

ACHILLE GAGLIARDI E GIUSEPPE BLONDO A MILANO.
LA RIFLESSIONE SUGLI *ESERCIZI SPIRITUALI* E LA MISTICA*

Fu forse a causa della ben nota predilezione di sant'Ignazio per l'*Imitazione di Cristo* che l'abate Philippe Chifflet, dando alle stampe, nel 1643, la sua edizione dell'aureo libretto vi premise, come introduzione, alcune belle pagine che il gesuita Achille Gagliardi aveva dedicato al testo all'interno della grande opera incompiuta che doveva andare sotto il titolo di *De interiori doctrina*. Tuttora inedito, il *De interiori doctrina* (o *disciplina*) era stato chiesto a Gagliardi da Carlo Borromeo, e il gesuita vi attese fino agli ultimi anni della sua vita, senza riuscire a portarlo a termine. Philippe Chifflet racconta di essere riuscito ad averne il capitolo dedicato a Tommaso da Kempis grazie all'amicizia con il gesuita Jean Le Pessier, provinciale della gallo-belgica, che gliene recò una copia manoscritta al suo ritorno da Roma, nel 1646¹.

Fra gli elogi profusi da Gagliardi all'*Imitazione di Cristo* è compreso quello di essere il testo cristiano più prossimo alle sacre Scritture: «Cui prae ceteris omnibus libris a quovis auctore conscriptis persimilem illum esse, qui legunt experiuntur»². La *mise en page* dell'opera, nel corso della sua lunga storia editoriale, conferma tale 'divinizzazione', di cui l'edizione Chifflet offre un bell'esempio. Il testo venne infatti composto spezzando i vari periodi mediante l'uso costante dell'a capo, che li trasforma, all'occhio, in altrettanti versetti, o *lasse*: nella sua composizione

* Ringrazio Danilo Zardin, Gianvittorio Signorotto e Mario Rosa per la lettura di queste pagine e le loro osservazioni.

¹ Cfr. THOMAS A KEMPIS, *De Imitatione Christi libri IV*, ex recensione PHILIPPI CHIFLETII, Antuerpiae, B. Moretus, 1647; sui manoscritti del *De imitatione*, e sui dettagli dell'acquisizione del testo di Gagliardi, si veda la lettera al lettore, sopr. c. 4v. Da c. 6v a c. 12v: A. GAGLIARDI, *De interiori disciplina*, lib. I, tract. 4, *De Auctore libelli de Imitatione Christi*. Sull'edizione, ristampata nel 1652 e nel 1671, si veda il catalogo del gesuita AUGUSTIN DE BACKER, *Essai bibliographique sur le Livre de Imitatione Christi* (Liège 1864), repr. anast. Amsterdam, Schippers, 1966, p. 19; dal n. 453 del catalogo (p. 27) risulta che l'introduzione di Gagliardi fu ristampata in un'edizione di Parigi 1824. Per la storia del *De interiori doctrina* cfr. P. PIRRI, *Gagliardiana*, «Archivum historicum Societatis Iesu», XXIX, 1960, pp. 99-129: II, *Relazione del p. Vittoriano Premoli sulla eredità letteraria lasciata dal p. Achille Gagliardi e specialmente sopra «De interiori doctrina»*, pp. 106-117.

² GAGLIARDI, *De Auctore libelli de Imitatione Christi*, c. 10r.

grafica, insomma, il libro mostra apertamente la sua disponibilità a una fruizione come aggregato di sentenze separate e assolute. La continuità della lettura cede al tempo interrotto della meditazione; il discorso spirituale, frammentato in versetti, diventa insegnamento.

Ma l'inclinazione del gesuita verso il testo prediletto dal suo fondatore si mostra più profonda allorché si tratta di illustrare, in un «brevissimum compendium», i due 'fondamenti' del *De imitatione*, che Gagliardi indica nella «omnimoda sui abnegatio» e nella «summa cum divino beneplacito ac divina voluntate conformitas»³. *Abnegatio* e *conformitas*, che non si trovano nella lettera del testo di Tommaso da Kempis, sono una personale restituzione e denominazione dei principî ascetico-mistici del *De imitatione* nel linguaggio elaborato da Gagliardi a contatto con l'esperienza spirituale di Isabella Berinzaga; e doppiata, al termine del capitolo, dalla diade *expropriatio-coniunctio*, altro «brevissimum atque absolutissimum compendium» con cui il discorso di Gagliardi si sigilla, quasi come con una *sfragis*, rinviando all'indietro la dottrina del *De imitatione* a una sua possibile fonte francescana, e al nome (per noi peregrino) di Ricerio de Marchia:

Quod autem habet ipse in tota hac sua doctrina de Imitatione Christi, breviter etiam ac persimili modo ante eum Ricerius Marchianus, unus ex sociis D. Francisci, comprehendit in brevissimo quodam suo Opusculo, in quo perfectionem spiritus collocat, ex una parte in expropriatione omnium creaturarum, etiam suiipsius, ita ut inter Deum et animam nullum sit medium; et ex altera, in coniunctione immediata cum Deo; hincque ostendit stabiliri animam in omnibus virtutibus, et omnia vitia perfecte superari. *Brevissimum sane compendium atque absolutissimum Christianae perfectionis*⁴.

Parlare della ricezione di Gagliardi nel XVII secolo, insomma, vuol dire in ogni caso incontrarsi con il suo *Breve compendio*: anche quando il discorso sembra portare su altri testi. Occorre dunque tornare a Milano, e ai tempi dell'elaborazione di questo libro tanto importante per la spiritualità secentesca.

Pur essendo padovano di nascita, a lungo docente al Collegio romano e residente a Torino, Achille Gagliardi è infatti strettamente legato a Milano, ove arrivò a 42 anni, nel 1580, insistentemente richiesto da Carlo Borromeo, che vedeva in lui un possibile valido aiuto per i suoi progetti di evangelizzazione. Gli storici ricordano spesso che nel 1583 Ga-

³ *Ibid.*, cc. 10v-11r.

⁴ *Ibid.*, cc. 12r-v (mio il corsivo).

gliardi lo accompagnò in missione nella valle della Mesolcina insieme a Francesco Panigarola, richiesto anch'egli dal Borromeo⁵.

Le sue opere maggiori nascono tutte durante gli anni milanesi, e possono essere divise in tre gruppi: il versante controversistico e di partecipazione attiva alla vita religiosa della Milano di fine Cinquecento, cui si può ascrivere il *Catechismo della fede cattolica* composto su istanza di Carlo Borromeo (che è anche l'unica opera di Gagliardi pubblicata in vita)⁶; la riflessione sugli esercizi spirituali ignaziani e sull'istituto della Compagnia, rappresentata dai *Commentarii sugli Exercitia* e dal trattato *De perfectione Institutii*, nonché dal citato *De interiori doctrina*⁷; e infine il contatto, come direttore spirituale, con una mistica esperienziale come Isabella Berinzaga, che diede origine a un testo di ampia anche se soterriana fortuna come il *Breve compendio di cristiana perfezione*.

Il titolo 'abbreviato' con cui fu affidato alle stampe – insieme a una serie di interventi sul testo – ebbe come effetto quello di celare che destinatari primi del testo erano considerati, in origine, i religiosi della Compagnia, come mostrano i codici e soprattutto quello di cui diede notizia nel 1960 il padre Pirri: *Breve compendio di quanto si è raccolto intorno*

⁵ La trattazione più esaustiva della vita di Gagliardi è quella premessa da Mario Gioia alla sua edizione del *Breve compendio*: cfr. M. GIOIA (ed.), *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.*, saggio introduttivo e ed. critica, Roma-Brescia, Gregorian University Press-Morcelliana, 1996, pp. 23-38; per la missione del 1583 cfr. F. RURALE, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 291, e, in generale, A. BORROMEO, *L'arcivescovo Carlo Borromeo e la lotta contro l'eresia*, in F. BUZZI – D. ZARDIN (edd.), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, [Milano], Silvana Editoriale, 1997, pp. 303-322; per l'attività di Gagliardi a Torino, dove gli sembrava «espedientissimo che la Compagnia vi piantò un fermo presidio per resistere all'eresia» (lettera a F. Borgia del 1° giugno 1568), cfr. G. BRUNELLI, s.v. *Gagliardi, Achille*, *DBI*, LI, 1998, p. 259. Carlo Borromeo era in corrispondenza con Gagliardi già dal suo periodo torinese (cfr. *ibid.*, p. 260).

⁶ A. GAGLIARDI, *Catechismo della fede cattolica, con un compendio per fanciulli, composto [...] per commissione dell'illustriss. e rev. monsig. il Cardinale di Santa Prassede*, Milano, Michel Tini, 1584; sull'invio del manoscritto a Roma per il debito esame censorio cfr. A. BORROMEO, *L'arcivescovo Carlo Borromeo e la lotta contro l'eresia*, p. 310. Riguardo al fine per il quale il Catechismo fu composto, e ai suoi caratteri, si veda *infra* il saggio di Miriam Turrini.

⁷ Le prime due opere furono pubblicate solo nel XIX secolo: cfr. A. GAGLIARDI, *Commentarii seu Explanations in Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola*, editi [a] Constantino VAN AKEN, Brugis, sumpt. et typis Societatis Augustini - Desclée, De Brouwer et Soc., 1882; ID., [Ad Patres ac Fratres Societatis Iesu] *De plena cognitione Institutii*, Romae, A. Monaldi, 1841. Cfr. I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios de los Ejercicios Ignacianos (siglos XVI-XVIII). Repertorio critico*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1967, pp. 95-97. Sui *Commentarii* e sulla sua sezione conclusiva sul discernimento degli spiriti segnalò una serie di articoli di D. GIL: *Gagliardi y sus comentarios a los Ejercicios*, «Manresa», XLIV, 1972, pp. 273-284; *Gagliardi y los Ejercicios ignacianos*, *Ibid.*, pp. 379-400; *Gagliardi y la consolación sin causa*, *Ibid.*, XLV, 1973, pp. 61-80.

*all'eminetissima perfezione, a che ognuno della Compagnia deve procurare di arrivare*⁸.

L'importanza del *Breve compendio* come tappa nella definizione di una via spirituale propria alla Compagnia si incrocia, nell'ampia fortuna della sua versione a stampa dalla fine del Cinquecento a tutto il Seicento, con la preistoria e poi con la storia stessa del quietismo, a segnare uno dei capitoli più importanti di quello stretto eppure difficile rapporto dei gesuiti con la mistica che sfociò, negli ultimi decenni del Seicento, in uno 'scontro' aperto⁹. La storia dei rapporti di Gagliardi con la discussa 'signora milanese' Isabella Berinzaga è una vicenda dalle multiformi e complesse ramificazioni, che rendono difficile il giudizio o semplicemente la valutazione dello scritto che ne risultò, e che fu composto, in un certo senso, a quattro mani. Alla mobilità del testo, sottoposto a censure e correzioni da parte della Compagnia, tali da porre seri interrogativi sulla restituzione di una volontà d'autore che comprende varianti coatte e perciò difficilmente ricevibili¹⁰, si affianca la sua immediata circolazione autonoma in una fase redazionale precedente la correzione: la storia del *Breve compendio* deve dunque confrontarsi con una versione 'corretta', ma rimasta sepolta negli archivi della Compagnia, e un'altra, rifiutata dai teologi, ma ampiamente e largamente letta per più di un secolo. Al sospetto ingeneratosi in una parte della Compagnia per le risultanze della direzione spirituale gagliardiana su Isabella Berinzaga si somma poi il sospetto che l'inquisizione gettò a fine Seicento su uno scritto riconosciuto come padre e modello di analoghe esperienze spirituali, e di altrettanti libretti condannati come quietisti: e non è sempre agevole, né forse legittimo, separare la valutazione del testo *iuxta sua propria principia* dal ruolo che esso effettivamente si trovò a ricoprire

⁸ Cfr. PIRRI, *Gagliardiana*, I, *Un nuovo importante codice del «Breve compendio di perfezione cristiana»*, pp. 99-106 (cfr. p. 100 per l'osservazione che «il *Breve compendio* era, in sé e per sé, destinato precipuamente ai religiosi della Compagnia», e pp. 100-101 per l'annotazione di alcuni passaggi che attenuavano, nella stampa, l'identità dei destinatari cui l'autore intendeva rivolgersi *in primis*).

⁹ Cfr. S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione (1540-1773)*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 95 sgg.

¹⁰ È la scelta, del tutto interna alle logiche (anche contemporanee) della Compagnia, compiuta da Mario Gioia, che preferisce editare il *Breve compendio* appunto secondo la versione corretta: ovviamente accettata, in assenza di alternative praticabili, dall'autore (*Breve compendio di perfezione cristiana*, ed. 1996 cit.). Per l'inquadramento storico di questa direzione spirituale, e la sua valutazione in seno alla Compagnia di Gesù, rimando a S. MOSTACCIO, *Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi/Berinzaga*, in G. ZARRI (ed.), *Storia della Direzione Spirituale*, III, *Età moderna*, Brescia, Morcelliana (in corso di stampa), ringraziando l'autrice per avermene concesso la lettura anticipata.

nella spiritualità europea seicentesca. La caccia alle “devozioni straordinarie” che segnò il generalato di Muzio Vitelleschi¹¹ non poté essere senza esito sulla fisionomia spirituale della Compagnia, che nei decenni centrali del Seicento finì per irrigidirsi su una salda difesa dell’ascetismo e della perfezione attiva, proiettando all’indietro questa fisionomia, certo a torto, per «una sorta di attrazione retrospettiva», su figure e scritti appartenenti ai primi decenni di vita della *Societas*, ben altrimenti protesi verso l’indagine e il sostegno della vita mistica¹².

È impossibile, dunque, nel caso del *Breve compendio*, condurre un’analisi che non porti fatalmente sui rapporti della Compagnia di Gesù con la mistica, e soprattutto sul problema del quietismo: temi che furono agitati, del resto, fin dalla repentina e ampia fortuna critica di cui godette il libro dal 1931, anno in cui Marcel Viller, Henri Bremond, Jean Dagens e Giuseppe De Luca pubblicarono note e articoli sul *Breve compendio* e sulla sua influenza, fino agli studi di Pietro Pirri, fra gli anni Quaranta e i Cinquanta, sui manoscritti e le censure romane¹³. Nel 1950 Franco Bolgiani indicava nel problema delle origini uno degli aspetti che restavano da indagare in materia di quietismo¹⁴; e nonostante molti studi posteriori abbiano portato elementi nuovi, proiettando all’indietro nel

¹¹ Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 342-350 (ma anche il paragrafo precedente, *Le “carenze” della Compagnia, 1606*, pp. 332-342).

¹² Accolgo qui la conclusione del saggio di G. SIGNOROTTO, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in G. ZARRI (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 177-201: 193; ma si noti che, almeno per quanto riguarda l’Italia e il periodo che va tra la fine del Cinquecento e l’inizio del Seicento, l’attenzione alla mistica attribuibile ai gesuiti si limita in genere, nelle ricostruzioni storiche, alla menzione di tre soli casi oltre a quello di Gagliardi: quello di Virgilio Cepari e Maria Maddalena de’ Pazzi, quello di Gregorio Ferrari ed Elena Caprina, e quello di Alberto Alberti e Margherita Coloma (si veda, oltre al saggio di Signorotto citato, anche M. MARCOCCHI, *Modelli professionali e stati di perfezione nella trattatistica sugli “stati di vita”*, in P. PISSAVINO – G. SIGNOROTTO (edd.), *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola, 1554-1659*, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1995, pp. 845-893: 865).

¹³ Una bella analisi della storia critica del *Breve compendio* è quella di M. PETROCCHI, *Per la storia della spiritualità nel Cinquecento. Interpretazioni della «Dama Milanese» e del gesuita Gagliardi*, «Archivio storico italiano», CXII, 1954, pp. 252-264; Petrocchi contesta l’abitudine degli studiosi di questo fortunato ventennio ‘gagliardiano’ di difendere comunque l’ortodossia di tutte le proposizioni dello scritto, denunciando un errore di prospettiva storica che accomuna il testo del gesuita alla *Règle de perfection* di Benedetto di Canfield: «A forza di voler rivendicare all’ortodossia qualsiasi frase e qualsiasi atteggiamento non si illumina a pieno sia quello che dai quietisti del Seicento fu [assunto], acuendo posizioni fino a mutare o sovvertire il senso di tante espressioni», sia «quello che di non ortodosso e già pre-quietistico esiste totalmente in essi (e che poi passa nei mistici quietistici del Seicento)» (pp. 261-262).

¹⁴ F. BOLGIANI, *Il Quietismo italiano del Seicento* [rec. a M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1948], «Nuova rivista storica», XXXIV, 1950, pp. 140-155: 147.

secolo e nelle pratiche una questione che esplose negli anni Settanta del Seicento¹⁵, la questione rimane aperta. Mi sembra infatti tuttora impregiudicato se il *Breve compendio* possa considerarsi oggettivamente una 'origine' o non sia stato letto come tale solo a posteriori, alla luce di sviluppi della spiritualità che andavano nella stessa direzione: e che il problema non sia irrilevante lo dimostra il fatto che coinvolge immediatamente i criteri di edizione del testo, restando a mio avviso dubbio se lo si debba pubblicare secondo la versione che circolò, a stampa e manoscritta, in Italia e in Europa, o secondo quella espurgata, e in molti punti disinnescata dei suoi potenziali pericoli interpretativi.

Sorvolo sulla precoce e studiata diffusione francese del *Breve compendio*, che come si sa ebbe notevole influenza nella formazione della spiritualità di Bérulle e dell'oratorio parigino¹⁶, sottolineando però il ruolo del gesuita Etienne Binet: formatosi in Italia, e in particolare residente a Milano fra il 1592 e il 1594, venne probabilmente lì a contatto con il testo del *Breve compendio* che tradusse in francese, prima che le sue opere, con un notevole movimento per così dire di ritorno, fossero lette e assimilate da Pier Matteo Petrucci negli anni Settanta del Seicento. Altrettanto da indagare resta la fortuna spagnola del testo di Gagliardi, perché, a differenza della situazione di anonimato francese, in terra di Castiglia il *Breve compendio* circolò sotto i nomi più diversi, fra cui quelli di Juan de la Cruz, di Teresa d'Avila, di Ferdinando de Matha, e anche, con deciso spostamento cronologico, di Juan Falconi, il mercedario le cui opere, pubblicate in parte solo in italiano fra gli anni Sessanta e Settanta, rappresentano uno dei capitoli più interessanti del quietismo. L'attribuzione a Giovanni della Croce, in particolare, è delle più notevoli, non solo perché permette di indagare nelle sue pieghe storiche il rapporto del quietismo con uno dei suoi involontari maestri, ma anche perché rivela, di nuovo, la vicenda di un rapporto 'di ritorno' tra l'Italia e, questa volta, la Spagna. Il *Breve compendio* di Gagliardi viene infatti

¹⁵ Penso ai lavori di G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano: l'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989, e di A. MALENA, *L'Eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

¹⁶ Non è inutile risalire alle note di M. VILLER, *Autour de l'«Abrégé de la perfection»*, «Revue d'ascétique et de mystique», XIII, 1932, pp. 34-59 e 257-293, con l'avvertenza che i confronti, pur assolutamente pertinenti nella sostanza, sono destituiti di valore quando l'autore paragona, ad esempio, la *Vita divina* di Giuseppe de Camillis (Roma 1677) con la traduzione francese del *Breve compendio*, desumendone l'identità «à peine déguisée» (p. 277): basterebbe paragonare il testo italiano alle stampe italiane dell'opera di Gagliardi per verificarne la congruenza assoluta (seppur declinata poi a diverse intenzioni spirituali: rimando per questo al mio *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 84-85).

ristampato prima a Genova alla metà del secolo XVII, e poi a Milano nel 1734, sotto il titolo di *Breve compendio della notte oscura*, in un'edizione che nel frontespizio non esita ad attribuire al venerato carmelitano la responsabilità del testo, seppur in una forma attenuativa: «giusta gl'insegnamenti del santo padre Giovanni della Croce»¹⁷. Un testo partito da Milano ritorna insomma a Milano dopo un secolo e mezzo, nell'oblio quasi completo del suo autore, sotto le insegne di una spiritualità, quella carmelitana riformata, che sia pur fra tante difficoltà era risultata, infine, vittoriosa.

L'arco perfetto ravvisabile in questa piccolissima storia delle erranze europee del *Breve compendio* ne indica a sufficienza la lunga vita e la profonda influenza, seppur slegata – caso singolare, nel Seicento – da una *auctoritas* reale, e anzi attribuita, al contrario, a nomi di variabile prestigio. La sua riemersione carsica lo differenzia da molti altri testi simili, la cui vita è strettamente legata a quella del nome del loro autore. Ma anche prima della sua diffusione europea, al testo gagliardiano va riconosciuta una potente e immediata capacità di irradiazione.

Si consideri il caso, ben noto, del foglietto ritrovato fra le carte di Roberto Bellarmino, e intitolato *Documenta a Deo data sanctissimae cuidam animae*, che già Daniello Bartoli, pubblicandolo fra i documenti utili a ricostruire la *Vita* del cardinale (1678), non osava attribuirgli, pur riconoscendo l'autografia della trascrizione. Inoppugnabile, secondo lui, era l'argomento che, nel titolo dato a quel «libricciuolo a penna e tutto sua mano», contenente «una memoria d'alquanti utilissimi ammaestramenti, degni di leggersi e molto più d'usarsi», Bellarmino non avrebbe mai alluso a se stesso chiamandosi 'anima santissima'¹⁸: mentre chiamò così Isabella Berinzaga, dovendosi infatti riconoscere in quella breve pagina un sunto, ridotto all'osso, del nostro *Breve compendio*, letto evidente-

¹⁷ Ho ricostruito brevemente la storia di questo straordinario testo, che altri hanno ritenuto, di recente, un reale compendio delle dottrine giovanee, nel saggio *Libri e letture del quietismo italiano. Il labirinto testuale della "moderna" spiritualità*, in C. CAVICCHIOLI – S. STROPPA (edd.), *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636-Montefalco 1701)*, Atti del convegno nel terzo centenario della morte, Jesi 20-21 ottobre 2001, Genova-Milano, Marietti 1820, 2006, pp. 43-103: 53-57. Bisognerebbe forse chiedersi se episodi di conclamato quietismo come la «Compagnia della notte oscura» fondata da Antonio Candeleri, basati come sono su esercizi di spropriazione della volontà, non abbiano come modello anche questo Gagliardi ammantato di Juan de la Cruz, oltre che le opere del carmelitano; cfr. ora MALENA, *L'Eresia dei perfetti*, cap. IV e p. 225.

¹⁸ D. BARTOLI, *Della vita di Roberto cardinal Bellarmino*, Roma 1678, lib. III, cap. 3 (cito dalla riedizione Torino, Marietti, 1836, p. 30), con trascrizione 'fedele' dei *Documenta*, a dire dell'autore: si riscontrano in realtà varianti e omissioni rispetto alla versione manoscritta che entrò nel *Summarium additionale*, prima fra tutte la trasformazione di «spropriarsi» nel più neutro «spogliarsi».

mente da Bellarmino come trascrizione delle rivelazioni di cui godeva Isabella. Per essere più precisi, il testo di Bellarmino è il sunto del sunto del *Breve compendio*, perché ne è stato ritrovato l'originale in un breve testo attribuibile a Gagliardi, gli *Avvisi spirituali*, in cui il gesuita sintetizzava il cosiddetto *Secondo compendio di perfezione*, chiamato nella stampa di Colonia 1642 *Pratica della perfezione interiore*¹⁹: le due pagine di Bellarmino riassumono ulteriormente tali *Avvisi*. Sulla scorta delle testimonianze antiche, concordi nell'attestare che i tre brevi punti contenuti nel foglietto fossero abitualmente consegnati dal Bellarmino «alla diligente meditazione» di coloro cui dava gli Esercizi, gli editori moderni sono propensi a ritenere che il cardinale impiegasse quella pagina come direttiva personale di vita spirituale, oltre che proporla nelle sue esortazioni²⁰. Non è facile capire se, pur essendo autografo, il testo rappresenti un compendio composto personalmente da Bellarmino o se fu semplicemente ricopiato da una versione scorciata approntata dall'autore: è tuttavia notevole che Bellarmino tenesse fra le sue carte lo schema del *Breve compendio*, dato che proprio a lui, in forza di un'amicizia con Gagliardi germinata probabilmente negli anni del comune insegnamento al Collegio Romano (1576-1578), e proseguita anche nel periodo milanese del confratello, fu affidato non solo il compito di trasmettergli le censure dei suoi testi, le richieste di correzione e infine il silenzio, imposto con provvedimento extragiudiziale per rispetto alla stima di cui godeva, ma anche di farsi carico della comunicazione del procedimento in corso a Isabella Berinzaga.

Ma anche se davvero i *Documenta* rappresentano un'adesione di Bellarmino alla spiritualità della 'spropriazione', e non – come si potrebbe anche sospettare – un'annotazione dei motivi per cui il *Breve compendio* era caduto in sospetto, tuttavia è possibile ravvisare, nelle reticenze,

¹⁹ Cfr. GAGLIARDI, *Breve compendio di perfezione cristiana*, ed. 1996, pp. 245-247; il testo alle pp. 283-287.

²⁰ Si veda la *Vita* del Bellarmino di Iacopo Fuligatti, che tuttavia trascrive solo il terzo 'punto', quello più apertamente ascetico (cito dalla seconda edizione accresciuta, Roma, Grignani, 1644, pp. 49-50). Il testo, compreso dagli editori moderni nelle *Exhortationes domesticæ*, risulta assente dall'edizione del padre Van Ortruy (*Exhortationes domesticæ ex codice autographo Bibliothecæ Rossianæ SI*, Bruxelles, s.n., 1899), mentre compare in quella curata da Sebastianus Tromp, che giustifica l'inclusione con l'uso che Bellarmino faceva di quel compendio spirituale, come testimoniano altre pagine del santo (cfr. S. ROBERTI card. BELLARMINI *Opera oratoria postuma*, IX, *Exhortationes domesticæ*, Romae, in aed. Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, 1948, pp. 515-516; cfr. anche p. 519). Il padre Tromp ne ha identificato l'originale nel *Summarium addizionale*, rinvenendo negli atti di beatificazione del Bellarmino la precisazione che si tratta di un testo attribuibile a Gagliardi (cfr. *Introductio* al volume citato, p. 51). Non trovo accenni al testo in F. MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005.

omissioni e rielaborazioni della pagina di Bellarmino, il frutto di un'applicazione personale dell'insegnamento dei due 'milanesi':

Primo: spropriarsi di ogni affetto di cose terrene. – Item spogliarsi delle consolazioni spirituali, quando Iddio vuole levarle. – Item del desiderio delle virtù, cioè spogliarsi di una certa ansietà, che hanno alcuni per non arrivare a un certo grado di perfezione, dove essi vorrebbero; risegnandosi nelle mani di Dio, e unendo la sua volontà senza mezzo alcuno con quella di Dio, accettando però da Dio il desiderio di esse virtù, e procurando acquistarle, perché così vuole Iddio; ma senza cruccio e ansietà, contentandosi della misura della perfezione, che Dio ci vuol dare. E questa resignazione è un mezzo efficacissimo per acquistarle. – Il medesimo s'intende delle tribolazioni, avversità, morte, e ogn'altra cosa, sempre cercando di unirsi con Dio, senza impedimento o mezzo alcuno²¹.

Lo «spropriarsi» di ogni affetto, comprese le consolazioni spirituali e soprattutto il desiderio della virtù, è il tratto distintivo della spiritualità che Gagliardi elaborò a contatto con Isabella Berinzaga, ed è anche la sua particolarissima via per opporre ai moltiplicati *distinguo* della morale – quelli di cui saranno maestri i casisti – un processo di semplificazione, focalizzato sulla volontà propria, che conducesse rapidamente all'unione con Dio. E qui occorre ricordare come già Franco Bolgiani, nella nota citata, riconoscesse come tratto distintivo del quietismo un «accentuato senso di insofferenza nella pietà, una generale suggestione che le vie dell'alta spiritualità rappresentassero una liberazione da una ascetica che veniva sentita come un peso ed una mortificazione spirituale»²², indicando l'esempio del capitolo 1, 3, 18 della *Guía espiritual*, in cui Molinos invitava i suoi lettori «a non stare troppo “a rompersi la testa con la composizione di luogo”, che è indubbiamente uno spunto polemico contro la meditazione secondo il metodo di S. Ignazio di Loyola»²³.

Il punto, come ognuno sa, è fondamentale nella spiritualità moderna, che tende a opporsi alla teologia scolastica intesa come via 'difficile' e priva di frutti, e insinua ovunque il deprezzamento dell'attività meditativa²⁴;

²¹ BELLARMINO, *Exhortationes domesticæ*, p. 515.

²² BOLGIANI, *Il Quietismo italiano del Seicento*, p. 152.

²³ *Ibid.*, nota 2.

²⁴ Rinvio al fascicolo monografico della «Rivista di storia e letteratura religiosa», XL, 2004, 3, dal titolo *La Meditazione in età moderna*, a cura di B. PAPÀSOGLI, e in particolare a tre saggi ivi contenuti: S. STROPPA, *L'«ars meditandi» nel Seicento mistico*, pp. 515-536; F. TRÉMO-LIÈRES, *Haine de la méditation? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique*, pp. 537-553; G. PERROTTI, *Tempo della meditazione e tempo della contemplazione. Molinos e la controversia quietista*, pp. 555-571.

una tendenza che è facile riscontrare come generalmente funzionale a disegnare un'identità della mistica come sapienza sperimentale, dotata di un proprio codice linguistico separato. Come scriverà Diego di Gesù nelle sue *Annotazioni per più facile intelligenza delle frasi mistiche e dottrina delle opere spirituali* di Giovanni della Croce, il mistico «ha licenza», nei confronti della sua esperienza, «di darle forza, e ponderarla, dichiarando la sua incomprendibilità ed altezza con termini imperfetti, perfetti, sopraperfetti, contrarii e non contrarii, simili e dissimili», violando tutti i canoni espressivi della teologia, o «speculazione», la quale, «in queste materie tanto senza materia, viene dall'esperienza straordinariamente vinta»²⁵.

Nel *Breve compendio*, e in generale nella riflessione gagliardiana, il tema più propriamente connesso alla delimitazione della specificità della mistica si intreccia strettamente con il peso politico di tale accentuazione di una specificità e alterità: altrettanto politico, e funzionale alla delineazione della fisionomia spirituale propria ai gesuiti, è il coevo ammonimento di Claudio Acquaviva a non disgiungere mai l'orazione più alta dal più alto impegno 'pratico', secondo un'unità perfetta di contemplazione e cura esterna modellata su una sentenza di Gregorio Magno: *Internorum curam, exteriorum occupatione non minuens; exteriorum providentiam, in internorum sollicitudine non relinquens* (*Regula pastoralis*, II, 7). Nell'anno stesso in cui l'Acquaviva ordinava l'esame del *Breve compendio* da parte dei padri Tucci e Vannini (senza che poi, nonostante le correzioni apportate, al testo di Gagliardi venisse concesso il permesso di stampa)²⁶, proprio dalla mano del generale veniva la lettera alla Compagnia in cui la linea di demarcazione tra i contemplativi e l'ufficio proprio alla compagnia si approfondiva decisamente, tanto che per nove volte si ritrovava affermata la necessità di subordinare «la pratique surrogatoire de l'oraison aux exigences des devoirs d'état et du zèle des âmes». Il gesuita, nelle parole dell'Acquaviva, «Non enim debet permittere, ut eum captandae quietis illius amor ab accurandis proximi commodis retardet». L'adesione al 'gusto interiore dell'orazione contemplativa' viene rifiutata per motivi ben diversi da quelli della *spropriazione* predicata da Gagliardi: «Primus est, non illic Nostris consistendum esse,

²⁵ DIEGO DI GESÙ, *Annotazioni, e avvertimenti divisi in tre discorsi per più facile intelligenza delle frasi mistiche e dottrina delle opere spirituali del santo P. Fra Giovanni della Croce*, in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere spirituali*, ed. e trad. ALESSANDRO DI SAN FRANCESCO, Roma 1637 e sgg.; cito da Venezia, Poletti, 1729, pp. 462-463.

²⁶ Cfr. GIOIA (ed.), *Breve compendio*, pp. 40-41, e già P. PIRRI, *Il «Breve compendio» di Achille Gagliardi al vaglio dei teologi gesuiti*, «Archivum historicum Societatis Iesu», XX, 1951, pp. 231-253.

ut interno illi orationis gustui adhaerescant, et permodica dulcedine deliniti, nihil uberius fructus illunc ad se derivare, ad vitam moresque recte formandos, aut virtutes sibi comparandas elaborent»²⁷.

Torniamo, con questo punto, alla stretta connessione del *Breve compendio* con la storia della spiritualità della Compagnia, e al peso in essa sostenuto da Gagliardi e da altri, che furono definiti 'zelatori', in quel periodo di combattuta definizione della fisionomia dell'Ordine costituito dal primo ventennio del generalato dell'Acquaviva.

La libertà di applicazione degli Esercizi ignaziani predicata da Gagliardi, nata in gran parte dall'esperienza di direzione spirituale di anime eccezionali come la Berinzaga, lo collocò infatti in una posizione invisibile alla parte maggiore della *Societas*, così come lo fu Giuseppe Blondo, suo provinciale del periodo milanese: autori, entrambi, di scritti il cui «principio ispiratore [...] era di attenersi allo spirito e non alla lettera degli esercizi ignaziani»²⁸. In anni in cui gli sforzi del generale erano tutti tesi alla normalizzazione e alla stabilizzazione delle pratiche di preghiera in seno alla Compagnia, e soprattutto all'imposizione di una uniformità nel modo di dare gli Esercizi, dalla provincia di Milano, da parte di personaggi come Gagliardi e Blondo, «si cercò in ogni modo di far passare un modello che, concedendo più spazio alle illuminazioni soggettive, finiva per togliere forza al potere centrale, minando quello che Acquaviva e altri sentivano come uno dei fondamenti dell'esperienza gesuitica»²⁹.

Proprio a Milano, negli stessi anni in cui Achille Gagliardi era direttore spirituale di Isabella Gagliardi, il provinciale Giuseppe Blondo pubblicava il primo direttorio degli Esercizi destinato ai religiosi della Compagnia (come il titolo stesso dichiara: *Essercitii spirituali accomodati per uomini di nostra Compagnia*), esibendo nei suoi presupposti una disinvoltata libertà dagli schemi ignaziani che si fa fatica a non collegare alla

²⁷ C. ACQUAVIVA, lettera *Quis sit orationis et paenitentiarum usus in Societate iuxta nostrum Institutum*, risp. parr. 5 e 4, in *Epistolae Praepositorum Generalium ad patres et fratres Societatis Iesu*, Antuerpiae, J. Meursium, [s.d., ma post 1656], pp. 643 e 641. Sulla lettera, e in particolare sulla sua datazione al 1590, compiuta in base alla versione autografa, che corregge la data del 1599 che, per un refuso, ricorre nelle edizioni a stampa dal 1606 in poi, si vedano gli studi del padre Coemans: *Duo emendanda in collectione «Epistolarum Praepositorum generalium»*, «Archivum historicum Societatis Iesu», IV, 1935, pp. 124-126 (par. II), e *La lettre du p. C. Acquaviva sur l'oraison*, «Revue d'ascétique et de mystique», XVII, 1936, pp. 313-321 (e p. 320 per la citazione inserita a testo). Il secondo saggio di Coemans fu composto come risposta all'articolo di Henri Bernard, pubblicato nella medesima rivista, che riconduceva la composizione della lettera dell'Acquaviva alla crisi nella fisionomia dell'apostolato missionario innescata dalle posizioni riguardanti l'orazione contemplativa esposte dal padre Alonso Sanchez (cfr. *ibid.*, pp. 61-89).

²⁸ S. MENCHI, s.v. *Biondi (Blondus, Biondo)*, *Giuseppe*, DBI, X, 1968, pp. 531-533: 533.

²⁹ MOSTACCIO, *Per via di donna*.

sua esperienza di contatto con la Berinzaga, giacché il visitatore inviato nel 1579 dal generale Mercurian, Sebastiano Morales, dopo averla accolta come figlia della Compagnia aveva imposto alla Berinzaga di riferire delle sue esperienze spirituali non solo al preposito di San Fedele, ovvero Gagliardi, ma anche al provinciale: che dal 1582 al 1587 fu appunto il Blondo³⁰. Nel 1588 anche l'Acquaviva mandò un visitatore a Milano, per accertarsi dello stato delle relazioni tra la Berinzaga e i gesuiti: si trattava, questa volta, del visitatore d'Italia Lorenzo Maggio, che pur raccomandando la moderazione negli incontri non ebbe rilievi sostanziali da muovere a Gagliardi e Blondo³¹; ma si può presumere che egli fosse già favorevolmente prevenuto, se nello stesso anno si faceva autore della diffusione degli *Essercitii spirituali* del Blondo nella provincia di Francia – come attesta la sua dedica manoscritta apposta in un raro esemplare del libro, conservato presso la Bibliothèque Nationale de France –, quasi a voler, tempestivamente, testimoniare della nuovissima *allure* presa dalla riflessione italiana sugli esercizi ignaziani³².

Il direttorio di Giuseppe Blondo – oggi poco conosciuto, perché di difficile reperibilità – mostra bene la diffusione, tramite Isabella Berinzaga, di una spiritualità della «spropriazione» estranea agli Esercizi³³, nonché pericolosamente incline alla svalutazione delle attività esterne,

³⁰ Vicende riassunte in M. GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristina Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, Roma-Brescia, Gregorian University Press-Morcelliana, 1994, p. 95.

³¹ Cfr. A. GUERRA, *Il generale nel suo labirinto*, in ID., *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 118 sgg., cit. in MOSTACCIO, *Per via di donna*.

³² Si tratta di una copia dell'edizione di Milano, per Pacifico Pontio, 1587 (l'unica che si conosca), che reca in calce al frontespizio la dedica «R.P. Laurentius Magius Visitator Galliae Alphonso Chabanaeo D.D. Lugduni 1588». Il Maggio fu visitatore nella provincia di Gallia dal 1587 al 1588, dando in tutte le case «disposiciones precisas sobre la vida religiosa»: cfr. M. SCADUTO, s.v. *Maggio (Maggi)*, *Lorenzo*, in C. E. O'NEILL – J. M. DOMÍNGUEZ (edd.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum SI - Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. III, p. 2469 (con rinvio a L. GRAZIOLI, *Del P. Lorenzo Maggio e della sua ambasceria in Francia*, «Brixia sacra», VII, 1916, pp. 3-35). Se è vero che solo dopo il suo rientro in Italia fu inviato a Milano (cfr. *ibid.*), occorre pensare a una rapida diffusione e apprezzamento del direttorio del Blondo tra le gerarchie della Compagnia.

³³ Ignazio parla, semmai, di un «debita» (ovvero moderata e possibile) abnegazione: cfr. I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1972, p. 178. Lo stesso Blondo, negli scritti dei suoi anni napoletani, parla di un «distaccamento» da ogni cosa: cfr. G. BLONDO, *Trattato di quelle cose che appartengono a un novitio della Compagnia*, ms (Curia Generale S.I., Fondo Ges.), cit. in I. IPARRAGUIRRE, *Répertoire de spiritualité ignatienne. De la mort de s. Ignace à celle du P. Aquaviva (1556-1615)*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1961, p. 116 e n. 120; cfr. ID., *Estilo espiritual jesuítico. 1540-1600*, Bilbao, El Mesajero del Corazon de Jesus, 1964, p. 125.

che fanno tutt'uno con quelle consolazioni spirituali di cui il suo testo proclama l'inessenzialità, fino al paradosso dell'amor puro «Privarsi di Dio per amore di Dio»³⁴. Oltre a comprendere gli Esercizi in quelle tre vie nelle quali, almeno nei primi decenni di applicazione, si tendeva a ricondurli³⁵, facendo riemergere una struttura cui sia gli *Esercizi* ignaziani sia uno dei loro più rilevanti modelli, l'*Exercitatorio* del Cisneros, avevano sovrapposto quella in settimane³⁶, Giuseppe Blondo così giustifica e nomina le sue personali aggiunte alla struttura del libretto ignaziano nella prima via, quella purgativa:

E perché per la perfetta purga interiore di quelli della Compagnia non basta la sopradetta de' peccati, e mali habiti; si è aggiunto *il 14. dell'Anichilazione*, e perfetta sommissione per togliere dall'anima ogni macchia di propria stima, facendola entrare in bassissimo sentimento di se stessa innanzi a Dio; e *il 15. e il 16. della sproppriatione, e annegatione*, per istaccarla da ogni affetto disordinato di cosa creata. E per lo medemo fine a perfetta annegatione, e staccamento dell'anima, etiam da se medesima, si mettono gli essercitii della Oblatione, Donatione, Consecratione. Finalmente per compimento della via Purgativa, acciò l'huomo non abusi più, come prima, de' beneficii di Dio, e per disposizione alla via Illuminativa, siegue per ultimo l'essercitio de' divini beneficii³⁷.

I concetti di «annichilazione», «sproppriatione» e «annegatione» sono estranei, almeno in questi termini, alla tradizione esegetica degli *Exercitia* – l'unica postilla del possessore francese dell'esemplare del libretto recato in dono da Lorenzo Maggio riguarda proprio il termine «annichilazione», tradotto con *anéantissement*³⁸ –, mentre rappresentano l'aspet-

³⁴ Sentenza degli *Essercitii spirituali* di Blondo citata da CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 349.

³⁵ Pur attribuendo al medesimo Ignazio la divisione, invero poco visibile negli *Exercitia*: «Perché questi essercitii sono formati secondo le tre vie pretese, ed accennate dal P. Ignatio, cioè Purgativa, Illuminativa, e Unitiva, etc.» (G. BLONDO, *Essercitii spirituali del p. Ignatio, accomodati per huomini di nostra Compagnia, con altri aggiunti conforme alla mente del medesimo*, Milano, per Pacifico Pontio, 1587, c. 1v). L'operetta del Blondo è, anche a dire di Massimo Marcocchi che ne auspicava uno studio, rarissima (*Modelli professionali e stati di perfezione*, p. 865, nota 68); ho consultato l'esemplare della BNF citato sopra e un altro, privo del frontespizio, conservato presso la Biblioteca del Centro Teologico dei Padri Gesuiti di Torino.

³⁶ Cfr. A. DEMOUSTIER, *L'originalité des «Exercices spirituels»*, in L. GIARD – L. DE VAUCELLES (edd.), *Les jésuites à l'âge baroque (1560-1640)*, Grenoble, Millon, 1996, pp. 28-29.

³⁷ BLONDO, *Essercitii spirituali del p. Ignatio*, cc. 2r-2v (miei i corsivi). La *Breve instruzione per dare questi essercitii a quelli della Compagnia* è stata pubblicata anche da Ignacio Iparraguirre, sulla base di un manoscritto esemplato probabilmente sulla stampa, in *Monumenta historica Societatis Iesu*, s. 2, II, 1955, pp. 464-475.

³⁸ La postilla manoscritta «aneantissement» si legge a c. 51r della copia degli *Essercitii* del Blondo conservata presso la Bibliothèque Nationale de France (cfr. *supra*).

to di più duratura e profonda influenza, anche terminologica, del *Breve compendio* di Gagliardi, fino a identificare una linea spirituale che a lui si richiama: una linea che non sarà quella preminente della Compagnia, che durante la sua quinta congregazione generale (1593) aveva dichiarato san Tommaso «doctor proprius» della *Societas*, legandosi all'esattezza terminologica della teologia delle scuole³⁹, e che, annettendo strettamente la vita contemplativa alla vita attiva, rigetterà formalmente un'«annichilazione intera di se medesimo» vista come gradino dell'amor puro, che induce al pericoloso «rinunziamento della propria felicità eziandio celestiale»⁴⁰. La *spropriazione* del *Breve compendio*, in particolare, appare come la più icastica fra le tappe della scala che conduce alla conformità – da cui non va mai separata –, e segna, come tale, le esperienze spirituali che a Gagliardi si richiamano, con tempestività assoluta, fin dagli anni Novanta del XVI secolo. Bérulle traduce con *abnégation* e *dépouillement* la *spropriazione* gagliardiana, ma Etienne Binet parlerà di *expropriation*, Pierre Poiret e Louis Chardon di *désappropriation*⁴¹. Se in Gagliardi essa corrisponde a una sorta di «ascesi premistica», come sarà anche in François de Sales⁴², per Blondo corrisponde semplicemente a un distacco dell'anima dagli «affetti disordinati», al fine di rientrare in sé e consacrarsi a Dio; ma il solo fatto di introdurre esercizi non previsti dallo schema originario mostra una libertà nell'uso del testo ignaziano raramente visibile nei decenni successivi.

Sarà forse anche in seguito ai contatti con Isabella, oltre che alla sua esperienza di direttore spirituale ormai di lunga data, che Giuseppe Blondo predica l'esigenza, per il direttore, di 'slegarsi' dalle regole degli Esercizi:

Per colui, che dà gli essercitii, habbiasi particolar occhio, che seguitando con essattione l'ordine, e le regole de gli essercitii del P. Ignatio, non però si leghi talmente a quelle, che secondo che giudicherà in Domino convenire, non possa conforme alla disposizione, e capacità delle persone variarle, e moderarle: e similmente sminuire, o aggiunger ponti a' sudetti essercitii, e li posti in quelli stringere, o dilatare, havendo riguardo al fine

³⁹ Proclamazione direttamente connessa con la discussione relativa all'elaborazione della *Ratio studiorum*: cfr. M. ROSA, s.v. *Acquaviva, Claudio*, *DBI*, I, 1960, p. 175.

⁴⁰ S. PALLAVICINO, *Arte della perfezione cristiana*, Milano 1666, p. 398, cit. in MARCOCCI, *Modelli professionali e stati di perfezione nella trattatistica sugli "stati di vita"*, p. 860; ma molte altre sono le analoghe testimonianze tardo secentesche concernenti la Compagnia di Gesù raccolte nel saggio: cfr. pp. 860-864.

⁴¹ Una breve storia del termine in J.-L. GORÉ, s.v. *Désappropriation*, «Dictionnaire de spiritualité», III, 1955, coll. 518-529.

⁴² *Ibid.*, col. 520.

d'essi essercitii; come fa il prudente medico in dare la dose delle medicine⁴³.

Quella del medico è un'immagine che avrà larga fortuna nella delineazione seicentesca della figura del direttore spirituale⁴⁴; importa qui tuttavia sottolineare come sia la sua stessa *prudencia*, messa in risalto dal Blondo, a imporre la libertà nell'applicazione degli Esercizi, giacché ai moti di natura, visibili allo sguardo del medico, corrispondono, nel cammino di perfezione, i moti della grazia, nei confronti dei quali il direttore spirituale deve possedere un altrettanto sviluppato occhio clinico. La loro individuazione arreca infatti di necessità un mutamento nella sua condotta: «Quello, che dà gli essercitii, deve esser molto accorto in scoprire i varii movimenti della gratia, per seguirarli, e promoverli; come fa il medico corporale con i moti della natura dell'infermo, poiché Iddio altri guida per amore, altri per timore» (c. 7v).

Il libretto di Blondo si rivela poi di grande interesse ai nostri fini allorché, descrivendo l'esercizio della perfetta «espropriazione» (il XVI: terzo degli esercizi aggiunti), enumera due 'punti' di meditazione perfettamente congruenti con il secondo e terzo principio rapidamente sbazzati nei *Documenta* passati da Gagliardi a Bellarmino. L'ascrizione di tale coincidenza al medesimo ambiente milanese in cui si delineò la spiritualità gagliardiana mi sembrerebbe qui davvero insufficiente, dovendosi invece ipotizzare un contatto diretto e uno scambio concreto tra i due gesuiti:

I punto. Considerare, che chi vuole da dovero perfettamente spropiarsi, conviene che sia *spogliato d'ogni affetto, etiam de' gusti interiori*; procurando di conseguire le vere, e solide virtù; o sia con più, o con meno *consolazioni spirituali*.

II. Che *si sproprii ancora di ogni ansioso desiderio di virtù, doni, e gratie*; restando contento, e rassegnato; così quando Iddio le dà, come quando si compiace di non concederle⁴⁵.

⁴³ BLONDO, *Essercitii spirituali del p. Ignatio*, c. 6v.

⁴⁴ Per le differenti rappresentazioni del ruolo del direttore spirituale attraverso le immagini dell'angelo e del medico rimando al mio *Il Direttore spirituale nel Seicento francese e italiano: teoria e pratica*, in ZARRI (ed.), *Storia della Direzione Spirituale*. III, in corso di stampa.

⁴⁵ BLONDO, *Essercitii spirituali del p. Ignatio*, «Decimo sesto essercitio della perfetta spropiatione», c. 54r (mio il corsivo); e lo si confronti con i *Documenta* sopra citati: «Item spogliarsi delle consolazioni spirituali, quando Iddio vuole levarle. – Item del desiderio delle virtù, cioè spogliarsi di una certa ansietà, che hanno alcuni per non arrivare a un certo grado di perfezione [...], risegnanandosi nelle mani di Dio [...], e procurando acquistarle, perché così vuole Iddio; ma senza cruccio e ansietà».

L'esortazione di Blondo a non legarsi con esattezza 'geometrica' all'«ordine» e alle «regole» degli Esercizi così da non poter, secondo il caso, mutare maniera si rispecchia perfettamente nel principio, che attraversa i *Commentarii* gagliardiani, della *accomodatio* di quelle regole alla *capacitas* del singolo – che è, letteralmente, la possibilità di riceverle. Se, ad esempio, scrive Gagliardi, l'esame di coscienza particolare è di somma importanza per tutti, il *modo* di farlo, con quelle linee che formano uno schema tanto geometrico, risulta inutile, se non dannoso, per coloro che hanno scarsa memoria e immaginazione: «Costoro dovranno dunque compiere questo esame in un modo che sia loro più utile»⁴⁶.

Particolarmente interessante è il presupposto teorico della libertà di applicazione degli schemi ignaziani, che vorrei riportare e commentare per esteso in quanto nella traduzione francese corrente si trova ad essere scoriato in alcuni punti nodali. Un commentario agli Esercizi, secondo Gagliardi, si rende necessario a causa della *summa brevitatis* solita alla penna di Ignazio, e alle molte cose «obscura, et difficilia, quasi quaedam aphorismata» contenute nel suo libro. Benché gli esercizi si adattino ad ogni stato, le spiegazioni per la loro applicazione particolare sono poche e lasciate, già *in mente auctoris*, alla discrezione di chi li somministra: «cum ad omnes hominum status accomodari possit, expresse tam pauca admodum explicasse, reliqua prudentiae legentis, vel Exercitia tradentis commisisse: hincque sequi grave periculum erroris»⁴⁷. Il *Liber exercitiorum* contiene insomma una oscurità programmatica, una *brevitas* funzionale alla trasmissione di un principio universalmente valido, ma destinata a essere ampliata e dettagliata dall'esercizio di *discretio* proprio di chi dà gli Esercizi, al fine di 'accomodarli' alle capacità individuali («Alte et

⁴⁶ GAGLIARDI, *Commentarii seu Explanations in Exercitia*, pp. 4-5: «Alte et profunde [pater Ignatius] ita omnia tradit, quae summum perfectionis terminum attingunt, ut ea simul capacitati singulorum esse accomodanda praecipiat. [...] exempli gratia, examen particularis defectus est summi momenti pro omnibus; at modus per lineas illas tam exactus, in scrupulosis, aut aliis qui memoria aut imaginatione non pollent, est inutilis, immo et perniciosus. Utantur igitur hi eodem examine modo illis utiliore» (si intende che in questa edizione l'appellativo di «S[anctus] Pater Ignatius» appartiene al curatore moderno, dovendosi intendere sempre «Pater Ignatius»). Dei *Commentarii* gagliardiani esiste una traduzione francese: A. GAGLIARDI, *Commentaire des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola (1590). Suivi de Abrégé de la perfection chrétienne (1588)*, intr. par A. Derville, Paris, Desclée de Brouwer - Bellarmin, 1996. Devo però segnalare che, pur traducendo l'edizione a stampa di Bruges (come viene dichiarato a p. 12), i traduttori hanno omesso molti passaggi del testo: nel brano citato, ad esempio, manca la traduzione dell'ultima frase, importante per delineare la libertà di applicazione degli esercizi predicata da Gagliardi (cfr. p. 32). Pur ammettendo che si tratti sovente di luoghi in cui Gagliardi forse si ripete (ma non è sempre il caso), o introduce dei sottili *distinguo*, tale procedimento semplificativo rende purtroppo inaffidabile questa pur meritoria edizione.

⁴⁷ GAGLIARDI, *Commentarii, Promium, I, Liber Exercitiorum*, p. 2.

profunde ita omnia tradit, quae summum perfectionis terminum attingunt, ut ea simul capacitati singulorum esse accomodanda praecipiat»⁴⁸. Il secondo paragrafo del Proemio, intitolato *Peritia adhibenda ad librum Exercitiorum intelligendum*, allude appunto a questo primo lavoro di chiarificazione del testo, da attuarsi preliminarmente da parte di ogni direttore spirituale: «*Perpendenda sunt fere singula verba, et significata eorum summa diligentia, ut sensus eliciantur plurimi ac reconditi*». Così come la tradizione medica ha elevato a modello la laconicità degli aforismi di Ippocrate, così devono fare i medici dell'anima, scavando nella profondità del *ductus* 'semplice e dimesso' di Ignazio («*Continet divinus hic libellus praecepta tam foecunda virtute, ut in illis plurima lateant, quae studio et solertia sunt inde eruenda, sicuti ex aphorismi Hippocratis medici fecerunt: stylo autem simplici ac demisso alta comprehendit, licet aliquando stylum etiam elevet sed raro*»)⁴⁹. Gagliardi indica anche il principio generale l'applicazione particolare del testo ignaziano, il «modus eruendi quae latent», che deve essere «a simili, seu proportionem», ovvero per analogia e somiglianza. Il proemio si conclude su un'osservazione per certi versi sconcertante, e cioè che la *ratio* del libro degli Esercizi appare priva di ordine alla lettura, «quasi casu procederet», risultando in realtà ordinatissima nella pratica:

Ratio tradendi praecepta in libello nullum habere ordinem videtur, quasi casu procederet; attamen est ordinatissima quoad praxim; nam, incipiendo a primis principiis conversionis animae ad Deum, cum eodem progressu, quo solet promoveri usque ad perfectionem, suaviter et paulatim suis quaeque locis praecepta propria tradit⁵⁰.

La teoria stessa, conclude Gagliardi in un passo omissso dai traduttori moderni, dovrà dunque essere raccolta dalla pratica («*Theoria autem ipsa, studio et solertia iuvante, ex eadem praxi colligenda est*»): con tutte le sfumature, le incoerenze e gli eventuali riordinamenti della materia che ciò inevitabilmente dovesse comportare.

La 'libertà spirituale' trova insomma nel testo gagliardiano una declinazione tutt'altro che 'vaga e incomposta'⁵¹, bensì frutto inevitabile del-

⁴⁸ *Ibid.*, par. II, p. 4.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 3 (cfr. *Commentaire*, p. 30, che omette la seconda parte dell'ultima frase citata).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁵¹ Alludo ancora alla nota di Franco Bolgiani sul quietismo: «In queste vaghe ed incomposte aspirazioni ad una pur non ben definita libertà spirituale scorgiamo presi a prestito dai grandi mistici temi e motivi che in sede quietistica acquistano un significato assai lontano da quello primitivo» (*Il Quietismo italiano del Seicento*, p. 152).

l'esperienza dell'applicazione degli Esercizi, che finisce per rifiutare l'imposizione di uno schema troppo rigido di meditazione. Del resto, come Gagliardi aveva sperimentato seguendo il percorso della Berinzaga, non era infrequente che ai «punti» assegnati la donna aggiungesse certe repentine e imprevedute illuminazioni: si veda il caso della meditazione intorno alla via purgativa, in cui al punto *Come i beati, anche in certo modo, dinanzi a Dio si purgano* Isabella premette un discorso sugli angeli: «Quanto alli angeli, fu tirata dal Signore senza alcuna sua preparatione e le fece conoscere che si purgano nella cognitione che hanno, che l'essere loro e ogni bene viene da Dio»⁵². L'annotazione di Gagliardi che al termine di ogni meditazione la donna «era sempre rapita [...] con quelle unioni con Dio, delle quali si parlerà a suo luogo»⁵³ – dislocazione della materia necessaria per conservare una parvenza di metodicità all'esposizione *in ordine* del percorso spirituale isabelliano – si tramuta, nei *Commentarii*, nella coscienza acutissima del fatto che l'*ordo meditationis* è disposto ad essere interrotto a ogni momento dall'illuminazione divina:

In intellectu autem et voluntate facilius et securius locum habent hujusmodi altiora; nam praeter actus ordinarios illarum potentiarum, quos summa diligentia debemus praemittere meditando, solet quandoque Dominus in oratione immittere divinos influxus ac inspirationes, quae nescimus unde veniant; et per quae, ut diximus, animus elevatur subito et accenditur in Deum⁵⁴.

Con tutto ciò, le *inspirationes* non rappresentano che uno degli elementi del percorso meditativo, se vogliamo quello più visibile perché imprevedibile da parte del direttore; ma il tessuto degli esercizi, se lo si volesse ricondurre a una definizione generale, deve essere per Gagliardi un limpido atto d'intelligenza⁵⁵. I *Commentarii* sono espliciti al riguardo, nella loro iterata svalutazione dell'atto dell'*apprehensio*: prima di tutto nella distinzione fra le potenze superiori da quelle inferiori, e nel rigetto di queste ultime. Nonostante le facoltà sensibili siano capaci di mettere di fronte agli occhi una vivida rappresentazione dell'oggetto da meditare, questa mora nell'immaginazione deve essere superata al più presto, perché la meditazione è affare delle sole potenze superiori, ovvero me-

⁵² GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione*, p. 105.

⁵³ *Ibid.*, p. 104, con la conclusione di Gagliardi: «E questo sia detto per tutte le altre meditazioni che seguiranno, per non star sempre a ripeterlo».

⁵⁴ GAGLIARDI, *Commentarii: De oratione*, II, *De meditatione*, 3, *De actibus nonnullis altioribus*, p. 25 (cfr. *Commentaire*, p. 50).

⁵⁵ Sull'oscillazione tra intelletto e affetto nei trattati sull'orazione dei primi decenni della Compagnia cfr. IPARRAGUIRRE, *Estilo espiritual jesuítico*, p. 175.

moria, intelletto e volontà: «Visus igitur seu imaginatio rei etiam sanctae, si in eis sistamus, non est oratio; sed proprium est trium illarum potentiarum superiorum, scilicet memoriae, intellectus et voluntatis, orare et meditari»⁵⁶. In secondo luogo, passando dunque alle potenze realmente coinvolte nell'orazione, il primo atto di *apprehensio* chiara e completa rappresentato dalla *memoria* è di nuovo da superare rapidamente, «quoniam actus apprehensionis solus, vel non est oratio, vel valde imperfecta, et nullius fere fructus»; e qui il padre Achille polemizza senz'altro contro quella speciale forma di *delectatio* rappresentata dalla lettura di testi spirituali o dall'ascolto di sermoni, quand'essa rappresenti per l'esercitante una via abbreviata di giungere a un certo 'sentimento' delle cose divine che non passa attraverso l'intelligenza, a cui sola è demandato il compito di svegliare gli affetti: «In oratione delectari multa lectione seu auditu rerum divinarum, et in illa prima apprehensione illarum sistere, inutile est; et ideo statim discursus est adhibendus, et affectus concitandus»⁵⁷. È nell'atto dell'intelletto che l'esercitante può dispiegare tutto il proprio ingegno e le proprie capacità, che invece l'atto rammemorativo in sé (i vari preamboli e le composizioni di luogo, sulle quali in effetti Gagliardi non spende una parola) non sollecitano affatto:

Sequitur in actu memoriae non requiri inventionem ullam orantis vel industriam, nec in ipsa materia, quam totam debet habere ordinatam suis punctis, ut habetur in singulis exercitiis toto libello, quamvis non repugnet quamlibet pauciora vel plura ea facere ut placuerit. [...] At in actu et in exercitatione discursus requiritur propria inventio ex vi ratiocinationis emanans, quasi res nova sit, et proprius partus, non aliunde emendicata, pro viribus tamen et capacitate cujusque»⁵⁸.

E non c'è dubbio che di queste *res novae* non «mendicate» da nessun altro testo, ma frutto della propria attività di raziocinio, la trascrizione degli esercizi di Isabella dia esempi ovunque, costituendo esse in realtà la parte preponderante delle sue meditazioni: il tono del *Breve compendio*, così come il resoconto isabelliano dei suoi esercizi, è di singolare tensione intellettuale e teorica, nulla concedendo a un tipo di mistica suggestiva che Gagliardi sapeva essere foriera di illusioni. La denuncia del rapporto intercorrente tra Gagliardi e Isabella, pur determinata dal consueto problema della frequentazione eccessiva dei due, non rientra

⁵⁶ GAGLIARDI, *Commentarii: De oratione*, II, *De meditatione*, 1, *Quae potentiae exercendae et quo ordine*, p. 16 (cfr. *Commentaire*, p. 41).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 18 (cfr. *Commentaire*, p. 43).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 20-21, miei i corsivi (cfr. *Commentaire*, pp. 45-46).

del resto nella casistica consueta: come mostra il testo, o per meglio dire i due testi che ne rappresentano il frutto, la fisionomia spirituale di Isabella, e la maniera di guidarla seguita da Gagliardi, appaiono lontanissime da quel misticismo segnato da grazie straordinarie quali estasi, visioni e rivelazioni che ricorre con grande frequenza sotto la penna di chi ammonisce i direttori spirituali – e in primis i gesuiti, abituati con altissima frequenza ad assistere donne ‘spirituali’, religiose e laiche, segnate da tale ravvicinato ed ‘estatico’ contatto col divino – alla cautela e al distacco⁵⁹.

Termino dunque su questo punto, con un’osservazione al riguardo del linguaggio della donna. Lo studio del vocabolario delle mistiche, come si sa, non può esimersi dalla considerazione degli scambi concettuali e linguistici fra direttore e diretta. Come giustamente osserva Silvia Mostaccio, «quando si accostò agli Esercizi Isabella Berinzaga era già stata diretta dai gesuiti per quasi vent’anni, dunque non stupisce che il linguaggio che utilizza sia tipicamente ignaziano, né si possono conoscere le sue parole se non attraverso la mediazione verbale di un dotto come il Gagliardi»⁶⁰. Ma nella trascrizione dei suoi esercizi c’è almeno un elemento che ci può far entrare nel vivo del meccanismo di formazione delle meditazioni, ed è quello della strutturazione interna dei «punti». Si osservi infatti la differenza tra questi due esercizi della via purgativa:

A. *Come il Signore purga un’anima con le pene e dolori e infermità corporali; e in particolare come ha purgato l’anima sua [...].*

Primieramente il Signore le rappresentò la differenza che è tra infermità, dolore e pena, essendo la infermità indisposizione cagionata nel corpo da cause naturali, etc.

B. *Della concupiscenza.*

Il Signore le diede a conoscere che erano tre sorti di concupiscenza: bestiale, naturale e spirituale. 1. Quanto alla prima, etc.⁶¹.

Avendo segnalato con il corsivo la forma in cui Gagliardi diede il singolo punto a Isabella (la si può riscontrare anche nella lista de *Gl’esercitii, o sia punti spirituali, nella forma che le furono dati*)⁶², non mi sembra

⁵⁹ Cfr. SIGNOROTTO, *Gesuiti, carismatici e beate*, p. 184 («il padre Basilio Alamanni confessa una donna che vede di continuo l’Angelo custode e ha altre visioni e rivelazioni trattando col padre in Chiesa ogni giorno»), pp. 186 e 189 (sullo scambio di messaggi tramite gli angeli custodi come «segno preciso dell’influenza gesuitica»).

⁶⁰ MOSTACCIO, *Per via di donna*.

⁶¹ GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione*, risp. pp. 108 e 130.

⁶² *Ibid.*, pp. 99-102.

peregrina una conclusione circa il lessico della donna, e cioè che essa ‘trova le parole’, per dir così, quando è Gagliardi stesso che gliele affida – come nel caso A, in cui Isabella ripete la tripartizione assegnata –, mentre trova dei semplici *distinguo* di gradazione quando il punto è così generico da obbligarla a creare da sola una suddivisione – come nel caso B, *Della concupiscenza* –. Alle sfumature lessicali del primo esercizio, insomma (*infermità, dolore e pena*), alle quali per altro Isabella risponde descrivendo con acutezza le differenze relative, corrispondono regolarmente, nei casi in cui sia lei a dover stabilire una suddivisione analoga, delle semplici tripartizioni a struttura fissa: *bestiale, naturale e spirituale* nel caso considerato, ma poi si avrà, nel caso del «giudicio», quello *naturale* («come nelle bestie»), quello *humano* e quello *sopranaturale*; nel caso dell’annichilazione, quella *imperfetta*, quella *perfetta* e quella *perfettissima*; con allargamento dei gradi, nel caso della liberalità, si troveranno cinque sorti d’essa, ovvero *cattiva, manco male, buona, perfetta* e *perfettissima*; e così via⁶³. Fatta salva l’esattezza di certe sue fulminanti definizioni teologiche, insomma⁶⁴, Isabella sembra dovere la precisione del suo vocabolario al suo direttore, mentre, quando è chiamata a distinguere *propria inventione*, riesce a circoscrivere i concetti, ma non le parole che li definiscono. Occorrerà, credo, tenerne conto per riuscire a comprendere con sufficiente profondità il testo nato da questa feconda esperienza di direzione spirituale.

⁶³ *Ibid.*, risp. pp. 134, 137, 150.

⁶⁴ Ho già segnalato, nella mia recensione dell’edizione Gioia, che certi impressionistici commenti del curatore andrebbero precisati: così è, ad esempio, della definizione di Dio come «niente per eccesso» (*Per via di annichilazione*, p. 143, chiosato da Mario Gioia con: «Cioè, per eccesso di amore, perché così avete voluto farvi!»), ma in cui bisogna riconoscere, pena l’incomprensione del discorso isabelliano, la precisa matrice pseudodionisiana: «Nam amentia et insensilitas, per excessum, non per defectum Deo tribuuntur; sicut etiam rationis carentiam ei qui supra rationem est attribuimus, et imperfectionem supraquam perfecto ac praeperfecto» (*Div. Nom.*, cap. VII, par. II, ed. Balthasar Cordier).

(pagina 328, bianca)