamminiamo, ha da esser gaudio da Viatori». Or perché (come dice S. Agostino) noi camminiamo a Dio co' passi dell'amore;¹⁷⁹ quindi è, che 'l più amarlo è un avvicinarsi più. E perché l'amore e la cognizione (cioè la Carità e la Fede) van congiunti; da ciò nasce, che sì come la volontà tanto più a Dio s'approssima, quanto più l'ama; così l'intelletto tanto più a Dio s'avvicina, quanto più viva, salda, e pura si fa la sua Fede. Dunque negli accrescimenti della viva Fede, salda e purissima, e della fervidissima Carità, ed in conseguenza della massiccia Speranza (non potendosi conoscer molto la ineffabile Bontà di Dio comunicativa di sé medesima, e non potendosi amar molto, e molto unirsi alla increata Carità senza sperar molto) consiste il vero, e sostanzial gaudio dell'Anime cristiane. Dunque in tutte quelle cose che sono strumenti, o mezzi idonei per l'aumento di queste nobilissime virtù, si troveranno le scaturigini del vero gaudio cristiano.

TORRE, *Opera*, 1650, *In Cantica Canticorum explicatio* (o *Explanatio*, o *Expositio*), cap. X, *De requie superna et quomodo perfecti hanc desiderant*, p. 504a: «Unde sciendum, quod ipsum (sc. gaudium) in Deo est et Deus est, neque enim verum atque perfectum dici posset si non Deus esset, vel extra Deum esset»; e sopra: «Si duplicemus, si triplicemus, quantumcumque numerus per numerum multiplicari potest, non pertingemus ad aequalitatem gaudii beatorum» (cfr. *PL* CXCVI, 436)].

¹⁷⁹ S. Aug., in *Psal.* 33, in ea verba, *Accedite* etc., et in *Senten.* n. 251 in fine t. III [AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum xxxiii*, sermo II, 10 (vers. 6), ad v.: *Accedite ad eum, et illuminamini*: «Pedes tui, charitas tua est. Duos pedes habeto, noli esse claudus. Qui sunt duo pedes? Duo praecepta dilectionis, Dei et proximi. Istis pedibus curre ad Deum, accede ad illum: quia ut curreres ipse hortatus est, et ipse suum lumen aspersit sic, ut magnifice et divine se sequi possitis» (*PL* xxxvi, 313-314)].

3. Ed in fine bisogna avvertire, che Dio N[ostro] Sign[ore] in tal guisa governa tutte le sue Creature, che non ispezza, né dissipa, ma perfeziona le loro nature, dalla sua immensa Potenza con Sapienza infinita create.¹⁸⁰ E favellando delle Creature intellettive, cioè della Natura angelica ed umana, Iddio (per quant'è dalla sua parte) brama la loro perfezione, e santificazione (1 *The* 4, 7): ma in quella maniera le vuol perfezionare, ch'è più conveniente al loro stato, e naturalezza: laonde in altra maniera ha perfezionato i Serafini, in altra i Cherubini, e gli altri angelici Spiriti; ed in altra perfeziona, e santifica gli uomini. Ma perché l'angelica Natura non è mai stata macchiata da colpa alcuna (qui parlo de' soli Angeli eletti) e perché non si trova pena, dove non si trova in guisa alcuna la colpa; da ciò viene, che l'angelica Natura non doveva esser santificata in maniera penale: onde l'amore, con che gli Angeli già viatori amarono Iddio, non fu amor penoso, ma più tosto gaudioso per la purissima innocenza loro, che non era capace di pena. Il contrario accade nell'uomo.

§ 2. Perché all'uomo sia necessario il patire

4. Se Adamo non avesse peccato, e non avesse contaminato nella sua prima radice l'umano Genere; così egli come i suoi Posterì sarebbero stati impassibili, immortali, ricchi di grazia e di virtù, e pieni d'amor di Dio:¹⁸¹ ed alfine dopo il tempo determinato dalla divina Provvidenza sarebbero stati elevati senza morte alla vera vita beata. Ma perché Adamo peccò, e noi tutti suoi figliuoli siamo stati conce-

¹⁸⁰ D. Bonaventura in *Breviloquio*, pars 1, cap. 9 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VI, *Breviloquium*, pars I, cap. IX (*De voluntate Dei, et providentia*), p. 13: «Et quia ista voluntas, ratione regulata, dicitur providentia: hinc est quod omnia, quae in universo fiunt, aguntur et reguntur divina providentia, quae per omnia est irreprehensibilis, quae nihil praecipit, prohibet, vel consulit, nisi iuste», etc.].

¹⁸¹ D. Thomas, *pars Ia*, q. 97, a. 1 et 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I^a q. 97 a. 1 *concl.*: «Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. ... Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis»; I^a q. 97 a. 2 *concl.*: «Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. ... Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passio, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis, poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset»].

puti in peccato (*Ps* 50, 7), e nasciamo soggetti all'ira Divina per lo peccato originale (*Eph* 2, 3), e molto più meritiamo i divini gastighi per le tante colpe attuali, con che ciascuno di noi offende la divina Giustizia; quindi è, che per esser conseguente la pena alla colpa, noi dobbiamo ben sì aspirare ad amare il nostro Dio; ma non ha da essere senza patimenti il nostro amore.

5. Anzi che per esser cosa evidente, che gli uomini o peccano per prendersi gusto, o per evitare ciò ch'ad essi può recar dispiacere; e perché ogni peccato in qualche modo all'Amor divino si oppone; ne siegue esser impossibile che noi aspiriamo alla perfezione del divino Amore per altro sentiero che per l'opposto al precipitoso delle colpe. Voglio dire, che sì come il voler quaggiù godere disordinatamente, e 'l non voler patire, son le radici di tutte le colpe e vizî del mondo; così il virtuoso fuggire i godimenti temporali, e 'l virtuoso abbracciare i patimenti per la divina Gloria, son le radici di tutta l'umana Santità. E quanto più l'Anima s'avvanza in questo generoso spirito, che la fa dispregiatrice de' contenti che le possono apportare le nude creature, e le fa intrepidamente abbracciare le fatiche, e gli stenti, e soffrire ogni pena e patimento, che per la Virtù, e per Iddio le possono accadere; tanto più ella cresce nell'amore, ed unione col medesimo Iddio. Ma perché Iddio è il vero gaudium dell'Anima fedele ed amante; da ciò si deduce, che tanto più ella ha ragione di godere, quanto più per l'amato suo Dio suda, pena e patisce.

6. Tutto questo si racchiude in quelle due famose paroline, *Sostieni*, ed *Astienti* [sc. *Sustine et abstine*]. Con la seconda ci s'insegna la fuga da ciò che piace quaggiù, e piacendo può allettarci, e tirarci alle Creature, e può pascer in noi l'amor proprio, mostro insaziabile, e sempre famelico di ciò che piace. E con la prima ci s'insegna la magnanima costanza, e generosa pazienza nel sopportare ciò che dispiace, e dispiacendo si sforza d'intimidire il coraggio dell'Anima, e ritirarla indietro dalla virtù, dalla perfezione, e da Dio. È vero, ch'è cosa penosa il fuggire da ciò che piace e l'intraprendere ciò che dispiace: ma però è cosa virtuosa e cara a Dio questa fuga da i bassi dilette, e questo applicarsi alle virtù, benché difficili. Or perché ogni virtuosa operazione a Dio cara è atta per produrre allegrezza o gaudium nell'Anima amante di Dio; da tutto ciò giustamente si conchiude, che *La*

pena virtuosa è la miniera [1682: maniera] del vero gaudio per un cuore innamorato di Dio. Imperoché niuna cosa può recar gaudio al puro Amante di Dio, la quale al suo Signore non appartenga: sì come ciò, ch'a Dio lo guida, altamente può rallegrarlo. Ma l'operar virtuoso, ch'alla nostra viziata natura riesce penale, guida l'Anima a Dio, e allontanandola dalle Creature e da sé medesima, a Dio più strettamente l'unisce: dunque la maggior pena virtuosa cagiona gaudio più intenso e più profondo nello spirito de' veri, e puri Amanti di Dio.

§ 3. *Come lo Spirito Santo cagioni le pene virtuose nell'Anima, e come queste siano desiderabili*

7. Queste verità manifestamente si vedono nella Sacra Umanità del Verbo divino, che si fece uomo per redimerci. Cristo non era capace di colpa: ma perché venne a redimer l'umano Genere dalla schiavitù delle colpe; e perché si vestì della nostra carne, e facendosi nostro Fratello primogenito si addossò lo sconto de' nostri peccati; prese però carne passibile, e non glorificata, e volle menar una vita tutta povera, tutta colma di fatiche e di patimenti, e terminarla con una morte sovra ogni nostro intendimento tutta ripiena di strazî, pene, e dolori interni ed esterni. Che se l'uomo non avesse peccato, e se l'eterno Verbo avesse voluto assumer l'umana carne (secondo, ch'è parso probabile ad alcuni Teologi) avrebbe eletta una vita tutta piena di gloria, e lontanissima da ogni penalità.¹⁸² Ma perché venne a salvar l'uomo peccatore, ed a soddisfare alla divina Giustizia offesa dall'uomo, né può darsi rimedio migliore al peccato, che col patirne la pena dovuta, e dalla Giustizia richiesta; da ciò nasce, che con mirabil sapienza il Figliuolo di Dio umanandosi elesse vita faticosa e penante.

¹⁸² Scotus in 3. *Senten.*, d. 7 q. 3 aliique [DUNS SCOTO, *Opera omnia*, 1637-39, t. VII, pars I, *Quaestiones in lib. 3 sententiarum*, dist. VII, quaestio 3 (*Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei?*), scholium, p. 202: «Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset; neque forte, ut passibilis; quia non fuit aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit, non tantum summam gloriam, sed etiam coeavam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemptio fuisset facienda. Sed nec redemptio fuisset facienda, nisi homo peccasset, sed non propter solam istam causam videtur Deus praedestinavisse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio, sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animae Christi», etc.]

Ma perché questa sua elezione ebbe origine da una somma Giustizia, e da una ineffabile Carità, e non è possibile ch'un'Anima retta operi con giustizia e carità senza gaudio dell'intimo spirito, ch'ama la rettitudine; quindi è, che Cristo N[ostro] S[ignore] nelle più acerbe sue pene avea gaudio perfettissimo, ed ammirabile. Né ciò io l'intendo solamente del gaudio nascente nel suo spirito dalla chiara visione della divina Essenzia: ma anche del gaudio che nasce nell'Anima retta, e colma di grazia e di santità dal suo retto e virtuoso operare. Dunque in Cristo la pena più profonda fu gaudio altissimo, e indicibile.

8. Ma per trattar questo punto (tanto essenziale per la cristiana perfezione) con maggiore evidenza: bisogna supporre, che nell'uomo può vedersi il dolore o come cagionato dagli accidenti, e cagioni all'uomo involontarie, sì come avviene nel corpo umano percosso, o infermo, e nell'anima d'alcuno disgustata ed afflitta; o può considerarsi il dolore come virtuoso, e come assunto dalla compiacenza della volontà retta, e originato dalle influenze della Grazia divina nell'Anima, e dalle Virtù.¹⁸³ In questa guisa nascendo questo dolore dalla Grazia, e dallo Spirito Santo, ch'è della Grazia l'autore; non può aversi per umano artificio: sì come anche la Carità, ch'è un amore sovranaturale verso Dio, non può dalle sole umane forze esser cagionata nell'Anima.

9. E perché ogn'Amore può cagionar dolore nell'Amante, ogni volta che vede nel suo Amato qualche cosa che d'offesa e disgusto gli sia, e tale sarà la pena, qual è l'amore; da ciò manifestamente si scorge, che dall'amor sovranaturale di Dio si produrrà nell'Anima amante il dolor sovranaturale, ogni volta che l'Anima vedrà offeso, o disgustato il suo amato Oggetto, e sommo Bene infinito. E così si scorge ancora, che sì come la Carità deriva dallo Spirito Santo, e

¹⁸³ Ubertinus de Casale, in *Arb. Vitae Crucifixae*, lib. 4, cap. 15 [UBERTINO, *Arbor vitae*, 1485, IV, xv, *Iesus matri compatiens*, f. 322: «nota duplex fore genus dolorum. Quidam manantes ex impatientia et desperatione mentis a deo et ex condescendentia odii in proximum quibus anima delectatur et inabyssatur in angustia ... Est aliud genus dolorum quod ex complacentia voluntatis assumitur et secundum virtuales regulas ab eterna influenza dei in electorum mentibus mensuratur. Nec istius doloris posset unam stillam habere creatura aliqua in seipsa. Est enim ex spiritus sancti in fluxu aginatis mentem ad dolendum quantum dolere debet. ... Et quanto maior est gratia in anima: tanto est magis voluntaria ad augmentandum in se omnem virtuaelem dolorem»].

non dalle umane potenze; così il dolore, figliuolo della Carità, dal sommo Dio riconosce l'origine sua. E tanto più grande sarà questo dolore, quanto più grande sarà l'amore; e l'amor divino tanto più è grande, quanto maggiore è l'abbondanza della Grazia santificante. Dunque non essendo stata data a misura la Grazia a Cristo, ma sovra ogni misura;¹⁸⁴ ne siegue, che sovra ogni misura fu l'amor suo verso l'eterno suo Padre; e sovra ogni umana misura è stato il suo dolore per la vista acerbissima delle innumerabili offese commesse da' miseri Mortali contra un Dio tant'amabile, e degno di gloria.¹⁸⁵

10. Ma perché un tal dolore è virtuosissimo (originandosi nell'Anima dallo Spirito Santo, e dalla Grazia) e perché la somma Virtù è sommamente voluta dall'Anima santa, e ciò che sommamente è voluto, cagiona sommo gaudio nel cuore di chi con tant'ardenza l'ha voluto; di qui nasce, che 'l dolore infuso dalla Grazia divina nell'anima così di Cristo, come de' suoi veri Imitatori altro non sarà, che un intimo, e profondissimo gaudio.

§ 4. *Come il dolore virtuoso cagioni santità nell'Anima*

11. Ed in vero ha gran motivo di rallegrarsi intimamente quell'Anima che di pene, e di dolori si vede arricchita dalla Provvidenza divina: imperoché è cosa certa, che la idea ed esemplare dell'umana Santità non ha da cercarsi altrove più bello e perfetto, ch'in Giesù Cristo. Dunque tanto più o meno l'uomo sarà santo, quanto più o meno vedrassi simile al suo Redentore. Ma perché egli fu detto giustamente da Isaia *Uomo di dolori, e che sapea per isperienza le infermità* (Is 53, 3); chi non conoscerà, ch'i più addolorati virtuosamente sono i più simili a Giesù Crocifisso? E chi non vorrà stimar vero suo

¹⁸⁴ Ioan 3, 34, ibique S. Thomas, lect. 6.

¹⁸⁵ Ubertinus de Casal., loc. cit., cap. 9 [UBERTINO, *Arbor vitae*, 1485, IV, IX, *Iesus futura providens. Iesus orans protratus* (f. 310): «Et quia naturalis est filius dei patris tantum aggravavit istam iniuriam quantum ipsum dilexit: et in quantum istas iniurias ad satisfaciendum accepit, tantum dolorem assumpsit ... quantum erat gravitas iniurie et requirebat emendam. ... Secure audeo dicere quod sufficientem dolorem non posset pura creatura capere, sed inestimabiliter capacitas illius anime ... hec alia capere potuit in tanto excessu, quod nulla creatura beata vel misera quantum credo comprehendere potuit in eternum»].

gaudio l'assomigliarsi in qualche particella al suo Redentore? *Sed animalis homo non percipit haec.*

12. E se la vera cagione del giusto dolore ed afflizione d'un'Anima retta e amante di Dio è il vero male, opposto al vero Bene, cioè il peccato; dunque tutto ciò che la fa vincitrice de' peccati, e le dà probabil segno della sua innocenza, le servirà di gaudio. Or fra tutt'i segni della santità dell'Anima stima un grand'Uomo esser altissimo quella gran purità e dilatazione dello spirito nel divino Amore, e quella partecipazione così stretta degl'interessi sacrosanti, all'onore e gloria di Dio appartenenti, e quella fedele imitazione di Cristo, che produce nell'Anima così effetti di gioia nelle cose che son di gloria a Dio, come di dolore in quelle ch'offendono il sommo Bene infinito. Dunque la partecipazione abbondante de' dolori infusi da Dio nell'Anima per imitazione di GIESÙ Crocifisso, per dispiacere cordialissimo delle divine offese, e per divino affetto di celeste Carità in ordine a' veri mali de' Prossimi, è chiarissimo segno che quest'Anima così penante è molto purificata dalle macchie de' vizi; è molto innocente; ed è intima Amante di Dio. E tutto questo è per lei un gaudio, ma quasi impercettibile, nella cima più pura e più sublime dello spirito.

13. Che poi i patimenti ben sostenuti per le glorie del nostro sovrano Signore servano mirabilmente per la nostra santità, e perfezione, e ch'efficacemente ci purghino, e ci dispongano alla più intima unione con Dio, è insegnato da' Santi Padri e dalle divine Scritture in mille luoghi, ed io tenterò d'addurne qualche ragione. È noto agl'Intelligenti che l'essenzia della Santità non in altro consiste, che nella perfetta Carità: ed è noto altrettanto, che così è contrario alla carità l'amor proprio, come al fuoco l'acqua si oppone, e tenta d'estinguerlo. Ma perché i patimenti, e i travagli sono strumenti efficaci acciòché l'Anima si distacchi dall'amor proprio, rinegando tra le croci sé medesima, e le brame del non patire, e tutta in Dio rassegnandosi, pronta al patire, ed alla morte stessa: dunque tanto più s'approssima alla santità un'Anima travagliata, quanto più supera sé medesima, e le forze dell'amor proprietario verso di sé medesima, e in Dio tra le croci si rassegna, e alla divina disposizione immobilmente s'unisce.

14. Finché l'Anima piace a se stessa: oh quanto è difficile che non ami se stessa! e finch'ella sta collocata in tranquillità, favori, regali,

riposi, e tra i beni o esterni, o interiori: oh quanto è difficile ch'ella non piaccia a se stessa! Ma nello stato del patire (e specialmente del patire spirituale ed interno) ella incomincia a dispiacere a se stessa, ed è facile che passi a disamarsi; e per questo grado giugne alfine ad amar Iddio con amor puro, e retto, e non più proprietario: e questa è la vera santità, che dalle croci germoglia. «La vita umana accioché sia accetta a Dio, non può essere senza tribolazione: sì come non può sussistere il nostro corpo senz'anima, né l'anima senza la Grazia divina, né senza sole la terra», diceva un grand'Uomo. «La tribolazione è l'amorosa medicina degli spiriti infermi, ed il torchio de' buoni, donde si sprieme quel vino delizioso, che con sommo gusto è bevuto dal medesimo Iddio. Essa è la cima di tutta la vita attiva: e molti gran Santi or sono in Cielo, che non furono mai gran Contemplativi: ma ora son tali, perché nel corso della vita loro santamente patirono con elevazione di spirito e di cuore in Dio».¹⁸⁶ E quest'ultime parole si conformano a quella profonda descrizione della Pazienza, che ci fu insegnata da S. Diadoco in questa guisa: «La Pazienza è un mirare con gli occhi della mente Iddio invisibile, come s'egli fosse visibile; e perseverare in questa forma senza cessazione»:¹⁸⁷ parole, che ben'intese, e fedelmente praticate bastano a condurre un'Anima a' gradi di santità, ammirabile a' Serafini medesimi.

§ 5. In quali casi si verificchi, che la pena è gaudio dell'Anima

15. Or parmi bene esaminare quelle sorgenti, o scaturigini del patire, che possono, e debbono produrre un gaudio giustissimo nell'Anima innamorata di Dio. In primo luogo io suppongo che (secondo la

¹⁸⁶ Ven. Ioannes a S. Sampson in *Theoremata de amorosa resignatione* etc., nn. 32, 33 et 30 [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Theoremata* cit., in *Id.*, *Opera*, 1654, *De amorosa resignatione, et abnegatione nostri ipsorum in Cruce*, p. 55: «32. Vita humana, ut Deo accepta sit, sine tribulatione esse non potest, sicut nec corpus sine anima, anima sine gratia Dei, et sine sole terra. 33. Tribulatio amorosa medicina est aegrotantium spirituum, et bonorum torcular, unde exprimitur vinum delitiosum, quod ipsemet Dominus noster bibere dignatur ad voluptatem»; «30. ... tribulatio, ut vere loquar, totius vitae activae apex est, et multi sunt in coelis magni sancti, qui nunquam fuere magni contemplativi; qui ideo tales sunt, quia toto vitae decursu sancte passi sunt, cum quadam devota spiritus et cordis elevatione»].

¹⁸⁷ S. Diadocus, *de Perfectione spirituali*, ante cap. 1 [DIADOCO, *De perfectione spirituali*, 1627, *Definitiones decem parascevaticeae*, p. 1: «3. Patientiae. Mentis oculis Deum invisibilem, perinde ac si visibilis esset instituendo ita indesinenter durare»].

sentenza di S. Agostino) le Beatitudini insegnate dal nostro Redentore nel suo sovrano Sermone fatto nel Monte a' suoi Discepoli, non solamente s'avverano in cielo, ma anche in questa terra, e nel corso della vita presente.¹⁸⁸ E suppongo, che la Beatitudine contiene in sé il gaudio, e non mica un gaudio superficiale, e non massiccio; ma intrinseco, sodo, sussistente, e centrale. Or è certo, che tra l'altre Beatitudini una è questa, *Beati coloro che piangono*: né il pianto di cui parla ha da nascere da giocondi accidenti, ma da penosi: che però si soggiugne, *Poiché questi tali saranno consolati*. Dunque quelle pene che convengono a questa beatitudine apportheranno vero gaudio allo spirito di chi le patisce.

16. Un gran Teologo de' secoli scorsi assegna queste, ch'io apportherò con brevi detti, ma non da esser ponderati con brevità.¹⁸⁹ Queste sono le fontane del pianto virtuoso in un Cuore che brami la perfezione, e del dolore ch'in verità è gaudio sostanziale dell'Anima, ch'ama le sode virtù, e non i gustarelli presenti, che presto svaniscono. L'anima virtuosa si duole de' proprî peccati: e tanto più altamente se ne duole, quanto più altamente ella ama l'offeso Iddio. E qui brevemente avvertisco, che da i veri Amanti divini non tanto si mira la gravezza de' loro

¹⁸⁸ S. Aug. *de Sermone Domini in Monte*, lib. I, c. 9; et S. Thomas, *la IIae*, q. 69, a. 2 [AGOSTINO, *De sermone Dom. in monte*, I IX, in *PL* XXXIV, 1239-40. — TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 69 a. 2 *concl.*: «circa ista praemia (quae attribuuntur beatitudinibus) expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt ... Augustinus vero dicit ea ad praesentem vitam pertinere. ... ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. ... Ad tertium dicendum quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare»].

¹⁸⁹ Raynerius de Pisis in *Pantbeologia*, tom. I, *de Beatitudine*, cap. 21 [RAINERIO DA PISA, *Pantbeologia*, 1580, t. I, *De Beatitudine*, pp. 229-263; cfr. cap. 21, *Beati qui lugent*, p. 255: «Nam post contemptum mundi per paupertatem, post quietem mentis per mansuetudinem, vacans homo subi sic ipsi nihil ibi invenit nisi flebile, et ideo lugere debet. ... Ubi nota, quod homo debe lugere miseria proprias, et alienas. Primo proprias, et hoc quadrupliciter, primo culpas proprias, secundo vitam praeteritam erroneam, tertio praesentis vitae incolatum et tedia, quarto periculum et incertitudinem vitae futurae», etc.].

falli, quanto la grandezza del loro amore. Con odio intensissimo detestano qualsiasi colpa, benché venialissima, come se fosse mortale: poiché traggono il motivo dell'odio perfetto dalla nobiltà altissima dell'oggetto offeso, ch'è Dio, e dalla rettitudine, purità, e veemenza della Carità, con che essi vogliono amarlo: onde non van molto filosofando su le condizioni de' difetti; ma tutti gli odiano, o gravi o leggieri, e di tutti non lievemente si dogliono, né s'affaticano poco per superarli.

17. La vita trascorsa per lo più in errori giovanili, in vanità e in altre leggerezze, non dà piccioli motivi di dolore all'Anime illuminate. Quando poi bolle con ardente fervore il fuoco dell'Amor di Dio in un Cuore; allora gli si rende tediosa, lunga e difficile la vita presente: e non è picciola pena il vivere, secondo quel che soleva dire San Filippo Neri, cioè «ch'all'anima perfetta si converte la vita presente in esercizio di pazienza, e la futura in desiderio»: ¹⁹⁰ il che si vede mirabilmente avverato nella Serafica S. Teresa. Questo dolore fu sperimentato dal Salmista, che *come Cervo al fonte dell'acque aspirava al suo Dio* (Ps 41, 2), ed esclamava, *Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est!* (Ps 119, 5). E per fine fa gemere, e sospirare anche l'anime più savie e prudenti l'altezza incomprendibile de' divini Giudicî circa la futura nostra salute o perdizione. Quest'apprensione è quella che fa tener bassa la testa a i più famosi Uomini della Chiesa. Benché tutto 'l Mondo acclami per santa, e riverisca per lume celeste un'Anima insigne; ella nondimeno al solo apprendere ch'ella né sa di certo d'aver la Grazia di Dio seco, né d'essere scritta nel libro della Vita (benché vivamente lo spera), io v'assicuro che non si lascerà invanire dagli applausi, e stime delle Creature, e profondamente umilieràssi, e s'annichilerà alla presenza di quell'immenso Dio, dalla cui Grazia dipende la beata eternità dell'Anime viatrici.

18. Ed in fine anche l'altrui miserie che dalla Carità sono accomunate al nostro cuore, ci dan motivi rilevanti di dolore, e di compassio-

¹⁹⁰ Nella *Vita di S. Filippo* del P. Bacci, lib. I, cap. 5, n. 6 [BACCI, *Vita di S. Filippo*, 1659, p. 11: «sì che non è maraviglia, se essendo così pieno di Dio, sovente dicesse, che ad uno il quale ama veramente il Signore, non v'è cosa più grave, né più molesta, quanto la vita: replicando spesso quel detto: "I veri servi di Dio hanno la vita in pazienza, e la morte in desiderio"»; anche in *Detti e ricordi*, 1665, II, p. 17].

ne. Sovra tutte l'umane miserie la vista universale, ch'i Servi di Dio hanno de' tanti, e così gravi ed innumerabili peccati del Mondo, oh quanto affligge l'Anime pure! Conoscere un Dio degno di gloria e d'amore infinito: conoscer l'Anime create a somiglianza di Dio, redente col prezioso Sangue, e con le inestimabili pene di GIESÙ Cristo, e capaci di gareggiar con gli Angeli, e con gli stessi Serafini nella purità, e nell'amor santo di Dio, e d'unirsi incessantemente con la stessa Divinità, ed *esser partecipi della divina Natura* (2 Pt 1, 4); e sapere dall'altra parte ch'offendono Dio, ch'amano le creature vilissime, e ad esse s'uniscono per amore, e disordinano la loro rettitudine, e macchiano la loro purità, e corrono rischio di perder per sempre l'immenso Bene beatifico; questo è un dolore, che non può a bastanza essere stimato da chi nol prova: ma oh quanto è beato, chi molto ne prova! A questo s'aggiugne il veder l'ignoranza di tante Genti, che non conoscono il vero Dio, e la sacrosanta sua Legge; l'impenitenza di tanti, che *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt* (Iob 21, 13); ed in fine la molteplicità e gravezza delle pene, alle quali soggiace l'umano genere, così in ordine al corpo, come in ordine all'Anima, così nel tempo, come (ed oh quanto è peggio!) nella interminabile eternità.

19. Da queste maniere di tristezza virtuosa, e meritoria di premio celeste, la mente non rimane oppressa, offuscata, intimidita ed angustiata: ma più tosto purificata, ed elevata in Dio. Né l'Anima desidera, che cessi mai il suo amato patire, e le sue pene dilette: anzi sempre brama di patir più per accostarsi più da vicino e farsi più simile al suo Sposo, e suo Dio GIESÙ Cristo Crocifisso. Chi cammina vantaggiosamente per lo sentiero dell'amore, con che ama l'umanato Verbo e 'l vero Dio Trino e Uno, capisce molto queste cose, perché le sperimenta. Di questo dolor santo la Carità è genitrice. Chi poco ama Iddio e 'l prossimo, poco ne sente: e molto, chi molto [ama]. E veramente può dirsi beato, chi in questo paese d'esilio fa vita da Esule, non da Comprensore, spendendo più giorni di vita nel Calvario, che nel Tabor. «Più utile è all'Anime», diceva un Uomo veramente grande, «la vera tristezza virtuosa, che la vera allegrezza virtuosa».¹⁹¹

¹⁹¹ B. Albertus Magnus in *Paradisus Animae*, cap. 24 [Ps.-ALBERTO MAGNO, *Paradi-*

Quella le abbassa e umilia; e questa dà occasione ad esse d'elevarsi, ed invanire; e (quel ch'è peggio) l'uomo spirituale talora diviene più rilassato, e più incauto nell'opere sue, quando sarà stato regalato con qualche letizia, e divozione gustabile di spirito, che se, non avendo tale allegrezza, si fosse trovato in Croce con GIESÙ, gemendo con l'appassionato Verbo fatt'uomo per noi.

§ 6. *Delle pene de' Contemplativi*

20. Tutte le sovradette maniere di pianto spirituale e dolore tanto più recano un profondo gaudio all'intimo e più eccelso fondo dello Spirito, quanto più di grazia, di carità e di purità l'Anima abbonda. Come ciò accada, il dica (se può esprimerlo) chi lo sperimenta. Certo è, che chi molto ama Iddio e la vera Virtù, molto gode in tutto ciò che mira esser di molta gloria di Dio, ed esser virtù segnalata: benché la parte inferiore ne gemesse, e ripugnasse. Ma ora è tempo che passiamo alle pene de' Contemplativi, le quali son le più ignote, le meno compatite, ed in conseguenza le più pesanti: ma bisogna anche accertarsi che [essi] provano ancora a tempo opportuno gaudî, e favori di Paradiso.

21. Riccardo di San Vittore, uomo d'ammirabile intelletto, e gran Maestro di contemplazione, dichiarando quelle parole del Re Ezechia *Ecce in pace amaritudo mea amarissima* (Is 38, 17) osserva che nella pace della coscienza dell'Anima posta in istato di Grazia possono trovarsi tre gradi d'amarezza. Amara cosa è al senso il rinunciare a tutte le grandezze, delizie, ed interessi del Secolo, e consecrarsi a Dio o in alcuna Religione ben osservante, o nello stesso secolo applicandosi a forma di vivere in verità religiosa, ed aspirante alla perfezione. Ma maggiore amarezza si prova nel rinunciare a sé medesimo, e distaccarsi da' sentimenti, e passioni, ed affetti interiori, aspirando alla purità dello spirito nudo: ed intanto sperimentando crudeli battaglie: e da' medesimi sensi ribelli, che non vogliono rimanere abbandonati dallo spi-

sus, 1663, cap. XXIV, *De Tristitia*, pp. 111-115: «Utilior est enim vera tristitia, quam vera laetitia» (p. 113); ma la citazione continua anche al di là del luogo segnalato con il corsivo nella stampa: «Frequenter enim ex tristitia quisquam deprimitur, ex laetitia vero elevatur. Et quod miserabilius est, quandoque fit homo spiritualis, post laetitiam et devotionem mentis, liberior illa die et incautior in factis suis, quam si nullam laetitiam habuisset»].

rito e privi de' loro pascoli, cioè delle loro sensibili operazioni; e molto più da' demonî. I quali stranamente invidiano, e odiano la solitudine interiore, e 'l ritiro profondo che fa l'Anima, quando sovra le immaginarie operazioni, ed evidenti discorsi è portata dalla divina Grazia; ed ella s'industria di seguire l'interno invito ch'alla nuda ed infigurata Presenza di Dio l'atrae, e all'amore puramente spirituale e non sensibile la solleva. Questa è quella verità, che da molti non è intesa, e 'l loro non intenderla, né praticarla cagiona qualche danno in Anime a questa cima tirate. Ma, come dissi, molto amara sembra ad esse questa divisione dello spirito dalla porzione inferiore di sé medesimo: «Ma l'amarissima amarezza allora è provata dall'Anima», dice il gran Riccardo, «quando, avendo già ella in parte gustata quella pace, che supera tutt'i sentimenti», e tutte le operazioni attive del nostro spirito; «non però è ammessa al pieno gusto di pace cotanto divina. Quindi è, che nella dilazione dell'impaziente desiderio (perché la speranza, il cui pieno adempimento si differisce, affligge l'anima)» non può appieno esprimersi, quanto ella peni: ma né pur a bastanza può dichiararsi, quanto grande sia la sua pace, e l'impercettibil suo gaudio in mezzo alle sue soavissime pene. «Niuna cosa in tal guisa tormenta, trafigge, e penetra il cuor dell'uomo, e tanto il consuma, e cuoce; quanto i fervori, e gli ardenti desiderî del divino Amore. Or questa è la pace nell'amarezza amarissima».¹⁹² Ma di questa fame d'amore fu parlato a bastanza nel terzo Verso del Quaternario secondo.

22. Qui solamente aggiungo, che nell'Anima mistica è sovente infuso un lume tacito, e invidente, che sembra tenebra: col qual lume ella conosce la infinita amabilità del suo Dio, e 'l non infinito amore,

¹⁹² Richardus de S. Victore in Ps. 28 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Opera*, 1650, *Mysticae annotationes in Psalmos*, adnot. in Ps. XXVIII, p. 442b (passo segnalato nell'Indice delle materie s.v. *Amaritudo amarissima quae sit*): «Magnam namque amaritudo est, quando quis renuntians saeculo ad religionem convertitur. Maior autem quando abnegans semetipsum innumeris inimici tentationibus fatigatur. Maxima autem quando pace illa quae exsuperat omnem sensum ex parte degustata, ad illam tamen plene non admittitur. Amara itaque in conversione, amarior in tentatione, amarissima (in) internae et aeternae dulcedinis expectatione, et impatientis desiderii dilatione; quia spes quae differtur affligit animam. ... Multum quidem vexat hominem cum relinquitur amor mundi, multo amplius cruciat cum calcatur amor sui; verumtamen supra omnia transfigit, et penetrat cor hominis, et excoquit desiderii aestibus amor Dei. Unde ... illud quod superius commemoravimus: *Ecce in pace amaritudo mea amarissima (Is 38)*» (cfr. PL CXCVI, 304-305)].

con che ella ama il suo Diletto. Dissi *il non infinito amore*: ma meglio è dire, il nulla dell'amore di lei in proporzione della divina Amabilità. Da ciò son cagionate in lei non solamente le sopradette ansie d'unirsi a Dio, ma anche le veementissime brame d'amarlo, e d'amarlo sempre più, senza termine, e senza confini. Ma perché non può ella giungere a satollarsi d'amore, mentre non può amare quanto desidera d'amare, e perché talora non ha l'atto riflesso dell'amore, e non conosce d'amare per l'eccessiva brama, c'ha d'amare: si strugge, e prova una sottilissima pena nello spirito: perché posto in fame veementissima d'amare stima di non amar punto il caro suo Dio, ch'è tanto amabile. Il vedersi come senza Amore è pena quasi intollerabile all'Anima vera amante. Il poter amare, quant'ella brama, è a lei impossibile: onde inesplicabile è la sua pena amorosa. Ma tanto cara, e tanto amabile nel medesimo tempo è questa fame e sete d'amor divino, che l'Anima giustamente chiama *suo Gaudio*: e prima vorrebbe rimaner senza vita, che senza pena amorosa.¹⁹³ Si stempra ella in lagrime abbondanti, e quasi si disfà in cocenti ed infocati sospiri per l'ansie incontentabili, ch'ella ha d'amare, e possedere il suo Dio: ma non vi è miele, o manna così dolce, che possa paragonarsi con la soavità di questo patire,

¹⁹³ Ven. Ioannes Rusbrochius, *de Ornatu spiritualium Nuptiarum*, lib. II, cap. 55, e 'l B. Giovanni della Croce nell'*Esercizio d'Amore*, stanza 1 [RUYSBROECK, *De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., lib. II, *Tractans potissimum de vita interna, elevata et affectiva*, cap. LV: *De perpetua quadam spiritus nostri esurie erga Deum*, pp. 479-480: «Existit autem et oritur hinc perpetua quaedam esuries, que nec expleri unquam potest: et haec est interna quaedam et avida ac inhians vis amantis vel amativae, et spiritus creati, ad bonum increatum adspiratio. Itaque oritur hic perennis quaedam aviditas et fames, obtinendique desiderium, nec unquam tamen perfecte potest voto potiri suo» (p. 479, segnalato con il marginale *Fames spiritus insatiabilis, quid*; nell'indice delle materie, *Fames spiritus nostri perpetua erga Deum, quid*). – GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, *Esercizio d'Amore fra l'anima e Cristo suo Sposo, e Dichiarazione della canzone sopra il misterioso libro della Cantica, nella quale si dichiarano e toccano alcuni punti ed effetti dell'Orazione*: «Gli appetiti, e affetti che intende qui il Profeta per le reni, si convertono e mutano in quella infiammazione d'amore, e l'Anima per amore si risolve e riduce in niente, nulla sapendo se non amore. ... *Eri già ito*: Come se dicesse, "quando vollen comprendere la tua presenza, non ti trovai, e mi vidi derelitta senza essere teco unita, penando nell'aria d'amore, senza appoggio di te e di me"» (pp. 301-302). Ma il capitolo si chiude su un principio estraneo al passaggio petruciano, quello della ricerca della reciprocità: «Si che stando già l'Anima persa d'amore per Dio, e non trovando il guadagno della sua perdita, poiché si vede priva della possessione dell'amato, è segno che va penando per Dio ... e che lo ama», e che patisce il «sentimento della penosa assenza di Dio» (p. 302)].

che si soffre nel dolce e sacro martirio del desiderio di Dio. Chi non intende queste cose, s'umilii, e benedica Iddio, che tali maraviglie opera nell'Anime che son fedeli all'attrattive della divina sua grazia, ed alla imitazione di GIESÙ Crocifisso.

23. Ma prima di giugnere a questo stato amoroso d'ansie serafiche, cagionate nell'Anima dalla veemenza dell'Amor divino, che spiritualissimamente, e senza permistione di sentimenti sensibili attrae l'Anima alla prossima unione con Dio; ella suol passare per certe intimissime pene penetranti, in lei operate dalla Grazia, che la purifica, e fino alle midolle dello spirito la purga, e spoglia di tutte le imagini, e specie anche spiritualissime, e sovranaturali, per ridurla alla purissima purità centrale dello spirito, e nudità dell'amore, e per farla capace della mistica unione. In questo spogliamento e purga non si può dire quanto e quel che l'anima occultissimamente patisca, e quali pene sodisfattive, consumative, e annichilative ella provi. Ma quel ch'accresce a lei la pena, è ch'ella non ne sa parlare: perché non si può dir con lingua ciò che interiormente non è in modo alcuno conceputo ed inteso; né si può intendere, né concepirsi ciò che non forma immagini, né mostra luce, ma più tosto toglie l'imagini espresse, ed è tenebra. Finché l'Anima cammina in lucida contemplazione, ed in intelligenze; può ben sì favellarne almeno in parte: ma quando è spogliata di tutto, ed è guidata alla tenebra mistica (ch'è un'ignoranza più savia d'ogni mondana sapienza, ed è un vacuo più pieno d'ogni pienezza), come vorrà parlarne?

24. Nello stesso tempo, però, che l'Anima per questi tenebrosi e vacui sentieri è condotta; non si può dire quanto queste pene, e purificazioni piacciono al puro centro di lei.¹⁹⁴ La quale nel medesimo instante sperimenta pene eccessive, e gaudio sì mirabile d'aver tali pene; ch'ella per niuna cosa creata vorrebbe giammai restarne digiuna, finché di lei altramente non piacesse disporre al suo Dio.

§ 7. *Altre pene, e gaudii dell'Anime interne*

25. Con più succinta brevità accennerò altre pene felicissime dell'Anime interiori, ed applicate agli esercizî contemplativi. Si comuni-

¹⁹⁴ [Di lei: correzione della seconda edizione su un iterato «dell'Anima» presente nella prima, in chiusura di periodo].

ca alle volte all'Anima un lume spiritualissimo e dilatato, che mostra a lei in un instante la moltitudine innumerabile de' benefici esteri ed interni, ch'ella incessantemente ha ricevuti e riceve dal liberalissimo Iddio.¹⁹⁵ Ma nello stesso tempo ella conosce, che non può retribuire grazie bastanti, e lodi, e riverenza, ed amore ad un Benefattore così degno, ed eccelso: laonde si strugge l'Anima, e vorrebbe disfarsi per corrispondere a Dio; ma non può, e si duole di non potere. E questo dolersi la consola, ed in parte l'acquieta, perché si vede grata all'amatissimo suo Sposo, se non quanto dee, almeno quanto può. Parimente si manifesta tal volta all'Anima, ch'ella non corrisponde pienamente agl'inviti, e all'influenze della Divina Grazia, ch'a tutti sono ignote, ma non a lei, che riconosce le Divine operazioni nel suo intimo fondo, e vede ugualmente ch'ella non giugne mai a pienamente sodisfarle, e a crescere nella Virtù e Santità, come dovrebbe per la gloria più alta di Dio. Tutto questo è a lei di pena ben grande: ma anche in detta pena ha pace, umiliandosi nella sua nichilità, e povertà di spirito, e godendo che Dio sia così liberale, che di gran lunga la Liberalità divina superi sempre tutti gli sforzi e corrispondenze delle povere Creature, e specialmente di lei.

26. Le ferite spiritualissime d'Amor divino cagionano nell'Anima una gran pena; ma dolce, che la fa languire per lo suo Feritore, ch'è Dio.¹⁹⁶ Non vorrebbe mai risanarsi: e pur sente il dolore, e ne sospi-

¹⁹⁵ Rusbrochius, *de Calculo seu Perfectione filiorum Dei*, cap. 9 [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609, *De calculo, sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis*, cap. IX: *Quo pacto filii occulti et veri contemplatores efficiamur*, pp. 521-525: «Etenim bonum illum immensum ac infinitum, quod gustamus et possidemus, neque comprahendere, neque intelligere, sed neque nostra exercitatione extra nosipsos in ipsum unquam pertingere valemus. Quamobrem in nobis quidem pauperes, in Deo locupletes; in Deo famelici et sitibundi, in Deo ebrii ac saturi sumus...» (pp. 523-524)].

¹⁹⁶ S. Teresa nel *Castello interiore*, mansione 6, cap. 2, e nella *Vita*, cap. 29 [TERESA D'AVILA, *Opera*, 1626, parte I, *Castellum animae*, mansio VI, cap. II, pp. 235-239: «Anima ergo ... sentit quidem se suavissime vulneratam esse; at intelligere nequit, quomodo aut a quo vulnus inflictum sit ... Ingens sane haec afflictio et poena est, at sapida et dulcis» (p. 236, segnata – anche nell'indice delle materie – dal marginale *Vulnus amoris quam suave*); e *Vita sua* cit., cap. XXIX: cfr. p. 191, segnata a lato dai due marginali *Magnus dolor vuleris animae*, e *Magna suavitas doloris spiritualis* («Non est autem haec poena corporalis, sed spiritualis, etsi corpus ab ea plane immune non sit, sed eam nimis quam multum sentiat»). – Nella prima edizione dei *Mistici Enigmi* compare anche, nell'elenco delle note a fine capitolo (ma privo di rinvio nel testo), un rinvio a Ruysbroeck che cadrà nella seconda

ra, e geme, ed esclama al suo Sposo, che l'ha piagata, ma se ne sta nascosto: e pur ella sa così bene ch'egli è presente, e tutto intimo, ma tutto ignoto alla impiagata e languente sua Sposa: «Sed hoc vulnus spirituale uno eodemque tempore gaudium simul, et dolorem ingerit. Nihil potest hoc Amoris vulnere, aut sentiri suavius, aut vehementius excruciare», disse il divino Rusbrochio.¹⁹⁷ Questa è quella operazione, che non può esser contrafatta dal demonio: impiagar l'Anima nel centro più puro ed occulto, e darle pena acutissima, la qual sia gaudio soavissimo, ed ineffabile.

27. Alle volte pone Iddio l'Anima sua Sposa in quella mirabile solitudine, di cui parla San Gregorio ne' *Moralia*, sopra quelle parole di Giob, *Qui aedificant sibi solitudines*;¹⁹⁸ e più diffusamente Santa Teresa nella sua *Vita* ne tratta. Tutte le Creature le recano quasi tedio, e nulla v'è, che la consoli. I tumulti delle cose esteriori cessano per lei: ed ella nulla vuole, nulla desidera, e nulla rimira. Tutta s'incetra nell'intimo fondo del suo spirito, e né pur mira l'operazioni delle sue potenze interne: ma stanca di tutto brama Dio solo: ahi, ma né lo trova, né sa ove trovarlo,¹⁹⁹ né ha forza per muoversi a cercarlo! Chi può

edizione, forse per via della mancata corrispondenza; in ogni caso il passo, che tratta *De gemino quodam dolore ex gratiarum actione nascente* (*De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., lib. II, cap. xv, p. 450), ovvero del dolore che nasce nell'anima consapevole di non poter corrispondere degnamente alle grazie ricevute, funge da riferimento per la successione tra la percezione dell'altissima liberalità divina, fine par. 25, e la pena per le ferite inferte all'anima, inizio par. 26].

¹⁹⁷ Rusbrochius, *De ornatu Spiritualium Nuptiarum*, lib. 2, cap. 23 [RUYSBROECK, *De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., lib. II, cap. XXIII: *De tertio spiritalis Christi adventus gradu*, p. 455 (ma i due periodi sono in successione invertita); passo segnalato con il marginale *Vulnus amoris quale*; nell'indice delle materie *Vulnus divini amoris quale*].

¹⁹⁸ S. Gregorius Magnus, *Moralia*, lib. IV, cap. 28 [GREGORIO, *Opera*, 1675, t. I, *Moralia in Job*, coll. 117-120: «*Qui aedificant sibi solitudines*. ... Mens itaque haec quasi quemdam populum patitur, quae insolenti cogitationum tumultu vastatur. ... Turbam itaque hic intus sustinet, quem pondus vehemens inflammatae cogitationis premit. ... *Qui aedificant sibi solitudines*. Solitudines quippe aedificare, est a secreto cordis terrenorum desideriorum tumultus expellere, et una intentione aeternae patriae in amorem intimae quietis anhaelare»].

¹⁹⁹ [È il tema della canzonetta *La stanza di Gesù* (inc. «Chi mi dice dove sia / il bellissimo Giesù?»): cfr. PETRUCCI, *Poesie*, 1680, pp. 21-23), presente fin dalla prima edizione delle poesie di Petrucci (Macerata 1674). La memoria interna è rivelata dal «né sa ove trovarlo», che nella canzonetta alludeva allo stato dell'anima figurata nella Sposa del *Cantico dei cantici* alla ricerca dell'amato: qui vi si aggiunge la scoperta dell'«amato Dio» come «nulla»].

dir la pena di quest'Anima, a cui tutto 'l creato sembra un nudo deserto, perché ama Dio solo: e nello stesso tempo l'amato Dio nulla a lei si discopre? Ma oh che beata pena è questa, in cui l'amor puro di Dio mirabilmente trionfa!

28. Altre volte crescono in tal guisa gl'incendî del divino Amore nell'Anima, che si fanno quasi insopportabili. Amando si pena, e penando si gode: e quanto maggiore è la pena, tanto il godimento è maggiore. Tutte le cose che l'Anima vede, la invitano all'amore: in tutte le si mostra la sapienza, la bontà, e l'amabilità del suo Diletto: da tutte riceve motivi per crescere nell'amore: onde sospira per superare i legami del suo corpo, e volar libera alla Patria dell'Amore. Ogni operazione, che non sa d'amore, le fa tedio, e pena: e le rincresce l'aver da cibarsi, da vestirsi, da dormire, da trattare ciò ch'appartiene a questa caduca vita temporale, tanto discara all'Anima, che solo aspira all'eterna. Il pensar di vivere la fa morire, e 'l pensar di morire le dà la vita. In somma l'Amore la possiede in tal guisa, ch'a suo talento la martorizza, e nello stesso tempo la felicità: poichè in fine non vi è altra vera felicità, che 'l consumarsi d'amore per l'Altissimo Iddio.

29. Termino al fine questa dichiarazione (che potrebbe molto più dilatarsi) con la pena veramente amabilissima, e più che preziosa, la quale è cagionata nell'Anima dalla partecipazione della sacrosanta Passione di GIESÙ Cristo. Questo è quel regalo, che si dà all'Anime elette, e sovraneamente dilette e care allo Sposo divino. Ahi, chi vorrà mai parlare di quelle sovr'umane operazioni, ch'esercita lo Spirito Santo in queste comunicazioni delle pene di GIESÙ all'Anima Sposa? Bisognerebbe vedere gl'interni di Francesco d'Assisi, di Caterina da Siena, di Teresa, di Maria Maddalena de' Pazzi, e d'altre tali Anime singolarissime, per capire qual pena, e qual gaudio sperimentasse il loro spirito, quando furono fatte degne delle preziosissime Stimmate, e degli altri dolori, a somiglianza di Cristo appassionato offerti. Non la sola industria umana, non ingegnosità di considerazioni, non artificio alcuno può elevar l'Anima a questa sublime partecipazione delle pene del Salvatore: ma la Grazia dello Spirito Santo, e la profonda umiltà, suggezzione a Dio, purità, ed ardentissima Carità dell'Anima veramente divota: «La spirituale Crocifis-

sione», diceva Ubertin da Casale, «non può nascer altronde, che dall'influsso dello Spirito Santo. È un inganno il credere, che non sia molto necessario l'affaticarsi per partecipare de' dolori di Cristo, come se fossero fervori da Novizî». ²⁰⁰ La mente ch'è pura, quanto più s'approssima alla cima della purità; tanto più sperimenta la sua trasformazione mistica ne' tormenti del Crocifisso. «Ma questa crocifissione non è priva della dolcezza della Divinità: anzi quanto maggiore è la trasformazione in GIESÙ appassionato; tanto più intima è l'unione trasformativa con Dio glorioso ed eccelso. Non amar le virtù per te, ma per le glorie di Dio: e con perfettissima rinegazione di te aspira a Dio solo, e ricevi le virtù come grazie da Dio scaturite, perché egli vuole che tu le abbi, e non perché tu ne gusti, né perché sono eccellenze tue. A somiglianza di Cristo, che fu comprensore nel medesimo tempo, e viatore, aspira alla perfetta unione co' suoi dolori, e al godimento de' suoi godimenti infiniti: onde nel tempo stesso tu sii trafitto di mente, e di corpo per la comunicazione della Passione del Redentore; e sii inabissato con lo spirito nelle fiamme amorose, nel petto paterno, e nelle dolcezze della Divinità del medesimo GIESÙ Cristo». Fin qui Ubertino.

30. Una ragione universale del gaudio, ch'in tutte le maniere de' patimenti o esterni, o interni, procedenti da qualsisia cagione, ed in qualsisia maniera, e per qualsisia durazione di tempo, si prova; pare a me che possa essere, il vedere in tutte le nostre pene la santissima volontà del nostro sapientissimo Iddio, tutto amoroso e tutto amabi-

²⁰⁰ Ubertinus de Casale in *Arbor Vitae Crucifixae*, lib. IV, cap. 15 [UBERTINO, *Arbor vitae*, 1485, cit., f. 324: «Unde secundum mensuram emundationis a vicis est mensura transformationis per spiritum sanctum in doloribus crucis. Et ideo anima que magis accedit ad puritatis fastigium sentit transformationem totalem dolorum christi: unde non est dubitandum quod errant dicentes viam crucis noviciales fervores». Le edizioni dei *Mistici Enigmi* considerano chiusa qui la citazione, che tuttavia prosegue, anche se con un misto di traduzione e parafrasi, come indica il «Fin qui Ubertino» che conclude il paragrafo: «Non enim vacat ista crucifixio a summo divinitatis dulcore: immo quanta est transformatio in christum passum et doloratum, tantum transformaris in deum sublime et gloriosum, maxime si venisti ad purgationem tui viciosi amoris, ut glorias eterni dei et trophæos virtutum non diligas propter te ... sed in perfectissima abnegatione tui solum divinam gloriam ut dei est ... Et puto quod forte fuerunt plures in hac vita ad hanc perfectionem adducti ut simul se sentirent mente et corpore transfixos et inabyssationibus et ardentibus divinitatis iesu et paterni pectoris in mentis inabyssatos dulcore»].

le, a cui l'Anima, ch'è pura amante, vuol pienamente soggettarsi, e con totalissima pienezza vuol soggiacere. Chi è occupato dalle pestifere nebbie dell'amor proprio, non ha gli occhi dell'Anima ben disvelati per vedere e capire la bellezza, la giustizia, il gaudio, e la soavissima soavità centrale, che si sperimenta nell'abbandonarsi totalmente nelle disposizioni divine. Che bella cosa è, che la Creatura sia senza punto di resistenza soggetta al Creatore! Che bella cosa è, che l'Onnipotente tratti l'opera delle sue mani a suo modo, e ch'ella ne gioisca, e 'l benedica, e l'esalti! Che giubilo, e che gioia è per un'Anima perfetta il vedere, che 'l suo Dio prende (per così dire) di lei sicurtà, e la flagella, e la sbatte, e ne dispone secondo gli altissimi consigli della sua Sapienza, quanto meno intesi, tanto più ammirati, amati, riveriti, adorati, ed abbracciati dall'Anima amante!

31. Ella non si cura più di sé, e purché sia contento il sommo suo Bene, ella è contenta. E perché sa, che l'Altissimo Iddio amando infinitamente se stesso, vuole infinitamente la sua gloria; sa in conseguenza ch'egli, ch'è infinito nella sapienza e nel potere, vede qual sia la sua gloria maggiore, e può prendersela in sé, e di sé, e nelle sue Creature. Quindi è, che tal'Anima, ch'ama la divina gloria, e non se stessa, in qualsisia stato ella sia collocata da Dio, gioisce ed esulta: sapendo, ch'in tale stato ella può glorificare il suo Dio più ch'in ogn'altro, ch'ella sapesse eleggersi, ed in tale stato da lei caverà vera gloria il suo Dio. Dunque perde ogni elezione, ed ogni rifiuto: e s'è posta dalla divina Sapienza in istato di pene, ella in esse dimora tutta pacifica, e tutta gioconda: né si volge alle sue pene, né a se stessa; ma mira solo il suo Dio, e gode del gaudio che ha Dio di trattar lei secondo il suo maggior beneplacito. Pensa, che s'un altro stato per lei dovesse essere di gloria più grande di Dio; egli, che si ama, e sa tutto, e tutto può, la porrebbe in quello immantenente. Dunque se Dio non la muta; ella non si muta: e pena sì, ma godendo, non già in sé, ma in Dio, né del suo gaudio, ma del gaudio di Dio.

TERZO VERSO DEL PRIMO TERZETTO

La tenebra più densa è mia chiarezza§ 1. *Delle tenebre penose*

1. Al nostro Amor proprio solamente l'apprensione della Divina Misericordia, e la partecipazione de' Divini favori sembra esser luce di Paradiso: ed al contrario la Giustizia purgatrice di Dio, che non vuol patire un neo nell'Anime, ch'egli ha elette per sue spose e sue delizie, onde le gastiga in questa vita per difetti anche minutissimi; sembra una tenebra ben densa, e terribile. Chi legge una B. Caterina da Bologna per un peccato lieve di vana confidenza in se stessa, ed una B. Chiara da Monte Falco per una impremeditata vanagloria esposte, per cinque anni la prima, e per tredici la seconda, a tentazioni così penose, a tenebre interiori così dense, ed a travagli tanto pesanti; come non inorridirassi?²⁰¹ Né forse meno terribile fu la disposizione della divina Giustizia sovra quella Vergine divotissima riferita dal Taulero, la quale per aver odorato un fiore con qualche dilettazione delle narici, perdette gli altissimi doni della Contemplazione infusa, di cui era arricchita dal Signore, e per lo spazio di dieci anni non gustò mai né pur una stilla delle dolci rugiade celesti l'assetato, ed inaridito suo spirito. Tanto è vero, che «Dio non può sopportar un peccato negli Eletti suoi, che nol gastighi, e nol distrugga con gli effetti della sua presente giustizia».²⁰²

²⁰¹ Vedi nella *Vita* della B. Caterina da Bologna del P. Grassetti e [nella *Vita*] della B. Chiara del P. Piergili [CATERINA DA BOLOGNA, *Vita*, 1652, cap. VII, *Delle terribili tentazioni, che il demonio diede alla B. Caterina, che durarono lo spazio di cinque anni*, p. 12: «... E veramente è commune opinione de' più pratici nelle cose spirituali, che molto pericolosa cosa è per un'anima il fidarsi di sé medesima, e darsi a credere di poter riconoscere gl'inganni di questi astutissimi ingannatori». — CHIARA DA MONTEFALCO, *Vita*, 1640, cap. XIII, pp. 33-34: «A queste parole restò Chiara alquanto sopra di sé, ed in un subito le venne un picciolo pensiero di propria stima, e di vanagloria, che il Signore favorisse lei più dell'altre ... A pena si trattenne per brevissimo spazio di tempo in tal pensiero, che permettendolo il Signore, cominciò a sentire la repugnanza, che per ordinario suol fare la parte sensuale alla ragione ... e nel medesimo punto privata della chiara vista della Passione, nella quale tanto godeva il suo spirito, fu lasciata nella semplice considerazione dell'intelletto, e nel fatigoso esercizio delle tre potenze dell'anima». Ma il conflitto durò undici anni: cfr. *ivi*, p. 36, e cap. XVIII, p. 58].

²⁰² Ven. F. Ioan. a S. Sampson, in *Theoremata de Peccato*, n. 8 [JEAN DE SAINT-SAM-

2. E pure, e pure *nasce tra queste tenebre il lume a i Retti* (Ps 111, 4): imperoché non può a bastanza esprimersi quanti beni, e che grandi acquisti di virtù vere, massiccie, e profonde nascano nell'Anime da queste loro tenebre di tentazioni, e di desolazione. Ponderabilissime mi paiono quelle dottrine, che 'l B. Giovanni della Croce scrisse ad un'Anima ottenebrata: né m'aggraverò d'interamente qui scriverle.

V.S. non è mai stata in migliore stato di quello, dove al presente si trova: poiché non è mai stata così umiliata, e soggetta; né mai ha fatto così poco conto di sé, e delle cose del mondo; né mai ha conosciuto se stessa così cattiva, e Dio così buono; né mai ha servito al Signore con tanta purità, e senza riguardo al proprio interesse; né mai finalmente è stata così lontana dal fare la volontà propria, e dal cercar se stessa, quanto fa ora. Che cosa dunque ella vuole? Qual modo di camminare in questa vita si va ella figurando? Pensa forse, che 'l servire a Dio sia altra cosa, che l'astenersi dal male, l'osservare i suoi divini Commandamenti, e l'attendere (per quanto le forze si stendono) al suo santo servizio? Mentre vi è questo: che fa di bisogno apprendere altro, o voler altri lumi, e cercar altri sughi spirituali, ne' quali il più delle volte non mancano intoppi, né pericoli per l'Anima, che vien ingannata dalle sue proprie apprensioni ed appetiti, ed è fatta cadere in mille errori dalle sue stesse potenze. Quindi è, ch'è dono grandissimo di Dio, quando le va oscurando [sc. le potenze], e lascia l'Anima così povera ed abbandonata, che per causa di esse ella non possa errare. Cammini dunque per la via sicura della Legge di Dio, e della Chiesa; e viva solo in Fede oscura e vera, in isperanza certa, ed in una perfetta Carità. Chi non cerca, né vuole altro che Dio, non cammina in tenebre, benché si veda povero e tenebroso.²⁰³

SON, *Opera*, 1654, *Theoremata et effata spiritualia* cit., *De peccato*, p. 15: «8. Deus ferre non potest peccatum in electis suis, quin castiget illud, et destruat per effectum praesentis suae iustitiae»].

²⁰³ B. Giovanni della Croce, Lett. 8 a Giovanna Pedrazza [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, Epistola VIII, *Alla Signora D. Giovanna Pedraza in Granata, nella quale l'instruisce come s'abbia a portare nell'aridità, e derelittioni dello Spirito*, pp. 493-494; il brano citato da Petrucci con minimi ritocchi si trova a p. 494a, ma l'ultima frase è una giunta, che riprende un passaggio collocato nella prima parte della lettera (p. 493b). Gli *Opuscoli spirituali*, fra i quali compaiono anche le *Epistole spirituali* di Giovanni della Croce, furono inclusi nelle traduzioni italiane delle sue *Opere spirituali* a partire dalla stampa di Venezia, Bertani, 1658].

3. Io non vorrei, che s'aggiungesse altra cosa a questa dottrina di verità, fuorché la pratica fedele. Ma perché quell'amore occulto di noi stessi, che ci sta inviscerato nelle midolle, non si sa dare ad intendere che sia giovevole ciò ch'è tanto penoso, e che sia *chiarezza una tenebra tanto densa*; apportherò alcuni altri esempi molto considerabili, e poi passerò alle ragioni, al mio parere evidenti. Un'ammirabil Vergine, interrogata con quali esercizî ella fosse giunta alla perfezione, umilmente rispose: «Io non sono mai stata così oppressa da' dolori, ed angustie pesanti, ch'io non abbia bramato e richiesto di patirne delle maggiori per l'amore del mio Dio: stimandomi intanto indegna di tali croci, le quali sono in verità eccelsi doni di Dio». Ed un'altra di vita egregiamente santa rispose a chi nel predetto modo interrogolla: «Io con salda uguaglianza d'animo ho presa ogni avversità dalla mano del mio Dio: ed ho procurato sempre a chiunque m'ha ingiuriata, o in altre maniere molestata, retribuire qualche special beneficio, che non avrei pensato di fargli se non m'avesse offesa. Non mi sono lamentata degli aggravii da me sostenuti, con altri, che col solo Iddio: onde da Dio solo ho ricevuta la consolazione, e l'esser fortificata».²⁰⁴

§ 2. *Descrizione dello stato dell'anima posta nelle tenebre penose, e come in esse ha da portarsi*

4. Dapoiché l'Anima divota è stata allattata per qualche tempo con le prime dolcezze spirituali; è cosa spediente e giovevole, che

²⁰⁴ V. Abb. Blossius in Appendice I *Institutionis Spiritualis*, n. 3 [BLOSTIO, *Opera*, 1632, *Appendix prima desumpta ex libris D. Ioannis Thauleri aliorumque Patrum*, cap. I. *De internae vitae iucundo initio, et tentationibus afflictionibusque subsequentibus, ac postrema perfectione, admirabilique unione*, § 5, risp. n. 3: «Altera quoque virgo, quae et ipsa eximiae sanctitatis erat, cum interrogaretur quibus exercitiis ad perfectionem pervenisset, humiliter respondit: "Nunquam ita doloribus et pressuris obruta fui, quin maiores pro Dei amore perferre expeterem, indignam me illis ipsis tam eximiis Dei donis iudicans"» (con marginale: *Pati acerbissima pro Deo, certissima via ad perfectionem mysticae unionis*), e n. 4: «Rursum alia etiam vitae sanctioris virgo, cuidem a se illud ipsum percunctanti, ait: "Omnem adversitatem aequanimiter de manu Domini suscepi. Et quisquis me aliqua iniuria molestiave affecit, huic ego speciale beneficium rependere curavi; quod minime contulissem, nisi ab eo laesa fuisset. Nulli nisi soli Deo gravamina mea conquesta sum. Unde et evestigio consolationem corroborationemque ab ipso Domino accepi"» (pp. 332b-333a). L'opera fu tradotta in italiano (cfr. *Instituzione spirituale di Messer Lodovico Blossio utilissima a coloro che aspirano alla perfezione della vita*, Firenze, eredi Giunta, 1562), ma senza l'appendice 'tauleriana'].

sia posta in aridità, e che s'avvezzi ad operare virtuosamente a forza di fatiche, e a sopportare le tempeste più dure, e penose: quindi è, che Dio la conduce per un sentiero tenebroso e desolato, occultandole tutt'i doni, di che prima adornata l'avea. Tutti gli esercizi spirituali le paiono insipidi, ed inutili: e appena per un momento può star salda in un buon pensiero, tanto s'è fatta instabile la sua mente. Se a Dio s'inalza, le pare che la discacci. Stima di perdere il tempo: ed in tutte le sue opere (benché in verità virtuose) non tanto non crede di dar gusto e gloria a GIESÙ Cristo; ma le pare d'offenderlo, e che dovranno più tosto restare offeso Iddio, ed ella alfine ne sarà gastigata. L'Anima abbandonata, e ricaduta in se stessa, sente in sé gravissime le ribellioni de' sensi allo spirito: e talmente è ottenebrata, e oppressa, che né trova sollievo o conforto, né le pare di più conoscere Iddio, né di più amarlo: ma né pur la diletta punto le creature, ch'un tempo fa le sembravano soavissime. Non ha dove rivolgersi, ed oltre la pena delle orrende e indegne immagini interiori e pensieri, ch'ella patisce, ed oltre la schiera de' vizî, ch'in lei paiono con maggior forza che prima rigermogliati e feroci, s'aggiugne la pena quasi infernale del vedersi priva del diletto suo Dio, e (benché occultamente ella sia tutta amore) sentirsi tutta spogliata d'ogni buon sentimento d'amore. Nelle solennità più celebri e più devote dell'anno è più afflitta e oppressa del solito: ed in tal maniera giungono tal volta ad esser angustiate le sue potenze, che non ha forza, né sapere, né lume per recitare un *Pater* e un *Ave* speditamente. Tanto può persuadersi, che tali tenebre possano mai rivolgersi in luce, quanto può credere, che 'l fiele possa cangiarsi in soavissimo miele.

5. Ma s'appoggi un tal'Anima costantemente nella viva Fede;²⁰⁵ e

²⁰⁵ Id., et P. Ludovicus de Ponte, lib. 2 in *Cant. Canticor.*, exhortatio 17, § 3 [LA PUENTE, *Expositio in Canticum Canticorum*, 1622, lib. II, exhortatio XVII. *De recta et simplici intentione in bonis operibus, et maxime in dilectione Dei: de gradibus eius usque ad supremum, reiectis obliquis intentionibus*, § 3, *Praecellentiae huius simplicissimae intentionis ex Sanctorum testimoniis comprobantur*, coll. 420-424: 423: «In hoc gradu consistit summa spiritus paupertatis, quae omnibus creatis renunciat, solo contenta creatore: quam comitatur perfectissima quaedam cordis resignatio in Dei beneplacitum, ad cendum, si ipsi placuerit, omnibus donis, ac bonis creatis ...: ita ut si ad eius gloriam expediret, paratum sit perpetuo vel ad tempus eius visione carere, et inferni paenas sustinere, dum tamen charitas non excideret ... Plura circa hunc gradum referunt Thomas de Chempis et

non si rivolga mai a' vani sollievi delle Creature: e nella somma ed acerbissima povertà del suo spirito, già spogliato di tutte le creature, in Dio si rassegni, e s'abbandoni. Né si curi di sentire il gusto, e l'evidenza della sua rassegnazione: ma come alla disperata si gitti ignotamente in Dio; e si contenti di restar priva di tutt'i doni, e beni creati, ed anche sovranaturali del medesimo Iddio (fuorché della sua Grazia santificante e delle vere Virtù, non però in tale stato conosciute da lei in sé medesima) e di vivere fra l'amarissime sue pene, e desolazioni per tutti quegli spazî di tempo, anche innumerabili, che piacerà alla divina Provvidenza di così esercitarla per sua gloria maggiore.

6. Non si può esprimere il valore d'un atto tale di rassegnazione tanto perfetta: ed oh quanto amabili sono patimenti anche i più duri ed acerbi; acciòché dopo stenti quasi infernali si giunga a rassegnarsi in sì perfetto modo nel Creatore. Il quale a bella posta guida l'anima sua Sposa per queste vie tenebrose, e penosissime, acciòché perfettamente si stacchi da tutta sé, e da tutto ciò che non è il medesimo Iddio, benché a lei sembrasse il medesimo Iddio. E perché non è possibile il disamar ciò che piace, e tutto buono apparisce; e perché niuna dilettazone piace tanto all'Anima, quanto le spirituali,²⁰⁶ e niuna tanto buona le si mostra, quanto quelle che nascono dalla divozione, e da i doni divini; quindi è, che sarebbe impossibile ch'ella si staccasse mai da tali delizie, e contenti, se la sovrana Provvidenza non ne la

Ludovicus Blosius, plurimos citans doctores mysticos»; il marginale rimanda all'*Institutio spiritualis* di Louis de Blois, capp. 2 e 7, e appendice: cfr. BLOSIO, *Opera*, 1632, risp. p. 300a: «Igitur asceta spiritualis discat se et omnia pro Dei amore relinquere. Nihil cum tenaci cordis affectu possideat. Nulli visibili et caducae rei, nulli mortali creaturae adhaereat» (§ 1), e p. 311a: «Igitur non angamur, si nobis deest sensibilis devotio, sensibilisque amor (qui perumque impurus est), si item desunt lacrymae exteriores», etc. (§ 4); e il cap. I dell'*Appendix prima* cit.].

²⁰⁶ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 31, art. 5 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 31 a. 5 concl.: «delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. ... Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. ... Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores»].

privasse, e non l'abbeverasse d'amarissimo fiele, penoso sì, ma salubre. Molto a ragione disse quel gran Contemplativo, «ch'egli non avrebbe osato d'affermare, che l'Anime abbondanti di lume, d'amore, e di delizie spirituali fossero esenti da molti ricercamenti propriari di natura occultissimi, per le riflessioni con le quali insensibilmente a sé medesime si rivolgono».²⁰⁷ L'esperienze moltiplicate m'han fatto conoscere che molto rara è quella Fede, che non si diletta de' testimonî delle dolci illuminazioni; quella Speranza, che non s'appoggi nelle soavi comunicazioni; e quella Carità, che non appetisca le unioni più saporite: benché molto altamente dicesse quel sant'Uomo, «esser cosa grandissima, quando s'esercita la Fede senza testimonianze, la Speranza senza aspettazione di premî, e la Carità senza segni di benivolenza».²⁰⁸

7. Or perché la perfezione dell'Anima consiste nella sua immediata, perfetta, e permanente unione con Dio; e perché ogni fruizione o godimento di qualche cosa accade perché l'Anima s'è fermata nella cosa di che gode (non essendo altro il gaudium, ch'una quiete dell'Anima in un bene amato),²⁰⁹ da ciò ne siegue, ch'ogni volta che l'Anima si diletta, e gode d'una cosa che non è il medesimo Iddio, ella si ferma, ma non in Dio, ed in conseguenza toglie a se stessa il suo moto e progresso verso la più sincera, e verace perfezione. Dunque è favor

²⁰⁷ Ven. Ioan. a S. Sampson in *Theoremata de quaest. et malignis instinct. naturae*, n. 2 [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654, *De quaestionibus propriis* cit., p. 29: «2. Nolle immunes asserere a bene multis quaestionibus naturae secretissimis, abundantes animas lumine, amore, et deliciis spiritualibus, propter reflectiones quibus insensibiliter ad se convertuntur»; e cfr. anche il n. 23, p. 31: «Subtiles internae proprietates pestes sunt spiritus...»].

²⁰⁸ B. Giacomone da Todi, lib. II, Cantico XXI [JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617, p. 182: «Quia exercetur ibi Fides sine testimonio, Spes sine expectatione praemii, Caritas sine signis benevolentiae»].

²⁰⁹ S. Thomas, *Ia IIae*, qu. 31, art. 1 ad 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 31 a. 1 ad 2: «in animali duplex motus considerari potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisficit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est»].

grande del Signore il toglier all'Anima tutto ciò ch'a lei può piacere, e dilettrandola può fermarla, onde non passi rapidamente in Dio: sì come quando i luoghi deliziosi incontrati per via avessero forza di gir trattenendo il viandante curioso e incauto; ben sarebbe per lui, se fosse guidato per istrade inamene e deserte: poiché in tal guisa senza ritegno giugnerebbe alla Patria. Che debba camminarsi con questa staccatezza anche da' doni spirituali, l'insegna chiaramente quel gran Mistico, da cui per tal'eccellenza così fu celebrata la Reina de' Cieli: «Maria non s'attacò mai a dono alcuno di Dio con dilettazione; né mai servissi de' regali divini per le compiacenze del suo Spirito, ma per la sola gloria di Dio. Non bramò mai disordinatamente sapienza, o scienza alcuna; né cercò mai sapore alcuno negli esercizî delle virtù. Il principio, e 'l fine di tutte le sue azzioni o cessazioni era Dio, fuor di cui non si distrasse giamai né pure per un menomo instante di tempo. Amava Iddio con amore indiviso: e sovra tutte le cose in Dio riposando, perdeva se stessa nella vastissima solitudine e caligine della Divinità, unita a Dio senza mezzo, e fatta uno spirito con esso lui».²¹⁰ E questa medesima dottrina è confermata dal B. Enrico Susone, che favellando dell'Anime regalate da' divini lumi, e favori, asserisce «non esser giunte all'ultimo grado dello stato perfetto per l'impedimento di due sottilissimi inganni. Il primo de' quali è, perché quando ricevono il dono di Dio, vi si attaccano con gran desiderio: e

²¹⁰ Ven. Ioannes Taulerus relatus a Blossius in Appendice I *Institutionum Spirituum*, cap. 2, n. 6 [BLOSIO, *Opera*, 1632, *Instit. spiritualis Appendix prima desumpta ex Thaulero cit.*, cap. II. *De Deipara virgine Maria, quae totius sanctitatis speculum et exemplar fuit*, risp. § 6: «Nulli unquam dono Dei cum delectatione inhaesit, nec ad spiritus sui voluptatem divinis charismatibus utebatur, sed ad Dei laudem. Nullam sapientiam, nullam scientiam unquam inordinate appetivit. In virtutibus, in cibo et potu, non aliquam saporis suavitatem quaeisivit. ... Initium finisque omnium actionum atque dimissionum eius, Deus erat: quidquid inquam agebat aut dimittebat, id totum pura divinaque possidebat intentio»; e § 2: «Quiescebat hic supra omnia in Deo, et semetipsam per immensi complexum amoris, in vastissima Divinitatis solitudine atque caligine amittebat, Deoque sine medio uniebatur, unus spiritus cum illo effecta» (pp. 334b e 333a). Il passo è citato anche nella *Clavis mystica* del Sandaeus, s.v. *Maria deipara, eiusque Vita mystica*, cap. v: «Quiescebat hic supra omnia in Deo, et semetipsam per immensi complexum Amoris, in vastissima Divinitatis solitudine, atque *Caligine* amittebat: Deoque sine medio uniebatur, unus spiritus cum illo effecta. Quae quidem Unio omnia alia creata dona, charismata ac lumina excedebat» (SANDAEUS, *Clavis*, 1640, p. 273).

Il secondo è, perché conducendole Iddio per istrade luminose e rare, e scoprendo loro per via d'estasi e immagini divine alti e celesti segreti; stanno volentieri in tale stato con una certa occulta proprietà. E non possono liberarsi da' predetti inganni in altro modo, che per mezzo d'una perfettissima rassegnazione, sproprandosi, e con somma purità rassegnandosi in Dio così nelle cose del corpo, come in quelle dell' Anima». ²¹¹ E un altro non minor Maestro di vita interna insegna, esser necessaria per la perfetta unione con Dio «la mortificazione di tutti gli affetti verso le dilettazioni interne così sensibili, come spirituali»: ²¹² e diffusamente il dichiara.

§ 3. Come la Divinità sia detta Solitudine, e Caligine

8. Ma non voglio lasciar che rimangano senza qualche ponderazione le ultime parole del Taulero, che parlando della Beatissima Madre di Dio, disse ch'«ella perde se stessa nella vastissima solitudine, e caligine della Divinità». ²¹³ Questa è quell'alta cima, che non è capita da

²¹¹ B. Enrico Susone nell'ottava *Rupe* [SUSO, *Opera*, 1615, *Libellus de IX Rupibus*, cap. xxx, *De octava Rupe*, p. 417: «Binos eis, eosque grandes, infixit uncus cacodaemon, quibus ... eos retinet. H. Quinam sunt unci? D. Exiguus quidam ... originis fulgor eis resplicit, cui mox cum desiderio sese applicuerunt, plus inde expediti appetentes. Sed id perfectissimum ... non est. ... H. Quid est alter uncus? D. Raris quibusdam et miris eos Deus duxit itineribus et inusitata quaedam et ingentia eius mira sub formis multimodis visenda praebuit, eaque ipsi occulte admodum cum proprietate quadam possident, ut nec ipsi id advertunt. ... H. Cuiusmodi eso esse oportet, si utroque hoc unco liberari velint? D. Penitus emortui ac funditus resignari sint, naturamque suam prorsus mortificaverint ..., si unquam ad suum principium propius velint accedere». Il testo si poteva leggere anche tra le opere di Tauler, sebbene ridotto alla sola parte delle nove rupi (corrispondente ai capp. 23-33 in Suso), privato della forma dialogica e attribuito «cuidam electissimo amico suo»: cfr. TAULER, *Opera*, 1615, *De novem statibus* (nell'Indice: *Rupibus sive gradibus salutis, ad proficiendum continue, per veram sui abnegationem sive resignationem in vera atque christiana vita, gradus VIII*, p. 827).

²¹² Henricus Harphius, *de Mystica Theologia*, lib. II, cap. 9 [HERP, *Theologia Mystica*, 1556: *De mortificatione omnis inordinatae internae dulcedinis curiositatisque intellectus*, c. 142r: «Nona (mortificatio) est perfecta mortificatio omnium affectuum erga oblectationes internas spirituales vel sensuales»].

²¹³ [Allude a BLOSIO, *Opera*, 1632, *Institutionis spiritualis Appendix prima* cit., cap. II, § 2, p. 333b: «(Maria) Quiescebat hic supra omnia in Deo, et semetipsam per immensum complexum amoris, in vastissima Divinitatis solitudine atque caligine amittebat, Deoque sine medio niebatur, unus spiritus cum illo effecta: quae quidam unio, omnia alia creata dona, charismata ac lumina excedebat», con marginale: *Contemplatio B. Virginis erat maxime sublimis in silentio et fundo animae, supra omnem propriae afflictionis virtutem, Deo sine medio unita*].

molte Persone, per altro di gran virtù, ma ingegnose, discorsive, e che non sanno punto alzarsi sopra il paese delle immagini, e delle distinte ed evidenti notizie, e cognizioni della ragione. Dunque si dà nome di *solitudine* e di *caligine* alla Divinità (il che in parte si conforma col nostro verso, che dice, *La tenebra più densa è mia chiarezza*) perché veramente lo spirito, ch' a Dio s'unisce, è tanto elevato sopra tutte le forme, immagini, discorsi, ed apprensioni di tutto ciò ch'è intelligibile o sensibile; che nulla sentendo, nulla intendendo, e nulla gustando, sta posto come in una dilatatissima solitudine, o deserto, dove nulla trova, e nulla mira, e nulla strigne, o possiede: ma questo Nulla all'intelligenza è un sommo TUTTO infinito, che per la sua sovrana, e sovrapurissima purità, e per la sua sovr'immensa vastità non può esser veduto, né inteso, né compreso, né in guisa alcuna limitato, o figurato, e circoscritto dall'Anima attonita: e da ciò viene, che pare a lei d'essere in una *solitudine, e caligine*, quando più altamente in Dio è inabissata.

9. In questo stato non rimane all'Anima «cognizione o apprensione alcuna di creatura, né scienza, né ignoranza, né termine, né tutto, né nichilo, né forme, né specie, né ammirazione, né differenza di tempo passato o futuro o presente, né vista d'eternità: perché tutto questo è perduto in questa oscura caligine, che dallo stesso Dio è operata nell'Anime, in cui si degna d'esercitare operazione cotanto ammirabile».²¹⁴

10. Il frutto che cava l'Anima da questi stati, può dirsi ineffabile: e volesse Dio, che molte Anime, in verità bramosse della perfezione interiore, e ad essa intimamente chiamate, fossero da' Sacerdoti pru-

²¹⁴ Ven. Ioannes a S. Sampson, in *Speculum Div. Amoris*, tract. 3, cap. 1 [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654, *Opuscula* (con nuova num. di pagine), *Speculum et flammae divini amoris, quibus disponitur anima ad Deum in seipso amandum*, tractatus III, *De suprema Animae in Deum per amorem consummatione*, cap. 1, *In quo consistat iste status*, pp. 97-98: «Hic status consistit in elevatione spiritus supra omne sensibile creatumque obiectum, qua fixe sistitur anima intra se, Deum stabilius intuendo, qui trahit eam in simplici unitate, et nuditate spiritus: hoc vocatur simplex otiositas, per quam passive possidet anima super omnem speciem sensibilem ... Hoc in statu sive habitu, neque est creatum, neque creatura, neque scientia, neque ignorantia, neque totum, neque nihilum, neque terminus, neque nomen, neque species, neque admiratio, neque differentia temporis praeteriti, aut futuri, nec etiam praesentis, imo nec etiam, nunc, aeterni. Omne istud fustum est, et solutum in hac obscura caligine quam Deus ipse operatur; sic complacens sibi in animabus, in quibus nobilem hanc operationem exercere dignatur»].

denti e dotti a questa divina solitudine e caligine soavemente indirizzate. So che l'esser inalzato a questa cima è opera della Grazia: ma so ancora, che la disposizione almeno remota dell'Anima ben guidata facilita molto questo sublime viaggio, e fa l'Anima arrendevole e mobile alle operazioni interne di Dio. Imperoché s'io dò ad intendere queste altissime strade negative ad un'Anima (che già sia idonea a camminarle, e che abbia a bastanza esercitato la Vita Attiva interiore, staccando lo spirito dalle cose esterne, ed essendo provveduta di virtù morali) e s'ella ha cominciato a capirle; quando la Grazia la comincerà a porre nelle tenebre penose di sopra descritte, ella non atterriràssì tanto, né resisterà tanto alla operazione interna, che tira lo spirito di lei alla caligine e solitudine dove si perdono i discorsi, e le imaginazioni, e le intelligenze espresse. In questa guisa sarà più breve, e meno penosa, ma non meno efficace la purga di lei, ed ella più presto giugnerà allo stato mistico, o ad esso avvicineràssì. Mi si creda, ch'in questa maniera si fanno progressi grandi, e si perviene a distaccamento mirabilissimo da tutte le cose create, a purità quasi angelica, e ad amor di Dio spiritualissimo, permanente, profondo, e centrale. Queste son'Anime occulte, la di cui santità è più nota a Dio ch'agli uomini di questa bassa, e vil terra.

11. So ancora, che bisognerà stentar molto per gli sforzi grandi che fa la parte apprensiva in voler conoscere, discorrere, e la parte appetitiva in voler possedere, e gustare quel ch'appetisce. Ma bisogna farsi forza: perché «non bisogna persuadersi d'ottenere senza gran prezzo il possesso del supremo Bene infinito: e chi facilmente è vinto dalle difficoltà, e dagli esercizî ardui, e faticosi, dimostra con certissimo indizio, ch'egli ha l'amor di Dio nelle parole solamente, e ne' desiderî, non già nel cuore, e nell'opere. L'Amor vero non è ozioso, e non cessa giamai, finché non supera ogn'impedimento» che si frapone tra l'Amante, e l'amato suo Dio. «L'Amor vero non torna mai indietro: non dice mai *basta*: si vergogna, quando apprende le difficoltà: ama Dio sopra il tempo, e sopra il senso: e l'effetto dell'Amore si riconosce nelle sue sofferenze amorose».²¹⁵ Dunque non si tema e si

²¹⁵ Id., in *Theoremata de Caritate*, n. 21 et 22, et n. 1 et 9 [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Theoremata cit., De Caritate erga Deum*, p. 38: «21. Credere non debemus, nos nullo pre-

fatichi per giugnere all'Amor divino, non già mediocre, ed ordinario, ma eccellente ed eccelso: e per giugnere ad Amor puro, e dilatato, non si cammini per le strade basse ed anguste de' sensi.

12. Ed in fine so, che bisognerà stentare forse più per le terribili ed ostinate battaglie, con che il demonio assalta quest'Anime, le quali incentrandosi nel puro spirito, e denudandosi, e lasciandosi denudare d'ogni forma e imagine, gli escono di vista e di mano: poiché non può il maladetto sapere ciò, che l'Anima operi nella solitudine e caligine spirituale. Con ragione dicea S. Nilo: «con ogni veemenza il demonio invidia l'Anima orante; e adopra ogni arte ed ogni machina per disturbare il di lei proponimento. Non cessa dunque d'agitare le notizie per la memoria, e commuovere le passioni sensitive, per impedire l'ottimo corso dell'Anima a Dio». E dopo aggiugne: «Non cercare qual forma o figura nell'orazione t'apparisca. Beata la mente che mentre òra, è vota affatto di tutte le forme».²¹⁶ Ed Esichio disse: «Allora il lume beato della Divinità illustrerà l'Anima, quando ella s'è privata delle forme: s'egli è vero, che 'l Divino splendore si fa perspicuo alle pure menti per la privazione di tutt'i concetti».²¹⁷ Or se questa è la maniera dell'orazione più sicura e perfetta; che maraviglia sarà, che da' demoni sia con tal fierezza contrastata? «Ma tu o Anima»,

tio obtenturos supremi boni possessionem; alioquin amor naturalis dumtaxat foret, et in nos ipsos reflexus. 22. Qui difficultatibus, et arduis exercitationibus facile vincitur, argumentum est certissimum, illum amorem habere in verbis tantum et desiderii, non in corde et operibus»; p. 36: «1. Amor otiosus non est, et nunquam desistit, quousque vido affectus et actionis cursu, omnem obicem et impedimentum superaverit»; «9. Amor non retrogreditur, numquam dicit sufficit, erubescit cum terminum difficultatis intelligit, amat supra tempus, et supra sensum, et effectus eius in amorosis sufferentiis agnoscitur»].

²¹⁶ S. Nilus Abbas, *de Oratione*, n. 44, 108 et 112 [NULO, *De oratione*, 1627, pp. 154 e 169: «44. Vehementer invidet homini oranti Daemon, et omni arte, atque machina utitur, ut illius propositum laedat. Non igitur cessat notiones per memoriam agitare: et omnes passiones per carnem commovere, ut eius optimum cursum, et ad Deum profectio-nem impedire possit»; «108. Ne queras prorsus, ut forma, aut figura ulla tibi inter orandum appareat»; «112. Beata mens, quae expedite, ac sine distractione orat: huic semper plus desiderii accedit»].

²¹⁷ Hesichius Presbiter, *de Puritate cordis*, centuria I, n. 87 [ESICHIO, *De puritate cordis*, 1627, p. 218: «Cum omnis cogitatio ex imaginatione rerum quarundam sensilium oriatur in corde: tunc beatum divinitatis lumen illustrabit hominem, cum omnia prorsus pacata reddiderit, et huiusmodi formarum expers apparuerit: si verum est splendorem illum purae menti perspicuum esse, conceptionum omnium privatione»].

dice il medesimo S. Nilo, «sforzati di tener la tua mente sorda e muta nel tempo dell'orazione: e così riusciràtti l'orare». ²¹⁸

§ 4. *Strada per giugnere a questa solitudine e caligine divina*

13. Penso con una Parabola facilitare l'intelligenza di questo sublime sentiero d'orazione in pura Fede, e nuda Carità disinteressata. Figuriamoci una Sposa d'un gran Re, ch'a ritrovare l'amato suo Sposo s'invia. Nel partirsi dalla sua Casa poni in cammino tutta carica di diversi suoi arredi, ed abbigliamenti, a lei molto cari. Ma le vien mostrato un viottolo o sentiero molto stretto, che dall'una e dall'altra sua parte ha siepi a meraviglia spinose: e le si dice, quella esser la strada angusta sì, ma diritta, ch'allo Sposo la guida. Ella spronata dall'amore entra in essa: ma ad ogni passo è rattenuta or a man destra, or a sinistra da quelle spine. E perché il trattenersi a distralciar quegli arnesi dalle spine non piaceva al fervido amore, che l'affrettava a gire alla reggia; cominciò a lasciarli, e a poco a poco a dispogliarsene: sì che restata in sottilissimo farsetto, appena vi giunse (tanto si ristigineva il sentiero), e vi giunse con non lievi patimenti per le frequenti punture.

14. Pervenuta alla porta dell'ampia e sovr'umana reggia del diletto suo Re, le fu fatto sapere che s'ella bramava trovarlo, e divenir sua Sposa, le convenia cercarlo in quel vastissimo Palagio reale per quelle innumerabili camere: e che in fine l'avrebbe trovato in quella camera sola, dove non si vedesse punto di luce, né pure per uno spiraglio anche minore delle crune degli aghi. Apprese altamente questo avvertimento l'innamorata Donzella: e benché camminando per quei cortili, sale, stanze, e gallerie vedesse oggetti meravigliosi sovra ogni sua immaginazione, e tali che la rapiano per lo stupore tal volta fuori de' sensi; nientedimeno, costante nella fedeltà dell'amore verso il solo suo Re; e nella memoria del segno a lei dato per ritrovar lui medesimo; dovunque vedea qualche luce eziandio picciolissima, non volea già tratte-

²¹⁸ S. Nilus, *loc. cit.*, n. 9 [Nilo, *De oratione*, 1627, p. 149: «Cum te Daemones promptum ad vere orandum vident, tunc subiiciunt quarundam rerum notiones, tanquam necessarias; et te paulo post aggrediuntur ... Id autem machinantur; ut mens ad eorum voluntatem relaxata, fructum orationis perdat. Contende ergo, ut mentem tuam tempore orationis surdam, et mutam reddas, et poteris orare»].

nersi, sapendo ch'ivi non era il suo Diletto. Alfine tanto raggirossi, che pur si trovò giunta ad una stanza perfettamente oscura, ma eccelsamente ripiena d'una maestà invisibile, che le fe' conoscere ivi dimorare la stessa Persona dell'amato suo Re, e soavissimo Sposo.

15. Questa Parabola parmi ch'al vivo rappresenti il cammino spirituale dell'Anime che dalla divina Grazia son chiamate alla Vita contemplativa e stato mistico, e ad essere Spose del Re della Gloria: laonde in questo luogo specialmente penso d'osservare ciò c'ho promesso nel Frontispizio di questa Operetta. Miri per tanto il buon Direttore, se l'Anima c'ha per le mani è chiamata alla Vita attiva, o alla Contemplativa. Se ha da attendere a' Prossimi (come accade a molti Sacerdoti), non so che sia molto al suo proposito ciò ch'io qui scrivo, fuorché se volesse servirsene per beneficio altrui. Ma se ha da attendere alla Vita Contemplativa, ed ha capacità e talenti buoni per approfittarsi in essa; in tal caso ponderi ciò ch'io son per dire. Questa Vergine Sposa è l'Anima spirituale. Il sentiero è la via stretta che guida alla perfezione. Il Re è l'eterno Verbo. Le due siepi spinose sono le creature, che mostrandosi o buone o cattive all'Anima, la trattengono, nel modo che spiegherò tra poco. Gli arnesi son le molte affezioni di lei a varie cose o interne, o esterne. Il camminare è l'esercizio dell'orazione discorsiva. La Reggia è la contemplazione. Le diverse stanze illuminate sono i varî lumi, doni, regali ed operazioni anche estatiche, ch'in essa accadono. Ed in fine la stanza tanto oscura dove si trova il suo Re, è lo stato mistico perfettissimo, o l'esercizio della purificatissima Fede viva ed attuale, e della semplicissima Carità.

§ 5. Della Meditazione

16. Comincia dunque l'Anima il suo viaggio ordinariamente con le meditazioni²¹⁹ (quando Dio N[ostro] Sign[ore] con la straordinaria

²¹⁹ S. Bonaventura, *de septem Itiner. aeternit.*, Itiner. 2, d. 1 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, *De septem itineribus aeternitatis: De secundo itinere*, distinctio I, *Qualiter iter studiosae meditationis iter rectae intentionis sequatur, et de necessitate huius itineris*, p. 144: «De quo notandum est, quod cum radius rectae et simplici intentionis, spiritu humano aeternum et beatificum finem omnis consolationis vel consummationis, quasi speculative praeostendat, quod necessarium est, quia nisi spiritus humanus finem illum aliquo modo praeagnosceret, nesciret quo tenderet, vel ubi quiesceret, et nisi illum finem aliquo modo desideraret et inveniret, nunquam quaerere curaret», etc.]

ria grazia della Contemplazione infusa non la prevenisse, come avvenne alla B. Caterina da Genova). E la ragione di questo può essere, perché non può la volontà abbominare ciò che dall'intelletto non è stato conosciuto per malo, né amare ciò che non è stato conosciuto per buono. Dunque perché non è altro la Meditazione «ch'una veemente applicazione del cuore a ricercare e ritrovare qualche verità fruttuosamente»,²²⁰ o, come altri dice, «la meditazione è una studiosa attenzione della mente, diligentemente applicata ad investigare alcuna verità», ovvero è «un provido sguardo dell'animo, occupato con veemenza nel ricercamento della verità»;²²¹ ne siegue, che l'uomo non potrà giugnere alla perfetta cognizione della verità circa gli oggetti non così noti a i sensi, se non la cerca con diligenza; né può in altro modo così diligentemente cercarla, come fa meditando: laonde io per me stimo, che sia cosa quasi necessaria che l'Anime principianti siano esercitate per qualche tempo nelle meditazioni. In questa guisa discorrendo per diverse cose, giungono alfine al guardo pratico delle verità fruttuose, e alla salute eterna spettanti.

17. Due sono le verità che dee conoscere l'Anima meditante: la verità circa le Creature, e la verità circa il Creatore. In quelle dee vedere il vero bene e 'l vero male per sapere ciò che dee rifiutare, ovvero eleggere. Di Dio deve investigar le grandezze, e le perfezioni infinite per degnamente servirlo, adorarlo, obbedirlo, amarlo, ed aspirare ad unirsi con la sua sacrosanta Volontà sempre amabile. Dee l'Anima meditativa ricercar la verità circa la vanità di tutte le cose terrene per distaccarsene; e circa la nobiltà delle cose celesti per invaghirsene; la deformità delle colpe per evitarle; la bellezza delle virtù per ab-

²²⁰ Io. Gerson, *de Meditatione cordis*, consider. 1 [GERSON, *De meditatione cordis* cit., *Prima consideratio. Quid sit meditatio, et de triplici oculo*: «Est autem meditatio vehemens cordis applicatio ad aliquid investigandum et inveniendum fructuose»; il luogo (alf. LXVIII, L) compare fra quelli cui rinvia l'*Inventarium*, s.v. *Meditatio quid sit*. Cfr. anche Id., *Opera*, 1606, t. II, col. 364, e *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 1971, p. 77].

²²¹ Richardus a S. Victore, *de contemplatione*, lib. I, cap. 4 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Beniamin maior sive De gratia contemplationis* cit., lib. I, cap. IV, *Definitio singulorum, contemplationis, meditationis, cogitationis*, p. 149a (passo segnalato nell'Indice s.v. *Meditatio quid sit*): «Meditatio vero est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens, vel sic: Meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus» (e cfr. *PL CXCVI*, 67)].

bracciarla; i misteri della Vita e Morte di Giesù N[ostro] Signore per adorarli, amarli, ed imitarli; l'eccelsa ed illimitata Perfezzione di Dio per inabissarsi amorosamente e umilmente in lui: ed insomma tutte le cattoliche verità possono gioevolmente esser meditate dell'Anima.

18. Ma perché la sola considerazione e cognizione, che non muove la volontà né si fa pratica, può dirsi *speculazione infeconda*; da ciò dee dedursi, che quando l'Anima con la meditazione arriva a conoscere il gran nulla, e la grande inamabilità delle creature come creature, ha da staccarsi con l'affetto da tutte, e con l'effetto da quelle da cui secondo la cristiana prudenza è bene il distaccarsi anche realmente. Per mezzo ancora della meditazione o de' Novissimi, o della Passione del Verbo umanato e delle sue Virtù, o d'altre cristiane verità l'Anima orante ha da industriarsi per porre a freno tutt'i suoi sensi, e tutte le passioni, e tutte le potenze così del corpo come dello spirito. E per abbreviarmi, la meditazione ha da esser indirizzata o alla vittoria contra i vizî, e tutto ciò ch'alla colpa c'induce; o alla conquista di tutte le virtù, e di tutto ciò che può farci più simili a Dio, e più cari al divino suo cuore. Dunque allora che l'Anima avrà conseguito questi fini, cesserà in lei il bisogno ch'avea d'esercitare la meditazione: sì come cessa il moto di chi cammina, quand'egli è giunto a conseguire il suo fine.

§ 6. Della Contemplazione acquistata

19. Qui però bisogna avvertire, che 'l «moto delle meditazioni – son parole di S. Bonaventura – sarebbe imperfetto, e meno utile, se non giugnesse al termine, e quiete della Contemplazione, ch'è più perfetta»;²²² imperoché «la nostra mente – dice Ricardo – suol abbracciare con avidità la verità già ricercata, e al fin ritrovata, ed ammirarla con esultazione, e in essa affissarsi: il che altro non è, che per mezzo della meditazione trapassare alla contemplazione, essendo proprio di quella il sempre camminar più oltre, e di questa il fermarsi

²²² S. Bonaventura, *loc. cit.*, Itin. 3, d. 1 [BONAVENTURA, *De septem itineribus aeternitatis* cit., *De tertio itinere*, dist. I, *Quae sit necessitas itineris contemplationis, et quare immediate sequatur iter meditationis*, p. 149: «motus meditationis imperfectus et minus utilis permaneret sine termino et quiete contemplationis, cum meditatio terminetur et transeat in contemplationem, tanquam in illud quod perfectius est»].

nella vista della verità già trovata». ²²³ Dunque è molto vero ciò che insegna uno de' più dotti Autori che nel nostro secolo abbia scritto di materie spirituali, con queste formali parole:

Si cerca, se quelli che non hanno avuta la grazia della Contemplazione, possano senza pericolo aspirare a conseguirla. Noi possiamo qui trattare della Contemplazione o principia (ch'è l'acquistata con le proprie industrie dall'Anima, assistita dalla Grazia abituale) o perfetta (ch'è l'infusa sovranaturalmente da Dio). Se si parla della prima, nella quale l'uomo, lasciati da parte i discorsi, si costituisce e ferma nella presenza di Cristo N[ostro] S[ignore] o della Beatissima Trinità, e arde con affetti d'amor divino; a me è cosa certa, che l'Anima già purgata dai vizî, e mondata dagli affetti gravi e disordinati, e abbellita di Virtù, ed esercitata già nelle meditazioni, può e deve a tal contemplazione aspirare, ed umilmente tentare s'ella sia ammessa, e farne esperienza. Imperochè non sempre insino al fine della vita s'ha da camminare ne i preamboli, e punti della Meditazione, i quali certamente son proposti a i Principianti, ed a coloro che non sono ben'esercitati. Che se noi non aspiriamo mai ad orazione più alta delle meditazioni; potrà dircisi, "Quando voi doveste esser maestri per lo tempo speso in orare, avete d'uopo ancora, che vi s'insegnino gli elementi, e siete come chi ha bisogno di latte, non di sode vivande". È cosa giovevole aspirare con ogni sforzo alla perfettissima umiltà, e alla perfettissima mansuetudine, e al grado supremo e perfettissimo di tutte l'altre virtù: perchè dunque non sarà giovevole, e spediante sforzarsi di giugnere alla perfettissima orazione, la quale noi possiamo ottenere per grazia di Dio con l'aiuto e cooperatione della nostra industria? ²²⁴

²²³ Richar. a S. Victore, *de Arca Myst.*, c. 4 [ma: RICCARDO DI SAN VITTORE, *Beniamin maior*, I, IV cit., p. 149b, con riduzione alla diade meditazione-contemplazione della triade vittorina *cogitatio-meditatio-contemplatio*: «Nam veritatem quidem diu quaesitam tandemque inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, eiusque admirationi diutius inhaerere. Et hoc est iam meditationem meditando excedere, et meditationem in contemplationem transire. Proprium itaque est contemplationi iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere. Et in hoc utique differre videtur tam a meditatione, quam a cogitatione. Nam cogitatio ... vago incensu semper huc illucque divertit, meditatio vero destinata promotione semper in ulteriora tendit». La forma compendiata della citazione, e l'attribuzione a un'altra opera (in realtà di Ugo di San Vittore), fanno supporre che qui Petrucci abbia in mente una fonte indiretta, ovvero uno dei molti trattati che nel Seicento riportano la celebre definizione vittorina della contemplazione].

²²⁴ P. Iacobus Alvarez de Paz, *Oper. spirit.*, t. III, l. V, p. 2, cap. 13 [ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1617, lib. V, pars II, *De natura contemplationis*, cap. XIII, *Neminem debere indiscrete ad perfectam contemplationem conari*, col. 1381: «Nunc agendum est cum illis, qui numquam hac gratia donati sunt, an possint sine periculo ad eam obtinendam

E poco dopo: «Deh non vogliamo esser sempre bambini; ma procuriamo di divenir uomini perfetti, e d'aspirare alla perfezione dell'Orazione».

20. Or quando il Direttore debba giudicar l'Anima capace di questa Contemplazione acquistata, fu da me detto nel primo Tomo delle mie Lettere:²²⁵ ed ora col medesimo sapientissimo Dottore dico che può farlo, «quando l'Anima è a tal orazione invitata dalle interne ispirazioni, e da una certa sodisfazione di mente; e quando per molto tempo è stata arida nella meditazione: ma rimirando semplicemente Dio, e fermanosi nell'amore s'approfitta vantaggiosamente, e si trova più robusta a dispregiare il mondo, e se stessa, e ad esercitare ogn'altra Virtù».²²⁶ Qui giovami per comprovazione maggiore di questa verità (da alcuni oppugnata) addurre le parole d'una grand'Anima, da Dio eletta per esser guida di molte; voglio dire la Vener[abile] Madre di Sciantal, gran Discepola di S. Francesco di Sales:

conari. Possumus autem hac interrogatione vel inchoatam contemplationem, vel perfectam comprehendere. Si de inchoata contemplatione loquamur, qua homo sepositis discursibus se in praesentia Christi Domini, aut beatissimae Trinitatis constituit, et amoris affectibus inardescit, certum mihi est, quod anima iam a vitiiis purgata, et a pravis seu inordinatis affectibus emundata, et virtutibus decorata, et meditationibus exercitata, potest et debet ad eam conari, et an admittatur humiliter tentare, et actione comperire. Neque enim semper usque ad finem vitae in praeambulis et punctis meditationis ambulandum est, quae sane incipientibus aut minus exercitatis proponuntur. Diciturque nobis numquam ad maiora conantibus: "Etenim cum deberetis magistri esse propter tempus, rursus indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei: et facti estis, quibus lacte opus sit, non solido cibo". Expedit ad perfectissimam humilitatem et perfectissimam mansuetudinem, et ad reliquas virtutes in perfectissimo gradu conari: cur non expedit ad perfectissimam orationem contendere, quam per gratiam, iuvante industria nostra, possumus obtinere?»; e poi: «Ne ergo velimus semper esse infantes, sed curemus viros spiritu mortificationis et virtutis fieri, et ad perfectionem orationis aspirare» (ivi). I corsivi a testo sono inserti esegetici di Petrucci, intesi a ricondurre l'endiadi *contemplatio inchoata et perfecta* di Alvarez de Paz a quella di *contemplazione acquistata e infusa*].

²²⁵ *Lettere e trattati Spirituali e Mistici* dell'Autore, nel *Trattato della Mistica Teologia*, pars II, cap. 2 [PETRUCCI, *Lettere e Trattati*, 1676-78, vol. I, cap. II, 3-5, pp. 629-632].

²²⁶ Iacobus Alvarez, *loc. cit.* [ALVAREZ, *De inquisitione pacis*, 1617, lib. V, pars II, cap. XIII cit., col. 1381: «Tunc autem potest quis ad hoc genus orationis accedere ... cum spiritualis magister post sufficientem notitiam profectus eius, ita faciendum esse censet; cum internis inspirationibus et satisfatione quadam mentis ad illud provocatur: cum multo tempore aridus in meditatione fuit, et Deum simpliciter aspiciens, ac amoris inhaerens magis proficit, et robustior ad proterendum saeculum, et ad despicientiam suiipsius, et ad omnem virtutem (*exercitandam*) invenitur»].

Non v'è dubbio – dice ella – che la difficoltà, che s'incontra nel discorrere con l'intelletto nell'orazione, è una introduzione ad una orazione più semplice: e per ogni poco, che l'Anima con questa difficoltà si senta quieta, e facile a stare riverentemente in Dio; si deve stabilire in questa strada, alla quale Iddio indubitamente la chiama. E se bene patisce distrazioni, e divertimenti, non per questo deve abbandonarla: ma aver pazienza, e star quieta avanti a Dio, non fermandosi volontariamente nelle distrazioni. Ma quando l'Anima si sentisse gagliardemente divertita; dee qualche volta dire alcuna parola di sommissione, d'abbandonamento, di confidenza, e d'amore verso la divina Volontà: ma senza violenza, anzi con gran soavità ... (etc.).

E poco dopo:

Ogni poco che Dio ci tiri a questa semplice orazione, togliendoci il discorso dell'intelletto, dobbiamo lasciarci guidare: perché il voler far altro sarebbe un rompersi il capo. Ed in fine poi il gran segreto dell'Orazione è di andare ad essa (come suol dirsi) alla buona, e con gran semplicità, seguendo l'ispirazione interna. Le Anime, che camminano per la strada della semplice Presenza di Dio, debbono corrispondere ad essa con una purità grande di cuore, e con un totale abbandono di loro stesse nella Volontà Divina, praticando con tal fedeltà le virtù: e quando si vedono tirate a questo; non debbono temere di cosa alcuna.

E conchiude:

È verissimo, che questa sorte d'orazione ha nella sua semplicità una gran forza d'indurre le Anime ad un totale spogliamento, e nudità di loro stesse; ancorché ordinariamente sia senza gusti, e senza soddisfazioni sensibili.²²⁷

Ed un Autore del secolo scorso dice, che «l' primo grado della Contemplazione consiste nell'Acquistata per mezzo degli atti frequentati dell'orare».²²⁸ Ed altrove dice: «Molto giova per conquistare

²²⁷ Ven. Mad. Giov. Francesca di Sciantal, nelle *Lettere*, lib. I, lett. 37 tradotte dal P. Odoardo Machirelli [CHANTAL, *Vita*, 1672, *Scelta di Lettere dalla madre Giovanna Francesca Fremiot baronessa di Chantal*, lib. I, lettera 37, *Ad un Abbate. Gli fa molti cordiali ringraziamenti, e gli dà buoni ricordi circa l'orazione interna*, pp. 50-52; la cit. alla p. 52, con pochi ritocchi, soprattutto nella punteggiatura].

²²⁸ *Sursum corda Antonii Monelia*, lib. I, cap. 8 [ANTONIO DI MONEGLIA, *Directorium*, 1522, lib. I, *De praeparatione ad spiritualem ascensus, et de recessu ex Egypto*,

la grazia della Contemplazione la propria industria, e la diligente sollecitudine in isfuggir gli ostacoli, e procacciar i mezzi più profittevoli. L'Anima industriosa in più breve tempo avvantagghierassi nell'arte della Contemplazione più, ch'in tempo più lungo un'Anima non industriale». ²²⁹ Mi son disteso più del mio solito in questo punto: perché non manca chi tenta oppugnarlo, e con qualche danno delle Persone non dotte.

§ 7. *Si prosiegue la dichiarazione della Parabola*

21. Ora ripigliando la nostra Parabola, dico, che 'l Direttore che vede alcun'Anima esser chiamata o dal suo stato (qual è tra gli altri il Monastico) o dall'interna Vocazione (come accade a molte Persone anche in mezzo del secolo) alla Contemplazione, ed al più sublime grado di essa, ch'è la mistica Teologia; ²³⁰ deve insinuarle, che la strada che conduce a questo altissimo stato è stretta a i sensi, e al basso lume della ragione: ma scoprirassi dilatatissima allo spirito. Gl'impedimenti, che trattengono la velocità dell'Anima amante ed orante onde non voli a Dio, son due, cioè il bene e 'l male non vero, ma appreso come vero

cap. VIII, *De meditationis, speculationis et contemplationis proprietatibus*, cc. 14-15; cfr. 14v: «contemplatio habet tres gradus. Primus est contemplatio acquisita per actus contemplandi frequentatos», dove sembra di Petrucci l'interpretazione di *actus contemplandi* con *actus orandi*. In realtà il Monelia stesso avverte che alcuni non considerano contemplazione questo primo grado (*ivi*), sebbene poi prenda partito in favore d'esso. A questo primo grado seguono la *contemplatio abstractiva* e la *contemplatio resolutiva*: termine, quest'ultimo, che verrà abbandonato in favore della *transformatio*, con cui per altro essa coincide (cfr. *ivi*: «ista contemplatio est una amorosa transformatio in Deum per mirabilem resolutionem»)].

²²⁹ Id., *ibid.*, cap. 18 [ANTONIO DI MONEGLIA, *Directorium*, 1522, cap. XVIII, *De interioribus ad contemplationem conferentes*, cc. 33-35, ove vengono enumerati gli *adiutoria interiora* utili a favorire la contemplazione: 1. *quies corporis*, 2. *tranquillitas anime*, 3. *industria propria*, 4. *humilitas profunda*, 5. *instantia oportuna*, 6. *caritas ignita*, 7. *elevatio continua*; per il passo citato e tradotto da Petrucci, cfr. cc. 33v-34r: «Tertium est industria propria. Ad contemplationis gratiam comparandam multum adiuvat industria propria, et sollicitudo in declinando obstacula et querendo proficua. Nam vir industrius in tempore breviori magis proficiet in arte contemplationis quam non industrius in longiori»].

²³⁰ D. Dion. Carthusianus, in *S. Dion. Areop. de Myst. Theologia*, a. 9 [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 9 cit.; ma cfr. anche art. 8 *in med.*, p. 645b: «In contemplatione autem seu visione mysticae theologiae, qua Deus per omnium ablationem et abnegatione cognoscitur, clarius et sublimius noscitur et videtur, quam in contemplatione praedicta per affirmationes»].

da lei. Questo bene, e questo male è nelle Creature, tra le quali si numera l'Anima medesima, col suo corpo, e potenze. Solo ben[e] vero, e finale è Dio, e la sua gloria: e solo mal[e] vero finale è la disgrazia [1682 *om. la disgrazia*], e la perdita eterna di Dio per la colpa. Solo ben vero, ch'a Dio ne guida, è la sua Grazia santificante, e le Virtù, e i Doni divini; e mali veri sono le colpe. Tutto 'l resto, ch'è chiamato male in questa vita; appena merita tal nome per la sua brevità, e leggerezza, e perché non s'oppona a Dio, ch'è vero bene infinito, né s'oppona alla santità dell'Anima, ch'è il vero bene di lei: siccome non è vero bene quel, che tale apparisce, quando non guidi a Dio.

22. Dunque le spine, che rattencono il corso dell'Anima a Dio, sono le apprensioni e stime ch'ella fa delle cose, degli accidenti, de' luoghi, de' tempi, e di se stessa o in bene o in male, ma bene e male non vero, come dissi. Da queste stime nasce in lei l'*Amore*, e l'*Odio*: e da queste due radici germogliano tutte l'altre passioni, ed affetti, e movimenti dell'uomo così corporei, come spirituali. Finché l'Anima non determina efficacemente dispogliarsi così degli affetti, come delle stime, che ne son le radici; sempre sarà rattenuta nel suo corso, e sarà soggetta a diverse inquietudini, e varietà di stati, e anche a molte colpe, almeno leggere, se non gravi e mortali. Egli è dunque necessario ch'ella si venga spogliando delle affezioni, ed apprensioni del bene e del male in ordine alle creature, ed a se stessa: e che procuri di rimanere come in farsetto con un solo amore, e un odio solo: cioè con l'amore sovranaturale di Dio, e delle vere Virtù cristiane, e con un odio intensissimo verso le colpe tutte, o gravi o lievi, e verso le imperfezioni medesime. In questa guisa disimbarazzata, e quasi assottigliata passerà per mezzo delle due siepi spinose, e o poco, o quasi nulla ne sentirà le punture. Dissi *quasi nulla*, perché in questa vita non può giugnersi alla impeccabilità, ed alla impassibilità.

23. Tutto questo appartiene alla Vita Attiva interiore; e le Meditazioni, e la Contemplazione acquistata giovano mirabilmente a conseguirlo; e molto più l'infusa, che si concede tal volta dal Signore ad alcune Anime, che non si sono perfettamente denudate, per animarle, e dar loro forze a compire questo dispoglio, alla nostra natura amante di se stessa difficilissimo. Questo è quello *staccare, e votare*, che di sopra io descrissi; e a questo il buon Direttore ha da guidar l'Anima

non con violenza, ma secondando la Grazia. La quale or dà lumi all'Anima interni, e soavissimi, per distaccarla da i beni esteriori, che son bassi, vani, e corporei; ed or la lascia in tenebre, aridità, tentazioni, e desolazioni terribilissime, e sommamente penose, per più potentemente distaccarla dagli stessi lumi, e saporosi affetti spirituali, che sembravano forse beni veri all'Anima, e veri tesori: ma in verità né pur in essi ella ha da fondarsi, né dee farsene proprietaria, ed invaghirsene. Nulla di ciò che si gusta, e s'intende, e si possiede quaggiù, è Dio: il quale ha da esser creduto, e non inteso; sperato, e non posseduto; amato, e non gustato.

24. Così l'Anima perviene alla Reggia della più sublime Contemplazione, ch'è l'infusa da Dio, le di cui eccellenze, gradi, e varietà non son cose da esser ristrette in un breve compendio. Molti santissimi e dottissimi Autori molto ne hanno scritto: ma la divina Sapienza in quella Anime nelle quali si compiace, opera cose anche più maravigliose di quante scritte ne sono, o scriverà. A me basterà in questo luogo porre diverse regole, o consigli a tali Anime assai profittevoli, e che serviranno di qualche luce a' loro Direttori, e da buon fonte cercherò di cavarli.²³¹ [1.] Primieramente suppongo, che la mistica Teologia, e la cima più eccelsa della Contemplazione può essere ottenuta anche dalle Persone idiote, e semplici, e del sesso più debole; purché siano in verità umili, devote, ed obbedienti. Questa sovr'umana Sa-

²³¹ *Sursum corda* F. Antonii Monelia, lib. I per tot. [ANTONIO DI MONEGLIA, *Directorium*, 1522; in realtà le regole enumerate provengono per intero dal cap. I del primo libro, cc. 1v-2r, da cui Petrucci traduce con fedeltà e qualche ampliamento: «Tertium est. Ista mistica theologia et ars contemplationis licet sit summa et suprema sapientia a quolibet simplicis et idiota et illiterato haberi potest, etiam si sit muliercula, dummodo sit fidelis devotus et obediens. Nam ista sapientia magis acquiritur per penitentiam quam per intelligentiam, magis per gemitum quam per studium, magis per orationem quam per instructionem. ... Quartum est. Quod in ista contemplationis ascensusque spiritualis materia non omnibus una regula dari potest, quia sicut celi volatilia in suo volatu diversificantur sic in volatu contemplationis diversi diversimode variantur. ... Sic viri contemplativi in contemplationis volatu secundum datas a Domino gratias multiformiter variantur. ... Quintum est. Quod contemplatio et spiritualis ascensus gradualis est, et ad eam per gradus ascendit donec ad summum eius verticem perveniatur. Nec ad eius apicem quis communiter subito et festinato conscendit. ... Sextum est. Quod per profectum contemplationis fit profectum caritatis. Et per augmentum caritatis augmentum fit et contemplationis»].

pienza più s'acquista con le penitenze, orazioni, mortificazioni, e desiderî infiammati, che con artificiosi studî, dottrine, e operazioni d'ingegno. 2. Varie regole, e diversi sentieri si trovano secondo la diversità delle Persone, e secondo la varietà delle divine comunicazioni nel guidar l'Anime alla cima di questo Monte della sacra Contemplazione: né debbono tutte l'Anime esser astrette al medesimo metodo, o forma di camminare. 3. Difficilmente si giugne a' gradi più sublimi in un subito, e con insolita prestezza: ma regolarmente l'Anima ascende di grado in grado, e dee passare per molte, e molto acerbe purghe afflittive così de' sensi interiori, come dello spirito più puro, prima di giugnere (almeno con permanenza) a i gradi più eminenti della Contemplazione. Si spendono in questo cammino degli anni: ma ogni tempo, ed ogni patimento è poco per un bene così grande e celeste. 4. All'aumento della Carità, e dell'altre Virtù suol bene spesso corrispondere l'aumento della Contemplazione; e all'accrescimento di questa l'accrescimento di quelle. D'ordinario non si concedono doni grandi interiori a chi non è grandemente fedele alla Grazia, e non attende molto a mortificare la viziata Natura, e a faticare e patire per la conquista delle Virtù più perfette, specialmente di quelle che son più necessarie per questa angelica Vita, quali tra poco accenneremo.

§ 8. Regole per la vita Attiva

25. Ma perché la vita Attiva ha da precedere la Contemplativa,²³² brevemente dimostreremo in quali operazioni consista. 1. La vera vita

²³² S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 182, art. 4, et S. Bonaventura in *Meditationes Vitae Christi*, cap. 45, et Rusbrochius, *de Ornatu spirit. Nuptiarum*, in *Praefatione* [La secolare questione è discussa in TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, II-II, q. 182 a. 4 concl.: «aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit», con la soluzione accolta da Petrucci: «ad 1 Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa necessaria est ad dilectionem proximi qualemcumque. ... Ex quo etiam patet quod vita activa praecedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, praecedit in via generationis id quod est proprium perfectorum»]; etc. — BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VI, *Meditationes vitae Christi, Feria Quinta*, cap. XLV, *De ministerio Martha et Mariae. Item de ordine contemplationis, et quod duas habes partes*: «...ut iste sit ordo, quod primo quis se exerceat, et laboret in oratione, et sacrarum studio litterarum, et aliis operibus bonis ... Secundo quiescat in contemplatione, solitudinem mentis quaerens, et soli Deo vacans toto

Attiva s'esercita nel fuggire le temporali dilettazioni, che a quattro classi si possono ridurre. Le dilettazioni sensuali, o più tosto brutali, son le prime, *quae utinam nec nominentur in nobis, sicut decet Sanctos*, dicea giustamente l'Apostolo (Ef 5, 3). Le naturali son le seconde, quali sono nel discorrere, nel cibarsi, e in altre operazioni grate alla naturalezza. Le ragionevoli son le terze, che s'alzano sovra le sopradette, e si compiacciono delle cose fatte con ordine, con ingegno, e con regola di ragionevolezza aggiustata. Le spirituali son l'ultime, nelle quali lo spirito si compiace altamente in Dio, e nelle cose celesti. Or la vita attiva supera totalmente le prime: dà l'ordine e la misura dovuta alle seconde: nobilita le terze, inalzandole a fini più alti e sovrannaturali: e nelle quarte dispone senza attaccamento l'Anima alla Contemplazione. 2. Ufficio della vita Attiva è il moderare perfettamente le passioni. Le quali son movimenti del nostro cuore per l'apprensione di qualche oggetto particolare, appreso o come buono, o come malo dalla nostra fantasia.²³³ Le radici delle passioni sono l'amore e l'odio: e le principali tra esse sono (come dissi) l'allegrezza, e la tristezza o dolore in ordine al bene e male presente; e la speranza, e 'l timore in ordine al bene e male futuro. Chi non avrà ben domate queste passioni, e ben purgata la fantasia, e le sue stime e apprensioni circa i beni e i mali della vita presente, superando a forza di viva Fede, e di stima eccelsa delle cose eterne, e d'amor infocato di Dio tutte queste bassezze; non so, come potrà possedere il dono della Contemplazione durevole, e stabile, e sodamente pacifica.²³⁴ 3. Parimente la

posse» (p. 368); cfr. anche il cap. XLVI, *Activa praecedit contemplativam*, che sunteggia il sermone di san Bernardo «Intravit Iesus in castellum». – RUYSBROECK, *De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., *Praefatio Auctoris*, p. 417, in cui spiega le parole di Mt 25, 6 «Ecce sponsus venit, exite obviam ei» come successione di tre stati, il primo dei quali è la vita «quae activa vel actiosa dicitur, quae est necessaria cunctis servari volentibus», il secondo è la vita «interna, sublevata, affectiva», e il terzo la vita contemplativa sovraessenziale. – Sulla discussione medievale del problema si veda la sezione monografica *Vie active et vie contemplative au Moyen Age*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age», CXVII, 2005, 1, pp. 7-113].

²³³ S. Ioannes Damascenus, lib. II *fidei Orthodoxae*, cap. 22.

²³⁴ S. Tho. *Ila Ilae*, q. 180, a. 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, II-II, q. 180 a. 2 *concl.*: «Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent»].

vita attiva estirpa profondamente i vizî dal cuore, e con istudio particolare svelle le loro radici, che sono i sette vizî capitali, e le origini prime, che sono la vana stima di se stesso e l'amor proprio. 4. A questa Vita anche appartienisi il piantar le virtù nell'Anima, e specialmente le morali, e l'intraprendere a tal fine diverse virtuose fatiche, e sopportare costantemente le pene, le infermità, e qualsivoglia tormento per la gloria di Dio. 5. E finalmente esercita questa Vita l'opere della Misericordia, così le appartenenti al corpo (che son notissime) come le spirituali.

§ 9. *Altre regole per la Contemplazione*

26. Le Virtù, che sono in modo speciale a' Contemplativi necessarie, son le seguenti. 1. Umiltà profonda, e cordiale desistimazione, e dispregio di se stesso, non nascente da pusillanimità, ma da lume puro di verità. 2. Pazienza pronta a soffrire, e longanimità in aspettare il Signore, e le sue grazie, e disposizioni. 3. Amor cordiale di povertà con distaccamento verace da tutte le cose terrene. 4. Sobrietà grande, e gran cautela nell'amar le Persone, benché virtuose e sante; per tenere il cuor libero, e la mente vacua d'immagini, onde volare discioltamente a Dio. 5. Modestia grande d'occhi, e d'ogni altro senso, e purissima castità di mente e di corpo. 6. Gratitude grande a Dio per ogni beneficio, e odio santo verso di sé medesimo. 7. Moderata astinenza, e regolata austerità di vita, e ragionevole semplicità e abiezione nel vestire. 8. Lezione spirituale di sacri libri, e ponderazione della divina Parola e de' sacri consigli. 9. Ed in fine fede viva al dotto Direttore, e prontissima obbedienza. 10. A cui aggiungasi la dovuta lontananza dalla molteplicità delle cure, sollecitudini, e varietà nell'opere esteriori, e la ritiratezza, e 'l silenzio.

27. L'Anima ben provveduta di queste ricchezze prosiegua costantemente il suo viaggio interiore, e non si spaventi de' molti incontri e battaglie, che le converrà sostenere. Le parrà impossibile superare, e perdere affatto le tante immagini, e discorsi del suo cervello, che tal volta la confondono, e stordiscono. Le parrà impossibile calpestare a bastanza le passioni viziose, ribellate, e tumultuanti. Proverà ripugnanze ostinate, e avversioni alle Virtù, a' divini Sacramenti, al Direttore, all'orazione, e ad ogn'altro sacro, o virtuoso esercizio: ed al contrario

inchinazioni quasi violente alle rilassatezze, alle dilettazioni, ed alle operazioni mondane e viziose. Sosterrà opposizioni d'uomini, e si sentirà schernire, e condannare, o si vedrà non creduta, o nelle sue azioni sinistramente interpretata, e forse anche perseguitata, e tal volta anche da Persone accreditate, le quali opreranno forse con qualche buon zelo, benché *non secundum scientiam*. L'aggraveranno talora malori diversi di corpo, non di rado suscitati dagl'inimici infernali. E questi maledetti, non può a sufficienza ridirsi con quante astuzie, violenze, e forme sempre varie e innumerabili l'assalteranno, e la travaglieranno, e cercheranno d'indurla in tenebre, confusioni, pusillanimitadi, viltà, disperazioni, tedii, e accidie; onde al fine abbandoni il sacro viaggio intrapreso, né giunga alla Reggia, e molto meno alla Camera dell'amato suo Sposo. Ma ella non tema, né si stanchi, né cessi, né mai si perda di cuore. Io vorrei poter ridire senza mai cessare a tutte l'Anime contemplative queste quattro paroline, *Amate, penate, sperate, durate*. «Molte sono le tribulazioni de' giusti; e da tutte libereralli il Signore: ed essi si rallegreranno per quei giorni, in che furono afflitti, e per quegli anni, in che furono umiliati: e secondo la moltitudine de' loro dolori, le consolazioni divine rallegreranno l'anime loro» (*Ps* 7, 89 e 93).

28. Fuggano intanto a poco a poco dalle immagini della fantasia: e dopo le dovute meditazioni già esercitate obbediscano alla divina Vocazione, ch'all'interno riposo, e all'amorosa vacuità le chiama. Né diano udienza a chi dice loro o nell'interno, o nell'esterno, che *perdono tempo*, e ch'è *un ozio il loro*, o ch'è *una* [1682: vana] *superbia l'ascendere, o l'aspirare alla Contemplazione, la quale è cosa solamente da perfetti*, con altre somiglianti ragioni superficiali, che possono sgomentare i semplici, e gl'inesperti. Ma costantemente sieguano la divina vocazione: e 'l savio Direttore guidi queste Anime non per vie di timore, ma più tosto di confidenza, e d'amore nel sommo Bene, *Cuius deliciae sunt esse cum filiis hominum* (*Prv* 8, 31).

29. Le ammetta con più frequenza al sacro Cibo Eucaristico: e tanto più aumenti questa frequenza, quanto più vede il loro profitto: né faccia scrupolo (quando prudentemente le vede capaci di tanto bene) in concedere ad esse il divino Pane anche ogni giorno. O Signor mio, voi sapete quante sperienze io ho vedute de' frutti della co-

tidiana Comunione! Procuri, che siano innamorate di GIESÙ Crocifisso, e che nel cupo centro loro regni la pura, ed incorporea memoria dell'amabilissima Umanità del loro Sposo, al cui esemplare hanno da conformare al possibile la loro vita, gli affetti, e i costumi. Dia loro notizia delle cose più spirituali, delle potenze più nobili del loro spirito, e del modo d'adoperarle, e del segregarsi dalle corporee fantasie, figurazioni, sentimenti, e appetiti. O quanto conferisce al conquisto della Contemplazione anche perfetta la dottrina, e l'instruzione del Direttore!²³⁵ Il so ben io, che non favello a caso, né senza evidentissime sperienze. Le ammonisca alla perseveranza nello star solitarie, e nel soffrire ogni sorte di croci, ed alla conservazione della serenità, tranquillità e pace dello spirito e del cuore, evitando ancora i moti violenti del corpo. Insegni ad esse che cooperino (massime finché sono principianti) alla divina Grazia con le loro industrie in fuggire ciò che può nuocere alla purità, vacuità, e placida pace del loro spirito; e in abbracciare ciò che può giovare al loro interno, e santo desiderio. Insegni ad esse parimente, che con istanze umili e devote ben sì, ma anche costanti e replicate siano santamente importune con Dio: e non cessino (a somiglianza della buona Cananea) per una, e due, e molte ripulse, di tornare a Dio, e ripicchiare alla porta della divina Carità; finché non saranno ammesse nella Reggia avventurosa della sacra Contemplazione. Cerchino intanto due cose (che saranno l'ultime regole in questo proposito): la prima di tener sempre vivo il fuoco della carità ne' loro cuori, e di spesso ravvivarlo, quando n'abbia bisogno, con infiammate aspirazioni a Dio, e ardenti brame e sospiri. E l'altra,

²³⁵ Richardus a S. Victore, *de Contemplatione*, lib. V, cap. 1, et Victor Gelen in *Summa Practica Myst. Theologiae*, pars 1, decisio 10, art. 1 [RICCARDO DI SAN VITTORE, *Beniamin maior sive De gratia contemplationis* cit., V, I, *Quod tribus modis in gratiam contemplationis proficimur*, p. 200a: «Illud vero notandum quod quidam ad hanc gratiam propria industria et sine alicuius doctrinae magisterio promoventur, qui tamen in suis contemplationibus usque ad mentis excessum nullo modo rapiuntur» (cfr. *PL CXCVI*, 169); ma il riferimento è forse a lib. I, LXXX (segnalato nell'indice s.v. *Doctrina*): «O quantum est inter doctrina qua docentur terrena, et inter doctrinam qua docentur caelestia...!». — La fonte autentica del passo è però la seconda, la più recente: cfr. GELEN, *Summa Theologiae mysticae*, 1652, pp. 98-100, *Mysticum Directorem ad facilem, et securam praxin plurimum conferre, et maxime requirendum esse*: «Quod autem spiritualis director ad facilem, et securam praxin plurimum conferat, et maxime requirendum sit», etc. (p. 99a, nostro il corsivo)].

di tener la mente, per quanto è possibile, sempre elevata in Dio, non con isforzi sensibili, né con immaginarie figurazioni, o similitudini, né con faticosi discorsi: ma con pura, cieca, e semplicissima Fede, che crede la intimissima Presenza di Dio, il quale penetra essenzialmente, e riempie l'Anima, sua cara Sposa. E sì come s'un gran Re donasse ad un Avaro una cassetta, dicendogli esser piena d'inestimabili ricchezze, ma che non debba aprirla prima di giugnere alla sua casa, l'Avaro seco portandola né mai la perderebbe di memoria, né si curebbe di figurarsi quali siano quelle ricchezze, ma attenderebbe ad amarle, e a goderne il possesso; così l'Anima contemplativa, e vera Amante non perda mai di vista interna il preziosissimo tesoro della Divinità, di cui ella è ripiena: né si curi di figurarsi quel che sia, o come sia l'amato suo Bene; ma attenda ad amarlo, e a godere, ch'egli è il sommo Bene infinito: e s'assicuri, che nella di lui casa, ch'è l'Empireo, vedrà quel che sia questo immenso Tesoro. Perdonate o mio Lettore alla mia superbia, se vi dice, ch'in queste carte molte cose saluberrime si contengono in non molte parole, e che c'è molto da ponderare.

§ 10. *Si prosiegue la dichiarazione della Parabola*

30. Così l'Anima, c'ha deposto tutti gli arnesi suoi, cioè tutte l'affezioni volontarie verso le cose esteriori, e ch'è restata in farsetto col solo amor di Dio e col solo odio della colpa che la circondano, e non lasciandosi più pungere né a man destra, né a man sinistra dalle spine delle due siepi, cioè né lasciandosi allettare dalle cose create favorevoli, né intimorire dalle avverse, o interne o esterne, e annichilando efficacemente la stima di ciò ch'è temporale, e che svanisce, e solo aspirando al sommo Bene eterno; giugne alfine alla sua Reggia, ch'è la Vita Contemplativa. I cortili ampi e luminosi al senso, e le sale, ch'in essa vede, e ammira, sono le prime orazioni ed intelligenze distinte ed evidenti, le quali mirabilmente la ricreano, la dilatano in Dio, e l'innamorano. Scorre poi per le camere, tutte diverse per le varie illustrazioni che sono a lei comunicate dalla divina Carità, che a sé attrae l'Anima, accomodandosi alla capacità di lei, che ancora è avida di pascoli spirituali; e vuol conoscere, e vuol assaporare, come può, il suo Diletto: poiché ella non saprebbe in un subito così bene accomodarsi a quella profonda cecità, e spiritual digiuno, dove si

perfeziona altamente la Fede e la Carità, e l'Anima si purifica, e monda da ogni pericolo di segretissimi attaccamenti, e proprietadi verso quel Bene, che tanto a lei piace; e pure ha da esser amato da lei perché è bene, e non perché piace.

31. Ma in fine il dotto, e ben esperto Direttore, o la stessa occulta divina Grazia le fa sapere, che in quelle Camere illuminate, cioè in quelle sue intelligenze anche de' divini attributi, grandezze, e perfezioni ella non troverà la vera e sovrasostanziale Essenza e Divinità; né ad ella uniràssi senza mezzi: poiché quelle medesime somiglianze sovrannaturali, impresse nell'Intelletto contemplativo, son mezzi per illustrarlo, ma non già sono il medesimo Iddio: e son doni e regali divini ben sì; ma non sono il medesimo increato Donatore, incomprendibile ed infigurabile. Egli è dunque necessario, ch'ella «entri nella caligine, e che posto silenzio alle sollecitudini, desiderî, e fantasmi», anzi «acchetate le stesse operazioni distinte dell'intelletto», ed immersa nella divina Invisibilità perfettamente «inaccessibile»,²³⁶ si disponga ad esser guidata in quel segretissimo gabinetto, totalmente privo d'ogni luce evidente e conoscibile, dove troverà l'immenso suo Sposo in quel modo più perfetto, ch'a' Viatori è concesso in questa misera terra. «La sperimentale cognizione di Dio non si termina in Dio, chiaramente e nudamente veduto; ma ben sì si ferma in una certa immensa caligine più eccelsa dell'Anima», la quale è detta da San Dionisio *Caligine divina*, «lasciando intanto l'Anima sotto di sé la prima caligine delle creature»,²³⁷ cioè la notizia bassa ch'ella avea delle Creature, ed anche di sé

²³⁶ S. Bonaventura in *Itiner. mentis in Deum*, cap. 7, et S. Dion. Areopagita, cap. 1 *Myst. Theologiae* [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VII, *Itinerarium*, cap. VII, *De excessu mentali, et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*: «Moriatur ergo, et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis, et phantasmatibus»; e cfr. *supra*: «In hoc autem transitu si fit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur, et transformetur in Deum» (p. 134). — DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1644, p. 708: «in omnimoda intangibilitate atque invisibilitate»; «tu vero ... sensus relinque, et intellectuales operationes»].

²³⁷ Ioan. Gersonius, tract. VII in *Magnificat* [GERSON, *Opera*, 1514, t. II, *Tertia pars, Tractatus septimus super Magnificat*, alf. LXXXVI, K-L, par. *De experimentalium unionem veritatis*: «Experimentalis Dei cognitio terminatur in caliginem, sed prius deserit aliam caliginem. Caligo quae deseritur est omnis creatura quae de se non nisi caligo est, privatio scilicet luminis. ... Fit autem ista desertio secundum tria, quae notat Dionysius. ... Experimentalis

medesima. «Questa è la strada più breve e retta», disse il Serafico, «cioè, che l'Anima raccogliendo tutta se stessa entri nell'intimo del suo cuore; ed entrata nel suo centro si disfaccia talmente in Dio, ch'ella altro non veda, né senta, che Dio». ²³⁸ Ma questo veder dell'Anima, e questo sentire Iddio è un nulla vedere, e un nulla sentire.

§ 11. *Della Contemplazione affermativa, e negativa*

32. Prima però ch'io passi più oltre, debbo avvertire, la Contemplazione esercitarsi o in modo affermativo, o in negativo. «La contemplazione affermativa è uno sguardo fisso dell'Anima, nella Divinità diretto con amoroso gusto attuale. La negativa è ben sì sguardo fisso in Dio, ma senza dilettaazione attuale: ed è trascendente, o trapassante tutte le cose, e tutt'i concetti, che affermativamente può l'intelletto produrre. Nella prima l'uomo per l'affluenze della divina Grazia addolcito giugne al vero Amor di Dio: e la seconda è strada di afflizioni, di croci, e di rassegnazione, nella quale l'Anima è priva d'ogni gusto spirituale, ed è sentiero d'aridità, e privazione di divozione interiore». ²³⁹ Per ambidue queste strade sono stati guidati gli

Dei cognitio seu noticia vel perceptio quam investigamus, quia non terminatur in Deum clare et nude visum, sistitur in caligine quadam supra se, deserendo primam caliginem creaturarum post se, vel sub se, immo et se, post et sub se, modo dicto»; passo cui rinvia l'*Inventarium*, s.v. *Caliginem relinquit et intrat contemplativus*. Cfr. anche *Id.*, *Opera*, 1606, t. II *tertia pars* cit., coll. 818-819; e *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 1971, p. 311].

²³⁸ S. Bonaventura, in *Stimulo Amoris*, par. 8, cap. 7 [BONAVENTURA, *Opuscula*, 1611: *Stimulus amoris, particula 8, cap. 7 (Quod anima inebriatur in amorem Dei)*].

²³⁹ Victor Gelen, in *Summa practica Mysticae Theologiae*, pars I, decis. 7, art. 2 et 3 [GELEN, *Summa Theologiae mysticae*, 1652, decisio VII. *Tertius status mysticus est contemplationis, et primo: modi affirmativi*, art. 2, *Contemplatio proprie sumpta est modi vel affirmativi vel negativi*, p. 67: «Est autem contemplatio modi affirmativi, firmus animi intuitus, in Divinitatem directus cum actuali amorosa degustatione; Contemplatio vero negativi modi, est pariter firmus animi intuitus in divinitatem directus, at sine actuali sensibilitate; omnia quae sunt, et quae non sunt, transcendent; et sic similiter "ad verum Dei amorem duplici via pervenitur. Prior est delectatio affluentis gratiae Dei; altera via resignationis, crucis, seu afflictionis est. Hic homo omni spirituali solatio privatur, estque haec via ariditatis, et siccitatis" (S. Thom., l. 3 contra Gent., c. 39), scilicet internae devotionis». Nella prosecuzione del paragrafo, Petrucci amplia il testo di riferimento, nelle righe che immediatamente seguono quelle citate: «Itaque nonnulli magis per vim concupiscibilem, et amicabilem dilectionem; nonnulli vero magis per vim irascibilem, et animosam transcendentiam procedant». Passa poi all'art. 3, *Contemplatio per modi affirmativi*, p. 68: «Talis enim est conditio intellectus, attributa divina contemplantis, ut per aliquales

Eletti suoi dallo Spirito Santo: e non mancano ora coloro che per esse camminano. Alcuni, che naturalmente sono modesti, compassionevoli, mansueti, amorosi, e d'indole buona, è molto facile che siano guidati dal Signore per quella. Altri, che sono di naturalezza più rigida, di petto più forte, e virile, e costante, è molto facile che per la seconda strada siano condotti da Dio. I primi contemplano Iddio affermativamente, apprendendo cioè, e vagheggiando la sua Divina Bontà, Grandezza, Sapienza, Eternità, Maestà, Potenza, ed altre simili divine doti: e l'Anima illustrata, ed intimamente perfezionata dalla Grazia, e dal dono della Sapienza prorompe in affetti d'ammirazione, di riverenza, di lode, d'amore, e di gaudio. E ciò molto più accade in quelli, che sono quieti ne' sensi loro, ed hanno l'intelletto non tanto attivo e vivace, ma più tosto pacifico, capace, semplice, e profondo; e sono amorosi, e giocondi di cuore. Ma pur alfine son portati bene spesso nella contemplazione della nuda Essenza Divina con intelligenza più semplice, ed elevata sopra tutt'i concetti distinti degli Attributi divini. Ed in tale elevazione si verifica in essi il nostro Verso, *La tenebra più densa è mia chiarezza*, intendendosi per *tenebra* la invidia dell'oggetto, che non può esser appreso a bastanza dall'intendimento; e per *chiarezza* la verità: poiché è verità, che Dio per l'eccesso della sua incomprendibilità trapassa senza limiti la capacità dell'intelletto. Anzi che nella stessa contemplazione illuminata, mentre queste Anime col mezzo d'alcune specie sovranaturali apprendono qualche divino Attributo, come di Sapienza, di Bontà, o d'altro; un profondissimo lume di Fede fa conoscere ad esse che la divina Bontà, e Sapienza è infinitamente più immensa di quanto esse apprendono, e capiscono

saltem discursus ... ac similitudines, Dei praesentiam et fruitionem acquirere et fovere debeat, per attributa scilicet divina (Candfelt de voluntate Dei, p. 2 per tot.), id est, per contemplationem divinae Bonitatis, Magnitudinis, Sapientiae, Aeternitatis, Potentiae, Maiestatis, et similium, per quae spiritus illustratus, et intime perfusus, ad affectus et alloquia summae admirationis, reverentiae et collaudis sese protendit; apud illos "praesertim, qui sensibus quieti sunt, et intellectu non activo, aut etiam simplices, et non multum capaces; pleni tamen naturali amoroso affecto, et corde hilares" (Harph., l. 2, p. 3, c. 31)». Anche del passaggio successivo, relativo alla contemplazione della nuda essenza divina, Petrucci è debitore a Gelen: cfr. art. 4, *Subinde etiam sine attributis divinis ad nudam essentiam penetrat contemplatio* (p. 68)].

nell'atto della Contemplazione illustrata. E questa cognizione profonda di Fede è più alta, e più nobile, che qualsivoglia visione, o notizia affermativa: laonde di nuovo si verifica, che *la tenebra più densa*, cioè l'apprensione del *più*, che non è conosciuto dall'Anima circa il suo Dio, è *chiarezza* di lei, cioè è verità più nobile, e più eccelsa di quella che attualmente nell'atto della sua elevazione ella conosce.

33. Che se si dee parlare dell'Anime seconde, che camminano per la via negativa, il senso del nostro verso è per esse manifestissimo. Questa Contemplazione è un fermo sguardo dell'animo indirizzato nella Divinità,²⁴⁰ il quale rigetta, e trascende l'amor sensitivo, e s'inalza anche sopra le cognizioni intellettive: onde nega, che Dio sia potente, savio, beato, ed ottimo in quella guisa, con che noi di quaggiù possiamo apprenderlo, o figurarlo: essendo in verità l'altissimo Iddio immensamente superiore a tutte le nostre figurazioni, e intelligenze. Avvertasi però, che l'Anime che son guidate dalla divina Grazia per la contemplazione affermativa, non debbono passare di propria volontà e industria alla negativa, né a ciò dee forzarle il buon Direttore: sì come al contrario quelle che camminano per la negativa, non debbono passare all'affermativa, se la medesima Grazia non ce le guida. E avvertasi, che nella via negativa non dee subito introdursi ogni Principiante, o anche Proficiente, con insegnarglisi che prima del tempo lasci i discorsi, e le immagini anche giovevoli e divine: poichè facilmente incorrerebbe nell'ozio falso, così giustamente da varî Mistici condannato.²⁴¹ Benché qualch'Anima non contempi le divine

²⁴⁰ Id., *ibid.*, decis. 8 per tot. [GELEN, *Summa Theologiae mysticae*, 1652, decisio VIII, *Tertio status mysticus est contemplationis, et secundo: modi negativi*, pp. 81-93; e cfr. art. 1, p. 82: «Contemplatio modi negativi, est firmus animi intuitus in divinitatem directus per reiectionem et transcendentiam sensitivi amoris ...; quod autem sensitivum amorem transcendat, differt a modo amorosae contemplationis», etc. Sui tempi e modi del passaggio da un modo di contemplazione all'altro, cfr. art. 11, pp. 92-93].

²⁴¹ Rusbrochius in *Speculum aeternae salutis* cap. 18, et lib. II de *Ornatu spiritualium nuptiarum*, cap. 76; et Gerson, de *Mystica Theologia speculativa*, consid. 8 [RUYSBROECK, *Opera omnia*, 1609, *Speculum aeternae salutis*, ma cap. XIX, *De statu otioso in simplici natura ac puritate spiritu*, pp. 58-59; *De ornatu spiritualium nuptiarum* cit., cap. LXXVI, *De origine sectae spiritualium otiosorum, primo modo contrariam agentium vitam*, pp. 497-499: «Verum hoc pacto quieti dare operam, nefas est et illicitum. Huiuscemodi nanque quies quandam in hominem caecitatem et ignorantiam nihil scientem adducit, efficitque ut absque omni actione totus iners in seipso subsidat: neque aliud quicquam ista quies est,

Perfezioni ed Attributi, non lasci però le Virtù Teologiche, delle quali opportunamente ha da servirsi. Con la luce pura della Fede miri il gran Niente di tutte le Creature: non già, ch' in sé stesse, e in Dio esse non siano; ma perché a chi cammina per questo sentiero negativo, niente giova l'apprensione delle Creature, anzi più tosto può nuocere. Dunque l'Anima mistica miri con viva Fede, che Dio è ogni cosa, ed è quel sommo Tutto, fuor di cui nulla è. Ed in questo incomprendibil Tutto ella abissata, ed in lui efficacemente sperando, ami lui, e nient'altro voglia, fuorché amarlo, ed amarlo d'amore così puro, come se nient'altro avesse l'essere, fuorché quest'immense ESSERE eccelsso, senza cui nulla è, ed egli sempre è, né può non essere.

34. Queste Anime negative esercitino le mortificazioni, e le virtù anche più sovrane e ardue con gran costanza, e spirito indefesso, anche fra le tentazioni più dure, e fra le aridità più penose; nulla curando gli accarezzamenti interiori, che tanto piacerebbono alla natura; e contente di Dio solo, creduto, sperato, ed amato, benché nulla ne gustino. E quand'anche così durar dovessero per tutto 'l corso della vita presente; non però si stanchino, né si sgomentino; ma fondate, non già nella sensibile, o saporosa divozione, ma nella vista purissima della verità, e nella intellettuale dilezione delle virtù, e nel nudo e volontario amore di Carità verso l'amabilissimo Iddio, sciolte da tutti gli appetiti, ed attaccamenti, aspirino sempre alla perfetta unione e trasformazione con la divina Volontà, che le regge.

§ 12. Si termina la dichiarazione della Parabola e del Verso

35. Così l'Anima giugne infine a quella Stanza ammirabile, dove nulla vedendo trova il sommo suo Re, e dove *la tenebra densa* è sovrana *chiarezza*. Imperoché lo stato della Mistica Teologia, benché sia detto *tenebra*, perché è stato negativo d'ogni notizia positiva, ed

quam otium remissum» (p. 498, segnalato dal marginale *Otium seu quies illicita quae*, nell'indice delle materie, *Quies illicita quae*). — GERSON, *Opera*, 1514, *De mystica theologia speculativa* cit. (alf. LXIII), cons. VIII, con rinvio alla «presumptio nequissima» dei beardi che «precipitavit eos, ut dicerent hominem postquam ad pacem tranquillam spiritus pervenisset absolutum esse legibus divinatorum preceptorum, quam pacem in eis causabat angelus satane»; cfr. ID., *Opera*, 1606, t. II, *Tertia pars*, col. 258].

espressa, sì come la tenebra è privazione della luce evidente,²⁴² non però è tanto negativo, che non ne risulti un concetto positivo ed altissimo nell'Anima contemplatrice: conciosiacosaché nell'amorosa immersione di lei nell'ignoto suo Dio ella apprendendo la suprema inconoscibilità del sommo Bene per la immensità della divina sostanza, che senza termini trapassa la capacità dell'Anima, viene in conseguenza a conoscere, che Dio è un più che ESSERE, e più che TUTTO «sovraincomprensibile, e sovrasplendidissimo, e sovrabellissimo, e sovrabilissimo, e più che godibile: laonde per l'ammirazione, e amore eccessivo ella si strugge, e manca, e dolcissimamente è absorta in Dio, e in lui altamente riposa».²⁴³ E perché la verità è la *chiarezza* o luce dell'intelletto, né quaggiù si dà maggior verità in ordine a Dio, che l'esser egli infinitamente più eccelso d'ogni nostra intelligenza, ed in conseguenza inconoscibile, e l'inconoscibilità è somma tenebra per l'intelletto; da tutto ciò giustamente dee conchiudersi,

La tenebra più densa è mia chiarezza.

²⁴² Iac. Alvarez de Paz, t. 3 *Oper. spirit.*, lib. V, pars III, cap. 13, et Victor Gelen, *loc. cit.*, a. 6 [ALVAREZ, *De inquisitione pacis cit.*, cap. XIII: *Tertiusdecimus gradus contemplationis: Visio Dei in caligine*, coll. 1453-54: «Immo et ipsa visio animae vocatur divina caligo, quoniam est notitia quaedam Dei obscura quidem, si ad sequentes conferatur, sed ita lucida, perfecta, et admiranda, ut ea animus abundantissime illustrationibus et affectibus satietur. ... Est ergo visio intellectualis Dei in caligine, cognitio illa, qua transcursis omnibus creaturis, et relictis omnibus similitudinibus mysteriorum etiam supernaturalium, in Deum, ut incomprehensibilem, et nobis incogitabilem et inintelligibilem ferimur, et eo quasi pelago infinitae essentiae, quam ignoramus, penitus absorbemur». — GELEN, *Summa Theologiae mysticae*, 1652, pars I, decisio VIII, art. 6: «Ne contemplator ita negationi intendat, ut non tantum per aversionem creaturarum, intermediam, vel etiam finalem fruitionem negando reiciat, et eo modo omnis boni communionem sese destituat, ac extra usum et felicitatem mysticam colloquet. Sciendum est, quod nulla prorsus adhibetur de Deo ac rebus divinis negatio, nisi continuo maiorem depurationem intenderet mysticus, et cognitionis et amoris»].

²⁴³ D. Dion. Carthusianus, in *Mystica Theologiae S. Dionysii Areopagitae*, a. 8 [DIONIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 8, pp. 645b-646a: «Verumtamen in hac contemplatione fertur apex mentis et intelligentiae vertex, Deo uniri tanquam omnino ignoto ...; sed quia in hac contemplativa et sapientialissima ac ferventissima unione cum Deo, mens acutissime et lympidissime conspicit, quam superincomprehensibilis et supersplendidissimus et superluminosissimus et superpulcherrimus et superabilissimus et supergaudio-sissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens atque immensus ... Ideo prae admiratione et amore deficit et defluit a seipsa, gaudiose quoque ac dulciter absorbetur, obdormit, et quiescit in superdilectissimo Deo»].

PRIMO VERSO DELL'ULTIMO TERZETTO

Mi manca ivi ogni bene, ove son'io

L'aver ecceduto i termini d'una compendiosa dichiarazione nel Verso ultimamente esplicato, sarà giusta cagione ch'io più del solito m'abbrevii in questi tre, che mi restano.

§ 1. *Dell'Essere reale, e del falso*

1. In più luoghi de' miei libri già impressi ho trattato del falso essere, che l'uomo concepisce di se stesso in se stesso, e dell'amore ingiusto, con che ama sé per sé, e fa fine se stesso di sé, e delle sue operazioni, e desiderii: onde mi sarà facile in questo luogo il restringermi. L'essere altro è il *reale*, altro è il *figurato* dal nostro intelletto, ond'è detto di ragione. L'esser *reale* non ha dipendenza da noi: onde se questa carta per esempio rimanesse ignota a tutt'i creati intelletti; non perciò scemerebbe punto il suo *reale essere* di carta: e se tutti gl'intelletti creati in essa pensassero, non s'accrescerebbe. Da Dio, come da prima cagione onnipotente, han la loro total dipendenza tutti gli *esseri reali* delle Creature visibili e invisibili; e in Dio si conservano; e nella Gloria maggiore di Dio, come in ultimo termine loro, si terminano. Il veder le Creature in se stesse e per se stesse, o considerarle come dipendenti da altre creature, senza punto inalzarsi a Dio, né punto rammentarsi della loro dipendenza da Dio, e conservazione in Dio, e direzione alla divina gloria, è una cecità d'intelletto, che non è attualmente illustrato dal sacro lume della Fede, vera e unica Maestra delle Verità perfette, sovranaturali, ed eterne.

2. E perché ciascheduno di noi è creatura, e prima d'ogni cosa apprende, e vede se stesso (poiché il lume della natura, ch'è il primo a nascere in noi, ci fa subito veder noi stessi), e perché all'apprensione delle potenze conoscitive sieguono gli affetti della volontà; da ciò nasce, che l'uomo apprendendo se stesso in sé, ama se stesso in sé, ed in se stesso pur troppo si ferma. Queste son dunque le due prime radici di tutt'i mali dell'uomo, la falsa apprensione della natura viziata, e l'amor proprio di sé medesimo. Fin da bambino allo spuntare del lume de' sensi, e poi di quello della ragione, *Io* (chi legge, applichi

a sé quest'io) vedo me stesso; e nella fantasia, e cogitativa mia, e nell'intelletto si produce l'immagine e la stima di me stesso: ed a questa immagine e notizia bassa e naturale, ch'io di me stesso nutrisco, succede l'amor proprio, con che amo me, perché io son io: e amando me voglio a me tutto ciò ch'io stimo mio bene, e non voglio ciò ch'io stimo mio male: e voglio conservarmi nell'essere in me, e aspiro a quello che mi sembra mio *ben'essere*, e questo amo, e ne voglio la conservazione, e ne odio la distruzione.

3. In questa guisa stimando me e amandomi, fo me stesso quasi idolo di me stesso: e bramo accommodare tutte le cose a me stesso; e stimo buono tutto ciò ch'è buono per me, e malo tutto ciò ch'a me arreca disgusto: ed in somma tutte le cose del cielo e della terra bramo, che siano a me favorevoli: e quanto più come tali le apprendo, tanto più le approvo; disapprovandole, se non mi sembrano tali. Ah mio Dio! Che torbidi e gonfi torrenti di mali e di colpe da questi fonti derivano! Ah che tutt'i Cristiani dovrebbero incessantemente affaticarsi per isbarbicare dal cuor loro queste due pestilenti radici, cioè *la stima di sé*, e *l'amor proprio*! Ma oh quanti ad altro non pensano, ch'ad inaffiarle, accioché fatte più feconde germoglino frutti di morte!

§ 2. *Quel che sia la vanità, e come l'uomo sia vanità*

4. Ciò ben inteso, e ben ponderato dall'Anima, vengo alla esplicazione del Verso. Quella cosa è nell'Anima, ch'attualmente è appresa, e amata dall'Anima: e quando non è più appresa, né amata da lei; allora non è più in lei. Dunque se l'Anima pensa in sé, e ama sé d'amor proprietario; ella è in sé, e genera, e spira questo basso concetto, e ingiusto amore di sé, cioè del suo falso *essere* in sé. Ma chi non sa, che l'uomo veduto in sé è una schietta e miserabilissima vanità? *Universa vanitas omnis homo vivens*, dice il Salmista (*Ps* 38, 6). Sovra il qual detto profetico scrisse così un gran Vescovo, «*Quamvis nihil sit; tamen miser homo hoc non attendit. Dicitur a Propheta, Omnis homo vivens, idest omnis homo vivens [secundum] hominem, in eo quod homo est, non in eo quod imago Dei est.*»²⁴⁴ Se dunque l'uomo

²⁴⁴ Remigius Antiss., in *Ps*. 38 super ea verba, *Universa vanitas* etc. [*PL* CXXXI, 350].

in se stesso è vanità, vediamo quel che sia la vanità. L'Angelico insegna, che «vane si dicono quelle cose, che non hanno sussistenza: ed in tal senso le cose false son'anche vane. Vane si dicono altresì le cose che non hanno sodezza né fermezza. Ed in fine è cosa vana quella, ch'adoperandosi per un fine, non serve punto per conseguirlo».²⁴⁵ E ciascuna di queste tre specie di vanità convengono a quella vanissima apprensione, c'ha l'uomo di se stesso in se stesso: ond'a ragione è detto *Vanitas universa*. L'apprendere, e l'figurare, e lo stimar se stesso senza mirarsi dipendente da Dio, conservato in Dio, e ordinato a Dio come ad ultimo suo fine, è cosa insussistente, ed è falsa. Insussistente: poiché l'uomo, che veramente non ha l'essere in sé, ma in Dio, se si figura in sé, la sua figurazione al fine svanirà o con la luce della Grazia, quando gl'illustri l'animo, o con la morte, che gli farà toccar con mano la sua insussistenza in se stesso. Falsa: poiché non è vero, che l'uomo sia in se stesso, e che per se stesso e in sua virtù sussista; dipendendo dalla conservazione che di lui e d'ogn'altra creatura opera Iddio: sì come i raggi diurni²⁴⁶ nell'aria dipendono dalla conservazione della presenza del Sole, ch'attualmente, e senza cessar mai li diffonde. Né sodezza alcuna, né fermezza hanno queste apprensioni, variandosi così spesso, come si variano gli stati, e gli accidenti dell'uomo. Quindi è, che chi oggi si stimava forte, o ricco, o savio, domani cangiandosi le sue cose si stimerà povero, incauto, e debolissimo. Né solamente non serve tal'apprensione dell'*io* all'ultimo fine dell'uomo; ma più tosto sommamente impedisce il poterlo mai conseguire; imperoché essendo impedita dal peccato l'unione dell'Anima con Dio ch'è l'ultimo fine dell'uomo; ed essendo la falsa stima e l'amor di se stesso le scatu-

²⁴⁵ D. Thomas, in *Quaestio disputata de Malo*, q. 9, art. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, 1982: «Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsae dicuntur vanae; unde dicitur in Psalm. IV, 3: *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccle. I, 2: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*; quod dicitur propter mutabilitatem rerum. ... Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus: sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem» (p. 210)].

²⁴⁶ [Nella prima ed.: *divini*; accogliamo la correzione della seconda].

rigini e fonti di tutt'i peccati;²⁴⁷ ne siegue, che tale stima e ingiusto amore impediscono che l'Anima non giunga al suo vero fine, ch'è il godimento amoroso ed eterno del sommo Bene infinito.²⁴⁸

5. Ma perché il fine ultimato e totale e beatifico dell'uomo è il sommo suo bene; e tutte le cose, ch'a tal fine lo guidano sono suoi veri beni, e mezzi per la consecuzione dell'ultimo e perfetto suo bene; da ciò si deduce che tutto ciò che non giova punto a tal acquisto, anzi molto l'impedisce, non potrà esser detto *vero bene dell'uomo*: onde ogni volta che egli si troverà posto in tali cose impeditive, sarà ivi mancante d'ogni suo bene. Dunque ove l'uomo sta in se stesso, e si figura, e stima, e ama se stesso in sé, ivi né vede Iddio, né si vede in Dio (il che sarebbe il suo vero bene), e però giustamente si dice, ch'ivi gli manca ogni suo bene, dove stoltamente egli è, senza apprendersi in Dio, e in ordine a Dio.

§ 3. Quando l'uomo sia manchevole d'ogni bene

6. Per esser più inteso aggiungo, che dove l'uomo è (imaginando e intendendo sé in sé assolutamente, e senza apprendere dipendenza, né riflessione, né ordinazione a Dio, da cui ha l'essere, ed in cui, e in or-

²⁴⁷ Id., *Ia IIae*, q. 84, a. 2, et q. 77, a. 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 84 a. 2 concl.: «Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. ... ad 3 dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius». Del secondo riferimento addotto bisognerà considerare solo la proposizione della soluzione alla *quaestio* (I-II, q. 77 a. 4 concl.: «... Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati»), perché nel proseguo Tommaso distingue l'amor di sé 'ordinato' e 'disordinato'; si veda la risposta *ad 1*: «dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum»].

²⁴⁸ Id., *ibid.*, q. 2, a. 8 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 2 a. 8 concl.: «impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. ... non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens»].

dine a cui è tutto l'uomo), ivi gli manca ogni bene: poiché ivi non solo è in vanità, ma è l'istessa vanità, essendo un ente immaginario e fallace. La vanità, se avesse qualche bene, non sarebbe vanità, ma avrebbe un qualche essere, e verità: poiché ogni bene è vero, ed ha l'essere, e ciò che non è, non è bene, né verità.²⁴⁹ Dunque l'uomo vanità è una privazione d'ogni bene, d'ogni essere sussistente, e d'ogni verità.

7. Oltre di che ogni vero bene è Dio, e senza lui né si trova bene alcuno, che sia vero bene, né si trova essere alcuno, che sia vero essere. Dunque ove l'uomo vede se stesso in sé, e ama se stesso in sé e per sé, e ove si stima d'essere in sé, ivi è manchevole d'ogni bene: mentre non si vede in verità, cioè in Dio, in cui l'uomo è veramente; e mentre non ama il suo vero bene, ch'è il medesimo Iddio: e non amandolo attualmente, non è attualmente unito a lui, nascendo l'unione dall'amore, e l'unione attuale dall'amore attuale, quando si tratta delle sostanze spirituali.²⁵⁰ Dunque all'uomo, ch'è in sé attualmente per la vana apprensione, ed amor vano di sé, manca attualmente il suo Dio. Ma perché Dio è ogni bene: ond'egli disse a Mosè, *Ostendam tibi omne bonum*, volendogli mostrar se stesso (*Ex* 33, 19); dunque non essendo attualmente in Dio l'uomo ch'è in sé, ed in sé e per sé vuol essere, mancheràgli ogni bene. Io dissi attualmente: perché so che molti Fedeli, i quali non son macchiati di colpa mortale, hanno Dio abitualmente, avendo la Grazia e Carità abituale. Ma perché s'esercitano in molte operazioni basse, cioè puramente terrene e mondane, e non dirette a Dio, ma vane ed oziose, e talora venialmente colpevoli; quindi è, che non l'hanno attualmente, e manca ad essi quel vero Dio, ch'è ogni bene, ed è infinitamente più ch'ogni bene.

²⁴⁹ Id., *pars Ia*, q. 5, art. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I, q. 5 a. 1 concl.: «Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum»].

²⁵⁰ Id., *Ia IIae*, q. 28, art. 1 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 28 a. 1 co.: «Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum ... praesentiam amati ... Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus»; a. 1 ad 3: «cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatura, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio»].

8. Dove opera il lume della natura, ivi è l'*io*: e dove opera quel della Grazia, ivi è Dio. L'amor proprio attrae l'uomo a sé, e la Carità a Dio. La Superbia fa ch'egli si mira in sé, e la Fede fa ch'egli in Dio si rimiri. Chi ha se stesso per primo principio di se stesso, avrà per fine di sé se stesso, e ne cadrà nella colpa, e nella pena, se non s'emenda. E chi ha per primo principio di se stesso l'altissimo Iddio, avrà il medesimo Iddio per suo fine, e ne crescerà nel vero bene della virtù, e nella gloria, se costante persevera. Dunque l'*io* è la mancanza d'ogni bene, e la pienezza d'ogni male; e Dio è la mancanza d'ogni male, e d'ogni bene è l'immensa pienezza.

9. L'Anima Mistica sovra ogni credere ha necessità di non veder l'*io*, specialmente nello stato della più pura contemplazione. Nella quale essendo ella tutta absorta in Dio, se si ricorda di se stessa, e si rivede, e si ferma in se stessa: subito si ripone in imagine, ed esce dallo stato mistico, e le manca ivi ogni bene, dov'ella è, ed è non in Dio, ma in se stessa. Conchiudo il tutto sì per gli Attivi, come per li Contemplativi con la massima evangelica d'una gran Serva di Dio, e gran Maestra di spirito nel secolo scorso, di cui si dice nella sua *Vita*, che «Per principal sua regola studiavasi d'istruire i suoi novelli Figliuoli nell'odio di se stessi per amor di Dio: nel che ella facea fondamento in tal guisa, ch'affermava, senza questa base non potersi edificare cosa alcuna spirituale». ²⁵¹

§ 4. *Pratiche del perdimento dell'Io*

10. Bisogna, per ben praticar la fuga da quell'*Io*, ch'è la fontana d'ogni nostro male, e ci priva d'ogni bene, profondamente stamparsi nel cuore queste massime: *Io non sono in me, né per me, né da me; ma da Dio, in Dio, e per Dio: dunque io non son di me, ma di Dio*. Da me io non ho l'essere, né altro bene; e in me, e in ordine a me non ho essere, o bene alcuno naturale, o sovranaturale: dunque con che ragione ho da stimar me, ed amar me? Fin a quando ho da conservar

²⁵¹ La Ven. Angelica Paola Antonia Negri nella sua *Vita del Fontana*, cap. 13 [FONTANA, *Vita*, 1576 (pp. 1-112, seguito dalle *Lettere spirituali* della donna, pp. 1-627); cap. XIII, *Del Governo discreto interiore, ed esteriore, che la Madre Maestra teneva nella cura delli suoi figliuoli spirituali, e circa le loro tentazioni, e circa il maneggio per casa, e per viaggio*, pp. 34-37; la cit. a p. 35 (con alcune variazioni stilistiche)].

nell'essere il falso Idolo dell'Io, che sta dipinto nella mia fantasia e cogitativa, ed è amato dal mio stolido cuore? Che posso fare io stesso a me stesso? Che forza ho io come io, per resistere a tutte le tentazioni; per domare tutti gli affetti miei e passioni disordinate; per illustrare il mio sì sovente deluso intelletto; e per assodare nel vero bene la mia lubrica, e cadente volontà? Che debolezza, che propensione al male manca a me, considerato tutto solo e senza Dio? Qual cadavero senz'anima ha forza in sé di resistere alla putrefazione? Qual Anima senza Dio ha forza in sé per resistere a tutte le colpe? Dunque ogni volta ch'io sono in me, e vedo me, e stimo me, e mi fido di me, e a me attribuisco qualche bene, ed amo me; allora io son privo d'ogni vero bene, e sono ingiusto, e cammino in vanità e in menzogna. Che dunque io dovrò fare per porger rimedio a tanti mali?

11. Con viva ed attuata Fede debbo costantemente credere, ch'io non son più mio, ma di Dio: e ch'io non sono in me, ma sono in Dio; e Dio è in me, ed è sopra di me, ed è senza me. Da questa massima universalissima han da essere regolati tutti gli atti particolari della mia vita: ed oh me beato, se fossi fedele a questo lume di verità! Or se si favella sinistramente di me, e se son condannato; non debbo turbarmene, né disordinarmi: perché io non son più mio, ma di Dio; onde non tocca a me il difendere la robba, che non è più mia, ma al Padrone, ch'è Dio. Che se mi fosse necessario per giusta cagione il difendermi: non debbo far ciò con affetto proprietario, né come se io col mio ingegno o forza dovessi, o potessi difendermi; ma debbo vedere in fede il mio Dio, che fa il tutto: perché questa è verità indubitata, che Dio *operatur omnia in omnibus* (Is 26, 12, et 1 Cor 12, 11). Che se son lodato, ed esaltato dagli uomini, o dal medesimo Iddio, non debbo compiacermene, né cosa alcuna attribuire a me stesso: perché io non son più io in me, ma son in Dio, e Dio è in me: dunque a lui ogni gloria ed esaltazione è dovuta. In ogni principio, prosecuzione e compimento d'opera debbo veder Iddio preveniente con la sua grazia, e prosequente e terminante per la sua gloria. Nel patire debbo veder GIESÙ Crocifisso, mio vivifico Capo, ch'in sé ha patito più altamente ciò ch'io patisco: e ne' suoi abissali dolori immergendo i miei, come in vasto oceano s'asconde un rivoletto, non ho da veder più me stesso sofferente, ma GIESÙ Cristo. In somma questo ha da

essere il continovo studio del mio spirito, toglier via l'IO, e lasciar solo nell'essere il sommo ESSERE, ch'è DIO.

SECONDO VERSO DELL'ULTIMO TERZETTO

Dov'è 'l mio vacuo, ivi è la mia pienezza

§ 1. *Come s'intenda questa sentenza*

1. I due Principi degli Apostoli mirabilmente c'insegnano questa verità. San Pietro dice a Cristo, che camminava sopra l'acque, *Signore, se tu sei: commanda, ch'io venga sopra quest'onde* (Mt 14, 28). Ecco san Pietro tutto *evacuato* d'ogni confidenza nelle proprie sue forze: ed eccolo tutto pieno della virtù di Cristo, ch'è la vera *pienezza*. Finché si conserva così, i flutti marini gli servono di pavimento stabile, e quasi marmoreo. Intanto cresce il vento, e si gonfiano l'onde, e Pietro teme, e comincia a sommergersi: ma perché ciò? Perché tornò a rimirar sé, e vide la propria debolezza, e dimenticatosi dell'onnipotenza di Cristo, ch'era la sua vera pienezza, ripose se stesso nell'esser suo, stimandosi d'esser in sé, e come tale vedendosi debole, ed in conseguenza soggetto al naufragio: e però spaventossi, e ne fu giustamente sgridato dal Signore, come *uomo di poca fede*. Ed in vero egli era tale.

2. Chi vota sé di sé, cioè chi rinega ogni stima del suo essere, del suo potere, sapere, avere, e meritare, in questa guisa giugne al suo vacuo, ch'è la vera verità della Creatura. Ma perché il vacuo non può darsi nel mondo; quindi è, che toccherà a Dio di riempire questo gran vacuo: e certamente l'Anima fedele nel vacuo delle Creature, e di se stessa, vede l'altissimo Iddio. Mi dichiaro con le similitudini. Se si vedono muovere, e si odono parlare certe statuette ne' piccioli teatri de' Mondani, subito che l'uomo pensa, che quelle giocose statuette non han moto, né favella, conosce in conseguenza, ch'un uomo nascoso le regge e governa. Subito che si tocca un ferro rovente, ch'abbruci la mano, e si sa che 'l ferro come ferro è vacuo di calore; la mente pensa subito al fuoco, di cui è pieno quel ferro. Quando la mattina su 'l destarsi si vede l'aria luminosa, subito si pensa al Sole risorto: perché si sa, che l'aria, come aria, è affatto vota di luce, e

che la sua luminosa pienezza procede dal Sole. Or nella stessa guisa quando l'Anima considera le creature, o se stessa, e in esse, o in sé vede l'essere, il potere, e l'altre buone qualità già dette; se sa che niuno può darsi l'essere, né alcun bene può cavar dal nulla, e conservarselo in sé; subito conosce, che tutto è da Dio, e che 'l supremo e primo ESSERE, e sommo Bene eterno è l'Autore, il Conservatore, e 'l vero TUTTO di tutte le cose. Dunque la vera *pienezza* della Creatura non può mai pienamente trovarsi, finché non s'annichila spiritualmente ogni stima di sé, e non si giugne al *vacuo*, ed al nulla d'ogni Creatura.

3. Tutto ciò chiaramente c'insegnò san Paolo, quando *volea gloriarsi nelle sue infermità, acciòché in lui abitasse la virtù e fortezza di GIESÙ Cristo* (2 Cor 12, 9). Il Fanciullo, che non si conosce debole, vorrà ascender il monte con le proprie forze, e non su le braccia paterne: ma stancherà senza giugnerne alla sommità. Ma se si confessa impotente, e si lascia portar in braccio dal suo Genitore, abita allora in lui la virtù o fortezza paterna, e troverà senza suo stento inalzato su la cima del monte. Oh quante Anime, oh quante sarebbero elevate alla sommità del monte della cristiana perfezione, se si evacuassero perfettamente del loro sapere, potere, ed *essere*, e si lasciassero portare dalle soavissime, sapienti, ed efficaci operazioni della Grazia, e Provvidenza di Dio! Oh come a ragione dicea S. Ignazio di Loiola, «Pochissimi intendono quel che Dio farebbe di loro, se si mettessero totalmente nelle divine sue mani, e si lasciassero lavorare dalla sua Grazia. Molti, che si vedono vivere appena da Cristiani, non intendono che potrebbero esser Santi, se si lasciassero formare dalla Grazia di Dio, e non gli guastassero il disegno, resistendo al lavoro che d'essi vorrebbe fare».²⁵² E come si resiste al disegno, e lavoro di Dio? Col voler noi esser pieni sempre di noi medesimi, cioè di quel veleno ch'instillò ne' primi Padri nostri Lucifero, quando disse loro, *Non morrete, ma sarete come Dei, sapendo il bene e il male* (Gen 3, 4-5).

²⁵² Nella *Vita di S. Ignazio Loiola* del P. Daniello Bartoli, lib. IV [BARTOLI, *Vita di S. Ignazio*, 1659, lib. IV (pp. 282-372, senza partizioni interne), p. 358. Fa parte di una serie di *Detti di S. Ignazio utilissimi alla vita spirituale* segnalati da un marginale e presenti nell'Indice, s.v. *Suoi detti memorabili*].

4. In queste brevissime parole si comprendono tutte le nostre ruine. Si vive in una vita mortale, come se tale non fosse, e si fanno apprensioni e stime grandi delle cose di quaggiù, e le dilettazioni, e gli onori, e le utilità presenti si stimano cose vere e cose grandi: e questa è una delle radici, da cui germogliano colpe infinite. E i disgusti di quaggiù, e i danni, e i disonori si stimano cose vere e cose grandi: e questa è l'altra radice. La vanità, la caducità, la mortalità, il nulla di questa vita moribonda non s'apprende, fuorché alla sfuggita, e per usanza; quindi avviene, che 'l *Non morrete* diabolico fa l'effetto suo, e noi siamo pieni sempre di noi medesimi, e delle cose nostre mortali: il che a dirla schietta altro non è, ch'esser pieni di nebbia e di vento. Ma non s'intende, non s'intende, e non si vuole intendere, né si fa studio per intendere questa gran verità, che dalla sola luce divina è manifestata a bastanza all'Anime cieche.

5. A questo male siegue l'altro del voler noi esser quaggiù come Dei, cioè pienissimi de' nostri beni, delle felicità nostre, di noi stessi, e d'un'alta stima dell'esser nostro: ma vòti, e lontani da ciò che noi stimiamo mal nostro, e nostro abbassamento ed evacuazione così appresso gli altri, come appresso noi stessi. Ed in fine ci troviamo pienissimi di proprio giudizio, sapendo noi il bene e 'l male in tutte le cose, e giudicando, ed approvando, e condannando, e volendo in conseguenza ciò che noi stimiamo vero bene, e rifiutando come mal vero ciò che non è approvato dal nostro alto giudizio, tanto più sciocco, quanto più fa del saccente, e si stima accertato. E tutto questo si fa da noi non solamente quando trattiamo con gli uomini, ma anche quando trattiamo con Dio: laonde non solo si vedono tal volta l'Anime spirituali anche non dotte resistere a' letterati e prudenti Direttori; ma e nell'orazione, e fuori di essa si resiste bene spesso alle divine ordinazioni: ed ora si vuole una cosa, ora se ne rifiuta un'altra, e par che l'uomo tenti d'accommodare Iddio a se stesso, e non se medesimo a Dio.

6. Oh quanto è profonda e salubre quella dottina evangelica, che c'insegna di *rinegar totalmente noi stessi*, e di *morire come grani seminati in terra* per risorgere moltiplicati! (*Lc 9, 23; Io 12, 24*) Oh quanto dovremmo imitare il Verbo eterno, ch'*esinani, ed evacuò se stesso* nella sua incarnazione (*Phil 2, 7*); e tener sempre vivo nella mente quel di-

vino suo detto *Senza me voi non potete far nulla*, e l'altro del suo grand'Apostolo, *Noi non possiamo pensar cosa alcuna di buono con la virtù e forza nostra senza Dio* (Io 15, 5; 2 Cor 3, 5). Dunque ogni volta che l'uomo si stima d'essere, e vede la sua pienezza in se stesso; egli è ingannato, e cammina lunge dalla verità. Ma quando vota sé di se stesso, e nulla si stima, e nulla s'attribuisce, e nulla si fonda in sé, ma vede con luce viva di Fede che Dio è in lui, ed opera in lui, e tutta la gloria d'ogni bene ascrive al sommo Bene infinito; allora cammina in verità, ed allora si verifica, che *Dov'è 'l suo vacuo, ivi è la sua vera pienezza*.

§ 2. *Qual sia il vacuo e la pienezza nell'Anime mistiche*

7. Ma trattando delle persone interne e contemplative, dee notarsi che quando l'Anima si vòta, ed è votata di tutte le stime di se stessa non solo in ordine alla porzione corporea nella cogitativa, ma anche in ordine alla spirituale nell'intelletto; e quando ha perduto (per quanto è possibile quaggiù) ogni affetto proprietario così sensitivo come spirituale verso sé medesima, e s'è dimenticata di tutte le Creature, e d'ogn'altra condizione o qualità creata, o creabile, rimanendo lo spirito in un gran vacuo d'ogni memoria attuale, e d'ogni intelligenza d'oggetti creati: ivi si trova riempita in modo altissimo, profondo e segreto del suo Dio, in tal guisa che la memoria, e l'intelligenza di lei tutta piena di lume di Fede, altro non mira credendo, che l'increata Verità incomprendibile, e la volontà altro non ama, che l'immensa Bontà tutta amabile, e più ch'amabile. La più potente affezione che possa divider l'uomo da Dio, certo è, ch'è l'amore di sé: ed ugualmente è certo che la volontà non può amare attualmente ciò ch'attualmente non è appreso in qualche maniera dall'intelletto, o ricordato dalla memoria. Dunque se l'Anima contemplativa giugne al vacuo di sé, non rammentandosi di sé, né apprendendo sé, ma apprendendo Dio solo in un modo universalissimo, e totale, e sopra ogni modo limitato e distinto; ne siegue, che non potrà amar sé attualmente, ma Dio solo.

8. E perché la creatura come tale, e senza Dio è una schiettissima vanità, e Dio è una pienezza infinita; da ciò viene, che dove è il vacuo dell'Anima scordata di sé, e delle Creature, ivi è la pienezza di lei, in quanto che tutto l'intelletto di lei è pieno di Dio, e tutta la volontà è

piena del medesimo sommo Bene infinito, che riempie e trascende il Cielo e la terra. Avvertentemente dissi poco fa, che l'Anima si vòta, ed è votata di tutte le stime, e (aggiungo ora) apprensioni, ed affezioni di sé; per additare le due fonti di mortificazione, che per giugnere alla mistica altezza si richiedono. La mortificazione attiva s'esercita, quando l'Anima orante fugge le immagini, stime ed affezioni volontarie d'ogni creatura come tale, anche di se stessa, e s'industria per ridursi alla pura tenebra della Fede, e nudamente contempla, e contemplando ama, e vuol amare il sommo Bene infinito, e i suoi divini Misteri. E la passiva consiste nel sostenere le purganti operazioni della grazia, che con varie, e bene spesso penosissime aridità, legamenti di potenze, oscurazioni interiori, desolazioni, e agonie mirabili di spirito purifica lo spirito, e denuda in tal guisa l'Anima, che la vota di sé per riempirla sovranamente in Dio.

§ 3. *Della mistica evacuazione penosa*

9. Quest'ultimo periodo meriterebbe un lungo discorso per sua dichiarazione: ma l'aver io trattato di queste penosissime purghe mistiche in più luoghi de' due tomi delle mie Lettere già pubblicate, e specialmente nell'ultimo Opuscolo del tomo secondo;²⁵³ qui mi fa esser breve, e solamente penso d'accennare una cosa, a questo Verso spettante. Non può l'Anima esser piena perfettamente di Dio, se non si vòta perfettamente delle creature, e di se stessa: né può a bastanza vedere, che Dio è 'l sommo Tutto, finché non vede il Nulla delle Creature, e di se stessa. Quindi è che la Grazia divina, quando vuole inalzare un'Anima ad un'ammirabile purità, e luce purissima di verità, la incammina per sentieri privativi, oscuri, e penosi, privandola delle luci spirituali, de' discorsi, delle intelligenze, e degli affetti gustabili, e cari un tempo fa all'Anima orante. In questa guisa l'abbassa in uno stato ineffabile d'umiltà, e d'annichilazione, e d'abiezione profondissima, ch'è penoso sovra ogni credere: perché non sembra virtuoso all'Anima che lo sperimenta, e che godrebbe d'umiliarsi vir-

²⁵³ [Cfr. PETRUCCI, *Lettere e Trattati*, 1676-78, vol. II, lib. III, opuscolo IX, pp. 746-832: «Ad un'anima d'Orazione»: *Si tratta delle mistiche purgazioni dello spirito, e si dichiara il Monte della Perfezione del B. Giovanni della Croce*].

tuosamente, e d'esser umiliata, ma per virtù. Or qui debbo avvertire, che l'Anima che per virtù s'umilia, più tosto può dirsi che s'esalti: imperoché, essendo la Grazia santificante, e gli abiti sovranaturali delle Virtù infuse, che l'accompagnano, qualità sovranaturali,²⁵⁴ e più nobili dell'Anima stessa, che da essi è abbellita, e fatta più nobile, ed elevata dal basso stato della natura al sovranaturale; ne siegue, che se l'Anima che s'abbassa per umiltà s'avvede d'abbassarsi per umiltà, ella più tosto s'avvede d'alzarsi ed esaltarsi che d'abbassarsi, essendo l'Umiltà cristiana una Virtù così nobile, che molto più illustra, e glorifica nell'interno, e nel segreto dello spirito, di quel che umilii e ofuschi nell'esterno, e nella vista degli uomini, e dell'umana ragione. Dunque allor che l'Anima, dalla Divina luce soavemente infusa, è portata alla cognizione del proprio niente, ed è riempita della vista in fede del sommo Tutto, ch'è Dio; ella è più tosto nobilitata e favorita, che umiliata e abbassata: poiché è grand'onore l'esser l'intelletto della Creatura posto dalla Grazia nel lume della Verità in modo infuso e sovranaturale: il che accade in queste mistiche illustrazioni, che fan vedere all'Anima il proprio niente, e l'amabilissimo TUTTO divino.

10. Da ciò può vedersi la cagione, perché la Grazia guidi l'Anime interne ad una vista penosissima della propria abiezione, e delle proprie colpe: perché in tal vista, che sembra cecità, vedono se stesse tanto nude d'ogni virtù, tanto inabili ad ogni bene, tanto indegne d'ogni premio, tanto esposte ad ogni caduta, e tanto feconde d'ogni malvagità (per quanto esse potrebbero, considerate sole e senza Dio, sì come in tali stati pare che si considerino), ch'è quasi un miracolo, che non cadano in abissi di disperazioni profonde. E vi cadrebbero pur troppo, se un'occultissima forza di quella grazia, di cui son piene, non le sostenesse come per un capello: benché esse nulla di ciò s'accorgano, anzi già quasi disperate si stimino. Oh questa sì, ch'è un'umiltà, o abbassamento terribile, in cui l'Anima vede in sé in *vacuo* d'ogni bene, e la *pienezza* d'ogni malvagità e sceleratezza: il che in lei cagiona e produce un'abiezione, e vilificazione, ed annientamento così grande; che tutti

²⁵⁴ S. Thomas, *Ia IIae*, q. 110, a. 2 ad 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 110 a. 2 *concl.*: «Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales ... »].

gli onori, e lodi dell'Universo potrebbono tanto inalzarla, quant'io con un dito potrei sollevare un altissimo monte da terra. Se la divina Sapienza si degna di stabilire in questa umiltà intimamente vilificativa un'Anima mistica, sì come operò con la B. Angela da Foligno;²⁵⁵ in tal caso gli stessi più speciosi doni di Dio, e i miracoli più segnalati, e le visioni, ratti, estasi, e profezie non possono punto sublimarla: tanto efficacemente ella resta penetrata dalla vista centrale della verità vilificativa, che la riempie; e le mostra quel ch'ella è senza Dio; e che ogni virtù, ogni grazia, ogni dono, ed ogni bene è di Dio, è da Dio, e in Dio: onde a Dio solo se ne debbono gli applausi, e le glorie.

§ 4. *Pratica del vacuo e della pienezza spirituale, e Avvertenza notabile a' Lettori*

11. Termino la dichiarazione di questo Verso con una dottrina, a mio credere utilissima e per gli Attivi, e per l'Anime applicate alla Contemplazione. Egli è però vero, che così questa, come quasi tutte l'altre regole e documenti che son posti in questo mio libro, non intendo debbano esser praticati dalla parte inferiore dell'uomo, e dalle potenze sensitive, e animalesche: le quali così son capaci della pace continua, dell'annientamento spirituale, e dell'assidua elevazione in Dio, e staccamento da tutto il creato; come il mare è capace di stabilità, quando spirano gli austri più tempestosi e frementi. Dunque chi legge, non sia così semplice, che creda queste dottrine doversi praticare in modo sensibile, e doversi per mezzo di esse giugnere alla vera impassibilità nella parte inferiore dell'uomo: e dall'altra parte sperimentando ciò non essere riuscibile; non corra così facilmente a condannarle come impossibili e chimeriche, o ad impusillaniminarsi, e disperarsi della perfezione nel suo cuore, per vedere ch'egli non può quietare tutte le sue fantasie, e immobilitare le sue passioni. Io mi dichiaro, che somministro questi documenti non alla parte inferiore ed animalesca del-

²⁵⁵ B. Angela da Foligno nella sua *Vita*, cap. 2 [Tra i rimandi possibili, segnaliamo la *Vita e conversione meravigliosa della b. Angela da Foligno*, tradotta da fra Geronimo da Campagnano, Venezia, Catani, 1669, che reca una lettera dedicatoria di Michele Cicogna; per i suoi rapporti con Petrucci si rinvia a S. STROPPIA, *Le «stravaganze» della pietà. Giuseppe De Luca e le «letture spirituali» di Michele Cicogna*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento*, Atti ... a cura di P. VIAN, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 251-267].

l'uomo; anzi né pure alla ragione inferiore, ch'è l'intelletto, in quanto prende le sue cognizioni e discorsi dalle cose passate per li sensi: ma li dico alla ragione superiore, cioè all'intelletto, che prende le sue notizie e lumi dalle verità eterne insegnate dalla Fede; e le dico al libero arbitrio, ch'è padrone assoluto di se stesso: e potendo volere, o non volere ciò che vuole, o non vuol volere, può in conseguenza non voler amare creatura alcuna, né pur se stesso, con amor proprietario, e distorto; e può (aiutato dalla Grazia) voler amare Iddio solo, e tutte le cose in Dio, e Dio in tutte le cose; e può voler esser costante e immobile in questo divino affetto fra tutte le mutazioni e moti di qualsisia creatura, e di qualsivoglia altra potenza, e passione o sensibile o anche spirituale, che nell'uomo medesimo accada.

12. Or la dottrina da me promessa è questa: «Io sono superiore», dice un gran Contemplativo, «nell'animo mio, posto alla presenza della Verità incommutabile, e son più alto d'ogni esaltazione esteriore: e nel mio affetto sono inferiore e più basso d'ogni umiliazione che possa venirmi dalle creature, per molto ch'abbondino le tribulazioni, e gl'incomodi. Voi soli, e niun'altro, Voi chiamo gloriosi e beati, i quali siete esaltati in questa guisa sopra ogni appetito, e siete abbassati con animo volontario sotto ogni depressione, in qualsivoglia luogo e stato vi troverete, o che siate per necessità costituiti negli onori e dignità, o che siate dispregiati e derelitti».²⁵⁶

13. Io qui considero con san Bernardo, che l'uomo può veder se stesso in due maniere mirabilmente opposte.²⁵⁷ Imperoché o può vedersi tutto solo: ed in tal caso egli è un abisso di miserie, d'ignoranze, di colpe, di confusioni, e di mali, ed è un tenebrosissimo nulla. O può vedersi in Dio, e fatto oggetto delle divine misericordie, ricettacolo della Grazia gratificante, e fatto simile a Dio: ed in tal caso egli è nobilissimo, ed è capace dell'eterna felicità, e d'unirsi inseparabilmente

²⁵⁶ Gerlacus Petri in *Ignito Soliloquio ad Deum*, cap. 24.

²⁵⁷ S. Bernardus Abb., in *Serm. de Dedicat. Eccl.* qui incipit, *Etiam hodie* [BERNARDO, *Opera*, 1667, t. II, pars II, pp. 774-782, *In Dedicazione Ecclesiae. Sermo quintus. De gemina consideratione sui*, inc. «Etiam hodie, Fratres, solemnitatem agimus»; pp. 776, 780: «Ipsius proinde beneficio nonnunquam de ea cogitans, videor mihi in ea, fateor, velut duo quaedam contraria invenire. ... Iam si in utraque consideratione diligenter inspexerimus nos quid sumus, imo in una quam nihil, in altera quam magnificati», etc.]

con Dio. Né solamente è creata l'Anima nostra a similitudine di Dio; ma essendo stata da Dio fatt'uomo redenta, e dalla sua Grazia essendo santificata, ottiene l'adozione sovranaturale del medesimo Iddio, la quale sarà perfezionata nella Beatitudine eterna. Dunque l'uomo tutto solo è un pelago di miserie e di colpe: e l'uomo unito a Dio è un teatro di grandezze, di perfezioni, e di glorie.

14. Su questi fondamenti io dico, che chi ben conosce se stesso in sé, e se stesso in Dio, non ha da trovar bassezza di cui non si stimi inferiore, né altezza creata in questa vita mortale, di cui non si veda superiore. E da ciò ha da nascere in lui quest'altissimo frutto, di superare ogni colpa, di camminare in verità, e d'esser perfetto. Tutte le colpe han la loro origine «o dall'Amore, che malamente infiamma l'Anima, o dal Timore, che malamente la umilia, e l'atterisce».²⁵⁸ Chi dunque non vede in questa vita cosa alcuna così eccellente e preziosa, che possa destargli l'affetto, né cosa alcuna penosa in tal guisa che possa concitargli timore volontario: ha superate tutte le colpe, per quanto è permesso in quest'esilio, in cui non si trova la totale impeccabilità. Or vediamo con due similitudini come ciò possa farsi.

15. Figuriamoci un uomo che s'invii a prender possesso della più potente, ricca, nobile e vasta Monarchia del Mondo. Se a costui per la strada fosse proposto il dominio di qualche villetta, o castello di poco valore, non si tratterebbe in oggetto tanto minore di quello a cui ha già consacrato tutti gli affetti. Se a colui che nella Parabola evangelica avea trovato il tesoro nel campo, ed avea venduti tutt'i suoi beni per comprarlo (*Mt* 13, 44), fosse stata proposta la compra d'altri campi anche spaziosi e fertili; quanto velocemente si sarebbe disimpegnato da tali contratti? Or l'Anima cristiana altamente ponderi la sua spirituale nobiltà ed eccellenza, in paragon di cui è vil fango il Mondo

²⁵⁸ S. Bonaventura in *Breviloquium*, pars III, cap. 9 [BONAVENTURA, *Opera*, 1609, t. VI, *Breviloquium*: p. 24: *De origine, et distinctione capitalium peccatorum*, p. 40: «Quia vero nullus contemnit primum, et summum principium, vel eius praeceptum per se, nisi per hoc quod aliquid aliud ab ipso, vel vult acquirere, vel timet perdere: hinc est quod necesse est, omne peccatum actuale originem trahere a duplici radice, scilicet timore, et amore: qui radices sunt malorum, licet non aequae primae. Nam omnis timor ortum habeat ab amore: nullus enim timet aliquid perdere, nisi quia amat illud habere: et ideo per ea habet fovendi timor, per quae fovetur et amor»].

corporeo. E molto più ponderi la preziosità della grazia santificante, e delle virtù e doni in lei infusi da Dio, e la ineffabile felicità della Gloria eternamente beata, e 'l possesso interminabile ch'ella avrà ne' Cieli dello stesso vero e vivo Iddio, a cui indissolubilmente unirassi con amore sovraeccelso, e inestinguibile. Ah mio Dio, qual corporeo bene, qual diletto, qual grandezza, qual felicità terrena può paragonarsi a i veri beni sovranaturali c'ho detti? Che più? Qual visione, qual estasi, qual ratto, e qual grazia gratis data, o favore anche divino, ma transitorio, può compararsi con la grazia giustificante, e con la Gloria immortale? Dunque l'anima, ch'a queste sublimissime grandezze è chiamata, non veda cosa alcuna interna o esterna, corporea o spirituale in questa vita, che non la conosca minore della sua vocazione a i beni sovranaturali delle Virtù infuse, e sopra tutte della Carità, della Grazia, e della Beatitudine infinita. E da ciò s'origineranno in lei due beni fra gli altri. L'uno è la fuga di lei da ogni vanagloria, e vana compiacenza per qualsisia cosa favorevole, ch'a lei accada: poiché vedendo tali cose esser minori della Grazia santificante e della Gloria, e conoscendo se stessa al possesso di questi due sommi tesori chiamata da Dio per i meriti di GIESÙ Crocifisso; come vorrà compiacersi d'altre cose tanto minori? Come si vanaglorierà un Re d'esser chiamato Conte, o Marchese? E l'altro è, che non s'attaccherà con l'affetto a niuna cosa creata, se di sì gran lunga ogni creatura è meno preziosa della Grazia, della Gloria, e di Dio.

16. L'altra similitudine sia questa. Un Malfattore conosca se stesso in verità degno per li suoi esecrandi delitti di morire spietatamente abbruciato: ma per qualch'accidente si veda non condannato ancora a morte tanto crudele. Qual pena potrà minacciarli il Giudice, ch'egli non se ne conosca meritevole, e che non conosca esser poco alle sue enormi sceleratezze? La frusta, la corda, la galea, la mannaia medesima confessa esser poco in comparazione delle sue abbominazioni. Così all'Anima, ch'in verità vede se stessa rea di tante colpe commesse contra un Dio tanto eccelso, tanto amabile, e così santo; qual pena, qual confusione, qual così strano accidente potrà accadere, ch'ella non se ne conosca più che meritevole? Quando mai lamenterassi di creatura alcuna nocevole, mentre sa ch'ella ha offeso l'altissimo Creatore? Qual pena parrà soverchia a chi sa quel ch'è l'Inferno,

e conosce d'averlo meritato, e che senza la Grazia può mille volte meritarlo? In questa guisa l'Anima cammina in vera umiltà, e giustizia: e di nulla si turba, e tutti sopporta, e tutto soffre, e s'abbassa sotto tutte le croci; ma sarà esaltata sopra tutte le Stelle.

17. Or ecco il *vacuo*, e la *pienezza* dell'Anima. Sia ella tanto vota d'ogni stima di sé, che non conosca male, di cui ella (vedendo sé sola in sé) non si stimi degna, e nol giudichi minore delle sue colpe. E sia tanto piena di Dio, e della speranza de' veri beni eterni, e della fame d'unirsi amando a Dio solo, che non conosca creato bene, a cui ella s'attacchi, ed in cui ella si fermi per un momento, e sopra cui ella non s'alzi per volare amorosamente al suo unicamente amabile Iddio.

ULTIMO VERSO DEL SONETTO

Nel tutto ho nulla, e in un gran nulla ho Dio

§ 1. *Come l'Anima abbia nulla nel Tutto creato*

1. *Nel tutto*, cioè in tutte le cose create, in tutte l'intelligenze, aprensioni, immaginazioni, affetti, godimenti, e stati, o esterni o interni che siano (qui non parlo dello stato della Grazia santificante, e della Gloria, ne' quali soli l'Anima ha Dio perfettamente), in tutte le predette ed altre cose, l'Anima ha nulla: poiché a chi ama Dio solo, e ama Iddio come egli è in verità, ed essenzialmente, tutte le cose create sono un nulla, benché si mostrino mirabili e soavissime. Gli stessi doni, e favori sovranaturali e quasi celesti, sono un nulla in paragone di quel sommo TUTTO infinito, ch'è amato dall'Anima. E sì come alla Maddalena, che volea solamente il suo Cristo, gli Angeli, che nel sepolcro le apparvero (*Io* 20, 12), sembrarono un nulla, e da nulla ella trattòlli volgendo ad essi le spalle per gire in traccia del suo unicamente amato GIESÙ;²⁵⁹ così all'Anima amante perfetta il tutto è nulla,

²⁵⁹ [L'espressione "gire in traccia", lessico venatorio tratto a significazione amorosa e spirituale, torna qui come memoria interna dalla cantata *Il volo del cuore cristiano*; cfr. PETRUCCI, *Poesie*, 1680, p. 46: «Il mio Core, che l'ali pose, / Nel mio petto non vuole star più: / Ma con rapide penne amorose / Va tracciando l'amato GIESÙ» (vv. 1-4, nostro il corsivo). Nuova è tuttavia l'immagine di Maddalena che spregia come nulla gli angeli:

ed ella nel tutto ha nulla, e nulla vuole, e a nulla s'affeziiona, e di nulla si fa schiava: perché vuole, ama, stima, e adora eccelsamente l'incomprendibile Iddio: onde fuor di lui nulla apprende; e fin che non ha lui, nulla vuole; né altro amore vuole in se stessa, che l'amor puro di Dio; e costantemente ricusa ogni affetto straniero, che non discenda dall'alto.

2. In due stati accade questo all'Anima. L'uno è, quand'ella è posta in perfetta privazione d'ogni favore, e regalo spirituale: nel quale stato niuna Creatura può consolarla, né recarle giovamento, o ristoro; ond'ella è posta in una mirabile vacuità d'affetti, e niuna creatura come creatura ella ama, e in niuna s'appoggia; poiché tutte le vede per lei inutili, ed insufficienti. Solo Dio può ristorarla, e farla beata: onde di Dio solo ella ha fame, e in tutto il creato nulla ha, e nulla pretende. L'altro stato è delle divine comunicazioni, nel quale tanto efficacemente l'Anima è penetrata, e ricolma delle Grazie divine; che di niuna Creatura si cura, né può curarsene: come l'aria, che se perfettamente è ripiena della luce del Sole, non ammette, né pregia altra luce minore.

3. Importa tanto per la sublimissima perfezione, e per la piena libertà dello spirito, il non aver nulla nel tutto creato, che penso sarà bene apportar qui sette maniere, con che l'Anima può aver quaggiù qualche cosa, con suo danno forse non lieve.²⁶⁰ Il primo moto dell'Anima verso qualche creatura è l'amore, onde l'ama, e si compiace in essa. A cui succede il desiderio; e poi l'industria, e l'esercizio, ovvero opera per conseguirla [sc. la creatura]. Che se l'ottiene, nel quarto luogo succede il gaudio, o diletto nel possederla. Ma perché quaggiù non si trova permanenza, né sicurezza, nasce nell'Anima il timore di

nelle poesie, infatti – e quella citata compare nelle raccolte petruciane fin dalla prima edizione, Macerata 1674 –, il tema della ricerca echeggiava invariabilmente quello della Sposa del *Cantico dei cantici*].

²⁶⁰ F. Francesco Tresatti nelle *Annotazioni* sopra il B. Giacomone de Todi nella stanza IV del Cantico 9, lib. VII [JACOPONE, *Poesie spirituali*, 1617, p. 1036: «Per sette modi accade il rivolgimento dell'anima verso le Creature. Il primo si fa per desiderio volendola. Il secondo, per essercizio procacciandola. Il terzo, per diletto possedendola. Il quarto, per amore amandola. Il quinto, per paura guardandola. Il sesto, per dolore perdendola. Il settimo e ultimo, per penoso prezzo apprezzandola»].

perdere la creatura già posseduta. Che se si perde, il sesto affetto dell'uomo è il dolore. Ed in fine il settimo è la stima, e 'l prezzo penoso con che l'Anima bene spesso si compra, o conserva, o ricupera queste misere Creature.

4. Chi dunque vuol sapere se 'l suo spirito sia giunto a non aver nulla nel *Tutto*, cioè nelle Creature; esami seriamente, se con la sua volontà le abbandona per quanto gli conviene, e gli è possibile: e se ponga in pratica reale questa interna sua volontà di lasciarle. Veda, se quando gli bisogna servirsene, o abbondarne, gli recano più tosto pena che gaudio. Ponderi, se santamente odia l'altre creature, e se stesso, amando solamente con amor puro di Carità, in ordine a Dio e alla sua Gloria. Veda, se non solo non ha timor di perderle, né teme povertà, ma più tosto ama l'esser povero di Creature, e ricco solo di Dio, e di Virtù: e veda, se 'l perderle gli cagiona allegrezza: ed infine esami, se così per le ben usate, come per le ben abbandonate creature, può giustamente sperare la ricompensa beata. Buon mezzo per giugnere alla perfetta libertà interiore, e sciogliersi dalle creature è il veder se stesso già posto nell'eternità, e l'apprender Iddio sommamente amabile, ed infinita felicità dell'Anime, ch'aman lui solo.

§ 2. Come l'Anima abbia nulla nel Tutto increato

5. Ma nel medesimo TUTTO increato, ch'è Dio, nulla ha, e nulla dee volere l'Anima perfetta, la quale vuole il tutto nel Tutto, e non già qualche cosa, o molte cose nel Tutto. E perché in terra ella non può possederlo perfettamente, come il possederà nella gloria, ma solamente aver potrebbe in lui qualche suo dono; ella, che non vuol mezzi fra sé e Dio, e che vede i doni di Dio esser infinitamente di lui minori, s'inalza sopra i doni, e non appoggiandosi ad essi, ama e vuole Iddio solo, ch'è l'eccelso suo Tutto, ed in lui non vuol altro che lui; onde in lui non avendo cosa alcuna particolare e distinta, può di lei dirsi, che *Nel Tutto ha nulla*.

6. Qui bisogna supporre, che la sola Grazia santificante, e le Virtù Teologiche ci uniscono a Dio immediatamente in questa vita d'esilio. Ma così la Grazia come queste virtù sono affatto invisibili al nostro intendimento: ond'a ragione disse sant'Agostino: «Non est visibilis

Fides; non est visibilis Spes; non est visibilis Caritas».²⁶¹ Or la Fede nulla vede del suo Dio: nulla ne possiede la Speranza: e la Carità nulla ne gusta, e nulla desidera di gustarne quaggiù, sì per esser ciò impossibile a' Viatori, come perché la Carità è amore d'amicizia, ch'ama il bene dell'Amato, senza che l'Amante rifletta a i desiderî del proprio bene. Dunque l'Anima perfetta con ragione esclama, *Nel tutto*, cioè in Dio, *ho nulla*: cioè nulla ho per l'intelletto, che si contenta di credere nella incomprendibile Verità. Nulla ho per la volontà, la quale si contenta di sperare e d'amare, sperando l'inaccessibile Bontà increata, ed immensa, ch'è tanto intima a noi, ed è tanto lontana, e tanto più eccelsa d'ogni nostra notizia, gusto, ed apprensione, finché siamo esuli e pellegrini.

§ 3. Come l'Anima nel nulla ha Dio

7. Così in questo *gran nulla*, e totalissimo nulla d'ogni cognizione, d'ogni possesso, d'ogni gusto, e d'ogni favore limitato ed evidente, l'Anima perfetta ha Dio, ch'è tutto nell'Anima, ed ella è tutta in lui: ma nulla il mira, e tutto lo crede; nulla il possiede, e tutto lo spera; nulla il gode, e tutto l'ama, e l'adora. Dicesi poi, ch'*in un gran nulla l'Anima ha Dio*, perché ella rimane spogliata «di tutte le cose sensibili ed intelligibili, e di tutte quelle che sono», cioè delle create, «e di quelle che non sono»,²⁶² cioè delle creabili da Dio, o delle immaginarie, e finte dall'uomo. «Ed eziandio in lei han da rimanere annichilate tutte le delizie celesti, i regali dello spirito, le grazie, glorie, doni, frutti, e beatitudini, e tutte le cose in qualsisia modo nominabili, intelligibili, gustabili o concepibili»: ²⁶³ poiché niuna di queste cose è

²⁶¹ S. Augustinus, in *Psal.* 38, in ea verba, *Universa vanitas* [AGOSTINO, *Enarratio in psalmum xxxviii*, 10: «Unde ergo transiliens? Ex illo desiderio, *Notum fac mihi, Domine, finem meum*. Hoc enim desiderium ultra solem est, non est sub sole. Sub sole omnia visibilia: quidquid visibile non est, sub sole non est. Non est visibilis fides, non est visibilis spes, non est visibilis charitas, non est visibilis benignitas, non est visibilis postremo timor ille castus permanens in saeculum saeculi (*Ps* 18, 10)» (*PL* xxxvi, 421); ma Petrucci circonda la sentenza alle tre virtù teologali].

²⁶² S. Dion. Areopagita, *de Myst. Theologia*, cap. 1 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, p. 630 (trad. M. Ficino): «linque sensus intellectualesque actiones, et sensibilia et intelligibilia omnia, et quae sunt et quae non sunt»].

²⁶³ D. Dion. Chartusianus, in *Myst. Theologia S. Dionysii Areopagitae*, a. 1 et 2 [DIO-

Dio, sommamente sovraeccelso, sovraineffabile, sovraincomprensibile, sovr'amabile, ed immensamente più che infinito.

8. In somma ecco il tutto ristretto in tre parole. L'Anima, che nulla ha in tutte le cose corporee esterne, ed interne, è Anima spirituale. L'Anima, che nulla ha in tutte le cose spirituali, è Anima divina. L'Anima, che nulla ha, e nulla è in se stessa, ha Dio, e per amorosa trasformazione è Dio. «Se il volere ciò che Dio vuole è un esser simile a Dio, e 'l non poter voler altro fuorché quel che Dio vuole, è un esser quel che Dio è, poiché in Dio il volere, e l'essere è l'istesso», come disse quel Santo abbate;²⁶⁴ quanto più potrà dirsi, ch'in Dio sia trasformata amorosamente quell'Anima, che non solo non vuole, né può voler altro che 'l divino Volere; ma né pur vuol essere altrove ch'in Dio, né vuol mirare altr'Essere che l'Essere infinito, ch'è Dio? E perché l'Essere infinito è quaggiù totalmente invisibile, mirando ella l'immenso Essere increato, nulla mira, e nulla ne comprende, e amandolo, nulla ne gusta: onde a ragione l'Anima amante afferma che *Nel tutto ha nulla, e in un gran nulla ha Dio.*

§ 4. Che l'Anima ha da aspirare al TUTTO

9. Dunque bisogna pur una volta, o Anima che dallo Spirito retto siete guidata a i gradi più sublimi della divina unione, e trasformazione in Dio, bisogna pur una volta, vi replico, disimpegnare il vostro spirito, finora inceppato, e posto fra le reti di tante viste, apprensioni, concetti, figurazioni, e sentimenti. Credetemi, che bisogna pur una volta dar qualche termine a tante vostre stime, rimembranze, discorsi, moti, molteplicitadi, e riflessioni, che v'impediscono la più pura somiglianza vostra con l'Esemplare eccelso d'ogni perfezzione, cioè con

NIGI CERTOSINO, *Elucidatio*, 1556, art. 2, p. 628b: «qui non solum haec inferiora, vana, foeda transcendent, immo etiam mente transvolant omnem speculationem et apicem nobilissimarum creaturarum ... et omnia divina lumina, idest charismata gratiae et gloriae virtutes, dona, fructus, beatitudines, et consimilia Dei splendida dona»].

²⁶⁴ S. Bernardus, *de Vita solitaria ad Fratres de Monte Dei*, vers. *Quod autem* [BERNARDO, *Opera*, 1667, t. V, *Opera dubia, nota et supposititia complectens, Epistola seu Tractatus de Vita solitaria ad Fratres de Monte Dei*, cap. XVI, pp. 65-66: «Quod autem in totum vult, primo considerandum est ei quid illud sit quod sic velit ... Velle autem quod Deus vult, hoc est iam similem Deo esse. Non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est iam esse quod Deus est, cui velle et esse, idipsum est»].

l'altissimo Iddio. «Questa è la perfezione dell'uomo», dice il medesimo san Bernardo, «la similitudine di Dio: e 'l non voler esser perfetto è un difettare. A questo fine noi siamo stati creati, ed abbiam l'essere e la vita, cioè ad esser a Dio somiglianti».²⁶⁵ Aspirate dunque o Anima ad esser una con l'Uno, invisibile con l'Invisibile, semplice col Semplicissimo, dilatata con l'Immenso, elevata con l'Altissimo, con l'Immobile immota, pacifica con la Pace, e tutta col Tutto, anzi annichilata in quel TUTTO increato, incomprendibile, ed infinito, ch'alla vostra intelligenza un Nulla si mostra.

10. E perché questo sommo Tutto è totalmente impercettibile ed ignoto alla nostra bassa apprensione, e limitato intendimento, ma è anche sommamente bramoso d'unirsi con la nostra innamorata volontà; lasciate pure ogni appetito d'intendere, di sentire, e di gustare: e sola vi resti la fame d'amare, d'amare. Chi ama il Tutto, fa bene il tutto, quand'anche null'altro facesse, se null'altro da lui volesse il sommo Tutto, ch'è il sommo Amabile. I Serafini a Dio assistenti, benché nulla facciano nell'opere del ministero circa le cose nostre di quaggiù, molto fanno, perché amano molto.²⁶⁶ Chi dà l'amore, dà il suo tesoro: perché la volontà non ha cosa più preziosa dell'amore; e l'uomo non ha potenza alcuna, che sia quaggiù tant'unibile a Dio, quanto la volontà; né meglio può unirsi a Dio la volontà, che amando, e molto amando, e sempre amando. Dunque bisogna amare Iddio: e l'amarlo altro non è che 'l volerlo amare, benché non si gusti, né si conosca l'amore.

²⁶⁵ Id., *ibid.*

²⁶⁶ Cfr. S. Dion. Areopagita, capp. 6, 7 et 12 *Coelestis Hierarchiae*; S. Greg. Magnus, *hom. 34 in Evangelia*; et S. Thomas, *pars Ia*, q. 112, art. 2 [DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *Opera*, 1556, pp. 72-87 e 139-142; capp. 6 (prima gerarchia), 7 (Troni, Cherubini e Serafini), e 12 (*Sacerdotes inter homines cur angeli dicantur*); cfr. *Elucidatio* in cap. 7, art. 28 (*De Seraphico sanctae charitatis ardore*). — GREGORIO, *Opera*, 1675, t. I, *Homiliae in Evangelia*, lib. II, *hom. XXXIV ad populum*, col. 1480: «omnes qui Dei et proximi charitate ceteris amplius pleni sunt, meritorum suorum sortem inter Cherubim numeros percipiunt. Et sunt nonnulli, qui supernae contemplationis facibus accensi, in solo conditoris sui desiderio anhelant, nihil jam in hoc mundo cupiunt, solo aeternitatis amore pascuntur, terrena quaeque abiiciunt, cuncta temporalia mente transcendunt, amant et ardent, atque in ipso suo ardore requiescunt, amando ardent, loquendo et alios accendunt, et quos verbo tangunt, ardere protinus in Dei amore faciunt»].

11. Replico, che bisogna amare; ma bisogna amare chi è amabile. Ciò che non è, non è amabile: e ciò ch'è, tanto è amabile, quanto è. La Creatura in se stessa, da se stessa e per se stessa non è: dunque in tal guisa considerata né pur è amabile. Che se da Dio, in Dio e per Dio ella è; solo in tal guisa è amabile. Ma perché la Creatura anche veduta in Dio è d'un esser creato, limitato, dipendente, picciolo e annichilabile; da ciò siegue, ch'ella considerata in Dio, da Dio, e in ordine a Dio è amabile ben sì, ma poco, e quasi nulla in proporzione di quell'immenso amore, che merita l'immenso Dio Trino e Uno, il quale senza limiti, senza dipendenze, senza deficienza, senza mutabilità, eternamente ed infinitamente è amabile, perché infinitamente ed invariabilmente è.

§ 5. *Considerazione dell'immenso Esser divino*

12. Oh che minima, e che incomprendibil parola è questa, “è”! Oh quanto disse Iddio, quando disse *Ego sum, qui sum!* (Ex 3, 14) Io mi ci perdo, o Signor mio, e quanto più mi c'immergo, tanto meno io vi comprendo. S'io scorro con l'intelletto per gli spazî di tutte le durazioni, ch'io possa mai concepire o figurare; trovo ch'in tutte, ed oltre tutte, ed illimitatamente prima e dopo tutte le durazioni, Iddio è. S'io mi profondo in tutt'i gradi apprensibili d'ogni perfezione, bellezza, beatitudine, gloria, sapienza, santità, onnipotenza, altezza, bontà ed essenza, senza confini, senza terminazioni, e sovra ogni imaginabilità; dovunque io dilati il mio intendimento, ed oltre ogni sua dilatazione, trovo che Dio è: ed è infinitamente sovra tutte le stesse infinitadi, ch'io possa mai figurarmi.

13. Ah che quest'Esser divino, il quale immutabilmente è, imprincipiatamente è, interminabilmente è, incomprendibilmente è, necessariamente è, amabilissimamente è, e più che beatissimamente è; è tutto in sé, è tutto da sé, è tutto per sé, ed è tutto per tutti, ed è tutto per ciascheduno, ed è tutto senza tutti. Egli senza divisioni, senza parti, senza diminuzione, senza accrescimento, senza variazione, senza successività, pienamente, e totalmente è: e in ogni luogo è tutto, in ogn'istante è tutto, in ogni creatura è tutto, in tutto l'universo è tutto, sovra tutto l'universo è tutto, e senza l'universo è tutto, sempre tutto, e sempre sommo Tutto infinito.

Oh Dio, che quest'Esser divino ammutisce, instupidisce, e opprime l'intendimento, incatena la volontà, e assorbe, ed inabissa in sé l'Anima perfetta amante, e le fa perdere ogni memoria di creature, e di sé medesima, e la lascia attonita, ed estatica, ed atta solamente ad amare, ad amare. Dunque amiamo, amiamo, e tanto ci basti. Cessino tutte l'altre nostre operazioni: si disfacciano tutti gli altri nostri appetiti: e a guisa di stelle all'apparire del Sole svaniscano le nostre apprensioni, benché buone ed eccellenti: e sola rimanga la Fede cieca, ch'è tutta luce,²⁶⁷ e la Carità digiuna, ch'è tutta pienezza: e questa cieca Fede, nulla vedendo, non perda mai di vista l'Invisibile; e questa Carità digiuna, nulla gustando, sia sempre piena dell'ingustabile Iddio.

§ 6. *Come per mezzo del Nulla ha da aspirarsi al Tutto*

14. In queste ultime parole si compendia la Santità. Io so bene, che l'Anime principianti e proficienti han da esercitarsi in tutte le cristiane Virtù che secondo i varî accidenti e stati di questa vita debbono esercitare. Io so bene, che debbono ben fondarsi in umiltà profonda, in angelica castità, in ubbidienza fedelissima, in temperanza invariabile, in fortezza invincibile, in costante giustizia, in luminosa prudenza, ed in ogn'altra virtù.

15. Ma quando si giugnerà alla più sublime Perfezzione, se si dee star sempre fra tanti atti, fra tante varietà, fra tante considerazioni multipli e riflessive? Dissi, *Quando si giugnerà alla più sublime Perfezzione*, per significare ch'essendo l'altissima Divinità la somma Perfezzione increata e ideale, o vogliam dire, l'Esemplare di tutte le create Perfezzioni; tanto più sublime sarà la perfezzione della Creatura, quanto più sarà simile alla Perfezzione increata. Miriamo dunque con guardo di viva Fede cattolica, qual sia la Perfezzione divina, e conosceremo quanto a ragione io dissi, che debbono pur al fine cessare le tante cose: e che l'Anima s'ha da ridurre sopra tutte le virtù, sopra tutti gli esercizî, e sopra tutti gli stati e mutazioni, al puro e costante

²⁶⁷ [È il tema di alcune poesie di Petrucci, ma anche un luogo comune della trattatistica: cfr. ad es. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis* cit., lib. V, pars III, cap. XIII cit., col. 1454: «Igitur non videndo videt, et videndo non videt. ... Unde non videt, quia obscuritas non videtur; et videt, quia immensa lux, quasi tenebris cooperta conspicitur»].

esercizio della viva Fede attuata, e della centrale e nuda Carità, o Amor puro di Dio: la qual Fede nulla miri, ma creda nel Tutto, e la qual Carità nulla possieda, e nulla gusti; ma sperì amando, e sperando ami, e nudamente ami il sommo Tutto infinito. Così è, così è. Per mezzo del nulla ha da aspirarsi al Tutto, e in un gran nulla l'Anima ha Dio.

§ 7. *Qual sia la divina Perfezione, e come l'Anima abbia da esser perfetta a somiglianza di Dio*

16. Suppongo che l'uomo, ch'è composto di Corpo e d'Anima, e in ambidue le parti di che è composto ha da esser perfetto; ha da prendere per esemplare della sua perfezione, alle potenze corporee appartenente, la sacrosanta Umanità di GIESÙ Cristo. Ma perché l'anima o spirito dell'uomo è stato creato somigliante, e ad imagine della Santissima Trinità, onde disse Iddio nel crearlo *Facciamo l'uomo ad imagine e similitudine nostra*, esprimendo chiaramente la Trinità delle Persone nel Creatore;²⁶⁸ quindi è, ch'alla Trinità Sacrosanta ha da esser simile l'Anima umana, e nella più alta similitudine consiste la perfezione più alta.

17. Or miriamo qual sia il nostro esemplare per accommodare ad esso la copia, che siamo noi stessi. Iddio essendo sommo Spirito, sommamente ed incessantemente, e senza variazione, e senza successività, e senza fine immobilmente, ed eternamente vede ed intende e comprende totalmente se medesimo: ed in tal guisa infinitamente comprendendosi genera quell'infinito Verbo, o Concetto, o Divina Imagine di se medesimo, ch'è il suo diletteissimo Figliuolo. A cui comunicando la sua medesimissima Divinità non moltiplicata, né replicata, ma una, ne siegue, ch'uno è Dio, e due sono le Persone divine. E perché

²⁶⁸ *Gen 1*, et *Pererius in Gen. cap. 1 vers. 26* [PEREYRA, *Commentaria in Genesim*, 1607, vol. I, lib. IV, in v. *Dixit Deus, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, p. 356: «Ceterum, quod observarunt Patres denotari verbo illo *Faciamus*, in primis considerandum est. Censent enim hunc esse primum Scripturae locum, in quo expresse indicatum est mysterium Sanctissimae Trinitatis divinarum personarum, in unitate atque identitate substantiae. ... Voluit autem Deus mysterium Trinitatis in creatione hominis potissimum significari, quod in homine expressior atque illustrior divinae Trinitatis ... imago cernatur, videlicet in memoria, intellectu et voluntate: et in mente foecunda, in verbo cordis quod ex ea procedit, et in amore qui ex utroque producitur»].

l'Eterno Padre comprendendo se stesso, comprende la sua infinita Perfezione, Onnipotenza, Sapienza e Bontà; quindi è, che comprende ancora quanto egli può fare, e quanto sa fare. Ma perché può, e sa fare infinite Creature, e Mondi infiniti; vede ancora, ch'un solo Universo ab eterno ha voluto creare per sua bontà: e l'ha creato in tempo, e in esso ha creato tante Creature diverse, che nelle loro eccellenze manifestano la Bontà, Sapienza, ed Onnipotenza del loro Creatore. Da ciò ne nasce che Dio intendendo se stesso, e generando l'eterna Imagine di se stesso, ch'è il Verbo suo; intende anche nel suo Verbo tutte le Creature. E perché Iddio Padre e Figliuolo, mirandosi reciprocamente, vedono la propria Perfezione, Bontà, e Amabilità infinita; quindi è, che si amano con un Amore tanto grande, quant'è grande la Bontà e Amabilità divina, cioè con un Amore infinito. E perché quel ch'è in Dio, è Dio, e quel ch'è eterno ed infinito, è Dio; da ciò si deduce, che quest'Amore con che Dio Padre e Figliuolo amano sé eternamente ed infinitamente, è Dio, come il Padre ed il Figliuolo. E quest'Amore è lo Spirito Santo, a cui il Padre e 'l Verbo comunicano la medesima loro immoltiplicabile Natura, Essenza, o Divinità: onde sempre uno in Essenza è Dio, in perfetta Trinità di Persone.

18. Questa è dunque la divina Perfezione, il comprendersi, e l'amarsi. Dunque allora l'Anima è posta quaggiù in grado eccelso di perfezione, quando il suo intelletto è tutto occupato in Dio, mirando in pura e semplicissima luce di fede la Divinità incomprendibile; e quando la sua Volontà è tutta applicata all'amore attuale, ed intenso, e purissimo verso Dio, oggetto d'infinita amabilità, null'altro volendo ch'amarlo senza termini, e senza limitazioni. Quanto più l'Anima in questo stato persevera, e quanto più esercita queste divine operazioni con la porzione più pura e più semplice del suo spirito, senza intervento di fantasmi corporei, anzi né pur d'immagini intellettive; tanto più eccelsa è la sua somiglianza con Dio, sommamente incorporeo, e infigurabile, e inintelligibile: ed in conseguenza tanto più sublime è la perfezione, in cui l'ha sollevata la Grazia.

§ 8. *Descrizione di quest'Anima così simile a Dio*

19. L'Anima giunta a questo stato veramente deiforme, non è necessario che s'eserciti in atti espressi, distinti, e moltiplicati d'altre vir-

tù inferiori; essendo già ella collocata nella cima più eccelsa delle più sublimi Virtù, che sono le Teologiche. Non può l'intelletto di lei trovar oggetto migliore, che Dio; né trovarlo in miglior forma ch'in viva fede; né con maggior verità, che conoscendolo quaggiù inconoscibile, ed infigurabile, onde puramente ed attualmente in lui credendo. Né può la volontà di lei trovar oggetto migliore che Dio; né può meglio a lui unirsi, che amandolo; né può meglio amarlo che con amore d'amicizia, rettilissimo, disinteressato, intenso, totale e semplicissimo, cioè perché Dio è Dio. Or quando l'Anima è guidata per questa strada, io non so capire la ragione, perché alcuni Direttori – forse inesperti, e poco spiritualizzati, e di mente assai discorsiva, né punto liberati dalla molteplicità delle fantasie, e delle figure, e riflessioni –, vogliano disturbarla, e tirarla al basso, e ridurre all'agitazioni di Marta quest'Anima, ch'è pervenuta alla purità e riposo serafico di Maria. A bastanza resterebbono chiariti questi tali (quando alcuno se ne trovi) se leggessero seriamente ciò che d'essi scrisse nella *Fiamma d'Amor viva* il B. Giovanni della Croce,²⁶⁹ uomo veramente celeste.

20. Dissi non esser necessario, che un'Anima già purificata, e giunta a questa divina similitudine, s'eserciti espressamente in atti d'altre virtù minori e particolari col fondo del suo spirito centrale, in cui riluce questa divina somiglianza: poiché in questo esercizio deiforme già si comprendono le vittorie di tutt'i vizî, e di tutte le tentazioni, e gli effetti di tutte le virtù eminentemente, ed in grado molto più eccellente e meritorio. Una tal'Anima, c'ha l'intelletto illustrato dalla Fede attuale nel divino Essere immenso e presentissimo, e più che totale, ed in presenza di questo supremo Essere vede disfarsi come Stelle in presenza del Sole tutti gli esseri delle Creature, ed ella stessa rimane annientata, ed in conseguenza ama solamente quest'Es-

²⁶⁹ B. Giovanni della Croce nella *Fiamma d'Amor viva*, stanza III, dal § 4 insino al 13 [GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, 1680, *Fiamma d'Amor viva*, pp. 410-420: lunga requisitoria contro i cattivi e ciechi direttori spirituali che, «non sapendo più che per principianti ...», non vogliono lasciar passare e uscire l'anime da quelli principii e modi discorsivi e immaginari (ancorché Dio le voglia condurre, e far passare a cose maggiori, e più alte)», e che, «perché non sanno insegnare se non questo, diranno: "Andate, lasciate questo, ch'è perdimento di tempo e oziosità; ma pigliate quest'altro, meditate, e fate atti, ch'è necessario facciate dal canto vostro atti, e diligenze; che quest'altre cose sono vanità, e gofferie", ... non intendendo essi li gradi dell'orazione, né le vie dello spirito»].

sere incomprendibile, e né pur ama se stessa in sé, non che l'altre creature come creature; di qual altra virtù ha bisogno? Di qual altr'atto ha bisogno per superare tutt'i vizî, e tutte le tentazioni? Brama forse l'umiltà? E qual maggior umiltà può figurarsi, che l'aver in verità e in pratica annichilata ogni stima di sé? Brama l'obbedienza? E qual cosa rifiuterà che le sia imposta, un'Anima la quale vede Iddio ugualmente in tutte le cose, e in tutte ama lui solo, né più distingue la varietà delle cose, ma in tutte contempla, e vuole l'invariabile Iddio? Brama forse la pazienza? E come non sarà paziente, chi non si cura più di sé, né vuol mirarsi, né vuol amarsi, né vuol mai cangiare il suo esercizio sovrano di mirar credendo, e d'amare il vero, e sommo Bene infinito?²⁷⁰ Qual virtù non avrà in grado più ch'eroico quest'Anima, ch'è totalmente staccata dagli affetti, e da i timori di tutte le creature, e vive già nel suo centro sovra tutte le riflessioni de' tempi, de' luoghi, delle operazioni, e delle creature, tutta intenta all'eterno, immenso, unissimo, ed increato suo Dio? Queste verità parranno forse incredibili agl'inesperti: ma io so, che non mento. Oh quanto grande è l'efficacia della divina Grazia nell'Anime, che son fedeli alle sue purissime attrattive! ed oh quanto è grande la virtù del Sangue del vero Figliuolo di Dio crocifisso per noi!

§ 9. *Similitudini dell'Anima perfetta con la divina Essenza*

21. Che se miriamo Iddio come Uno nell'Essenza, troveremo la divina Natura, o Divinità, essere sommamente una, semplicissima, purissima, immoltiplicabile, indivisibile, e sommamente lontana da ogni corporeità, e limitazione. Questa divina Natura per la sua immensità è tutta in tutt'i luoghi, e in ciascun luogo: e tutt'i luoghi comprende, e senza misura si trapassa, e trascende. Per la sua eternità è tutta in tutt'i tempi, ed ogni tempo supera senza proporzione. E per la sua totalissima essenza è tutta in tutte le cose, e a tutte dà l'essere, e le conserva, e regge, e le sopravvanza in infinito. Così essendo Verità, e Bontà immensa, totale, e creatrice, ogni cosa vera e buona crea, comprende, e trapassa. Ma perché questa divina Natura è purissima,

²⁷⁰ S. Diadochi *de Perfectione spirituali*, ante cap. 1, n. 3 [DIADOCO, *De perfectione spirituali*, 1627, *Definitiones decem parascevatice, Patientia*, cit. *supra*].

e semplicissima; da ciò siegue, che la sua bontà, verità, onnipotenza, e immensa eternità, ed ogn'altra sua virtù e perfezione non è un numero di perfezioni innumerabili poste insieme, ed unificate nella divina Essenza: ma tutte le sue Perfezioni sono una sola Divinità, o Natura ed Essenza divina, sommamente una, semplice, pura, ed immoltiplicabile. Il concepire tante grandezze ed attributi in Dio come cose distinte, nasce dalla corta vista, e angusta capacità del nostro intelletto, che non sa in questa cieca vita, e tra i veli de' fantasmi, concepire una Natura che possa, e operi cose tanto diverse, ed opposte (verbigrazia i gastighi de' rei, e i premj degli eletti, ed altre), e nientedimeno sia purissima, e semplicissima.²⁷¹

22. Or nella stessa guisa alcuni non sapranno intendere, come quest'Anima da me descritta giunga a tanta purità e semplicità, che nella parte esteriore, e nelle potenze più basse operando molte cose, e molto diverse, e vivendo nella varietà de' tempi, de' luoghi, delle creature, e delle operazioni e patimenti; nientedimeno se ne stia tutta immota centralmente nella sua purità, unicità, semplicità, ed invariabile pace: mantenendosi una in tutte le cose, in tutt'i tempi, in tutt'i luoghi, e in tutte l'opere; una in se stessa, anzi una sovra se stessa, e tutta absorta, e unificata in Dio. Tanto alta è la costituzione di lei, che quantunque ella sperimenti nelle sue potenze corporee le variazioni, i

²⁷¹ S. Thomas in *Ia*, d. 2, q. 1, art. 2; Ludov. Moeratus, tom. I disp. 46, et Carol. Thomasius, *Quodlib.* I, schol. 21, et Dionys. Carthusianus in *I Senten.*, d. 2, q. 2 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648 (ma il testo citato non concerne il tema *de unitate in Deo*; Tommaso tratta invece dell'unità essenziale di Dio ad esempio in *I^a*, q. 10 e 11). – LE MAIRAT, *Disputationes*, 1633. – TOMASI, *Quodlibeta*, 1657, quodlibetum I, *De Essentia Dei*, scholion XXI, *De compositione essentiali et attributorum in Deo*, § 1, p. 47: «Dico ... Deum componi accidentaliter ex essentia, et attributis, quia licet omnia quae formaliter sunt in Deo, sint una, et eadem entitas infinita simplex, tamen ... intellectus ex sua imbecillitate et imperfectione non potens illa unico actu distincte et clare concipere ut unum simplicissimum, ut certe sunt in re, concipit illa per diversos actus ut distincta», etc. – DIONIGI CERTOSINO, *In Sententias*, 1584, t. I, lib. I, dist. II *De mysterio Trinitatis et unitatis*, quaestio II, pp. 61-76: «Secundo quaeritur, qualis sit distinctio inter attributa divina, videlicet an realis, an formalis, an rationis duntaxat. Et videtur quod solum sit distinctio rationis. Primo, quia in Deo est summa simplicitas atque purissima unitas in essentialibus. ... Sexto, secundum Dionysium ... atque secundum Damascenum ..., Si quis Deum videns, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt circa ipsum aut ipsius distinctioni attributorum divinarum non correspondet aliquid in Deo existens, sed in rebus creatis», etc.]

moti, ed anche le tempeste de' sensi, e delle affezioni brutali; non però punto si muove, e può dire con quel grand'Uomo, «Sotto il grave e faticoso peso della natura io son contento: ma molto lontana da me è la natura, e io da lei». ²⁷² Sì come Iddio movendo tutte le cose, nulla si muove, e in Dio agitandosi e guerreggiando tra di loro tante Creature, nulla lo turbano, né possono punto inquietarlo; così in quest'Anima deifica, ch'è tutta per amore in Dio trasformata, accadono bensì i moti, e le guerre della sua parte inferiore; ma ella non si muove, né punto si turba: anzi movendo ella tutte le sue membra, e le potenze a sé soggette, sta immota, e tranquilla: più ch'in se stessa, nell'adorato suo Dio.

23. Ma perché, come tante volte s'è detto, di Dio non si dà figura adeguata per l'intelletto, né sentimento o gusto per la volontà nell'Anima viatrice; quindi è, ch'ella *nel tutto* così delle creature, come di sé, e dell'istesso Dio, *ha nulla, e in questo gran nulla ha Dio*. In lui annihilata ella vive; ma non conosce d'aver vita distinta da lui: e l'ama; ma non conosce d'amarlo con amore distinto dallo stesso amore, con che Dio ama se stesso. Non vede più se stessa, non cerca più se stessa, né vuole sé in sé, né per sé; né sa d'esser in sé. Tutto s'è fatto nulla per lei. Dio solo è; Dio vuole; Dio ama; Dio opera; Dio ordina; Dio vive, regna, e gode in sé, di sé, e per sé nel punto immobile, indivisibile, ed interminabile della beatissima Eternità, ch'è l'istessissimo Iddio.

§ 10. *Si prosiegue la descrizione della similitudine, c'ha l'Anima perfetta con Dio*

24. È cosa talmente preziosa negli occhi di Dio, e di tanta importanza all'Anime questa perfezione e somiglianza con Dio, e dall'altra parte è tanto insidiata dal demonio, ed è tanto spirituale e ignota alle corporee potenze, e son tanto rari i Direttori ch'ad essa sappiano guidar l'Anime; che stimo sia per esser cosa giovevole, che più lunga-

²⁷² Ven. Ioannes a S. Sampson, in eius *Vita*, pars III, cap. 4 [JEAN DE SAINT-SAMSON, *Opera*, 1654, *Vita: De dono Timoris Domini*, p. 96: «Scribebat olim sancta cum libertate confidenti suo nostro Reverendo P. Dominico ... his terminis: "Sub gravi pondere, et laborioso onere naturae, perfecte contenti sumus ...". Et inferius ait, "verum tamen est naturam a me, et me ab illa, plurimum distare". Lector animadvertet, quo perfectionis ascenderit, qui nullam amplius a naturae studiis et appetitibus patitur molestiam»].

mente io qui ne discorra. Primieramente io suppongo, che la Grazia santificante è una partecipazione della divina Natura.²⁷³ Dunque sì come il raggio del Sole comunicato allo specchio fa lo specchio simile al Sole, e 'l calore del fuoco partecipato al ferro fa il ferro simile al fuoco; così la Grazia nell'Anima ad altro non aspira, ch'a far l'Anima a Dio somigliante: e la maggior copia e purità della Grazia cagiona la somiglianza maggiore, e più pura. E perché non si giugne alla vera santità senza la nostra cooperazione ed ubbidienza alla Grazia; quindi è, ch'io stimo esser cosa necessaria il sapere i suoi divini disegni sovra l'Anima per poter ad essi cooperare, e non resistere, come fanno molte creature, le quali sentendo i moti della Natura opposti alla Grazia, facilmente da quelli si lasciano trasportare con perdite deplorabilissime di gradi eterni di Gloria.

25. Dunque essendo il nostro Dio una pace immensa, e invariabile; ed essendo così puro, e semplice, e uno nell'essenza, che non ammette in sé moto alcuno, né composizione, né molteplicità; ed essendo cosa certa, che gli effetti delle cagioni ben regolate han da rassomigliarsi alla cagione che li produce; ne siegue, che le divine operazioni nell'Anima fedele tenderanno a questo fine di farla simile a Dio, cioè pacifica, immota, invariata, pura, e semplice nella porzione più spirituale e profonda dell'Anima stessa: e questi effetti tanto saranno maggiori, quanto più disposta ad essi, e capace ne sarà l'Anima, che li riceve. Dunque allora sarà perfetta l'Anima, quando di queste già dette condizioni, e d'altre simili, che in Dio han nome d'Attributi, ella sarà eccellentemente dotata.

²⁷³ S. Thomas, *IIa IIae*, q. 110, art. 3 ad 4 [TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, 1648, I-II, q. 110 a. 3 concl.: «Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiozem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiozem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur»].

26. E perché Dio vede, e ama se stesso in sé, e sé in tutte le Creature, e la molteplicità di queste non cagiona molteplicità nel divino Intelletto; così quest'Anima credendo vede Iddio in tutte le creature, né la molteplicità di queste cagiona confusione o molteplicità nel centro spirituale di lei, che mira l'UNO in tutte le cose, e tanto apprende le cose create, quanto basta all'uso della vita presente, e nulla più: onde non si lascia da esse né opprimere, né allettare, né confondere, né moltiplicare. E sì come Iddio ama sé in sé, e tutte le Creature in sé e per sé, che d'esse è l'unico, altissimo Fine; così quest'Anima, perfetta Amante, con un purissimo ed unico Amore ama Dio in Dio, e tutte le Creature in Dio, e tutte per Dio: laonde la molteplicità degli oggetti amabili non moltiplica gli amori di quest'Anima. La quale vedendo il solo sommo Amabile in tutte l'opere sue, lui solo ama in tutte, e tutte in lui, e lui sopra tutte e senza tutte, con quell'unico e purissimo amore, ch'è una partecipazione di quell'Amore increato con che Dio ama se stesso. E sì come chi amasse il Sole, col medesimo amore amerebbe i raggi originati, e dipendenti dal Sole; così quest'Anima, che con luce di verità vede tutte le creature prodotte nell'essere, e dipendenti dal Creatore, le ama col medesimo amore con che ama il suo Dio.

27. In tal guisa poi è costante ed immutabile Iddio in questo divinissimo atto del vagheggiarsi e amarsi, godendo infinitamente di sé, in sé e per sé; che per tutta la eternità imprincipiata, interminabile, ed incomprendibile non si trova momento in cui Dio non si comprenda, e non si ami senza mai stancarsi, né variarsi in questo beatissimo esercizio. Così l'Anima non ha mai da stancarsi, né ammetter tedii, né rincrescimenti, né far conto di tentazioni, né di fantasie, né di passioni, né di qualsivisa inquietudine di mente, o d'affetto, che la distoglia da questo divino esercizio della viva Fede, che la tiene nella presenza di Dio, e dell'ardente Carità che la infiamma, ed unisce al sommo Bene infinito. E sì come Iddio, essendo Dio, immutabilmente esclude da sé ogni colpa, mancanza, ed imperfezione, né per far ciò ha bisogno di far altr'atto, che 'l contemplarsi ed amarsi eternamente; così l'Anima ha da sapere, che finch'ella può costantemente perseverare in questa divina Presenza e divino Amore attuale, non è a lei necessario far altri atti per superare le tentazioni, e per evitare ogni colpa e difetto. E sì

come Iddio ciò operando è santissimo in infinito; così l'Anima s'accerti, ch'in niun'altra sua operazione può esser tanto santa, quanto in quest'una di contemplar credendo l'invisibile e presentissima Divinità, e d'amarla con tutta l'intensione della volontà innamorata. E sì come Iddio creò, conserva, e governa tutte le sue Creature, e le muove, e le cangia, nulla movendosi egli, e non cangiando giammai il suo divinissimo esercizio del comprendersi ed amarsi; così l'Anima ha da industriarsi di conservar tanto puro, e uno il suo spirito, che (soccorsa dalla Grazia, senza cui ciò ch'io dico non può esser affatto) nell'operare, muovere, o variare gli atti delle sue potenze, o l'altre creature, ella, per quanto è possibile quaggiù, non si muova dal suo posto della divina Presenza, né mai ammetta avvertita variazione, o cessazione nel suo spiritualissimo esercizio dell'amare il suo Dio. Anzi sappia, che 'l mutarlo, o tralasciarlo non sarà effetto della divina Volontà, ma più tosto difetto di lei: imperoché sì come il fuoco non può volere, né può esser cagione che cessi il calore; e sì come il sole non può volere, né esser cagione che cessi la luce; così Iddio, luce e calore immenso, non può volere, né può esser cagione che cessi in un'Anima viatrice la luce della Fede, e 'l calore della Carità: ma tal difetto riconosce per sua cagione la nostra fiacchezza e miseria, o la nostra malignità, non già la Volontà diretta di Dio. Dunque accertisi l'Anima, che non può meglio eseguire il divino Volere, quanto esercitandosi in questa maniera di Vita Serafica, anzi Divina.

28. Né si lasci distogliere in ciò avvertitamente dagli accidenti che quaggiù così diversi le accadono, né dagl'interessi di sé medesima: né chiami vero bene quel suo bene, che dal sommo Bene l'allontanta; né stimi suo vero male alcun male, fuorché quello che si oppone al suo divoto esercizio della viva Fede, e puro Amore divino. Consideri dunque, che sì come Iddio tanto perfettamente si vagheggia, e si ama, e di se stesso gioisce, e si gode nelle cime del Cielo Empireo tra i Cori beati che l'adorano, e l'amano, quanto ne i fondi dell'inferno tra le schiere esecrabili de' dannati, e de' demoni, che lo bestemmiano e l'odiano; così ella non meno tra i favori celesti, che tra le delirazioni, e tentazioni più infernali, ha da voler vive in sé questa divina Presenza, e questa fiamma spiritualissima dell'Amor santo di Dio. E sì come il Bene increato e creatore mirando sé, e amando

sé in sé e per sé, mira e ama tutte le sue Creature, e in esse odia solamente quel che da lui non è stato creato, ch'è la colpa, senza che odii mai le nature create e conservate da lui; così l'Anima deiforme miri Iddio credendo, e l'ami volendo in tutte le Creature, ed in lui e per lui: e in Dio, non in esse, né per esse ami tutte le Creature, ed anche se stessa: non odiando mai Natura alcuna da Dio creata, ma solamente in se stessa e in ogn'altra creatura detestando quelle colpe nelle quali non ha, né può aver parte il santissimo Creatore.

§ 11. *Stato altissimo di similitudine dell'Anima con Dio*

29. Finalmente (per non riuscir tedioso con altre comparazioni, ch'addurre io potrei) termino con questa avvertenza, che sì come chi sta in questa bassa terra, e sotto le nubi, è soggetto alle vicissitudini de' tempi, ed ora è posto in luce di giorno, ora in tenebre notturne, ed ora prova i fervori dell'estate, ora i rigori del verno, e le altre varietà delle cose sublunari; così l'Anima, finché abita nelle potenze inferiori alla purissima e sublime cima dello spirito (ch'apprende la nuda ed incommutabile verità, e in essa riposa), sperimenta le tante varietà e vicissitudini delle luci e delle tenebre, de' fervori e delle freddezze spirituali, e l'altre differenze delle delizie e delle desolazioni dello spirito, delle quali trattano con tanta copia i Mistici Autori. Ma sì come chi ascendesse, o fosse inalzato su l'alto de' Cieli, non soggiacerebbe più alle mutazioni e differenze de' tempi e delle stagioni, e perpetuo sarebbe il suo giorno, e invariabile il suo stato; così l'Anima, c'ha sperimentate cose diversissime nel sentiero spirituale e mistico, giugne infine a perdere tutte le varietà, così le penose come le gioconde, nella più alta porzione di se stessa: e fissa lo sguardo stabile e costante, e l'amor puro e invariato, nella somma Verità, e sommo Bene immutabile: e fermata con l'intelletto e con la volontà nel Vero e Buono immobile ed infigurabile ed eterno, anch'ella si fa quasi immobile: e crede, e ama, ed è collocata in uno stato più alto delle figurazioni, delle diversità, delle vicendevollezze, e di tutto ciò che può pensarsi di vario, di mutabile, di successivo e di terminabile. Avvertasi però in questo luogo, che questo stato non è quaggiù pienamente perfetto, come sarà in Cielo; e che s'intende appartenere al centro o fondo dell'Anima, e al puro spirito e libero arbitrio, non già all'altre

potenze esterne o interne, le quali di natura loro son sempre mobili, se non son fermate sovranaturalmente, come accade ne' ratti e negli estasi.

30. Or l'Anima giunta a questo divino Stato può dirsi veramente perfetta, e similissima alla sacra Umanità di GIESÙ N[ostro] S[ignore]. Imperoché l'Umanità di Cristo era stabilmente e con chiara visione fissa in Dio nella porzione sovrana del suo spirito: né da questo beatifico stato poterono mai divellerla, o per un istante distorla i turbini e le tempeste de' tormenti, degli obbrobrî, delle piaghe, e della stessa penosissima morte, e morte infame di croce. Ma dall'altra parte la perfetta contemplazione e felicità beata dello Spirito di GIESÙ Cristo non si diffondeva a felicitare l'altre potenze inferiori, né toglieva la passibilità al sacrosanto suo Corpo: onde ad un tempo stesso secondo le sue varie porzioni superiore ed inferiore gioiva per la vista e godimento della divina Essenza, che svelata mostravasi allo spirito; e penava per le acerbe ferite de' flagelli, delle spine, e de' chiodi. Nella stessa guisa l'Anima ch'io descrivo, fatta dalla Grazia e dagli essercizî mortificativi e virtuosi a GIESÙ Cristo conforme, può ben sì sentire nelle potenze più basse della sua umanità le agitazioni, le tempeste e le pene: ma nel medesimo tempo lo spirito, disimbarazzato e disciolto da tutt'i tumulti della parte corporea, e sprigionato dalle fantasie, dalle stime, e dalle riflessioni e discorsi, e dalle stesse intelligenze più pure, con semplicissimo e stabile sguardo di Fede mira, cioè vivamente crede Iddio intimamente intimo, e più che presente nell'Anima: né punto se 'l figura, né punto si cura d'intenderlo; ma credendolo, e credendolo sommo Bene amabilissimo, altro non vuole, altro non brama, ch'amarlo, amarlo; né in altro s'esercita, ch'in amarlo.

31. Ma perché l'uomo secondo la parte corporea è soggetto al luogo e al tempo, e con le corporee potenze apprende la successività e 'l moto del tempo, e conosce la varietà de' giorni e de' luoghi; quindi è, che l'Anima perfetta con le potenze più basse apprende la varietà delle stagioni e de' luoghi, e la varietà delle azzioni ch'a tali potenze ne' varî tempi e luoghi si convengono: onde sa veder GIESÙ Bambino nell'antro di Betlem, ne' sacri giorni del suo Natale; e 'l sa veder adulto, languente e crocifisso ne' giorni della Settimana penosa; e in altri tempi risuscitato, o ascendente nel Cielo; e lo stesso dico degli altri

Misterî de' Beati Cittadini del Paradiso. Ma perché lo Spirito, ch'è sostanza incorporea, non è di sua natura soggetto al tempo, ma partecipa della divina Eternità, ed è di sua natura più alto de' tempi, né vede in sé successività, né terminazione di vita; da ciò viene, ch'è un avvilirlo, quando è strascinato al basso, dove opera al modo corporale con tante mutazioni, figurazioni, movimenti, varietadi, e forme successive e terminabili: le quali cose tutte possono dirsi improprie alla purità, semplicità, attualità ed eternità degli Spiriti. Dunque allora è perfetto lo Spirito cristiano, quando è puramente fermato nella Verità incommutabile con la semplice apprensione invariata dell'intelletto, ed è unito alla Bontà eternamente stabile con l'amor centrale del libero arbitrio: e questa Verità, e Bontà immobilissima già s'intende ch'è Dio. Chi queste cose non prova in sé, o almeno non vede chi le prova, non so se crederàmmele: ma io supplico la divina Carità, ch'in tal guisa lo purifichi, che giunga a provarle, e ne benedica l'Autore infinito.

§ 12 e ultimo. *Descrizione dello Spirito nello spirito, e dello Spirito in Dio*

32. In questo stato lo Spirito comincia a conoscersi distintissimo dalla parte bassa, ignobile, animalesca e tanto agitata dell'uomo: la quale è tanto inchinata alle cose esteriori, transitorie, e veramente vanissime, insussistenti, e indegne di stima. Quindi è che s'alza (senza muoversi al modo corporeo) sopra tutte le bassezze già dette; e perde le stime di tutte le cose sottolunari; e si stupisce, che vi sia spirito ragionevole e cristiano, che possa stimarle. Si astrae dalle apprensioni, giudicii, ed affetti di tutto ciò ch'è misurato da i luoghi, e da i tempi: perché vede se stesso senza proporzione più dilatato di tutt'i luoghi corporei, e sublimato per la sua interminabile ed immobile durazione sopra tutt'i corsi, e sopra tutt'i numeri degli anni e de' secoli.²⁷⁴ E ve-

²⁷⁴ Ioan. Gerson, *de Simplificatione Cordis*, notulae 2, 3 et seq. [GERSON, *Opera*, 1514, t. II, *Tertia pars, Tractatus de simplificatione, stabilitone, seu mundificatione cordis*, chiamato *De simplificatione cordis* nei titoli correnti e nella Tavola; alf. LXVIII, P: *Notula secunda. De simplicitate cordis in meditatione per abstractionem a fantasmatis et figuris per bonum*: «Traducamus consequenter ad propositum de simplificando meditationem nostram circa divina, per abstractionem a fantasmatis et figuris ...»; e *Notula tertia. De conceptu boni absoluto seu universali qualiter fiat*: «Responsio tibi patet per alteram

de, ch'egli è spirito puro, tranquillo, chiaro, interno, segregato dal feciume delle corporeità, inclinato alle cose celesti, e d'esse sole famelico, e capace de' veri beni eterni, e della purissima unione ed amorosa trasformazione in Dio, sommo Bene inconcepibile e immenso. E questa interior vista spiritualissima e centrale non è così discorsiva, come io qui la descrivo con tante parole per farla capire a chi non la sperimenta: ma è mirabilmente pura, semplice, ed immobile, e totalmente ignota alle potenze grossolane del corpo. Quindi è, che l'Anime attive ed esteriorizzate, se non s'incentrano e non si tranquillano, e non si riducono a quell'UNO, *quod est necessarium* (Lc 10, 42), non la capiscono: e gli stessi Contemplativi, e Silenzieri, han d'uopo del silenzio interiore ben profondo per godere di questo deifico stato. Il quale, benché sia continuato e perseverante (per quanto è possibile in questa vita tanto soggetta alle corporali miserie e vicissitudini, ed anche alle diaboliche tentazioni), non però stanca mai l'Anima, né affatica la testa, né consuma tanto gli spiriti animali, come accade ne' lunghi esercizî delle meditazioni, e degli affetti sensibili.²⁷⁵

33. Ma non si ferma in sé questo Spirito purgato, perché è portato in Dio: ed in Dio altamente, e ignotamente immergendosi, tanto s'inebria d'amore, che giugne alfine a perder la memoria di sé, ed a non più curarsi di sé, come s'egli già non fosse: e veramente egli non è più in sé, ma è nell'amato suo Dio: *anima enim magis vivit ubi amat*,

considerationem priorem de vi abstractiva cordis intellectualis. Per cuius virtutis operationem tolle bonum hoc, tolle bonum illud, sicut loquitur Augustinus, et remanebit verum et generale bonum. ... Denudes igitur hanc rationem boni ab ubi et nunc, hoc est a loco vel situ vel tempore, ab omni praeterea confusione seu connotatione accidentium, et erit ille conceptus qui remanebit absolutus et universalis conveniens omni bono». Cfr. *Id.*, *Opera*, 1606, t. II *tertia pars* cit., col. 371, e *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 1971, p. 86].

²⁷⁵ Io. Gerson, *loc. cit.*, notula 18 [*Ivi*, alf. LXVIII, Y: «Dicamus adhuc aliquid de hoc meditationis modo, qui solet a corporalibus incipere et ea sibi substernere, sed saluberrimum et pernecessarium consilium est in eisdem non sistere nec pedem figere. Alioquin ut frenesim vel turpissima incurret desideria ipse meditans. ... Constat plane virtutem omnem quae corporeis utitur organis, fatigationem, et quandoque totalem in operatione sua, si nimis continuetur, defectionem pati. Constat insuper ex hoc cogitationem omnem particularem quae nimis et plus debito profundatur in imaginativa vel estimativa virtute lesionem inferre sic fantasianti, ita ut non maneat dominus sui, neque liber ad expellendam huiusmodi cogitationem». Cfr. *Id.*, *Opera*, 1606, t. II *tertia pars* cit., col. 379, e *Oeuvres complètes*, vol. VIII, p. 94].

quam ubi animat. Questo divino Amore tanto potentemente attrae in sé, ed a sé unisce l'Anima amante, ch'ella più non vive in sé medesima, ma nell'Amato: e più non opera per sé, ma per l'amato suo Sposo. Egli in sé la trasforma, e vive in lei, e la regge in tal guisa, che già ella non conosce più d'aver volontà, o non volontà; ma vede solo in sé regnante il divino Volere. Mirate un ferro, ch'approssimato al fuoco viene a poco a poco riscaldandosi. Se avesse ragionevolezza, conoscerebbe se stesso, e 'l fuoco; e vedrebbe il fuoco, ch'in esso vien operando; e ch'esso al fuoco viene assomigliandosi, e disponendosi alla più intima unione col fuoco; e che dall'unione passerà alla trasformazione, nella quale esso non vivrà più in se stesso, ma il fuoco vivendo in esso oprerà tutte le sue ardenti operazioni. Ma quando alfine il ferro sarà giunto ad esser rovente, ed appieno trasformato nel fuoco, senza però aver perduta la sua intrinseca essenza di ferro; allora il ferro non vedrà più se stesso, né si ricorderà d'esser ferro, né vivrà in sé, né oprerà come ferro: ma il fuoco avrà l'efficacia, la vivacità, e l'operazione nel medesimo ferro, ed oprerà in tal guisa da fuoco, come se 'l ferro già più ferro non fosse. E se potesse alcuno trattare col ferro infocato, e 'l chiamasse col proprio suo nome di Ferro: esso non risponderebbe, perché non si stima, né si vede più ferro, ma fuoco: tanto potente è la forza della perfetta trasformazione, benché non totale, né sostanziale, ma accidentale e transitoria; poiché è cosa certa, che la sostanza del ferro non si muta, né si fa vero fuoco. Adattate questa parabolica similitudine e tutte le sue circostanze, e l'altre che si possono aggiugnere, all'Anima in Dio trasformata per forza di Grazia, di Fede e di Carità ardentissima, unitiva e trasformativa; e avrete inteso ciò ch'io non penso più lungamente splicarvi. Solamente v'aggiungo, che sì come il ferro per esser ben trasformato nel fuoco, nulla di sé o d'altro ha da riserbare in se stesso, ma ha da riempirsi tutto e totalmente del fuoco solo; così l'Anima nel suo libero arbitrio, e nel suo puro spirito nulla di sé, e nulla d'altra creatura ha da riserbare con amor proprietario e non divino: e ha da esser tutta piena del solo divino Amore, se vuol esser in Dio trasformata, e veramente perfetta. E questo è il senso della prima metà del nostro verso, *Nel tutto ho nulla.* Ma perché Dio è sommamente infigurabile, incomprendibile, inaccessibile, e ingustabile in questa vita, né di Dio

può darsi quaggiù vera vista, né vero possesso, né vero godimento perfetto, essendo tutto ciò riserbato all'Anime elette nella Gloria beata; quindi è, ch'ella non ha da fermarsi in cosa alcuna, né pur sovranaturale, che sia visibile, e che sia quaggiù posseduta, o gustata: ma sovra tutte le cose create elevandosi, e sovra tutte amando; *in un gran nulla* d'ogni vista, d'ogni possesso, e d'ogni gusto *ella avrà* il suo amabilissimo Iddio.

IL FINE.

APPENDICE

La teoria dei centri dell'anima nel testo rivisto per l'edizione Hertz (Venezia 1682)

1. IL CENTRO DELL'ANIMA¹

§ 1. *Quel che sia il Centro naturale dell'Anima*

2. In due maniere io considero il centro, o fondo dell'Anima: naturale è l'una, e l'altra è sovranaturale. Il centro considerato nel primo modo è l'essenza di lei, da cui scaturiscono tutte le sue potenze, e le loro operazioni che in questo centro sostanziale son fondate, e da esso traggono la loro origine. Di questa essenza dell'Anima così parla il divino Rusbrochio: «L'essenza dell'Anima ch'è sostanza spirituale da Dio dipendente è immobile, ed è più eccelsa del sommo Cielo, più profonda del fondo del mare, e più dilatata di tutto il mondo insieme co' suoi elementi: imperoché la natura spirituale eccede e trapassa tutta la natura corporea. Questa essenza è il naturale Regno di Dio», ed in verità è Regno di Dio perfettissimo, mentre la divina Grazia ch'è una partecipazione della stessa divina natura, nell'essenza dell'Anima risiede, «ed è il termine di tutte l'azioni dell'Anima». Queste verità non sono capite da chi abita ne' sensi, e vivendo vita corporea non ha purificato lo spirito dalle apprensioni delle fantasie e degli oggetti corporei: ma se considerasse questo solo, cioè, che la potenza intelletiva può intendere, e capire tutte le nature corporee, che Dio N[ostro] S[ignore] ha create, e che chi capisce in sé le cose è più grande delle cose capite; conoscerebbe ancora, che l'Anima ragionevole de' Cieli, e della Terra è più grande, non già per grandezza corporea, ma per grandezza virtuale, e nobilissima, e capace di

¹ [Il capitolo, aggiunto alla 'dichiarazione' del Primo verso del Secondo quaternario, sostituisce i parr. 1 *med.* - 6 della prima edizione (cfr. qui pp. 24-29), con alcune coincidenze parziali che segnaliamo].

tutto l'universo, anzi (quel, ch' eccede tutti gli stupori) capace dell'istessa divinità immensa ed incomprensibile.

3. Ora per tornare a questo centro o essenza dell'Anima nostra, è necessario prima vedere, come l'uomo ne parta. Da questa intima essenza, come da fonte, scaturiscono le potenze spirituali Intelletto, Memoria, e Volontà. Il primo si dilata, e si distende insino alla fantasia: e la fantasia è il ricettacolo, e conservatorio di tutte le somiglianze delle cose corporee ch'entrano per li cinque sensi esteriori. Vede l'occhio un colore, ode l'orecchio un suono, sente il naso un odore, gusta il palato un sapore, e tocca la mano una corporea qualità, e di tutte queste cose s'imprimono le immagini nella fantasia. Dunque niuna di queste cose è la stessa sostanza, o centro dell'Anima. Discende l'Intelletto nella fantasia, e dalle particolari cognizioni di quella cava le sue generali cognizioni, e sa quel che siano i colori, i suoni, gli odori, i sapori, e le altre corporee qualità soggette al tatto; e sopra tali cognizioni forma i suoi discorsi, ed operazioni intellettive: ma sempre sta fuori del centro, o sostanza dell'anima, finché in tal guisa discorre, e conosce. Nella memoria intellettiva s'imprimono queste immagini, e notizie universali, e niuna di esse è il centro dell'Anima. L'intelletto dà giudizio del bene, o del male delle cose c'ha intese, ed all'ora la volontà produce i suoi moti o di consenso, o di rifiuto, o d'odio, o d'amore: e questi sono gli atti radicali di tutte le altre operazioni volontarie. Ma vedete voi che la volontà sta anch'ella fuori del suo centro, finché attende a volere o non volere positivamente le cose che son fuori di lei? Dunque fin che l'Anima con le sue potenze sta operando circa gli oggetti corporei sempre si dice veracemente ch'ella è fuori di sé medesima, e del suo fondo centrale.

4. Ed in questo proposito giovami apportare un detto mirabile del santo Abbate Alonio, uno degli eroi Cristiani ch'illustrarono l'Eremo ne' secoli antichi: «Se io non avessi distrutto ogni cosa; non avrei potuto edificar me medesimo». Questa è una gran verità; ma son troppo rari quei che la praticano. [...] ²

5. Che cosa è dunque il partirsi l'Anima dal suo centro? è un operare o per mezzo delle potenze esteriori (quali sono i cinque sensi, e l'altre visibili membra del corpo) o per mezzo delle potenze interne sensibili (quali sono i sensi interni, che risiedono nel cervello) o delle passioni, che nel cuore principalmente [risiedono]. Parimente nelle stesse operazioni delle sue spirituali potenze, Intelletto, Memoria intellettiva e Volontà, l'Anima esce dal suo

² [Il testo prosegue con il seguito del par. 4, come nella prima edizione].

centro quando queste potenze han per oggetto, e s'impiegano circa qualsisia cosa che non è l'Anima stessa, e non è Dio, *ch'è il centro soprannaturale di lei*, come tra poco diremo. Ma se l'Anima torna in se stessa, necessariamente ha da vedersi senza forma alcuna corporea, e ha da escludere ogn'immaginazione, e molteplicità, perché ha da conoscersi spirito incorporeo, puro, e semplice, e ugualmente ha da conoscersi ragionevole, perché ella essenzialmente è tale, né punto ha d'animalità l'Anima come Anima. Da questa soda, e profonda cognizione mirabili sono i frutti che han da nascere in lei: e gli stessi Filosofi Gentili da questa naturale cognizione dell'Anima cavarono molte proposizioni di virtù maravigliose, ed atte a recar vergogna a molti cristiani, che con le loro operazioni s'allontanano tanto da esse.

6. Chi dunque entra seriamente in se stesso, e conosce in verità l'Anima sua [...].³

7. Ma così è, che tutt'i peccati senz'eccezione son cose irragionevoli; Dunque né per alcun accidente esterno, né per alcuna interna passione, affetto, concupiscenza, timore, né per creatura alcuna l'Anima, che conosce e vuol conservar la nobiltà del suo centro ragionevole, ha da peccare. Pensi ogn'Anima che le morti, e l'infamie, e i patimenti non son cose che distruggano la nobiltà ragionevole sì come la distruggono le bugie, le ingiustizie, le superbie, le intemperanze, e tutta l'altra indegna caterva de' vizî: dunque ha da eleggere qualsivoglia penalità, e qualsivoglia morte una Persona ragionevole, prima ch'ella presti il libero suo consentimento a colpa alcuna, benché menomissima appaia. Che se l'Anima considera o i beni corporali ch'ella può perdere, o i mali di pena in cui ella può incorrere, quando voglia star salda nella sua rettitudine intrinseca ed essenziale, laonde o per non perdere qualche bene di questa vita, o per non incorrere in alcuno di questi mali, o nella stessa morte, ella si lascia cadere in qualche colpa, sappia ch'ella è uscita dal suo centro naturale, ed è inescusabile nel suo peccato, e ne merita il gastigo dal suo Creatore, poiché ha degenerato, e s'è ingiustamente ignobilitata contro la di lui volontà. Tutta questa dottrina di verità obliga non solamente i cristiani, ma anche gl'infedeli: laonde niuno potrà portar legittima scusa delle sue colpe avanti al Tribunale della divina Giustizia. Tutto quanto si è detto, appartiene all'intrinseco centro, o sostanza dell'Anima come ragionevole e cristiana.

³ [Il testo prosegue con il seguito del par. 6, come nella prima edizione (in cui è numerato come 5: cfr. qui p. 28)].

2. I CENTRI DELL'ANIMA

§ 2. *Dei Centri dell'Anima mostrati dalla Luce sovranaturale*⁴

8. Ma per non dilatarmi in eccesso, vengo al centro soprannaturale dell'Anima, a lei dimostrato dal lume celeste della Santa Fede Cattolica. Questa nel bel principio c'insegna, che fermamente dobbiamo credere in *Dio Trino e Uno, Creatore del Cielo e della Terra, e di tutte le cose visibili, e di tutte le invisibili*. Ma invisibili sono gli Spiriti, e Spirito è l'Anima nostra; dunque Dio è il Creatore di lei. Ma il creare è un cavar la Creatura dal niente, e porla nell'essere; dunque il niente è un centro dell'Anima più profondo, che non è la stessa essenza di lei, e Dio è il centro di tutti i centri. Dissi, ch'*il niente è un centro dell'Anima più profondo, che non è la stessa essenza di lei*, perché prima ella è stata inabissata nel *niente*, che sia stata posta nell'*essere*: ed ora s'attualmente non fosse senza cessazione conservata da Dio nell'essere; ella in un istante ricadrebbe nel suo niente, né per un momento potrebbe conservar se stessa nell'essere. Dunque né ella di sua natura è, né ha il suo essere da sé, né in sé, né può giustamente volerlo avere per sé, essendo lei tutta, e totalmente da Dio come da Creatore, in Dio come in Conservatore, e per Dio come per ultimo Fine, Perfezione e Beatitudine di tutti gli animi retti, e degni di lui. E perché dall'*Essere* come da centro fontale scaturiscono tutte le potenze, le proprietà, e i naturali accidenti delle cose; e perché l'Anima di sua natura non ha l'essere; ne siegue, che né pure avrà le potenze, né le proprietà, né altra cosa, che veramente sia sua, ed abbia l'*essere*. Dunque l'Anima vedendosi sola, e senza Dio; non ha da vedersi, né conoscersi, né stimarsi, né voler essere stimata per altro, che per un abisso di niente: imperoché in verità ella senza Dio niente ha, niente merita, niente sa, niente può, ed è un miserabilissimo nulla. Laonde ogni volta ch'ella si vede in se stessa, e si stima, e gode d'essere stimata, e si rattrista d'essere vilipesa, o non curata, e stima di potere, di sapere, d'avere, o di meritare qual si sia cosa, ch'abbia l'essere; sappia ch'ella è uscita fuori del suo centro, ch'è il niente: parlando, come dissi, dell'Anima nudamente considerata in lei stessa, e non veduta in Dio. Oh chi capisse profondamente queste verità con luce di grazia, e le praticasse in tutti gli atti anche minutissimi; quanto, quanto caminerebbe lontano da' vizi, profundato in quella verità, ch'è da noi chiamata umiltà, ed oh quanto sarebbe disposto ad inabissarsi nel più che

⁴ [Capitolo aggiunto nella seconda edizione (cfr. qui p. 29)].

sovranatural centro ch'è l'altissimo Iddio! Prima però ch'io tratti di questo, debbo qui aggiugnere, che l'ordine regolarmente praticato dalle creature ch'aspirano alla vita interiore, e ch'alla perfezzione son guidate dalla Grazia divina, suol esser questo.

9. Comincia l'Anima a lasciar le cose esteriori, mortificando efficacemente i cinque sensi esteriori, e ritirandosi in dentro per mezzo delle Meditazioni, che s'esercitano co' sensi interni, cioè con la fantasia, con la cogitativa, e con la reminiscenza, a cui s'accompagna anche l'intelletto per muover al fine non solamente le passioni a buoni effetti, ma molto più la volontà a gli atti virtuosi dell'odio de' vizî, dell'amore delle virtù, e molto più dell'altissimo Iddio. Così a poco a poco assuefacendosi l'Anima ad entrare in sé medesima: comincia a perder la stima, e l'affetto delle cose [es]teriori, e comincia ad invaghirsi delle interiori sue operazioni di gran lunga più preziose, più nobili, più degne di stima, e più amabili, che tutti gli ori, tutt'i Regni, e tutt'i piaceri, e grandezze dell'universo. Ma ciò non l'intende, chi nol prova. Dopo qualche tempo scorso in questi virtuosi esercizî, ne' quali ella non è ancora giunta al suo centro, se la Divina grazia vuol tirarla a stati più intimi, fa ch'in lei cessino le dolci, e saporose influenze sensibili, e la facilità del meditare, e discorrere, e la pone in aridità, ed impotenza di fabbricar più imagini, ed osservare quelle regole, che nelle meditazioni sogliono saviamente esser assegnate da' servi di Dio. Accadono in questo tempo d'aridità, e di mancanza di meditazioni, e di discorsi sensibili ed evidenti, diverse tentazioni, e sconvolgimento di fantasia, e di passioni.

10. Che se l'Anima sta salda, e costante, né abbandona il sacro esercizio della orazione, e della ritiratezza, silenzio, e mortificazione; arriva al fine al più puro operare intellettivo, e veramente spirituale, senza quell'evidente concorso de' fantasmi, e senza tante molteplicità di discorsi, e di riflessioni, e senza tanti manifesti movimenti di passioni corporee. In questo stato ella comincia a conoscer se stessa, e vedersi spirituale, com'ella è in verità, e così perviene al primo suo centro, cioè alla vista (benché non evidente, e perfetta) della sua essenza ragionevole, e spirituale. Dissi ch'ella giugne alla vista, benché non evidente e perfetta, della sua essenza, perché m'è nota la dottrina dell'Angelico, ch'insegna che l'«Anima secondo lo stato della vita presente non può essere tanto elevata, che giunga a veder la stessa essenza della spirituale, o incorporea sostanza»: laonde la nostra cognizione, che quaggiù abbiamo dell'Anima, non è evidente, né (come la chiaman gli Scolastici) *intuitiva*, o notizia di sguardo, ch'apertamente mira, e intende: ma è notizia imperfetta, che si cava dalla cognizione de' gli effetti e operazioni di lei, ed anche ci vien insegnata dalla Fede. In questa guisa l'Anima contemplativa

perviene ad un modo di operare più profondo, e più intimo, che non era l'operare ch'ella sperimentava meditando con gl'istrumenti o potenze sensibili della fantasia, cogitativa e memoria, e co' discorsi e con gli affetti sensibili delle passioni ben regolate. Per la qual cosa ella s'accorge d'essere un non so che spirituale, più sublime ed eccelso di tutte le corporeità; e giugne a vedere col lume della pratica sperienza, e della Fede, e col dono della scienza, infuso in lei dallo Spirito Santo, *ch'ella è una sostanza incorporea, partecipe di ragione, e capace d'intelligenza, ed immortale, da Dio creata, e cavata dal nulla, e formata ad imagine del medesimo Iddio, accomodata per vivificare e reggere il corpo, e ordinata al fine eccelso dell'eterna Beatitudine.*

11. Questa vista profonda c'ha l'Anima di sé medesima, la fa vivere incentrata in sé, e le fa conoscere la sua sovranità sovra tutte le cose corporee, e sovra il suo medesimo corpo: onde non si lascia infangare dalle sue sfernezzatezze così de gli appetiti, come delle fantasie, e fortemente sta salda in se stessa, né si lascia strascinare dalle ribellioni e tempeste delle basse potenze corporee. Vedendosi ragionevole, vuol tutte le sue operazioni misurare con la giusta bilancia della ragione; e con la rettitudine della medesima ragione, avvalorata dal lume più sovrano della Fede, sta costante in non lasciarsi tirar fuori del giusto, né dalla concupiscenza delle cose che piacciono, né dal timore delle cose che addolorano, o nuocono nella vita presente. Parimente vedendosi Anima intelletiva, aspira anche alle verità puramente spirituali, e le stima più altamente che le terrene, vedendo esser eterne le prime, e queste cose corporee esser temporali, e caduche. Credendosi creata da Dio, e cavata dal nulla per le virtù, e carità dell'Onnipotente, e sta umile in se stessa, e tutta si conosce legata con vincoli di eterna e totale obbligazione al suo Creatore, ch'a lei ha dato tutta lei stessa: quindi è, che più che morte abboмина ogni anche legghierissima offesa di Dio, e più che vita brama ciò ch'è di gusto e di gloria al suo Signore. A cui scorgendosi creata simile; gelosamente custodisce questa somiglianza per non deformarla con le sue colpe. E perché Dio immutabilmente vagheggia, e comprende se stesso, e comprendendo se stesso, e tutte le Creature in se stesse, genera l'immenso Verbo, ch'è sua viva, e consostanziale Imagine; ed amandosi infinitamente il Padre e 'l Verbo spirano con una sola amorosa volontà lo Spirito Santo, ch'è l'amore, con che Dio ama se stesso, e tutte le Creature infinitamente; l'Anima, che sovra tutte le cose desidera la perfetta somiglianza col suo Signore, s'industria di tener sempre con vivo e attuato lume di fede il suo Signore presente, e di veder se stessa, e tutte le cose in lui, e con fiamma viva ed attuata di carità cerca d'amarlo quanto più può, e d'amare in lui e per lui tutte le sue Creature. In questa guisa incessantemente aspira al suo ultimo e beati-

fico fine, ch'è la perfetta unione col sommo bene nel Cielo, ch'è la meta del suo viaggio, e la ragion finale della Creazione, e Redenzione dell'Anima.

3. IL SECONDO CENTRO

§ 3. *Del secondo Centro, ch'è il Niente*⁵

12. Questo è il primo Centro, conosciuto (come dissi) anche da' Filosofanti Gentili, e più perfettamente da noi Fedeli, e grande è il frutto, che dalla pratica, ed attual notizia di questo centro può nascere. Quando l'intelletto sta posto attualmente nella cognizione di queste verità or ora espresse, e la volontà secondo questo lume costantemente cammina, né da cose esteriori, né da passioni, o sensi interni si lascia muovere; allora si dice, che l'Anima sta nel suo primo Centro. Il Niente è parimente centro dell'Anima; anzi è centro più profondo della sua stessa essenza: perché alla creatura come creatura è proprio il non essere, sì come al Creatore come Creatore l'essere è proprio.⁶ E sì come Iddio non può non essere; così la creatura per se stessa, e da se stessa e in se stessa né può essere, né può porsi nell'essere, né può ritenersi per non cadere nel suo proprio niente. Sette migliaia d'anni sono, che cosa era l'universo tutto? Niente. [...] ⁷

4. IL NIENTE MISTICO; L'UMANITÀ DI CRISTO COME ULTERIORE CENTRO DELL'ANIMA⁸

§ 4. *Del Niente Mistico*

15. Che se accadono all'Anima contemplativa le più intime aridità, e desolazioni, e legamenti di potenze non solo sensitive, ma anche spirituali; allora è portata all'altro centro del Niente, che di sopra accennai. È posta l'Anima in una penosa impotenza non soltanto di meditare, e di discorrere, e di riflettere, ma anche di contemplare: onde non ha più lumi distinti, né notizie

⁵ [Corrisponde al § 2, *Secondo Centro dell'Anima è il Niente*, della prima edizione, con ampliamento del par. iniziale (cfr. qui p. 29)].

⁶ S. Bonaventura in *Itin. mentis in Deum*, cap. 5 [cfr. qui p. 29].

⁷ [Prosegue come nei parr. 8 e 9 della prima edizione].

⁸ [Capitoli aggiunti nella seconda edizione (cfr. qui p. 31)].

infuse de' divini Misterî; né la volontà arde più in quelle fiamme segretissime di Carità, che la consumano; né produce più gli atti da lei conosciuti della Fede, della Speranza, del Divino Amore, e dell'altre virtù, che la confortavano, ed impinguavano, ed addolcivano con unioni intime di divozione; ma rimane tutta arida, tutta tenebrosa, e tutta impotente a produrre atti distinti, ed evidenti, e da lei conosciuti: onde non si può a bastanza esprimere la pena consumativa, e annichilativa, ch'ella soffre. Ma che? In questa guisa è inabissata nel più cupo centro del suo niente: e con una quasi palpabile, e spirituale evidenza tra quella sua vacua tenebra vede il niente del suo potere, il niente del suo sapere, e 'l niente del medesimo esser suo. Prova sperimentalmente, ch'ella nulla ha di buono, e nulla di buono merita, e tanto si profonda una tal'Anima in questo suo palpabilissimo niente, che tutte le lodi del mondo così la possono muovere dal suo centro, come un soffio può sollevare un gran monte.

16. E perché in questi stati tenebrosi, e di desolazione sogliono accadere bene spesso battaglie frequenti di Demonî, che vedendo l'Anima tanto derelitta, orgogliosamente l'assaltano, ed ella non potendo per lo stato della sua aridità, e desolazione (che la conduce alla semplicità dell'operare senza riflessioni), non potendo, dico, produrre atti espressi, e distinti, e da lei riflessivamente conosciuti contro a tante tentazioni che soffre, oh quanto si stima peccatrice! oh quanto s'inabissa in un abisso più profondo d'un niente più cupo, che non è quello della natura già detto. Imperoché altro è il niente dell'essere naturale, altro è il niente dell'essere soprannaturale. L'anima [illustrata] dalla divina Grazia, e da favori, e lumi, e unioni con Dio, e dagli esercizi delle Virtù sovranaturali già sperimentate, s'era veduta in un essere più alto, che non è quello della schietta natura, e doni, e potenze naturali. Ora trovandosi totalmente denudata (secondo che a lei apparisce) d'ogni grazia, e d'ogni virtù, e d'ogni bene, ed sperimentando i moti avversi della natura ribella, e i tumulti suscitati dall'inimico invisibile; si stima d'essere un pelago d'iniquità, e si scorge come un nulla miserabile d'ogni virtù, d'ogni bene, e d'ogni Grazia celeste, e così giace in questo centro più profondo del nulla della Grazia, ch'è il peccato: non già perch'ella veramente sia in vero peccato da lei attualmente voluto; ma perché per la sua tenebra non iscorgendo in sé virtù alcuna, e per la sua aridità non le parendo di resistere a tanti assalti di vizî, ch'ella prova, stima d'esser tutta colpa, e tutta vizî, e abisso profondo d'iniquità. E pure in questo oscurissimo centro si racchiudono tutte le virtù in grado mirabile: poiché tra queste tenebre l'Anima giugne a vedere (senza accorgersi di vedere) la sola santità di Dio, e la sola divina amabilità, e Onnipotenza dell'Altissimo. Rimane ella chiarita dell'impotenza di tutte le crea-

ture per cavarla dal poverissimo fondo del suo niente, e la propria impotenza per far bene alcuno: e comincia a profondamente conoscere, che dal solo GIESÙ Cristo può a lei venire ogni bene: onde in lui solo s'abbandona, e distaccata da sé e da tutte le cose create, e diffidata di tutte, e di se stessa in primo luogo, solo a Dio aspira, e in Dio si gitta come preda tutta esposta all'arbitrio del suo predatore.

§ 5. *Come l'Umanità di Cristo N[ostro] S[ignore] sia Centro dell'Anima*

17. E qui comincia un altro Centro tutto soprannaturale dell'Anima Cristiana, ch'è l'Umanità sacrosanta di GIESÙ figliuolo di Dio. La vista del proprio niente circa l'essere, e le potenze naturali, c'ha l'Anima contemplativa, e del più profondo niente d'ogni virtù, e d'ogni Grazia, ed in conseguenza d'ogni merito per conseguire l'eterna Gloria, trasporta l'Anima alla vista centrale de' meriti, virtù, e grazia, ch'ella ha in GIESÙ Cristo, e da GIESÙ Cristo considerato come Redentore di lei, mediatore, e fonte di Grazia, di virtù, e d'ogni merito, e santità. Questo immenso Verbo umanandosi per l'uomo *factus est*, dice l'Apostolo, *omnibus optemperantibus sibi causa salutis aeterna* (Hebr 5, 9). *Tutti noi errammo*, dice Isaia, *come pecore stolte*: e 'l Signore pose in lui (cioè in Cristo) l'iniquità di tutti noi (Is 53, 6). *Egli ha sopportato i languori, e i dolori nostri, e per le nostre iniquità è stato impiegato, e per le sue lividure noi siamo stati sanati* (ivi, 5): poichè, come conchiude il medesimo Apostolo, *Christus IESUS factus est nobis sapientia a Deo, iustitia, sanctificatio, et redemptio* (1 Cor 1, 30). Da tal verità di fede ne risulta, che l'Anima nulla di grazia, e nulla di virtù in se stessa vedendo: tutto il bene, ed ogni virtù giustamente alle fatiche, e pene, e meriti del suo Crocefisso Salvatore ascrive, il quale è sapienza nostra, perchè egli è *quella luce*, che illumina ogni uomo: è nostra giustizia, mentre per i nostri debiti ha soddisfatto col sangue suo, e col suo merito ci ha giustificati: ed è nostra santificazione, e redenzione, mentre l'esclusione di tutti i nostri mali ed ogni ben nostro dipende, e scaturisce da Cristo.

18. Egli ne gli anni che visse in questa terra operò la nostra salute con assidue preghiere, digiuni, austerità, afflizioni, gemiti e lagrime, ed infine con piaghe, sangue, e morte acerbissima Egli è stato il riconciliatore, che ci ha impetrata la pace coll'Altissimo dall'umano Genere offeso, e di figliuoli d'ira ch'eravamo, ci ha costituiti figliuoli ed eredi di Dio, e suoi coeredi, e fratelli amatissimi. Tutt'i doni nostri ch'a noi dallo Spirito Santo sono comunicati, tutte le grazie, tutte le virtù, tutt'i beni, ed ogni cosa sovranaturale, che sia, o possa essere in noi così in tempo, come in eternità; tutto è scatu-

rigine e frutto de' meriti, e patimenti di Cristo, immenso Verbo umanato, e Crocifisso per l'uomo. Quindi è che l'Anima annichilata, e giunta al centro del suo niente, cerca le cose sovranaturali, vede il suo tutto in GIESÙ Cristo, e vede con lume profondissimo, non più se stessa vivente in sé, ma Cristo vivente in lei [cfr. *Gal 2, 20*]. Non opera più ella, poiché ella non è, né può, né sa cosa alcuna, essendo già annichilata in se stessa; ma vede Cristo operante in lei, ed alla grazia, e merito, ed efficacia operante di GIESÙ vera vita di lei, e in lei vivente, ella dà tutto l'onore, e la gloria di tutte le operazioni, che paiono fatte da lei, ma in verità son fatte in lei dalla grazia di GIESÙ Cristo. E sì come questa mia mano, ch'ora scrive, se potesse aver senno, e vista evidente di quel ch'ella è, e può senza l'Anima, e di quel ch'è l'Anima in lei, ed opera in lei, nulla ascriverebbe a se stessa di questi caratteri che forma in questo foglio, ma tutta la gloria ne darebbe all'Anima invisibile, che vivifica la mano, e le dà il moto; così l'Anima ben incentrata in Cristo vede con lume arcano di grazia il nulla suo circa le cose sovranaturali, e la vivificazione sovranaturale che nasce in lei dalla grazia, ch'a lei dall'umanità del suo Cristo è stata conquistata: Laonde nulla a se stessa attribuisce, e scorge ch'ella è un abisso di colpe, una privazione di virtù, e un nulla di grazia, e di santità: ed in conseguenza, che tutto il suo merito, i doni, le virtù, e la grazia scaturisce in lei da GIESÙ Cristo, ed è tesoro del medesimo GIESÙ Cristo. In questa guisa l'aria, se conoscesse se stessa, così si chiamerebbe tenebrosa su la mezza notte, come su 'l mezzo di; poiché ella di sua natura è sempre tutta tenebre: e s'ella risplende, vede ch'è il Sole quello che in lei risplende, e la illustra. Per aria intendete l'Anima; per tenebra il Niente di lei; per Sole GIESÙ Cristo; per isplendore le grazie, che in lei risplendono: e s'ella cammina in verità, troverete che tanto si stima nulla s'è posta in un fondo d'Inferno, quanto s'è collocata nelle cime de' Cieli: poiché sempre è vero ch'ella è tutta tenebre, e che tu o Signore, Redentore e Dio Nostro, *tutte le nostre opere buone*, come disse il suo Profeta, *hai operate in noi* (*Is 26, 12*). La tua Virtù, la Grazia tua, e 'l merito della tua Passione opera in noi le virtù nostre, e tu in noi sei santo, e santificatore, tu in noi ami te stesso, e ti glorifichi in noi: e sì come chi perseguita i tuoi servi perseguita te (onde esclamasti *Saule quid me persequeris?* [*Act 9, 4*]), così chi per amor tuo è perseguitato, o patisce, ha da veder te, ch'in lui patisci, ha da veder te, ch'in lui sei perseguitato: e chi opera con virtù, ha da veder te, che operi in lui; e tu sei ogni nostro bene o GIESÙ Sposo nostro, e gloria nostra immortale.

5. IL TERZO CENTRO DELL'ANIMA

§ 6. *Dell'ultimo Centro dell'Anima, ch'è Dio*

[19]. Ma perché l'Umanità del Verbo è *strada*, ed è *porta*, onde si passa alla immensa divinità; quindi è che l'ultimo Centro di tutt'i Centri comprensivo, ed infinitamente più profondo, è l'Altissimo Iddio Trino, ed Uno. *Deus meus, et omnia*, era detto famigliare di S. Francesco il Serafico, ed è una verità più che vera. Dio N[ostro] S[ignore] è l'essere di tutti gli esseri: è l'autore di tutte le cose sovranaturali, e naturali; ed è di tutte il Conservatore; non lontano da esse, ma intimo, penetrante, presentissimo, e tutto in tutte, e tutto in qualsisia particella, o punto d'ogni cosa creata. Egli è la cagione totale, prima, efficiente, esemplare, conservatrice, perfetta, e finale di tutto ciò ch'è, o può essere. La stessa Umanità del Verbo incarnato riceve il suo essere, la sua santità, la sua efficacia, e tutto il suo così naturale, come sovranaturale bene, vigore, e virtù, e la stessa sussistenza dalla Divinità, eccelsa, prima, e totalissima cagione di tutto ciò che è. Egli dunque è il Creatore, da cui l'Anima ha l'essere, e le potenze, e le virtù, ed in cui ha tali beni, come in Conservatore; e per la cui gloria gli ha come per l'ultimo suo Fine: dunque allora è l'Anima nel suo perfettissimo centro, quando ella è in Dio. E perché l'Anima opera con le due nobilissime sue potenze, Volontà, e Intelletto (che dalla memoria intellettiva non si distingue),⁹ allora sta in Dio con l'intelletto, quando attualmente crede con viva Fede la divina Presenza, che tutta la penetra e riempie; e sta in Dio con la volontà, quando attualmente ama con affetto di carità il sommo Bene, e ad esso aspira con amorosa speranza. Quindi è, che l'attuale esercizio delle Virtù Teologali, quanto più è puro, tanto più colloca perfettamente l'Anima nel suo Centro incomprendibile: sì come in Cielo ciò operanno la visione beatifica, il possesso eterno, e la fruizione o godimento di questo Dio Trino e Uno.¹⁰

⁹ S. Thomas, *pars Ia*, q. 79, art. 7.

¹⁰ [Il testo prosegue come nel par. 11 della prima edizione (cfr. qui p. 31)].

BREVISSIMO SOMMARIO DI TUTTE LE MATERIE
CONTENUTE IN QUESTE DICHIARAZIONI

PRIMO QUATERNARIO.	Pag.	4
VERSO 1	»	4
<ol style="list-style-type: none"> 1. La Teologia mistica, benché appartenga al dono della Sapienza nell'intelletto; nondimeno spetta più principalmente al divino Amore nella volontà. 2. Le cose mistiche si chiamano stravaganze per l'eccesso della loro altezza straordinaria. 		
VERSO 2	»	6
<ol style="list-style-type: none"> 1. Si dichiara come l'Intelletto mistico veda Iddio non vedendolo. 2. L'Anima mistica conosce che Dio è: ma non intende punto quel ch'egli è. 3. Nello stato mistico non accadono illustrazioni distinte e particolari circa i divini Misteri. 4. Ma si sta nell'illimitato Essere divino. 		
VERSO 3	»	9
<ol style="list-style-type: none"> 1. Come l'Anima mistica ami altamente Iddio, nulla intendendolo. 2. Quel che sia il non aver sentimenti d'Amore. 3. Ragioni, perché l'Anima nello stato mistico non ha sentimenti d'Amor divino. 4. Che niun Viatore può saper di certo, s'egli abbia in sé la Carità. 5. L'aridità non è segno, che l'Anima non abbia il vero Amor di Dio. 6. Come lo stato mistico sia più alto di tutt'i sentimenti d'amor di Dio, che si gustano talora da' Contemplativi. 		

VERSO 4	Pag. 15
1. In che cosa consista il Gaudio spirituale.	
2. Qual sia il Gaudio perfetto.	
3. Si descrive il godimento imperfetto, che l'Anima viatrice può aver di Dio nello stato mistico.	
[5]. Amor eccessivo della volontà in esso.	
[6]. Due sorti di gaudio, nascenti dalla Speranza, e dalla Carità nell'Anime contemplative.	
[7]. Del gaudio mistico per l'intelletto.	
[8]. E per la volontà.	
[9]. Come l'Anima mistica goda di Dio, e non de' suoi doni.	
[10]. Quel che sia lo stringere in senso spirituale.	
[11]. Come l'Anima non possa quaggiù trovare Iddio.	
SECONDO QUATERNARIO	» 24
VERSO 1	» 24
1. § 1. <i>Come l'Anima esca di se stessa, e qual sia il centro naturale di lei</i>	» 24
2. e 3. Quando esca, e quando l'Anima in se stessa ritorni.	
4. Come la volontà possa staccarsi da tutte le cose, per ritornare, e fermarsi nel suo centro.	
5. Dottrine profittevoli, cavate dalla cognizione centrale dell'Anima umana.	
6. Ragioni per distaccarsi da tutte le cose esteriori.	
§ 2. <i>Il Niente è il secondo centro dell'Anima</i>	» 29
7. Si tratta del Niente nostro circa le cose naturali.	
8. E del niente circa le cose sovranaturali.	
9. Maniera di tornare a questo centro.	
§ 3. <i>Il terzo centro dell'Anima è Dio</i>	» 31
10. Come l'Anima ha da stare in Dio.	
11. Come per tornare in Dio ella non ha da muoversi.	
12. Dell'universale astrazione, c'ha da far l'Anima per entrar in Dio, come in purissimo centro.	
13. Effetti di queste astrazioni, e dell'abitare in Dio.	
14. Si dimostra, come MARIA Nostra Signora abitava in questo Centro sovranaturale.	
15. E l'Umanità del Verbo eterno.	

VERSO 2	Pag. 35
1. Si descrive la naturalezza dell'intelletto e della volontà, e quali oggetti queste due potenze appetiscano.	
2. Come Dio solo può quietar l'Anima.	
3. Donde nasca, che tante Anime non sentano in se stesse l'appetito, o fame spirituale d'unirsi con Dio.	
4. Quando l'Anima cominci a sentir questa fame.	
5. In che maniera Iddio pasca l'Anima quaggiù, e pascendola la faccia più famelica.	
6. Altra ragione di questa verità.	
7. Descrizione d'un'Anima affamata di Dio.	
8. Similitudine per esprimere meglio la ragione intrinseca di questa fame amorosa.	
9. Applicazione della similitudine. Quel che sia la cognizione sperimentale c'ha di Dio l'Anima innamorata.	
10. Altre similitudini nello stesso proposito.	
11. Fame spirituale dell'Anime perfette verso il Santissimo Sacramento.	
12. Fame del patir sempre più per Giesù Cristo.	
13. Differenza tra la fame de' beni virtuosi e celesti, e de' beni temporali e terreni.	
14. Altra ragione intrinseca e radicale, che dimostra donde nascano le ansie amorose e veementi dell'Anime contemplative.	
15. Come debba disporsi anche attivamente l'Anima per approssimarsi a questo sublime stato dell'ansie.	
VERSO 3	» 45
1. Si danno più maniere di morti mistiche.	
§ 1. <i>Della prima morte mistica</i>	» 45
2. Che cosa sia l'esser morto al peccato.	
3. Differenza tra 'l peccato, e 'l vizio.	
4. Come debbano sbarbicarsi i vizi.	
§ 2. <i>Della seconda morte mistica</i>	» 47
5. Che cosa sia questa morte.	
6. In che consista la vita dello Spirito.	
7. e 8. Come si conseguisca.	
9. Quali siano le passioni principali dell'uomo.	
10. Come bisogni superar queste, e alzarsi sopra il lume della ragione.	

11. Il lume della ragione inferiore nuoce alla vita dello Spirito.	
12. Quanto sia difficile il vincer queste passioni, e lume di ragione.	
13. Descrizione dell'Anime giunte alla vita dello Spirito.	
§ 3. <i>Della terza morte mistica</i>	Pag. 53
14. Quel che sia questa Morte.	
15. Come stia l'Anima in questo stato.	
§ 4. <i>Della vita in Dio</i>	» 54
16. Delle tre vite Deiforme, Divina, e in Dio.	
17. Descrizione della vita in Dio.	
18. Maniera di giugnervi.	
§ 5. <i>Della vita, ch'è Dio</i>	» 57
19. Quel che sia questa Vita.	
20. Della Contemplazione affermativa.	
21. Descrizione della Contemplazione negativa.	
22. Effetti di questa nelle potenze affettive.	
23. Descrizione dell'Anima in Dio trasformata.	
 QUARTO VERSO DEL SECONDO QUATERNARIO	 » 61
1. Della introversione attiva e passiva.	
§ 1. <i>Della solitudine interiore</i>	» 61
2. Come l'intelletto, e la volontà si pongano in solitudine.	
3. Come ciò si faccia attivamente dall'Anima.	
4. Come ciò passivamente accade in lei per virtù della Grazia.	
§ 2. <i>Della solitudine esteriore</i>	» 63
5. Quanto sia utile questa solitudine.	
§ 3. <i>De' Ratti, ed Estasi</i>	» 65
6. Si descrive quel che siano.	
§ 4. <i>Come in modo infuso accada il non vedersi</i>	» 66
7. Stato purissimo di Contemplazione descritto.	
8. Effetti ammirabili di questo stato.	
§ 5. <i>Del non vedersi nelle Creature</i>	» 68
9. Come anche attivamente l'Anima può non veder se stessa nelle Creature, così in bene come in male, e gran frutto che ne nasce.	
§ 6. <i>Del non vedersi in se stesso</i>	» 69
10. Pericoli del vedersi in se stesso, e ragioni per non vedersi in tal guisa, e frutti da ciò nascenti.	
§ 7. <i>Del non vedersi in Dio</i>	» 72

11. Come s'intenda il vedersi dell'Anima.
12. Che l'Anima non ha da figurare i suoi stati in Dio, ma dee camminare in fede, e speranza.
13. Ragioni per non vedersi in Dio, e frutti da ciò nascenti.
14. Epilogo di tutte le dottrine de' tre ultimi Paragrafi.
 § 8. *Come tali Anime giovino a tutti*. Pag. 74
15. Alcune avvertenze circa le dottrine già apportate. Ragione, perché l'Umanità di Cristo a tutti ha giovato.
16. Ragione, perché a tutti abbia giovato la Santissima Vergine N.S.
17. Come l'Anime solitarie, silenziose, e contemplative siano tanto giovevoli al Mondo tutto.
18. In che maniera l'Anime perfette si dilatino per giovare a tutti.
19. Altre dichiarazioni del presente Verso.
 § 9. *Come gli Applicati alla salute del Prossimo possano giugnere a questa Perfezione* » 78
20. Si descrive il Modo, come possano togliersi a tutti e a tutti giovare gli Attivi, applicati a' Prossimi particolari.

PRIMO TERZETTO

- VERSO 1 » 79
1. Chi sia il vero Povero di spirito.
 § 1. *Varie maniere di Povertà* » 79
 2. Diverse sorti di beni, e di ricchezze dell'uomo.
 3. Due maniere di Grazie, o beni sovranaturali.
 4. Grazia giustificante quanto sia desiderabile.
 § 2. *Della Povertà dello spirito*. » 81
 5. Ragione, perché la virtuosa Povertà sia la prima tra le Beatitudini, e 'l primo effetto della vita Perfetta.
 6. Effetti di questa Povertà di spirito.
 7. Si dimostra, come i Poveri di spirito sono i veri Ricchi, e più perfettamente s'uniscono a Dio.
 § 3. *Maniera di giugnere a tal Povertà* » 84
 8. Fondamento della dottrina per giugnervi.
 9. Discorso e ragioni induttive alla perfetta Povertà dello Spirito.

10. Varietà degli effetti cagionati in noi dalla Natura, e dalla Grazia.	
11. Perché la Grazia attragga l'Anima alla Povertà.	
12. Altre ragioni alla Povertà induttive.	
§ 4. <i>Della Povertà dello Spirito per l'Anime mistiche . . .</i>	Pag. 87
13. Fondamenti di questa Povertà.	
14. Perché nell'Anime Contemplative s'avvilisca tanto la stima de' beni creati.	
§ 5. <i>Maniera di giugnervi</i>	» 89
15. Come le Potenze apprensive, e le affettive dell'uomo operino diversamente.	
16. In che consista il votarsi dell'intelletto, e come sia gran bene la povertà di questa potenza.	
17. Come bisogni votar l'intelletto anche delle immagini e notizie sovranaturali ed evidenti o distinte per disporsi allo stato puramente mistico.	
18. Come si stacchino l'Anime perfette anche da tutt'i favori, e grazie gratis date, e sovranaturali.	
§ 6. <i>Di che debba impoverirsi l'intelletto</i>	» 92
19. Di quali cose la Fede impoverisca la potenza intellettuale.	
20. Come debba votarsi la memoria dell'Anime perfette, ma non già dalle Principianti: e di quali cose queste debbano rammentarsi.	
21. Come l'Anime approfittate han da servirsi bene delle memorie, e tal volta han da lasciarle.	
§ 7. <i>Di che debba impoverirsi la volontà</i>	» 95
22. Come la volontà debba spogliarsi delle passioni insino dalle loro radici.	
23. Gaudio e ricchezza altissima della volontà, posta nel mistico stato.	
24. e 25. Tre massime fondamentali per la Povertà dello Spirito, e vera ricchezza, e perfezione dell'Anima.	
 SECONDO VERSO DEL PRIMO TERZETTO	 » 97
§ 1. <i>Fondamenti per la dichiarazione di questo Verso . . .</i>	» 97
1. Come Dio sia il vero Gaudio d'ogni Spirito, e come sia specialmente de' Beati.	
2. In che consista il vero Gaudio de' Viatori.	

3. Come Dio brami nelle sue Creature maniere diverse di perfezione.
 § 2. *Perché all'uomo sia necessario il patire.* Pag. 99
4. Prima ragione di ciò cavata dalla colpa d'Adamo.
5. Seconda ragione.
6. Si dichiarano le due parole di quel Savio, *Sostieni, ed Astienti.*
 § 3. *Come lo Spirito Santo cagioni le pene virtuose nell'Anima, e come queste siano desiderabili.* » 101
7. Si dimostra, con che gran Sapienza il Verbo incarnandosi elesse vita penante, e quanto gaudio cagionava nello Spirito di Cristo il patire.
8. Di due sorti di dolore, e quali siano.
9. Del dolore virtuoso e sovrannaturale, e quanto fosse grande in Cristo N[ostro] S[ignore].
10. Come un tal dolore cagioni gaudio.
 § 4. *Come il dolore virtuoso cagioni santità nell'Anima* » 103
11. Prima ragione della santità, che deriva nell'Anima dal dolore virtuoso.
12. Altra ragione intrinseca in tal proposito.
13. Terza ragione.
14. Altre ragioni nello stesso proposito.
 § 5. *In quali casi si verificbi, che la pena è gaudio dell'Anima* » 105
15. Il pianto spirituale è Beatitudine, e cagiona gaudio anche in questa vita presente.
16. In che maniera l'Anime perfette si dogliano de' loro peccati.
17. Tre altri motivi del dolore virtuoso.
18. Altro motivo, ch'è la vista de' mali de' Prossimi.
19. Effetti salubri del virtuoso dolore nell'Anima.
 § 6. *Delle pene de' Contemplativi.* » 109
20. Ragione perché le pene virtuose cagionino gaudio nell'Anima.
21. Qual sia l'amarissima amarezza nella pace dell'Anime Contemplative, e tre gradi dell'amarezza spirituale.
22. Altro dolore amoroso dell'Anima contemplativa.
23. Acutissime pene nascenti dalle purghe mistiche dello Spirito.

24. Come queste pene siano gaudio.	
§ 7. <i>Altre pene e gaudii dell'Anime interne</i>	Pag. 112
25. Due pene infuse dell'Anime spirituali.	
26. Delle ferite spirituali de' Contemplativi.	
27. Della solitudine interna di queste Anime.	
28. Della pena nascente dall'Amore eccessivo.	
29. Della partecipazione de' dolori, e patimenti sostenuti da Giesù Cristo nella Passione.	
30. Ragione universale del gaudio, che da tutte le sovradette pene nasce nell'Anima contemplativa.	
31. Descrizione dell'Anima perfetta.	
TERZO VERSO DEL PRIMO TERZETTO.	» 118
§ 1. <i>Delle tenebre penose</i>	» 118
1. Quanto Dio castighi nell'Anime sue Spose difetti leggie- rissimi.	
2. Delle aridità, tenebre, e desolazioni interne, e come l'Ani- ma posta in esse ha da portarsi.	
3. Dottrine pratiche per Anime poste in tali afflizioni e pene interiori.	
§ 2. <i>Descrizione dello stato dell'Anima posta nelle tenebre penose, e come in esse ella ha da portarsi</i>	» 120
4. Diverse maniere di pene sofferte dall'Anime derelitte.	
5. Regola di rassegnazione per tali Anime.	
6. Effetti salubri, e purità grande nascente da queste peno- sissime purghe spirituali.	
7. Gran perfezione, a che tali Anime son condotte col mez- zo delle mistiche pene.	
§ 3. <i>Come la Divinità sia detta Solitudine e Caligine</i> . . .	» 125
8. Ragione di ciò.	
9. Come stia l'Anima nella solitudine mistica.	
10. Quanto sia bene, che 'l dotto Direttore disponga l'Anime capaci a queste strade.	
11. Quanto sia difficile il camminarvi, e come l'amor vero di Dio non ha da temere le difficoltà.	
12. Altre difficoltà in questi sentieri, cagionate dal demonio.	
§ 4. <i>Strada per giugnere a questa solitudine, e caligine di- vina</i>	» 129

13. e 14. Parabola per esprimere la strada, in cui ha da camminar l'Anima per giugnere alla solitudine e caligine contemplativa.
15. Breve dichiarazione della Parabola, e principio d'istruzione per lo Direttore dell'Anime spirituali.
 § 5. *Della Meditazione* Pag. 130
16. Come dee cominciarsi il viaggio spirituale con la meditazione, e quel che questa sia.
17. Quali verità debbano essere meditate.
18. Che la meditazione non ha da fermarsi nella nuda cognizione, ma ha da muovere gli affetti della volontà.
 § 6. *Della Contemplazione acquistata* » 132
19. Come la Meditazione ha da cangiarsi in Contemplazione acquistata, e quel che sia questa.
20. Quando l'Anima debba lasciare le meditazioni per la Contemplazione acquistata.
 § 7. *Si prosiegue la dichiarazione della Parabola.* » 136
21. Quali verità deve insinuare il Direttore dell'anime Contemplative principianti.
22. Quali siano gl'impedimenti di quest'Anime, c'han da essere contemplative.
23. Operazioni della Grazia in esse.
24. Quattro regole fondamentali per l'anime Contemplative.
 § 8. *Regole per la vita Attiva.* » 139
25. Cinque ufficî, ed esercizî di questa vita.
 § 9. *Altre regole per la Contemplazione.* » 141
26. Dieci Virtù, che si richiedono principalmente ne' Contemplativi.
27. Ostacoli che s'incontrano nel viaggio della Contemplazione.
28. Che debban fare i Principianti nella Contemplazione.
29. Quali documenti ha da insegnare ad essi il Direttore.
 § 10. *Si prosiegue la dichiarazione della Parabola.* » 144
30. Dichiarazione del Palagio Contemplativo.
31. Qual sia la Camera oscura e mistica del Palagio.
 § 11. *Della Contemplazione affermativa e negativa.* » 146
32. Quel che siano queste due maniere di contemplazione, ed a chi convenga specialmente l'affermativa.
33. Si descrive la Contemplazione negativa.

34. Documenti per l'Anime, che la esercitano.
 § 12. *Si termina la dichiarazione della Parabola* Pag. 149
 35. Come la tenebra mistica sia chiarezza.

PRIMO VERSO DELL'ULTIMO TERZETTO » 151

1. § 1. *Dell'essere reale, e del falso* » 151
 2. Due radici universali di tutte le colpe.
 3. Cattivi frutti, che ne germogliano.
 § 2. *Quel che sia la vanità, e come l'uomo sia ogni vanità* » 152
 4. Tre specie di vanità, e come tutte convengano all'uomo.
 5. Qual sia il vero bene dell'uomo.
 § 3. *Quando l'uomo sia manchevole d'ogni bene* » 154
 6. e 7. Si dimostra come, e quando manchi all'uomo ogni bene.
 8. Due primi principî dell'umane operazioni, un buono, e l'altro reo.
 9. Come l'Anima mistica ha da fuggire la memoria di sé.
 § 4. *Pratiche del perdimento dell'Io* » 156
 10. Fondamenti e ragioni per fuggir l'Io, o stima di se stesso.
 11. Pratica ne' casi particolari delle verità sopradette.

SECONDO VERSO DELL'ULTIMO TERZETTO » 158

- § 1. *Come s'intenda, che la pienezza dell'uomo sia dove è il suo vacuo* » 158
 1. Con l'esempio di S. Pietro si dichiara questa verità.
 2. Similitudini per dichiararla.
 3. Come l'Anima ha da lasciarsi reggere dalla divina Grazia.
 4. Si comincia la dichiarazione della tentazione di Eva, e come ci dannifichi anch'oggi il *Non morrete*.
 5. Come gli uomini vogliono essere «come Dei, sapendo il bene e 'l male».
 6. Rimedi a ciò.
 § 2. *Qual sia il vacuo, e la pienezza nell'Anime mistiche* » 161
 7. Si descrive il vacuo di queste Anime.
 8. Qual sia la sua pienezza, e due maniere di votarsi.
 § 3. *Della mistica evacuazione penosa* » 162

9. Si descrive, come la divina Grazia purghi, e vòti l'Anime interne. Si tratta delle purghe afflittive dell'Anima, e qual sia la vera umiltà umiliativa, e mistica.
10. Qual vista abbiano di se stesse l'Anime in tal guisa umiliate.
§ 4. Avvertenza notevole a chi legge, e pratica del vacuo e della pienezza spirituale Pag. 164
11. Come debbano esser intese, e da quali potenze praticate le dottrine di questo libro.
12. Sentenza mirabile, e compendio di perfezione.
§ 5. Dichiarazione di questa utilissima dottrina » 165
13. Come l'uomo può veder se stesso in due maniere.
14. Radici due di tutte le colpe, e rimedio.
15. Similitudine per dimostrare come l'Anima ha da camminare sovra tutte le cose favorevoli.
16. Similitudine, ch'esprime come l'Anima ha da camminare sotto tutte le cose avverse.
17. Epilogo.

ULTIMO VERSO DEL SONETTO » 168

- § 1. Come l'Anima abbia nulla nel tutto creato* » 168
1. Nel tutto delle Creature l'Anima ha nulla.
2. Come ciò accada in due stati all'Anima Contemplativa.
3. S'accennano sette maniere, come si hanno le creature.
4. Esamina da farsi in tal proposito.
§ 2. Come l'Anima abbia nulla nel Tutto increato » 170
5. Si dichiara come ciò avvenga, e perché.
6. Si dimostra come nell'esercizio delle Virtù Teologiche l'Anima nulla ha nel suo Dio.
§ 3. Come l'Anima nel nulla ha Dio » 171
7. Dichiarazione di questa verità.
8. Dottrina notevole intorno all'unione dell'Anima con Dio.
§ 4. Che l'Anima ha da aspirare al Tutto » 172
9. Come la perfezione dell'uomo consista nella similitudine con Dio.
10. Come debba l'Anima impiegarsi nell'amore attuale di Dio.
11. Quanto poco amabili siano le creature.
§ 5. Considerazione dell'Esser divino » 174

12. e 13. Si descrive l'infinità del divino Essere.
14. Come debba esercitarsi la Fede e la Carità in ordine al divino Essere.*
 § 6. *Come per mezzo del nulla ha da aspirarsi al Tutto . . .* Pag. 175
15. Quali virtù si richiedono per li non ancora Perfetti.
16. E quali per li Perfetti.
 § 7. *Qual sia la divina Perfezione, e come l'Anima abbia da esser perfetta a somiglianza di Dio* » 176
17. L'uomo perfetto nel corpo ha da rassomigliarsi all'Umanità di Cristo Nostro Signore, e nell'Anima alla Santissima Trinità.
18. Si descrive la Santissima Trinità.
19. E la similitudine, che con essa ha l'Anima Perfetta.
 § 8. *Descrizione dell'Anima deiforme* » 177
20. Ragioni per dimostrare l'altezza dell'esercizio della viva Fede, e nuda Carità.
21. Come l'esercizio di queste due Virtù, tutte l'altre in se stesso racchiuda.
 § 9. *Similitudini dell'Anima perfetta con la divina Essenza* » 179
22. Si descrive la purità e semplicità dell'Essenza Divina.
23. Altezza grande dell'Anima giunta a questa similitudine.
24. Inconoscibilità dello stato dell'Anima in Dio perduta.
 § 10. *Si prosiegue la descrizione della similitudine, c'ha l'Anima perfetta con Dio.* » 181
25. Quel che sia la Grazia, e quanto importi il sapere i suoi disegni dell'Anima.
26. Fine, c'ha la Grazia per lo bene e perfezione dell'Anima.
27. Altre somiglianze dell'Anima perfetta con Dio, e come il rassomigliarsi di lei sia volontà di Dio.
28. Regole per conservare con fermezza e stabilità la similitudine dell'Anima col divino Esemplare.
 § 11. *Stato altissimo di similitudine dell'Anima con Dio* » 185
29. Si descrive l'altissimo stato, a cui giugne l'Anima ben purificata e spiritualizzata.

* Da questo punto fino al § 11 il *Sommario* registra uno slittamento di un numero nel punto di inserimento del paragrafo, rispetto al testo.

30. Mirabile somiglianza c'ha quest'Anima con la Umanità di Giesù Cristo.
31. Come operi l'uomo perfetto con le potenze corporee e col nudo spirito.
§ 12. *Descrizione dello Spirito nello Spirito, e dello Spirito in Dio*. Pag. 187
32. Si descrive lo Spirito umano giunto alla sua purità, e semplicità retta virtuosa.
33. E si descrive lo stato eccelso dello Spirito elevato e trasformato in Dio.

Il fine dell'Indice.

INDICE DEI NOMI*

- Accrocca Felice, XIV, XXVIII
 Agostino d'Ipbona, s., XXXIII, 15, 16, 20, 23, 49, 55, 71, 86, 89, 98, 106, 154, 170-171, 188
 Aimone di Halberstadt, 78
 Alberto Magno, s., 108
 Albisani Eleonora, XLV
 Alessandro di San Francesco, XX, XLIV, XLV, XLVI, XLVIII
 Alessandro VIII, papa (Pietro Ottoboni), VII, XI
 Alfonso de' Liguori, s., XXXVII
 Alonio abate, 26, 27, 192
 Alvarez de Paz Diego, XVII, XXI, XXV, 65, 66, 68, 133-134, 150, 175
 Andia Ysabel de, XLIX, LII
 Andrea di Gesù, XLVIII
 Angela da Foligno, 164
 Anselmo d'Aosta, s., 20, 88
 Antonino, s., 49, 79, 80
 Antonio da Moneglia, XLVII, XLVIII, 135-136, 138
 Antonio Magno, s., 15
 Aquini Gilberto, XXVIII
 Ardissino Erminia, XLI
 Aristotele, 58, 62, 87, 89
 Bacci Pietro Giacomo, 72, 107
 Barbet Jeanne, LVI
 Barco Giovanni Pietro, XII
 Bartoli Daniello, LXXXIII, 159
 Baruzi Jean, XXIV
 Beda, ven., LX
 Benoît de Canfield, 147
 Bergamo Mino, XXVIII
 Berinzaga Isabella, LXXVIII
 Bernard Charles André, LV
 Bernardo da Chiaravalle, s., 27, 53, 55, 140, 165, 172, 173
 Biscia Benedetto, XII
 Blois Louis de (Blosius), XIX, XXXII, XXXV, XXXVI, XXXIX, LXXXV, 60, 120, 122, 124, 125
 Boaga Ermanno, VIII, XIV
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 49
 Boitani Piero, XLI
 Bolis Ezio, LXII
 Bona Giovanni, XXXV, XXXVI, LVI, LVII
 Bonaventura da Bagnoregio, s., 5, 10, 15, 16, 21, 27, 29, 35, 36, 39, 47, 48, 51, 71, 99, 130, 132, 139, 145, 146, 166, 197
 Bruni Francesco, LXXXIII
 Cacciatore Giuseppe, XXXVII
 Camus Jean-Pierre, XXVI
 Canfield Benoît de, LXI, LXXVIII
 Capelle Philippe, XVI
 Carrai Stefano, XLI
 Casanata Girolamo, X
 Cassiano Giovanni, 15
 Castellani Arrigo, LXXXIII
 Caterina da Bologna, s., 118

* L'Indice comprende i nomi dell'Introduzione (in maiuscoletto) e del testo, con l'esclusione degli autori elencati nella *Bibliografia dei testi antichi*.

- Caterina da Genova, s., 37, 131
 Caterina da Siena, s., 115
 Catto Michela, LIII
 Cavicchioli Curzio, v, XII, XX, LXVIII
 Certeau Michel de, LXI, LXIII, LXVI
 Chatelain Émile, LXIX
 Chiara da Montefalco, s., 118
 Cicogna Michele, 164
 Colombás Garcia M., LX
 Combes André, LV
 Cordier Balthasar, 12, 15, 59
 Cotelier Jean-Baptiste, 26, 71
 Cybo Alderano, VI, VII, IX, XI, XIV, XXIX, XXXVII
 Cyprien de la Nativité de la Vierge, XXIX, XL, XLIII, XLIV, XLV, XLVIII
 D'Ovidio Francesco, LXXXIII
 De Bujanda Jesús Martínez, X, XXX
 De Vio Tommaso (Caietano), 75
 Denifle Heinrich, LXIX
 Diadoco, s., LXXXV, 79, 84, 105, 179
 Diego di Gesù (Diego de Jesus), XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, L, LI
 Dionigi Certosino (Dionysius van Rijckel, Carthusianus), XXIII, 4, 5, 6, 7, 9, 14, 15, 21, 45, 62, 70, 76, 88, 136, 150, 171-172, 180
 Dionigi ps.-Areopagita, XXII, XXXV, XL, XLVII, XLIX, LII, LXVIII, LXIX, LXX, LXXI, LXXII, LXXVI-LXXVII, 4, 6, 7, 9, 11, 14, 15, 18, 21, 32, 33, 39, 53, 58, 59, 62, 145, 171, 173
 Dolce Lodovico, LXXXIII
 Dudon Paul, LXVI
 Duns Scoto Giovanni, 90, 101
 Eckhart Joannes (Meister Eckhart), LXVIII
 Eliseo, profeta, 91
 Esichio, LXXXV, 93, 128
 Eucherio di Lione, XLII
 Facioni Silvano, LXI
 Faes de Mottoni Barbara, LVI
 Falconi Juan, LXXXVIII
 Federici Fabrizio, VI, XXXVIII
 Ficino Marsilio, 62, 171
 Filippo della Trinità, XLVIII, 46
 Filippo Neri, s., VI, 71, 72, 107
 Filoramo Giovanni, LIII
 Filosseno di Mabbug, LIX, LX
 Fontana de' Conti Giovan Battista, 156
 Francesco d'Assisi, s., 12, 71, 115, 201
 François de Sales, s., XLIV, LX, 134
 Garrido Pablo Maria, X
 Gaultier René, XLIV, XLV
 Gazet Alard, 15
 Gelen Victor, XXXVI, 143, 146-147, 148, 150
 Gerson Jean, XXXIII, LV, LX, LXXIV, LXXXV, 4, 5, 8, 32, 56, 57, 131, 145, 148-149, 187-188
 Ghigini Bernardo [pseud. di Benigno Ghirardi], XII
 Ghisalberti Alessandro, LXIX
 Gigliucci Roberto, XLI
 Gilbert de Hoyland, 27, 53
 Giovanni Climaco, s., 70
 Giovanni Crisostomo, 45
 Giovanni Damasceno, s., 20, 140
 Giovanni della Croce (Juan de la Cruz), s., XII, XIII, XIV, XVIII, XIX, XX, XXI, XXIV, XXIX, XL, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LI, LII, LXV, 39, 44, 86, 93, 94, 95, 111, 119, 162, 178
 Giovanni di Gesù Maria il Calagoritano (Juan de Jesús Maria, Calagoritanum) XLVI, 55, 69
 Giovanni Eriugena, LXVIII
 Giovanni Evangelista, apostolo, s., 25
 Giunta Claudio, XLVI
 Giuseppe di Gesù Maria Quiroga (José de Jesús Maria), XLIV, XLIX, 43, 69-70
 Gondal Marie-Louise, L
 Goulet Monique, XXIII
 Grassetti Giacomo, 118
 Gregorio Magno, s., 38, 43, 44, 55, 114, 173
 Gregorio Oreste, XXXVII
 Herp Hendrik, XXVI, XXVII, 52, 125, 147
 Hertz Gian Giacomo, XVI, XXII, XXIX, LXXXI

- Horowski Alexander, XIV
 Huot de Longchamp Max, XLIX
- Ignazio d'Antiochia, martire, 87
 Ignazio di Loyola, s., 159
 Innocenzo XI, papa (Benedetto Ode-
 scalchi), VII, IX, XI
 Innocenzo XII, papa (Antonio Pignatel-
 li), XI
 Iohannes Cyparissiota, 9, 18
- Jacopone da Todi, XXV, LXXVII, 32, 33,
 59, 123, 169
 Jaeger Hasso, LV
 Jean de Saint-Samson, XVIII, XXXII,
 XXXVI, LI, LII, LVII, LIX, 64, 85, 90,
 105, 118, 123, 126, 127, 181
 Jeanne de Chantal (Jeanne Françoise
 Frémot baronessa di Chantal), 134-
 135
 Jauneau Edouard, LXVIII
 Jori Giacomo, XX
- Kilwardby Richard, 24
 Kobusch Theo, LXIX
- La Bottière François de, LXXXV
 Labbé Yves, LXIX
 Lazzeri Valerio, LV
 Le Brun Jacques, XXXII, XXXIII
 Le Mairat Louis (Ludovicus Maeratus),
 180
 Lehmann Leonhard, XXVIII
 Lemoine Eugène, LX
 Lenzi Massimiliano, LXIX
 Leonardi Lino, XLVI
 Lessio Leonardo, 56
 Lilla Salvatore, LXIX
 Lortz Joseph, LV
 Louis de Sainte Thérèse, XLIII
 Lubac Henri de, LV
 Lucien-Marie de Saint-Joseph, XLIV
- Machirelli Odoardo, 135
 Maierù Alfonso, LXIX
 Malaval François, IX, XLIX, LXI
 Malena Adélisa, IX, XXIX
 Marazzini Claudio, LXXXIII
- Marchetti Elisabetta, XIV
 Marco di San Francesco, XLVI
 Maria Maddalena de' Pazzi, s., XLII, 115
 Marion Jean-Luc, LXVIII
 Martín Melquiádes Andrés, XXIX
 Massoulié Antonin, LXIX
 Melchiorre Virgilio, LXIX
 Menghini Tommaso, XII
 Michele di S. Agostino, 54
 Miernowski Jan, LXVIII
 Milner Max, XXIV
 Molinos Miguel de, VIII, IX, XI, XXI, XXIX,
 XXX, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX,
 XL, LIII, LIV, LVII, LXXIV, LXXXV, 88
 Monacelli Francesco, V, VI, VIII, IX
 Morando Simona, XLII
- Negri Paola Antonia, 156
 Nicola di Gesù Maria, XLV, XLVIII, XLIX
 Niewöhner Friedrich, LXIX
 Nilo di Ancira, s., XVII, LXXXV, 88-89,
 128-129
- Olivetti Marco M., LXVIII
 Orcibal Jean, XVIII, XLV, LXI
 Orlandi Giuseppe, XXXVII
 Ossola Carlo, XX, XLVI, XLVIII, LXI, LXIII,
 LXVI
- Palafox y Cardona Jaime, XXXIX
 Paolo di Tarso, s., 19, 33, 43, 45, 47, 68,
 73, 75, 78, 80, 87, 88, 140, 159, 161,
 198
 Parisse Michel, XXIII
 Pastori Attilio, VI
 Pellizzoni Annibale, XVI
 Perciminei Claudio, XII, XVI, XXIX, LXXXI
 Pereyra Bento, 176
 Perrotti Gabriele, LIV
 Peters Gerlach (Gerlacus Petrus), 165
 Petrocchi Massimo, LXVI
 Petrucci Giambattista, V
 Pier Damiani, s., LX
 Piergili Battista, 118
 Pierre de Poitiers, LXXV
 Pietro da Lucca, LXXIV
 Piny Alexandre, XVIII
 Poirel Dominique, XXIII

- Pricoco Salvatore, XLII
 Puente Louis de la (Lodovico Ponte),
 121
- Quinto Riccardo, LXII
- Rainerio da Pisa, 106
 Ravier André, LV
 Razzi Serafino, XIII
 Regazzoni Mauro, LXVI
 Remigius Autissiodorensis, 152
 Riccardo di San Vittore, XXIII, LXXIV,
 25, 35, 39, 40, 66, 68, 97, 109, 110,
 131(!), 132-133, 143
 Richter Marcella, XXX
 Rojas Antonio, XXIX, XL
 Rolfo Luigi, LX
 Ruello Francis, LVI
 Ruusbroec Jan van (Rusbrochius, Ruy-
 sbroeck), b., XVII, XVIII, XXVII, XXXIX,
 XL, LXXII, LXXXV, 12, 24, 34, 50, 81,
 82, 83, 111, 113-114, 140, 148, 191
- Sampers Andreas, XXXVII
 Sand Maximilian van der (Sandaeus),
 XXXV, XXXIX, XLVII, XLVIII, LXIII, 124
 Scazzoso Pietro, LXIX
 Sebond Raymond, 82
 Segneri Paolo, XXX, LXI, LXII
 Selmi Elisabetta, XLI
 Sequeri Pierangelo, LXIV
 Serafino da Borgogna, LXXV
 Seuse Heinrich (Suso), LXVIII, 124-125
 Signorotto Gianvittorio, IX
 Spica Anne-Elizabeth, LXIII
 Stella Aurelia, v
 Stroppa Sabrina, v, XII, XXXV, XLI, XLII,
 LIII, LVI, LXV, LXVI-LXVII, LXXVIII, 164
 Surio Lorenzo, XIII, LXXIII
- Tauler Joannes, XII, XIII, XIX, XXXI,
 XXXII, XXXIV, XXXV, XXXVIII, I, LIX,
 LXVIII, LXXII, LXXVII, 118, 120, 124-
 125
- Tellechea Idigoras José Ignacio, XXI,
 XXXVIII, LXXXV, 88
 Teresa d'Avila, s., XIV, XX, XXIX, XXX,
 XXXIII, XL, XLIV, XLVII, 12, 27, 28,
 52, 53, 70, 88, 94, 107, 113, 114, 115
 Tommaso d'Aquino, s. (doctor Angeli-
 cus), XXIV, XLIX, LII, LV, LXVII, LXVIII,
 5, 7, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20,
 22, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 36,
 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 49, 55, 58,
 61, 65, 66, 69, 71, 73, 75, 76, 80, 81,
 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94,
 99, 103, 106, 123, 139, 140, 146,
 153, 154, 155, 163, 173, 180, 182,
 195, 201
 Tommaso da Kempis (Thomas von
 Kempen), 85, 121
 Tommaso di Gesù (Tomás de Jesús),
 XVIII, XLV, LXXV
 Tommaso Gallo (Vercellensis), LXXVII,
 11, 62
 Torres Francisco, LXXXV, 79
 Trémolières François, XLVIII
 Tresatti Francesco, XXV, LXXVII, 169
 Trottmann Christian, LXX
- Ubertino da Casale, 102, 103, 116
 Ugo di Balma, LVI
 Ugo di San Vittore, LXXIV, 10, 133
 Urieli Costantino, LXVI
- Vanneste Jean, LXIX
 Vermeylen Alphonse, XXIX, XLIV
 Vian Paolo, 164
 Vidal Daniel, XXVI
 Vieillard-Baron Jean-Louis, XVI
 Vitale Veronica, LIV
- Winghe Antoine de, XXXIII, XXXV, LXXXV
- Zambruno Elisabetta, LXXV
 Zarri Gabriella, LIII
 Zenobi Carlo, XII, XV
 Zovatto Pietro, VI, LXVI, LXXXI

INDICE

Introduzione	Pag.	v
I. PIER MATTEO PETRUCCI: VITA E OPERE	»	v
1. Vita e processo	»	v
2. L'opera spirituale	»	xii
II. IL TESTO DEI <i>MISTICI ENIGMI DISVELATI</i>	»	xxii
3. Struttura e fonti	»	xxii
3.1. <i>La struttura dell'opera e la sua rielaborazione</i>	»	xxv
3.2. <i>Gli autori dei «Mistici Enigmi disvelati»: le fonti e il loro uso</i>	»	xxxii
4. Juan de la Cruz nel Seicento mistico italiano	»	xli
III. LA TEOLOGIA DEI <i>MISTICI ENIGMI DISVELATI</i>	»	lii
5. <i>Scientia ed experientia</i> : il problema della teologia mistica	»	lii
6. <i>Deum ignotum cognoscere</i> : la «strada del niente»	»	lxvii
Nota al testo	»	lxxxii
Bibliografia dei testi antichi citati nelle note	»	lxxxvii

I MISTICI ENIGMI DISVELATI

Primo Quaternario, e Primo Verso	»	4
Secondo Verso	»	6
Terzo Verso	»	9
Quarto Verso	»	15

INDICE

Primo Verso del Secondo Quaternario	Pag.	24
Secondo Verso	»	35
Terzo Verso	»	45
Quarto Verso	»	61
Primo Verso del Primo Terzetto	»	79
Secondo Verso	»	97
Terzo Verso	»	118
Primo Verso dell'Ultimo Terzetto	»	151
Secondo Verso	»	158
Ultimo Verso	»	168

APPENDICE

<i>La teoria dei centri dell'anima nel testo rivisto per l'edizione Hertz (Venezia 1682)</i>	»	191
Indice delle materie	»	203
Indice dei nomi	»	217



TIBERGRAPH

CITTÀ DI CASTELLO • PG

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE 2009

