

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE  
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA

## Biblioteca Palazzeschi

*Collana coordinata dal*  
Consiglio Direttivo del Centro di Studi «Aldo Palazzeschi»

17



# **Studi di letteratura italiana in onore di Gino Tellini**

a cura di  
Simone Magherini

Volume 1

© 2018 Società Editrice Fiorentina  
via Aretina, 298 - 50136 Firenze  
tel. 055 5532924  
info@seditrice.it  
www.seditrice.it

ISBN: 978-88-6032-454-2  
ISSN: 2036-3516

Proprietà letteraria riservata  
Riproduzione, in qualsiasi forma, intera o parziale, vietata

Copertina  
FILIPPO DE PISIS, *Canale a Venezia*,  
olio su cartone, 1931, Firenze, Museo Novecento  
(proprietà Università di Firenze)

## INDICE

*Premessa del curatore* XIII

### STUDI DI LETTERATURA ITALIANA IN ONORE DI GINO TELLINI

#### VOLUME I

PAOLO CARRARA, <i>Ulisse cercatore di verità tra Cicerone e Dante</i>	3
FRANCESCA FONTANELLA, <i>Il provvidenziale Cesare della «Commedia» e il fatale Napoleone del «Cinque maggio»</i>	17
RICCARDO BRUSCAGLI, <i>Messe di suffragio (e due “grossi” proverbi) per Farinata degli Uberti</i>	33
GIOVANNI CAPECCHI, <i>Le forme dell’esilio, tra Dante e Montale</i>	53
SERGIO CRISTALDI, <i>Corpi e anime nella «Commedia» di Dante</i>	75
ROBERTO FEDI, <i>Baci rubati</i>	103
ALESSANDRO DURANTI, <i>Il cavaliere inesistente. Le ragioni di un’assenza nel «Decameron»</i>	115
PASQUALE SABBATINO, <i>La «Genealogia degli Dei» di Boccaccio tradotta da Betussi e le poesie di Tiziano «Venere e Adone», «Diana e Atteone»</i>	131
PAOLO ORVIETO, <i>Tre schede pulciane</i>	149

MARCO VILLORESI, <i>La «Storia dei quattro cavalieri di Francia» di Lorenzo Olbizi</i>	171
PAOLO VALESIO, <i>Mistica e poesia: "intorno a" San Giovanni della Croce</i>	179
SALVATORE BANCHERI, <i>Analisi dei copioni del «Riscatto d'Adamo» di Filippo Orioles (1687-1793)</i>	195
SIMONE MAGHERINI, <i>Tra natura e scienza: l'empirismo dei «Consulti medici» di Redi</i>	217
CLARA DOMENICI, PAOLA LUCIANI, <i>Noterella alfieriana: ancora sulla palazzina Gianfigliuzzi</i>	233
ANGELO FABRIZI, <i>Alfieri epigrafista</i>	249
ROBERTA TURCHI, <i>Anche Alfieri leggeva le gazzette. Note su «L'America libera»</i>	257
WINFRIED WEHLE, <i>Nazione ed emozione. Sulle difficoltà di far politica con la letteratura. Il caso di Foscolo</i>	277
GIUSEPPE LANGELLA, <i>«I promessi sposi», i cavalieri dell'Apocalisse e la «grande tribolazione»</i>	293
LAURA DIAFANI, <i>Leopardi e il metodo della «Crestomazia italiana» di prosa</i>	315
SARA GELLI, <i>I «Versi» del 1826: un capitolo poco noto della produzione leopardiana</i>	337
FRANCESCA MECATTI, <i>L'impossibile arte di vivere</i>	349
MARC FÖCKING, <i>«Fede e bellezza» di Niccolò Tommaseo e la materialità del mondo</i>	363
ENRICO GHIDETTI, <i>Il caso Guerrazzi: letteratura militante e romanzo nero</i>	383
RICCIARDA RICORDA, <i>Geremia Bonomelli, un vescovo in viaggio «in vari paesi e in vari tempi»</i>	409
IRENE GAMBACORTI, <i>Un congedo: «Una capanna e il tuo cuore»</i>	427
ANDREA MANGANARO, <i>La critica degli scrittori e Giovanni Verga</i>	441

GIAN PAOLO MARCHI, <i>La battaglia di Custoza nelle novelle di Giovanni Verga e di Edmondo De Amicis</i>	459
PASQUALE GUARAGNELLA, <i>Una novella di guerra di Federico De Roberto. «All'ora della mensa» e la verità di una «povera vita»</i>	479
RAFFAELE GIGLIO, <i>Pasquale De Luca (1865-1929) ovvero l'arte della mutazione</i>	507
MICHELE MONSERRATI, <i>Poesia e pittura nel «Paulo Ucello» di Giovanni Pascoli</i>	521
ERNESTO LIVORNI, <i>La critica di Svevo su Joyce: risvolti narrativi del loro sodalizio letterario</i>	537
WILLIAM SPAGGIARI, <i>«Divenire uno scrittore»: sull'«Ariosto governatore» di Italo Svevo</i>	555

#### VOLUME II

MARIA TERESA GIRARDI, <i>Piccola antologia metapoetica del Novecento italiano</i>	581
WILLI JUNG, <i>La Sicilia nella letteratura, la letteratura della Sicilia</i>	593
ELISABETTA DE TROJA, <i>L'ultimo canto del cigno: il delitto Notarbartolo</i>	613
ALDO MARIA MORACE, <i>Stratigrafia di un "Epilogo" deleddiano</i>	629
MATTEO PALUMBO, <i>Il matrimonio nel «Fu Mattia Pascal»</i>	651
MARIAROSA MASOERO, <i>«L'immagine di me voglio che sia». Guido Gozzano cento anni dopo</i>	667
ANDREA AVETO, <i>Documenti per i «Discorsi militari» di Giovanni Boine</i>	679
LAURA DESIDERI, <i>Giuseppe Prezzolini lettore al Vieusseux: tracce 1900-1914</i>	691
STEFANIA ALESSANDRA BOTTINI, <i>La prima recensione a «Il Codice di Perelà»</i>	707

GIORGINA COLLI, <i>Frammenti di corrispondenza futurista. Tre lettere disperse di Govoni a Marinetti (1910-1915)</i>	719
ARNALDO DI BENEDETTO, <i>La storia senza aureola: la Grande Guerra di Guido Morselli</i>	739
MIMMO CANGIANO, <i>Ardengo Soffici e il "classicismo" di guerra</i>	745
ANTONIO SACCONI, <i>«I miei antenati»: gli «auctores» di Giuseppe Ungaretti</i>	765
GLORIA MANGHETTI, <i>Dietro le quinte di «Solaria»: gennaio 1929 Raffaello Franchi e Giuseppe Ungaretti si scrivono</i>	779
MICHAEL SCHWARZE, <i>Sul realismo ambiguo di Ignazio Silone. La prima edizione di «Fontamara» (1933)</i>	799
NICOLÒ MINEO, <i>Statuti e quadri della letteratura in Sicilia: gli anni Quaranta del Novecento</i>	821
MARINO BIONDI, <i>Commento a Gadda: «Quer pasticciaccio brutto de via Merulana»</i>	843
ANDREA DINI, <i>«Hemingway è stato uno dei miei primi modelli». Calvino e i «moduli stilistici» dell'esordio</i>	861
ANNA NOZZOLI, <i>Montale, 21 giugno 1968: un giorno a Mantova</i>	885
GUIDO SANTATO, <i>Tra palinsesto e palinodia. La «Seconda forma de "La meglio gioventù"» di Pasolini</i>	905
MARCO MARCHI, <i>Tre per tre. Artisti per Luzi, Zanzotto e Pasolini (Francesconi, Pierre e Gubinelli)</i>	921
ANTONIO C. VITTI, <i>Osservazioni sul cinema etnografico mediterraneo di Rossellini e Pasolini</i>	943
FILIPPO GRAZZINI, <i>La badessa, la monaca e le brache del prete tra pagina e schermo: «Decameron» IX 2 in un film dei fratelli Taviani</i>	959
FRANCO CONTORBIA, <i>Per Andrea Camilleri genovese</i>	975
FLORA DI LEGAMI, <i>Dispositivi pittorici nella narrativa di Vincenzo Consolo</i>	985
ELIZABETH LEAKE, <i>Medicina narrativa e studi sulla disabilità: alcune riflessioni teoriche</i>	999

ANTONELLO BORRA, <i>Consapevolezza ambientale nella poesia italiana contemporanea</i>	1019
HELMUT METER, <i>La semantica del viaggio nei racconti di Tabucchi</i>	1029
ERNESTINA PELLEGRINI, <i>Claudio Magris e la critica letteraria</i>	1045
† PAUL COLILLI, <i>Prolegomeni a un uso postmedievale dell'angelologia (su Giorgio Agamben)</i>	1057
ENZA BIAGINI, <i>L'«incanto della letteratura»</i>	1075
ANTHONY JULIAN TAMBURRI, «Una quieta pazienza», <i>ovvero poesia in viaggio.</i> <i>«La poesia itinerante» di Rita Dinale</i>	1089
GIUSEPPE NICOLETTI, <i>Sergio Givone: cinque «lezioni» sul dialogo</i>	1107
MICHAEL LETTIERI, <i>Sulle tracce in Nord America dell'alto magistero di Gino Tellini</i>	1129
<i>Indice dei nomi</i>	1145



PAOLO VALESIO

MISTICA E POESIA:  
“INTORNO A” SAN GIOVANNI DELLA CROCE\*

San Giovanni della Croce (1542 - 14 dicembre 1591) è un classico della letteratura mistica; il che significa tra l'altro che questo autore è una figura controversa oltre che complessa. Aggirandosi com'egli fa al crocevia – la metafora non è gratuita – di filosofia, teologia, mistica e poesia, san Giovanni è stato di volta in volta criticato come non-filosofo e come teologo sospetto; né sono mancati coloro che hanno messo in dubbio anche la qualità della sua mistica (e non mi riferisco soltanto ai suoi contemporanei: parlo dell'ambiente culturale alla cerniera dell'Ottocento e del Novecento)<sup>1</sup> o l'hanno comunque affrontata in modi non ortodossi, come nel caso di Bataille<sup>2</sup>. L'uni-

\* Questo saggio è la versione, riveduta e quasi raddoppiata, della mia relazione alla “Giornata di Studi su san Giovanni della Croce” organizzata dal Centro Studi Sara Valesio (CSSV) e dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Bologna il 28 aprile 2016. Il territorio di indagine qui parzialmente esplorato non è forse il più vicino alle tematiche del Professor Tellini; ma spero valga almeno come omaggio *ex silentio* – e in particolare come omaggio all'apertura mentale e alla grande *humanitas* che ho sempre sperimentato in Gino Tellini. Quanto al titolo del mio contributo: le virgolette che inquadrano le parole “intorno a” vogliono significare che l'oggetto centrale non è tanto san Giovanni, quanto piuttosto una riflessione generale che contorna o attornia o circumnaviga il caso di san Giovanni. Si potrebbe dire allora che san Giovanni della Croce è solo il pretesto di questa riflessione – ma non è esattamente così. In realtà, la sua grande figura è qui un pre-testo, nel senso di ombra quasi protettiva sotto la quale si colloca la presente riflessione.

<sup>1</sup> Vedi per esempio GUGLIELMO FORNI ROSA, *San Giovanni della Croce alla Società francese di Filosofia*, in «Annali di storia dell'esegesi», 32/2, 2015, pp. 525-546; tradotto in francese nel libro collettivo *Modernisme, mystique, mysticisme*, a cura di Giacomo Losito e Charles J. T. Talar, Paris, Honoré Champion, 2017, pp. 65-85.

<sup>2</sup> «Au sujet des “visions”, des “paroles” et des autres “consolations” communes dans l'extase, saint Jean de la Croix témoigne sinon d'hostilité du moins de réserve. L'ex-

co suo “titolo” che, dalla modernità alla nostra contemporaneità, pare non sia stato mai posto in questione, è quello di poeta. Ciò potrebbe essere un vantaggio per la riflessione odierna; ma non è che semplifichi molto le cose. Chi infatti, come il sottoscritto, non vede ragione di negare a san Giovanni le altre sue tre qualifiche (filosofo, teologo, mistico), le quali dunque restano pertinenti, non può non porsi il problema di quale sia il loro rapporto con la sua poesia; in particolare, la poesia di san Giovanni perviene alla letteratura contemporanea come carica dell'onore e onere di essere quel tipo di poesia comunemente chiamata mistica. E in questo senso la poesia contemporanea (vista qui soprattutto nella sua variante italiana) sembrerebbe relegare la poesia di san Giovanni in una posizione che, pur restando naturalmente di tutto rispetto, si ridurrebbe però a una collocazione storico-archeologica.

Già negli anni Settanta una romanziera-filosofo inglese notava che: «La cristianità non è semplicemente stata abbandonata, ridotta a oggetto sconosciuto. Un'intera generazione è cresciuta senza di essa [...] A quanto pare, stiamo entrando in un tempo a-teologico. Perfino la teologia marxista ha perduto il suo fascino»<sup>3</sup>. (Tornerò su questa situazione nelle mie pagine finali). Nella riflessione che segue, il riferimento alla mistica è fondamentalmente rivolto alla sua genealogia giudaico-cristiana – e come potrebbe essere altrimenti, dato l'autore di partenza? Ma tale riflessione si allarga poi – se si vuole parlare seriamente di poesia contemporanea – a tutte le forme di religione e di irreligione, considerando anche quelli che sono stati chiamati i “mistici senza Dio”. Anche così, tuttavia, il problema

---

périence n'a pour lui de sens que dans l'appréhension d'un Dieu sans forme et sans mode [...] L'imitation de Jésus: selon saint Jean de la Croix, nous devons imiter en Dieu (Jésus) la déchéance, l'agonie, le moment de “non-savoir” du “*lanma sabachani*”; bu jusqu'à la lie, le christianisme est absence de salut, désespoir de Dieu [...] Dans l'extase, on peut *se laisser aller*, c'est la satisfaction, le bonheur, la platitude. Saint Jean de la Croix récuse l'image séduisante et le ravissement, mais s'apaise dans l'état théopathique.» Vedi GEORGES BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, 1954<sup>2</sup>, pp. 17, 61, 66-67; adesso anche in *Oeuvres Complètes. Somme athéologique*, 5 voll., Paris, Gallimard, 1973, I. Per la traduzione italiana del volume citato vedi *L'Esperienza interiore*, con postfazione di Enrico Ghezzi, traduzione di Clara Morena, Bari, Dedalo, 2002.

<sup>3</sup> IRIS MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici* [1970]. Ora nel volume eponimo *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di Peter Conradi, con introduzione di Luisa Muraro e prefazione di George Steiner, trad. it. di Egle Costantino, Monica Fiorini, Fabrizio Elefante, Milano, il Saggiatore, 2014.

resta: che rapporto c'è, ammesso che un rapporto esista, fra questo santo cinquecentesco e la poesia contemporanea?

La parola che – anche se è così strettamente legata alla figura del Santo – io proporrei di mettere tra parentesi, è la parola “mistica”; perché questo termine oggi rischia di essere stiracchiato fra due mosse opposte che ne riducono fortemente l'utilità. Una è la mossa dell'ampliamento eccessivo. “Mistica” è un termine tanto provocante quanto evanescente: *sia* nella sua connotazione positiva – che si riduce troppo spesso a una sorta di tenero e generico entusiasmo sempre sull'orlo del kitsch – *sia* nella sua connotazione negativa, tipica dell'ideologia molto diffusa nella cultura italiana contemporanea, compresa la sua cultura poetica, per cui “mistico” diviene sinonimo di “puramente irrazionale” e viene spesso e volentieri svilito con un suffisso dispregiativo: “misticcheggiante”.

L'altra mossa – opposta ma complementare nel suo riduzionismo – è quella che tenta di delimitare una zona specifica per questo termine/concetto, confinandolo in un'area tecnica che richiede di distinguere un suo uso autorizzato da un uso non autorizzato. Insomma, una sorta di tirannia nominalistica, una recinzione – e non importa poi troppo, fondamentalmente, se la recinzione sia di tipo teologico o psicopatologico. Questa perimetrazione troppo stretta è stata criticata, fra l'altro, in certi sviluppi contemporanei della psicologia del profondo di origine junghiana:

Strano a dirsi, oggi è difficile parlare della psiche in modo diretto. Si direbbe proprio che non possiamo fare a meno dei contrassegni che le sono stati dati nel corso degli anni, etichette come ‘depressione’, ‘percezione’, ‘Io’, ‘proiezione’, divenuteci tanto familiari che la nostra esperienza individuale di questi eventi è mascherata dal nome. Il territorio si confonde nel linguaggio [...] L'attribuzione del nome trasforma la cosa. (Dopo che Adamo ha dato un nome agli animali, questi sono condannati ad agire in sintonia con i loro nomi; assumono la qualità insita nel nome.) [...] Una volta che le esperienze sono state etichettate e dichiarate anormali, non possiamo imparare da esse o lasciare che ci portino oltre quella che è la loro realtà immediata. I loro nomi le intrappolano in una prestazione meccanica<sup>4</sup>.

La mistica – come del resto la poesia – può essere definita soprattutto indicando quello che essa *non* è (in entrambe le esperienze, in-

<sup>4</sup> V. JAMES HILLMAN, *Il mito dell'analisi* [1972], trad. it. di Aldo Giuliani, Milano, Adelphi, 2012, pp. 136, 151-152, 155-156.

fatti, vi è un forte elemento apofatico; la mistica, come la poesia, dimora all'ombra del topos della ineffabilità). La mistica si invisibilizza continuamente, se posso usare questo neologismo. (Per il linguaggio della mistica, così come per il linguaggio della poesia, le occasionali neoformazioni non sono un capriccio ma una necessità.) Dunque la elusività della mistica non dev'essere dissipata, ma bene accolta<sup>5</sup>. A questo punto, e a costo di un'apparente contraddizione, vorrei aggiungere un altro termine alla lista dei "titoli" di san Giovanni della Croce: il termine "psicologo" (una parola che ai suoi tempi era appena nata, e sarebbe restata semiconosciuta per quasi due secoli). Ma la contraddizione è apparente, perché qui non si tratta di delimitare tecnicamente l'area d'uso di questo termine: trattando il Santo da psicologo si vuol dire semplicemente che, nel suo pensiero e poesia, egli ci serve ancora da guida alla comprensione della psiche in quanto anima. Una guida implica un viaggio, anche se quello che segue sarà un viaggio breve: pochi percorsi fondamentali attraverso quelle esperienze o strategie d'anima che, se proprio vogliamo, potrebbero essere cautamente etichettate come "mistiche" nella poesia oggi.

L'esperienza, prima di tutto, della dismisura: che non deve essere interpretata soltanto come, per così dire, eccesso verso l'alto e il più, ma anche verso il basso e il meno: «In life there is really no great or small thing. All things are of equal value and of equal size» (Nella vita non ci sono veramente cose grandi e cose piccole. Tutte le cose sono di egual valore e di egual dimensione), come scrive Oscar Wilde in quel grande poema in prosa del modernismo a venatura mistica che è *De Profundis*<sup>6</sup>. In quell'atmosfera di feconda ambiguità che si può chiamare mistica, l'asserzione generale o aforisma filosoficamente intenso appena citato può essere interpretato in due modi nettamente diversi anche se non opposti: come un richiamo, con una connotazione etica, alla desiderabilità di prestare accurata e amore-

<sup>5</sup> In ciò che segue riprendo con modifiche alcuni paragrafi del mio saggio *On Mysticism and Modern Italian Poetry*, apparso in «Annali d'Italianistica», 29, numero speciale dedicato a Italian Critical Theory, 2011, pp. 325-342, a cui rinvio anche per alcune indicazioni bibliografiche; e riprendo inoltre – ma anche qui, con cambiamenti – gli ulteriori sviluppi di quel saggio apparsi in *Poemysticism / Poemistica*, in «Italian Poetry Review», 5, 2010, pp. 13-24. Vedi ora varie prospettive diverse nel volume collettivo *L'anti-Babele (Sulla mistica degli antichi e dei moderni)*, a cura di Isabella Adinolfi, Giancarlo Gaeta, Andreina Lavagetto, Genova, Il Melangolo, 2017.

<sup>6</sup> OSCAR WILDE, *De Profundis*, in *Collins Complete Works of Oscar Wilde. (Centenary edition)*, Glasgow, Harper Collins, 1999, p. 985.

vole attenzione a tutti gli aspetti della realtà (si pensi alla categoria dell'attenzione come essa viene declinata da, per esempio, Simone Weil); oppure come un'evocazione, in senso gnoseologico, della vertiginosa pluridimensionalità di quella che noi chiamiamo realtà – tanto che la “realtà” che ci circonda viene per così dire sfondata, rivelando dietro di sé altre forme di realtà. È la seconda prospettiva quella che può essere più propriamente chiamata mistica. (Ho percepito con particolare chiarezza tale prospettiva qualche tempo fa; quando, avendo citato scherzosamente quell'aforisma wildiano a una giovane collega in un contesto di senso comune, come ammonimento a fare attenzione ai dettagli, quest'ultima reagì quasi scandalizzata, contestando quella parificazione del grande e del piccolo – e lo scandalo è una delle frequenti risposte al discorso mistico; in effetti, lei mi fece comprendere meglio l'aspetto di eversione delle gerarchie che era implicito – misticamente, appunto – in quel pensiero)<sup>7</sup>.

Ma di fronte alla misticità di questa dismisura si leverà sempre una voce contrastante; per esempio:

Non ripetermi che anche uno stuzzicadenti,  
 anche una briciola o un niente può contenere il mondo.  
 È quello che pensavo quando esisteva il mondo  
 ma il mio pensiero svara, si appiccica dove può  
 per dirsi che non s'è spento. Lui stesso non ne sa nulla,  
 le vie che segue sono tante e a volte  
 per dargli ancora un nome si cerca sull'atlante<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Non sarebbe inutile seguire la genealogia dell'aforisma di Wilde nella tradizione propriamente mistica. Per esempio, un paio di secoli prima di san Giovanni, l'anacoreta inglese Julian of Norwich evocava, in una delle sue “rivelazioni”, l'immagine seguente, che mi pare straordinaria: «In questa rivelazione Egli mi mostrò una cosa piccola, che aveva le dimensioni di una nocciola, nella palma della mia mano; era tonda come una pallina. La guardai con gli occhi del mio intendimento e pensai: “Che cosa sarà mai questo?”. E ricevetti questa risposta: “Questo è tutto ciò che è stato creato”. Stupita, pensai come questa cosa potesse continuare a esistere, perché mi pareva che potesse a ogni momento cadere nel nulla a causa della sua piccolezza. Ma ricevetti una risposta dentro il mio intendimento: “Continuerà per sempre, perché Dio la ama; ed è in questo modo che ogni cosa ha il suo essere, per l'amore di Dio”». (Traduco dalla versione in inglese moderno del testo originale, che è in medio-inglese, di questa grande mistica, come pubblicata in JULIAN OF NORWICH, *The Revelations*, a cura di Father John-Julian, OJN, Brewster, Massachusetts, Paraclete Press, 2009, p. 77.)

<sup>8</sup> È la parte finale della poesia *L'Eufrate* da *Satura II* (pubblicata nel 1971), in EUGENIO MONTALE, *Tutte le poesie*, a cura di Giorgio Zampa, Milano, Mondadori, 1984, p. 380; quel «non ripetermi» ricorda la ben nota espressione «Io non sono un poeta» di Sergio Corazzini. “Contrastante”, ho detto: ma in che senso? Nel senso di un'opposi-

Questa mistica dismisura è chiaramente verificabile in quello che potrebbe sembrare (ma in effetti non è) un elemento esteriore, cioè l'aspetto quantitativo della produzione poetica. Per esempio: i due poeti che, a una generazione di distanza, simboleggiano l'altezza della tradizione occidentale e di quella orientale nella poesia mistica – l'italiano Francesco d'Assisi (1181/1182 - 1226) e il persiano Rūmī (1207-1273) – rappresentano al tempo stesso le due forme opposte di dismisura: Francesco *auctor unius carminis* e Rūmī poeta fluviale. Fatte salve, naturalmente, le debite proporzioni, ritroviamo queste due forme opposte di dismisura nella poesia italiana contemporanea a dimensione spirituale: per esempio, fra la vasta produzione poetica di Alda Merini (1931-2009) e la scarsa e scarna opera in versi di Cristina Campo (1923-1977). Queste diversità hanno, beninteso, radici diverse in differenti situazioni di vita e di opera; e va comunque ribadito (se mai ve ne fosse bisogno) che tali divergenze non equivalgono a differenze qualitative, e non esprimono di per sé alcuna preferenza critica. La sottolineatura di questo elemento quantitativo è dunque puramente descrittiva: esiste da un lato una dismisura che traduce il mistico *excessus mentis* direttamente in abbondanza di scrittura, ma vi è anche d'altro lato una dismisura che nasconde in un certo senso tale *excessus mentis* dietro una scarsità di parola che può essere letta come una forma di povertà – non certo nel senso di mancanza di talento, ma in quello di volontaria austerità se non ascetismo<sup>9</sup>.

Si tratta in fondo di una dismisura essenzialmente conoscitiva: quello che a volte noi chiamiamo “mistica” è un viaggio mentale che procede, come dice un antico motto, *per ignotum ad ignotius* – “da ciò che è ignoto a ciò che è ancora più ignoto”. E obiettare all'irre-

---

zione totale: un apriori agnostico o scettico, o semplicemente prosaico? Ma l'atteggiamento citato non è aprioristico, perché sembra essere il risultato di una delusione («È quello che pensavo quando esisteva il mondo») – e poi, c'è sempre la possibilità di contraddirsi: «Solo il divino è totale nel sorso e nella briciola», come recita l'ultimo verso di *Rebecca* (ivi, p. 413). E potrebbe essere interessante notare che entrambi i testi dove appaiono queste affermazioni circumnaviganti la mistica sono intitolati – *L'Eufrate, Rebecca* – a paesaggi e personaggi biblici.

<sup>9</sup> Ecco un'altra riprova della feconda ambiguità del linguaggio mistico, presente questa volta non nei neologismi ma nelle parole più usate – dunque più facilmente fraintendibili – del linguaggio quotidiano: il termine “povertà”, che solitamente ha un senso negativo se applicato alla descrizione tecnica e per così dire “laica” di opere poetiche, acquista tutt'altro valore se riferito alla qualità spirituale di un'opera in versi. Si può anche aggiungere che san Giovanni, con il suo *corpus* di circa 2500 versi, si colloca in un certo senso tra questi due estremi.

golarità logico-grammaticale di questa asserzione (come può esserci un ignoto che sia ancora più ignoto?) significherebbe fraintendere la peculiarità, ancora una volta, del linguaggio mistico – e anche di quello poetico. Come aveva ben compreso il pioniere della poesia moderna quando, nel verso conclusivo di una sua lunga poesia, esclama: «Au fond de l’Inconnu pour trouver du *nouveau!*» – “Fino in fondo all’Ignoto per trovare del *nuovo!*”<sup>10</sup>. Ma questo viaggio (come dicevo) non può diventare troppo lungo; e toccherò, per finire, due punti soltanto.

Prima di tutto il tema (su cui sono stati scritti volumi) del rapporto tra l’eros e la mistica. Rapporto, va detto subito, che è stato messo radicalmente in questione. Vari e illustri studiosi della mistica hanno preso le distanze da tale nesso con toni a volte di scandalo, in una prospettiva che potrebbe definirsi filosofico-monistica. D’altra parte la poesia di san Giovanni della Croce è una delle dimostrazioni migliori della presenza di questo nesso; che però è assai difficile da descrivere. L’eros (anche quello più spiritualizzato) sta sempre, in parte, sotto l’ombra del narcisismo – ma anche la mistica condivide questo problema: perfino il più ascetico dei mistici deve stare continuamente in guardia, perché ogni concentrazione estrema sulla propria interiorità non può non misurarsi con questo pericolo. Vari pensatori, in effetti, hanno insistito dialetticamente sul rapporto fra le personalità intensamente spirituali e la loro azione nella società<sup>11</sup>.

Ma per il ridimensionamento, per così dire, della componente di narcisismo che è implicita in ogni esperienza mistica non è indispensabile un generico richiamo sociale; e nemmeno è indispensabi-

<sup>10</sup> È l’*explicit* della lunga poesia *Le voyage* da *Les fleurs du mal* di Charles Baudelaire. (La parola *nouveau* è enfaticizzata nel testo originale.) Vedi CHARLES BAUDELAIRE, *I fiori del male e altre poesie*, prefazione e traduzione italiana (con testo originale a fronte) di Giovanni Raboni, Torino, Einaudi, 2006, p. 243 (ho ritratto il verso citato).

<sup>11</sup> Non esiste soltanto una mistica del soggetto singolo e della sua interiorità; vi è anche una “mistica” come espressione di personalità eccezionali che cambiano la storia e la società – e un filosofo come Bergson è uno dei suoi descrittori più eloquenti: «Des âmes privilégiées sont surgies qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s’en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l’humanité en général dans un élan d’amour. L’apparition de chacune d’elles était comme la création d’une espèce nouvelle composée d’un individu unique». Vedi HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Puf, 1958, p. 97. (Vedi anche l’edizione francese del 2008 e quella in italiano *Le due fonti della morale e della religione*, traduzione di Mario Vinciguerra, con uno scritto di Gilles Deleuze, Milano, SE, 2006.)

le una revisione dei rapporti genealogici fra – per usare l’antico topos – amor sacro e amor profano<sup>12</sup> – anche se non c’è bisogno di nessuna di queste due “correzioni” per giustificare l’esperienza di san Giovanni. Il quale è stato riformatore, organizzatore spirituale, cofondatore di comunità; con un profondo coinvolgimento sociale che, com’è noto, lo condurrà per breve tempo in un carcere ecclesiastico. E come poeta, san Giovanni è un colto conoscitore dei topoi della tradizione letteraria<sup>13</sup>.

Il punto essenziale riguarda piuttosto il percorso psicologico generale. In breve: l’eros mistico non ha la pretesa della simmetria; l’eros mondano invece, tipicamente, ha questa pretesa ovvero ossessione. (È chiaro che l’“amor profano” ha diversi livelli e sfumature, che si avvicinano più o meno a quello spirituale o “mistico” – ma qui si parla delle polarità fondamentali.) Il mistico è puramente soggetto di desiderio; egli/ella desidera Dio senza desiderare di essere a sua volta desiderato/a:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;  
 mi hai fatto violenza e hai prevalso  
 [...]  
 Mi dicevo: «Non penserò più a lui,  
 non parlerò più in suo nome!».  
 Ma nel mio cuore c’era come un fuoco ardente,  
 trattenuto nelle mie ossa;  
 mi sforzavo di contenerlo,  
 ma non potevo<sup>14</sup>.  
 (*Geremia* 20,7,9)

Nella misura (ovviamente limitata) in cui un singolo passo poetico può essere scelto a simbolo della direzione psicologica fonda-

<sup>12</sup> Vedi Bergson, ancora: «Quand on reproche au mysticisme de s’exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c’est l’amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases; en utilisant le langage d’une passion qu’elle avait transfigurée, la mystique n’a fait que reprendre son bien» (ivi, p. 39; qui il filosofo si riferisce alle origini medioevali e cristiane de “l’amour romanesque”). E anche Simone Weil ricorrerà a questo rovesciamento genealogico.

<sup>13</sup> Vedi le introduzioni e note in S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 2001; e in particolare GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere* (con testo spagnolo a fronte), a cura di Pier Luigi Boracco, Milano, Bompiani, 2010.

<sup>14</sup> Vedi *La Sacra Bibbia*, a cura della CEI e della Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

mentale della mistica, mi sembra che questi versi della Bibbia ebraica possano servire allo scopo, anticipando l'espressività della mistica cristiana – compresa la poesia di san Giovanni. È un segno interessante, dei tempi e della letteratura, che la frase di Geremia si ritrovi citata negli allegati a *Teorema* di Pier Paolo Pasolini: «Mi hai sedotto Dio, e io mi sono lasciato sedurre, mi hai violentato (anche nel senso fisico) e hai prevalso»<sup>15</sup>.

Ma, a proposito: dire che l'ardore del mistico esprime un desiderio di possesso è solo parzialmente vero; il suo possedere è un ricevere, non un conquistare. Il mistico desidera avere parte in colui al quale si abbandona, si sottomette incondizionatamente – dove “incondizionatamente” ha un senso ben preciso: quello di non porre, implicitamente o esplicitamente, la condizione di una forma di reciprocità.

Ora, non v'è dubbio che esistano forme di amore terreno in cui vive questa purezza soggettiva del desiderio, questa donazione di sé. (Viene in mente – ricorrendo a generi diversi come l'opera lirica e la narrativa – la figura di Liù nella *Turandot* pucciniana o l'atteggiamento di Esmeralda verso il bell'ufficiale Phoebus nel grande romanzo di Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*.) Ma sono appunto quelle forme in cui appare più chiaramente la genealogia mistica (o, più semplicemente, ebraico-cristiana) di cui si parlava alla nota 12.

Nella forma tipica, invece, del rapporto erotico terreno (anche senza identificare necessariamente “erotico” con “sessuale”) esiste, come si diceva, la pretesa della reciprocità. Il soggetto desiderante

<sup>15</sup> PIER PAOLO PASOLINI, *Teorema*, Milano, Garzanti, 1968, poi in ID., *Romanzi e Racconti*, a cura di Walter Siti e Silvia de Laude, 2 voll., Milano, Mondadori, 1998, II, p. 1060. La precisazione pasoliniana tra parentesi, insieme superflua e forzata, è tipica della vena meno convincente, dentro la grandezza generale di Pasolini: cioè la vena didattica, un po' professorale. D'altra parte Pasolini, il più geniale poeta del secondo Novecento italiano, è anche il più creativo nella sua esplorazione di qualcosa che può essere chiamato la mistica dell'estasi; e in questo senso è vicino alla riflessione spirituale e poetologica di autori come Georges Bataille, Antonin Artaud e Samuel Beckett – cosa che la critica ha già notato. (Vedi per esempio MARTINA DELLA CASA, *Artaud, Beckett, Pasolini: tra ateologia e cristologia. Per una poetica della conversione*, in «Poetiche», xv, 38/1, 2013, pp. 85-118 e EAD, *J'étais chrétien: Bataille & le christianisme*, in «Acta Fabula», xv, 1, Notes de lecture, gennaio 2014.) Ma è da notare anche la divergenza fra lo stile esistenzial-filosofico degli autori francesi e inglesi appena citati, e lo stile di Pasolini; il quale continua, a differenza dei suddetti, a tentare di conciliare il diavolo (o è l'acqua santa?) del razionalismo con l'acqua santa (o è il diavolo?) della riflessione mistica e contemplazione poetica.

desidera anche essere desiderato. Ciò non è di per sé un difetto etico (questa è una descrizione psicologica, non una prescrittiva morale); anzi, questa relazione simmetrica configura tutto un discorso dell'eguaglianza (compreso il gergo laico del cosiddetto *empowerment*), della fedeltà (anche in un senso etico-religioso), ecc. D'altra parte, è qui che si annida la possibilità del narcisismo: quando il soggetto desiderante desidera anche essere desiderato, egli/ella inevitabilmente desidera anche se stesso/a – così da far rivivere in tutta la sua forza, al di là dell'uso banalizzato del termine “narcisismo”, il nucleo conoscitivo del mito di Narciso.

Ed emerge anche la possibilità ossessiva cui si accennava sopra. La sete di simmetria non può mai essere completamente soddisfatta; fra l'altro, una delle sue conseguenze è che il soggetto desiderante finisce prima o poi col concentrarsi (in un modo che può divenire amaramente critico) sui limiti e sulla caducità del soggetto desiderato – che nel frattempo è divenuto oggetto. È questa la radice di classiche analisi del rapporto amoroso come i versi di Lucrezio nel suo *De rerum natura* e – fatte salve le debite proporzioni – le narrazioni di grandi romanzi come *Il trionfo della morte* di Gabriele d'Annunzio (1894), le brillanti analisi filosofiche svolte in libri come *L'essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre (1943), e così via.

È comprensibile che il rapporto erotico mutui dal rapporto spirituale il linguaggio dell'estasi (vedi, ancora, la nota 12); e questo “prestito” è fonte di ispirazione, sia umana sia poetica. Ma permane una differenza essenziale: nel rapporto amoroso vissuto nella sua dimensione puramente umana non vi è mai una vera e propria *ekstasis*, nel senso che l'uscita da sé è sempre vissuta nella prospettiva di un ritorno. Anche il “mistico”, evidentemente, ritorna (quasi sempre) in sé dopo l'estasi. Ma il ritorno erotico è sempre una forma di risarcimento, di ricompensa autogratificante – e non potrebbe essere altrimenti, se no il rapporto amoroso perderebbe il suo senso. Invece questo ritorno come risarcimento non esiste nel rapporto mistico: qui il *ritorno* non è tale nel senso di “restituzione” (come accade nel rapporto erotico), ma semplicemente come atto del “tornare indietro”, come forma di sopravvivenza nella recuperata vita quotidiana.

E il poeta, in che misura riesce a “tornare indietro”? La sua situazione, nella sua radicale liminarità, resta enigmatica. (Uno dei più

bei pseudonimi letterari che io conosca è quello del poeta e manifesto-futurista Michele Leskovic [1905-1979] che si faceva chiamare Escodamè. Pseudonimo la cui genealogia, in ultima analisi, è una delle esclamazioni di stupore di fronte allo strano comportamento di Gesù, nei Vangeli.)<sup>16</sup>

L'ultima tappa di questo breve percorso riguarda più strettamente il rapporto tra mistica e poesia. Sinteticamente: la strategia d'anima dell'esperienza mistica punta prevalentemente verso la trascendenza; laddove la poesia – qualunque sia il suo grado di aspirazione al trascendente – non può mai rinunciare alla compromissione con l'immanente. La poesia non può esistere senza rappresentare e senza drammatizzare (compreso quell'elemento essenziale che è l'auto-drammatizzazione; e non si temano le accuse di narcisismo). La poesia non può mai lasciare da parte – anche quando abbraccia elementi che possono esser chiamati mistici – la sua forza oggettivante, la sua energia di possesso: non solo nel senso suddetto dell'eros concreto e terreno, ma anche per ciò che riguarda i rapporti con la società e le sue lotte.

Il problema che qui emerge è, com'è chiaro, assai vasto. E, per esempio, è stato visto come «sostanzialmente omolog[o]» fra la situazione generale del cristianesimo e quella della poesia, in un «intreccio fra *logos* poetico e *logos* cristiano» che ha essenzialmente a che fare con l'esigenza di «rimanere aderente al paradosso dell'invisibile che si manifesta come fenomeno di una materialità percepibile all'intera gamma sensuale dell'umano»<sup>17</sup>.

D'altra parte, nella prospettiva della presente riflessione, il problema resta essenzialmente quello del trascendente rispetto a quello che si potrebbe chiamare l'in-trascendibile. Nel senso che, con l'aderenza sensoriale della poesia, il linguaggio della realtà può apparire intrascendibile. Dove l'espressione “il linguaggio della realtà” esprime sia il genitivo oggettivo – linguaggio con cui il poeta tenta di descrivere la realtà – sia quello soggettivo: il linguaggio con cui la realtà parla al poeta (come a ogni altra creatura umana). Ma può rivelarsi anche (ed è questa la sfida implicita nel senso di poesia e “misti-

<sup>16</sup> «Allora i suoi, sentito questo, uscirono per andare a prenderlo; poiché dicevano: “È fuori di sé”» (*Marco* 3, 21).

<sup>17</sup> Vedi MARCELLO NERI, *Esodi del divino. Caproni, Pasolini, Valesio*, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 15-16 *et passim*.

ca”) in-trascendibile in senso nettamente diverso; nel senso, cioè, per cui la poesia – religiosa o no, cristiana o no – può sempre trovare la via della trascendenza dentro la trascrizione della realtà (trascendibile-in, dunque, piuttosto che in-trascendibile; ovvero: sta dentro, ma è trascendibile)<sup>18</sup>.

Per citare le parole di un grande poeta francese recentemente scomparso, ci troviamo di fronte a «una trasgressione e contemporaneamente una riaffermazione del linguaggio, un rinnovamento dell’espressione verbale tramite la stessa trascendenza di cui le parole sembrano la negazione»<sup>19</sup>.

Eppure è in questo duello che spesso si realizzano le esperienze moderno-contemporanee più interessanti – ed è all’insegna di questo duello che l’Italia mantiene particolarmente alta la sua posizione di rilievo internazionale nel quadro della poesia novecentesca. Per esempio, con la mistica *flamboyante* di Alda Merini; con la spiritualità in penombra di Margherita Guidacci e con quella liturgicamente austera di Cristina Campo; e con il tono metafisico di Mario Luzi. Ed è quasi ovvia la menzione in questo contesto di poeti “canonici” come Clemente Rebora, Carlo Betocchi, David Maria Turollo; mentre assai meno ovvia (dunque, tutta da esplorare) è l’esperienza di autori spesso definiti, con poco simpatico tono da manuale, come “minori”; dove sarebbe preferibile parlare di poeti, se non da “riscoprire”, piuttosto da ricatalogare e ripubblicare, in forma accurata e completa<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Vedi il concetto di «fra-intendimento» come modo di «intendersi-fra» nell’editoriale *Il forum dell’umanità*, in «Italian Poetry Review», VII, 2012, pp. 13-18.

<sup>19</sup> Da un saggio di YVES BONNEFOY (1923-2016), citato da Marcello Neri, *ivi*, p. 17.

<sup>20</sup> Ecco una lista puramente evocativa, senza pretese di completezza. Il pittore, poi sacerdote gesuita e poeta, Giovanni Poggeschi (1905-1972) – per cui vedi il volumetto *Briciole. Piccoli canti*, Bologna, Editrice Compositori, 1999, con il mio saggio introduttivo *Il canto delle cose*; il poeta, narratore e saggista Antonio Barolini (1910-1971), per cui vedi i saggi di Giovanni Salviati, Maria Luisa Ardizzone e Paolo Valesio nel volume collettivo *Antonio Barolini. Cronistoria di un’anima*, Atti del Convegno di New York-Venezia, a cura di Teodolinda Barolini, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2015; il frate cappuccino, poeta e artista Agostino Reali (1931-1994), per cui vedi (con il nome Agostino Venanzio Reali), *Primaneve. Le tre raccolte edite* (1986, 1987 e 1988), Castel Maggiore, Book Editore, 2002, e (con il nome Venanzio Agostino Reali) *Nóstoi. Il sentiero dei ricordi* (con un saggio introduttivo di Ezio Raimondi e Alberto Bertoni), Ro Ferrarese, Book Editore, 1995, 2008<sup>2</sup>; il sacerdote e teologo Bernardo de Angelis (1959-2015), per cui vedi la raccolta poetica *La cottura del pane*, con una postfazione di Francesca Serragnoli, Bologna, Lombar Key, 2010; e vari casi analoghi.

Ma poi, quanto è veramente appropriato, nei casi citati, il termine “duello”? Perché in verità, dietro le tensioni, i dubbi, le ambivalenze degli autori citati sopra è presente una sicurezza – direi, una fiducia. Mentre la categoria del duello (con il sacro, con una qualche forma estatico-mistica) è pienamente valida in casi come il citato Pasolini e come Giorgio Caproni, dove l’istanza dell’ateismo è sempre presente; e come in Antonia Pozzi e Amelia Rosselli, dove anche se non vi sono vere e proprie dichiarazioni d’incredulità (come sembra consono anche al linguaggio meno intellettualistico di queste autrici rispetto ai due poeti appena citati), il discorso di tipo mistico non è chiaramente asserito (e soprattutto questo è vero nel caso della Pozzi)<sup>21</sup>.

Ma il caso più singolare in questo contesto, nella poesia italiana moderno-contemporanea, io non avrei dubbi a considerarlo come quello di Giovanni Testori. Perché in lui è forte il senso di un duello – ma è altrettanto forte, almeno nell’ultima fase della sua opera, il senso di quella che poco fa ho chiamato una sicurezza o fiducia; e che andrebbe meglio definita come: adesione alla trascendenza.

Ed è proprio su questo punto che vorrei in conclusione tornare. Pur rendendo giustizia a tutte le porosità di confini e fluidità di discorsi che sono state descritte finora, e con tutto il rispetto per l’osimoro proposto, fra altri, da un grande pensatore spirituale ricordato sopra, e che si potrebbe designare con la parola conciliativa “trasmanenza”<sup>22</sup>, io credo che non si possa evitare il rischio della chiarezza: trascendenza e immanenza restano due dimensioni fondamentalmente irconciliabili – nel senso che una spiritualità della trascendenza è diversa da una spiritualità dell’immanenza. Ciò non esclude, anzi incoraggia, una dialettica fra queste due dimensioni – con l’ulteriore implicazione che alla trascendenza non si può attribuire il monopolio della spiritualità. In altri termini: se la dimensio-

<sup>21</sup> Anche qui, naturalmente, non va dimenticata la presenza dei, diciamo così, “non-minori”, ovvero come si diceva, dei poeti ancora da catalogare completamente; e mi limito alla menzione di Fernanda Romagnoli, per cui vedi in particolare le relazioni di Yannik Gouchan e di Paolo Valesio alla Giornata di Studi “*Come scaldi ancora forte mia vita*”: *La poesia di Fernanda Romagnoli* (Maison de l’Italie, Parigi, 2 dicembre 2016), i cui Atti sono in corso di stampa presso la rivista «Nuova Corrente».

<sup>22</sup> Georges Bataille parla di «une nouvelle sorte de transcendance. Il y a la “transcendance de l’immanent”» (vedi nota aggiunta al libro *L’expérience intérieure* nelle citate *Oeuvres Complètes. Somme athéologique*).

ne del trascendente è inevitabilmente spirituale (qualunque sia il modo – religioso o no, mistico o no – in cui questa esperienza viene vissuta), la dimensione dell'immanenza può avere – o non avere – un contenuto spirituale.

Sarebbe fuorviante – e, in ultima analisi, assurdo – opporre una poesia della trascendenza a una poesia dell'immanenza, a rischio di scivolare nella fissazione (manualistica e anti-mistica) delle divisioni di poetiche, manifesti, scuole, tendenze. Dunque, resta fermo e fondamentale il richiamo alla poesia come esperienza concreta.

E tuttavia: la semplice evocazione dell'esperienza nella sua concretezza, se si ferma qui, può risultare perfino più astratta che il franco riferimento a un qualche sistema filosofico generale. E ciò accade perché l'esperienza poetica, in ultima analisi, conduce a una sorta di dissoluzione della realtà.

Esperienza mistica ed esperienza poetica, pur con i loro elementi di similarità, sono essenzialmente diverse. E, in entrambi i casi, i richiami a una base di concretezza in qualcosa che venga chiamato realtà risultano in ultima analisi illusori: il potere (affascinante e pericoloso) di entrambe queste esperienze sta nella loro forza di creativo dissolvimento della realtà (psicologica e sociale) come comunemente intesa, in nome di una vita continuamente rinnovata delle forme – nell'esistenza del soggetto singolo così come nelle strutture della società. Insomma, qui potrebbe configurarsi una sorta di duello tra la mistica e la poesia – tale da rimettere in questione entrambe queste esperienze di spiritualità e di scrittura.

La mistica, che tanto si giova (e si è giovata, ben prima di san Giovanni) del linguaggio della poesia, può sentirsi "tradita", o per lo meno fraintesa, dalla parola assertiva e opulenta della poesia. La poesia d'altro canto può sentirsi "tradita", o per lo meno indebolita, da una certa pressione verso l'edificante e l'etereo che rischia di impoverirla (questa volta, nel senso negativo del termine). E parlo qui proprio delle espressioni poetiche che oggi, in Italia e altrove, osano misurarsi con esperienze radicalmente spirituali – rischiando su entrambi i lati («damned if you do and damned if you don't»), come dice, para-teologicamente, una frase inglese proverbiale). Tali esperienze debbono affrontare la diffidenza ideologica più o meno ironica (vedi il citato epiteto "misticheggiante" delle correnti forse maggioritarie nella poesia italiana contemporanea). D'altra parte, esse debbono anche fare i conti con gli scrupoli – che non vanno sotto-

valutati nelle loro esigenze spirituali – della poesia più edificante nel suo rapporto con la vita del sacro e del religioso. Vastità e complessità di un territorio il quale richiede più che mai di essere ulteriormente esplorato.

