

SABRINA STROPPA

L'«ARS MEDITANDI» NEL SEICENTO MISTICO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMVI

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta, † Bruno Neveu,
Carlo Ossola, Benedetta Papàsogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Romana Brovia, Sabrina Stroppa

LA MEDITAZIONE NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

B. PAPÀSOGLI, <i>Premessa</i>	Pag.	507
Tempo, Meditazione, Contemplazione		
S. STROPPA, <i>L'«ars meditandi» nel Seicento mistico</i>	»	515
F. TRÉMOLIÈRES, <i>Haine de la méditation? Notes sur les enjeux d'une querelle théologique</i>	»	537
G. FERROTTI, <i>Tempo della meditazione e tempo della contemplazione. Molinos e la controversia quietista</i>	»	555
M. MAGGI, <i>Orologi ascetici. Meditazione e 'ordine del giorno' in alcuni «orologi spirituali» del Seicento italiano</i>	»	573
B. PAPÀSOGLI, <i>Meditazione e forme della memoria</i>	»	599
Figure e forme della Meditazione		
A. RÉGENT, <i>Du corps démembré au corps restauré: ferments stylistiques de l'unité textuelle dans les Chrestiennes Meditations de Théodore de Bèze</i>	»	625
C. BELIN, <i>Figuration et configuration dans La Croix de Jésus de Louis Chardon</i>	»	645
R. DEKONINCK, <i>Ut pictura/sculptura meditatio. La métaphore picturale et sculpturale dans la spiritualité du XVII^e siècle</i>	»	665
A. GUIDERDONI-BRUSLÉ, <i>Figures de l'âme pèlerine: la méditation emblématique aux XVI^e et XVII^e siècles</i>	»	695
G. DAL MASO, <i>Meditazione e scrittura musicale nelle Leçons de Ténèbres di François Couperin</i>	»	725

L'«ARS MEDITANDI» NEL SEICENTO MISTICO

Ma perciocché le divine cose di troppo gran lunga trascendono i confini dell'intendere umano, né noi materiali possiamo esprimerle altrimenti che dipingendole a chiaro e scuro, cioè mostrando la luce con le ombre, lo spirituale col sensibile e il vero col falso [...] perciò, dico, delle cose che ci son note, o perché nostre o perché a noi famigliari, converrà che ci vagliamo a comprendere le divine: nella maniera, però, che delle armature e de' ponti senza i quali non si può fabricare, ma condotto a fin l'edificio, come già non più bisognevoli se ne rimuovono.¹

Quando Daniello Bartoli, nella *Ricreazione del savio*, usa l'immagine di una impalcatura lignea, impiegata dai costruttori come sostegno dell'edificio e poi rimossa quando non serve più, per spiegare come si debba usare delle cose create onde innalzare la mente alle «divine cose» per via di analogia, si sta avvalendo di una similitudine che la tradizione spirituale adattava all'esercizio della meditazione, considerata come «armatura e ponte» necessaria alla perfezione, ma da abbandonare quando l'anima si è ormai avviata sulla via dell'unione a Dio. Ritroviamo l'immagine nella *Theologia Mystica* di Ugo di Balma (fine XIII sec.), a lungo attribuita a Bonaventura e compresa nei suoi *Opera*, nel passo in cui il certosino chiarisce in quale relazione reciproca si debbano considerare le tre vie purgativa, illuminativa e unitiva:

Nam sicut videmus in pontibus istis, dum fiunt, quod prius ligna supponuntur ut firmitas muri lapidei superaedificetur, et, aedificatione completa, iam supposita ligna penitus amoventur, sic et mens; cum primo in amore sit imperfecta, prius ad amoris perfectionem meditando consurgit, et, cum per multum exercitium in amore unitivo fuerit confirmata, et per multas flammigeras amoris adfectiones sive aspirationes [...] sublevata, citius quam cogitari possit, sine omni cogitatione praevia vel concomitante, quotiescumque placet, [...] in Deo afficitur [...].²

¹ D. BARTOLI, *La ricreazione del savio*, I, III; ed. a cura di B. MORTARA GARAVELLI, Parma, Guanda-Fondazione Pietro Bembo, 1992, p. 57.

² HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, intr., texte latin, trad., notes et index de

La meditazione che innalza l'anima alla perfezione («ad amoris perfectionem *meditando* consurgit»), un'impalcatura di pensieri costruita su un testo biblico o spirituale che si esamina per punti, è il lungo esercizio di cui essa abbisogna per essere *confirmata* nell'amore, come l'impalcatura lignea permette di rendere *firmus* l'edificio che si va costruendo: feconda metafora di 'edificazione' spirituale che si legge in un altro testo capitale per la mistica di età moderna, ovvero la *Theologia Mystica* di Hendrik Herp, in due passaggi. Il primo, più breve, riprendendo la *quaestio* della priorità di amore o conoscenza nella via unitiva³ ricorda che al cuore umano non è possibile incendiarsi d'amor divino senza, alla lettera, il sostegno di una 'premeditazione';⁴ il secondo, compreso entro un capitolo dedicato al profitto da ricavare dagli esercizi spirituali, riprende da Ugo di Balma l'idea che l'imperfezione dell'anima «in Dei amore» debba essere ovviata dall'esercizio della meditazione – sebbene qui si tratti delle meditazioni affettive delle aspirazioni, praticate come esercizio continuo («continuis affectuosis aspirationibus»):

Nam sicut in sumptuosis structuris videmus, si fieri debeat aedificium arcuatum aut lapidea testudo, oportet supponere arcus ligneos, super quos lapideus arcus superaedificetur: et cum factus fuerit, subtrahuntur lignei arcus, et per se substituita, etiam est in aedificio spirituali, in quo oportet fieri arcum divini amoris, qui totum contemplationis opus portet: et quia homo primo imperfectus est in Dei amore, si hunc amoris arcum construere debeat, oportet ut in primis potissimum se exercitet in talibus meditationibus, quae cor suum ad desiderium Dei accendere valeant, ut arcum istum amoris superaedificare possit.⁵

F. RUELO; intr. et apparat critiques de J. BARBET, Paris, Cerf, 1995-96 [SC 408 e 409], vol. I, p. 130 (*Prologus*, 5: «Triplex igitur est via ista ad Deum», etc.). Se ne veda la traduzione italiana in *La Teologia mistica attribuita a san Bonaventura, già volgarizzata prima del 1367 da Frate Domenico da Montechiello Gesuato, testo di lingua... ora tratto la prima volta dai mss. per cura di B. SORIO*, Verona, tip. Eredi di Marco Moroni, 1852, p. 32: «Imperciocché secondamente che noi veggiamo in questi ponti, quando si fanno, che imprima si fa un di legname, acciòché sopra quello si faccia quello della pietra [sc. 'di pietra']; e quando è fatto quello della pietra si disfa quello di legname; così è della mente nostra», etc.

³ Si tratta della *quaestio difficilis* di Ugo di Balma («Et quaeritur utrum scilicet anima, secundum suum adfectum, possit aspirando vel desiderando moveri in Deum, sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante»); si veda *Théologie mystique*, cit., vol. II, p. 182 ss., e vol. I, *Introduction*, pp. 44-54; la *quaestio difficilis* sarà all'origine della discussione quattrocentesca intorno alla «docta ignorantia»: cfr. *ivi*, p. 55 e ss.

⁴ Cfr. HENRICUS HARPHIUS, *Theologia mystica*, Coloniae Agrippinae, haeredes Birckmanni, 1556, lib. II, pars V, collatio I, c. 180: «Et ideo quaque versum liberalissima divina bonitas illum traxerit, ad sequendum in exercitiis se totis nisibus adaptabit, quia omne illius exercitium erit ad inflammandum cordis igniculum, quod in principio sine praemeditationibus et considerationibus divini amoris in primo reflexu cordis ad Deum incendi non potest, sicut videmus in aedificiis superaedificetur: cumque fuerit superaedificata, tunc subtrahuntur ligna supposita» (corsivi miei).

⁵ *Ivi*, lib. II, pars II, cap. XVI, *Spiritualium exercitiorum practicae, quibus proficiendum*,

Non seguiremo, qui, la lunga storia delle metafore architettoniche, o, alla lettera, di edificazione: dall'evangelica *petra* scartata dai costruttori, fino alla grande New York – non sembri troppo peregrino l'accostamento – che cresce sui suoi morti sconosciuti e dimenticati, 'scartati' dalla memoria, nell'ultima dolorosa immagine di *Gangs of New York* (Martin Scorsese, Usa 2002); solo, vorremmo evidenziare in queste immagini un'idea moderna della meditazione come provvisorio sostegno all'unione, come costruzione destinata a durare per un periodo di tempo determinato nel progresso spirituale, nonché, allo stesso tempo, come lungo e faticoso passaggio alla rapidità bruciante e istantanea dell'atto contemplativo: perché se l'esercizio breve dell'aspirazione, che conduce all'*unio Dei*, può essere definito «expeditus affectus», proprio come un tempo breve si oppone a un tempo lungo tale affetto breve differisce dalla meditazione, «quae tardius, et longiori discursu, sive illatione, amorem Dei exprimit».⁶

Le valutazioni cinque e seicentesche della meditazione come attività sostanzialmente intellettuale e 'fredda', da abbandonare quando l'anima percepisce che è ormai tempo di transitare allo stato delle aspirazioni e di qui a quello contemplativo, è naturalmente effetto di una lunga evoluzione che, attraverso la pratica della *devotio moderna* e soprattutto degli esercizi spirituali, allontana il termine dalla sua fisionomia biblica di feconda assiduità di pensiero e di *ruminatio* della Parola (cfr. *Ps* 1, 2 «in lege eius meditabitur die ac nocte», o *Ps* 70, 24 «lingua mea tota die meditabitur iustitiam tuam»), nonché da quella medievale di profonda applicazione delle facoltà dell'anima, coinvolgente fantasia e sensi corporei: ben esemplificabile, quest'ultima, con il passo del *Secretum* petrarchesco in cui Agostino tenta di allontanare Francesco da una *recordatio compendiosa*, da pensieri disordinati che non "vanno a fondo", per indurlo all'esercizio di una meditazione

c. 147r («Come vediamo accadere nei grandi edifici, in cui, se si deve costruire una struttura ad arco o una volta di pietra, occorre prima collocare degli archi di legno, sopra i quali viene costruito l'arco di pietra; e, quando ciò sia stato fatto si tolgono gli archi di legno, perché a quel punto quelli di pietra stanno in piedi da sé; così accade nell'edificio spirituale, nel quale occorre costruire l'arco dell'amore divino, che sostiene su di sé per intero la contemplazione: e poiché l'uomo all'inizio è imperfetto nell'amore di Dio, se deve costruire tale arco d'amore occorre che all'inizio si eserciti soprattutto in quelle meditazioni che siano in grado di accendergli il cuore al desiderio di Dio, perché possa poi costruirvi sopra l'arco dell'amore»; trad. nostra).

⁶ V. GELEN, *Summa practica Theologiae Mysticae, in omnes ab infimis usque ad supremos divini animi status, operationes, et dispositiones magis notabiles, ordine consecutivo digesta, in duas partes*, editio secunda, Coloniae Agrippinae, apud Iodocum Kalcouen, 1652, p. 59. La *Summa* del cappuccino trevirense Victor Gelen è fra le fonti più intensamente usufruite da Giovanni Bona nel suo trattato di teologia mistica e 'aspirativa': cfr. G. BONA, *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes iaculatorias. Liber Isagogicus ad Myticam Theologiam*, Romae, Ang. Bernabò à Verme, 1657, III, 1 (e, a cura di chi scrive, Firenze, Olschki, in corso di stampa).

che appunto riesca ad *alte descendere*, senza fermarsi all'ascolto distratto delle parole.⁷ Il nesso strettissimo tra meditazione e attività intellettuale e discorsiva ha del resto una lunga storia, discendendo anche da testi come l'«opusculum aureum» di Ugo di San Vittore *De meditando, seu Meditandi artificium*, diviso in lunghe e progressive tripartizioni che dalla definizione generale («Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem unicuiusque rei investigans») procedono nella distinzione dei generi della meditazione, dei suoi modi, oggetti, ed effetti nello spirito.⁸

Ma la *scala* stessa delle facoltà dell'anima che questi testi presuppongono subisce profonde trasformazioni. È fin troppo agevole constatare che la tripartizione medievale di *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*, esemplificabile con i testi spirituali dei Vittorini e ancora viva in Jean Gerson («Meditatio nimirum si debite fiat transit in contemplationem, sicut cogitatio in meditationem»)⁹ viene ridotta, fra Cinque e Seicento, e per effetto della lunga storia dell'orazione metodica, alla diade *meditatio-contemplatio*, che con più evidenza oppone due vie, due pensieri, due metodi di adibizione delle facoltà intellettuali, in luogo della scala progressiva costituita dal trittico canonico; mentre la meditazione finisce per assorbire anche le funzioni tipiche della *consideratio*. La bipartizione tra un'attività contemplativa che penetra e degusta la materia offerta dalla riflessione meditativa, e una meditazione che *foris stat*,¹⁰ segna tipicamente una spiritualità che radicalizza le antitesi, e predilige vie compendiose e metodi brevi; riducendo icasticamente il cardine della vita contemplativa all'uso o alla sospensione dei pensieri meditativi. Così, anche dopo aver innalzato a fondamento teologico la canonica tripartizione riccardiana, il carmelitano Tommaso di Gesù commenta il passo omettendo completamente la *consideratio*, e individuando nel *labor* il discrimine tra l'una e l'altra via, tra *meditatio* e *contemplatio*, sottrae alla progressione e consegnate a un rapporto puramente oppositivo:

⁷ Si veda F. PETRARCA, *Secretum / Il mio segreto*, a cura di E. FENZI, Milano, Mursia, 1992, p. 126.

⁸ L'opuscolo si legge nella terza parte delle opere di Ugo, gli *Opuscula mystica* (PL CLXXVI, coll. 993-998); si veda anche ID., *Six opuscules spirituels*, Paris, Cerf, 1969 (SC 28).

⁹ IOANNES GERSON, *De mystica Theologia speculativa*, consideratio XXIV, in ID., *Opera*, Paris, 1606, t. II. *Tertia pars Operum, Mystica theologiam, et meditandi rationem demonstrat*, col. 272; trad. it. in J. GERSON, *Teologia mistica*, versione italiana con testo latino a fronte a cura di M. VANNINI, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, p. 133: «La meditazione, qualora la si faccia nel modo giusto, passa nella contemplazione, come la riflessione passa nella meditazione».

¹⁰ Secondo il *commune mysticorum dictum* che Giovanni Bona cita, riprendendolo da Libert Froidmont, come «Voluntas intrat, ubi intellectus foris stat», e che nella tradizione si ritrova nella forma «Intrat dilectio ubi scientia foris stat» (Ugo di San Vittore, citato da Bonaventura e da Jean Gerson): cfr. BONA, *Via compendii ad Deum*, cit., XX, 5.

differunt praeterea meditatio et contemplatio, quia illa quaerit non sine labore veritatem, contemplatio inventam penetrat ac degustat. [...] Meditatio ad veritatis ianuas devenire solet, contemplatio vero ad interiora ingreditur. Contemplatio deinde absolute considerata, dicitur simplex animi intuitus.¹¹

L'antitesi qui disegnata si precisa in relazione alla contemplazione o alla teologia mistica, *indocta sapientia* mediante la quale, come scrive Diego Alvarez de Paz tacitamente ricordato da Giovanni Bona, «mens Deum suum *sine discursibus* agnoscit, et quasi contrectat, et *sine ratiocinationibus* gustat». ¹² Nell'unico passo che deve compiere la contemplazione per entrare «ad interiora», rispetto ai molti compiuti dalla meditazione per giungere «ad veritatis ianuas», sta la differenza tra le due facoltà dell'anima che le fondano: tra la *ratio* che assomiglia ai piedi, perché «corre qua e là e si muove con metodo tra molte e varie cose per trovare la verità», e l'*intelligentia* che è come l'occhio, e «guarda alla verità ritrovata con atto semplice e senza fatica, ricavando straordinario piacere da quella vista semplice, che non è altro che la contemplazione». ¹³ Pur cercando l'autorizzazione di Bonaventura, che spiega l'*oculus* del Cantico dei Cantici intendendolo come «aspectus intelligentiae simplex», l'argomentazione *de contemplatione* compresa nell'immensa *summa* di Alvarez de Paz (1608-1617) si colloca pienamente in una spiritualità moderna per la quale meditazione e contemplazione non si collocano semplicemente su due punti diversi e successivi della linea del progresso spirituale, ma risultano una preferibile all'altra, giacché la meditazione cammina e la contemplazione vola, e del tutto pari

¹¹ THOMAS A JESU, *De Contemplatione divina*, Antuerpiae, ex off. Plantiniana, 1620, lib. I, cap. I, p. 5 («differiscono inoltre in questo meditazione e contemplazione, che quella ricerca la verità non senza fatica, mentre la contemplazione penetra e gusta la verità trovata. La meditazione giunge alle porte della verità, la contemplazione invece entra all'interno. La contemplazione, considerata in assoluto, si definisce come intuizione semplice»; trad. nostra).

¹² Cfr. IACOBUS ÁLVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis, sive studio orationis libri quinque*, in ID., *Opera*, Lugduni, H. Cardon, 1623² [1617], t. III, lib. IV, pars III (*De affectibus ad unionem Dei pro perfectis*), cap. I, col. 1097, miei i corsivi; citato – se anche questa non è a sua volta una citazione, ma di cui ignoro l'eventuale provenienza – da BONA, *Via compendii ad Deum*, cit., III, 1.

¹³ ÁLVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis*, cit., t. III, lib. V, pars II, cap. I, col. 1325: «Est igitur contemplatio intuitus sive intuitio, quoniam (ut Gerson optime tradit [*myst. th. specul. cons. 24 et 25*]) non est opus rationis discurrantis et inquirentis veritatem, sicut meditatio; sed opus intelligentiae veritatem absque omni discursu simpliciter inspicientis. Intellectus enim humanus in rationem et intelligentiam, non tamquam in duas partes, sed tanquam in duo eiusdem potentiae officia dividitur. Ratio est instar pedum, quia huc illucque discurrit, et ad multa et varia ordinate se movet, ut veritatem inveniat. Intelligentia vero est instar oculi, quoniam inventam veritatem simpliciter, et sine labore respicit, et ex illo simplici aspectu, qui contemplatio est, incredibilem voluptatem sumit», etc. (nostra traduzione a testo).

al suo principio – e dunque, nel primo caso, inadeguato e lento – risulta il frutto spirituale cavabile da ognuno dei due esercizi dell'anima: «Fructus et immutatio vitae nostrae ex meditatione solet esse tarda, et quasi ambulans; ex contemplatione celerrima, et quasi volatu». ¹⁴ Un avvio di questa svalutazione dell'esercizio meditativo può essere ravvisato in Jean Gerson, che lo distingue per la sua difficoltà opposta all'immediata *facilitas* della contemplazione – benché tale difficoltà risieda, per lui, «in sistendo ad aliquid attente considerandum cogitationem sine diverticulis ab alia», nel fermare la mente a un pensiero investigante privo di divagazioni –: «Cogitatio facilis est, quia formatur immediate vel ex sensationibus actualibus, vel ex phantasmatis passim occurrentibus, et ultra non nititur. [...] Meditatio difficultatem sortitur, ex eo quod ultra sensationes actuales vel phantasmata passim occurrentia, ipsa nititur ultra pertingere vel in aliquo fixa stare»; ¹⁵ ma molto più tarda è l'attribuzione di un mancato *fructus* alla meditazione, mentre nel Cancelliere questa era ancora prerogativa della *cogitatio*, che «vagatur et serpit sine labore et fructu». ¹⁶

Il *frutto* dell'esercizio spirituale è ciò che più attira l'attenzione di una letteratura che non si vuole più trattato teologico, ma manuale e guida. Il Sandeo accoglie ancora una definizione della meditazione che fa tesoro del concetto di esercizio spirituale e di attenzione a una verità che si va indagando, delineandola come atto di attenzione intellettuale: «MEDITOR Graecis *meletêd*, *phrontizô*, *philosophêd*, litteratis est 'attente cogito', quasi 'medio animo verso', 'mente diligenter pertracto'. Hinc MEDITATIO, quae significat cogitationem cum singulari quadam industria animi quidpiam investigantis»; ¹⁷ gli

¹⁴ *Ivi*, col. 1327.

¹⁵ GERSON, *De mystica Theologia speculativa*, cit., consider. XXII et XXIII, col. 270 (trad. it. cit., p. 127: «La riflessione è facile perché si forma immediatamente o da sensazioni presenti o da immagini che ci vengono incontro senza ordine, e non si sforza di andare oltre»; «La meditazione incontra difficoltà perché si sforza di andare oltre le sensazioni presenti o le immagini che ci vengono incontro senza ordine, oppure di rimanere fissa su un punto»).

¹⁶ *Ivi*, cons. XXI (e trad. it. cit., p. 125: «La riflessione dunque vaga e serpeggia senza fatica e senza frutto»).

¹⁷ «Medito, in greco *meletêd* [etc.], alla lettera significa 'penso attentamente', quasi 'rivolto nell'animo', 'esamino diligentemente col pensiero': da cui *meditatio*, che indica una riflessione accompagnata da un'intensa applicazione dell'animo mentre indaga un oggetto»: MAX. VAN DER SANDT [SANDAUS], *Theologia mystica, seu Contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Moguntiae, imp. Ioannis Theobaldi Schönvetteri, 1627, lib. I, comm. VII (*Actus Theologiae Mysticae*), exerc. III, disquis. I. *Quid sit Meditatio*, p. 43 (trad. nostra), con citazione dello pseudo-agostiniano *Liber de spiritu et anima* («Meditatio est occultae veritatis studiosa investigatio»), di Bernardo e di Riccardo di San Vittore. Sul Sandeo si vedano ora i numerosi contributi raccolti nel volume *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du professeur Carlo Ossola*. Textes réunis par François Trémoilières (Collège de France. Chaire de Littérature modernes de l'Europe néolatine), Torino, Nino Aragno, 2004.

spirituali secenteschi vi alludono invece sempre in relazione all'orazione mentale metodica, che prevede preparazioni e lunghi svolgimenti, nella serialità di un esercizio quotidiano obbligato che poco concede al libero volo degli affetti. I testi di carmelitani, cappuccini e oratoriani preferiscono considerare alternative le due vie che nella storia della spiritualità sono considerate successive, conferendo il primato alla via unitiva non solo e non tanto come esito ultimo di un progresso spirituale che conduce alle vette dell'unione anche attraverso le fatiche della meditazione, ma come strada *unica*, e da ognuno percorribile, che rende inutile e disdegnabile ogni altra. Così, appena qualche anno prima del prontuario di teologia mistica del gesuita, nel *De divina oratione* di Tommaso di Gesù:

nullam compendiosorem viam, nullumve alium in Deum assurgendi modum faciliorem ac nobiliorem eo invenies, quem sapientiam unitivam, sive amorem unitivum Mystici appellant, qui in motibus anagogicis sive aspirationibus, quibus conerititur ad Deum assurgere, ac illi avidissime adhaerere, consistit. ¹⁸

Il punto di riferimento è ormai l'esperienza, e la teoria che su quella esperienza si va elaborando: alle grandi partizioni medievali delle 'vie', fondate su simmetrie e analogie con le facoltà dell'anima, si è sostituita una topica della vita interiore che ha fatto tesoro delle trasformazioni moderne della direzione spirituale, e della creazione di una pratica di *discretio spirituum* e di *consilium* spirituale più allargata, meno individuale e più sistematica. ¹⁹ È in virtù di tali esperienze, e dell'osservazione dei profitti spirituali conseguiti dalle anime dirette, che il cappuccino Costantin de Barbanson potrà opporre la «vraie oraison» contemplativa a una meditazione che, per passare d'anni e di lustri, non necessariamente porta frutto, e non conduce alla conoscenza di che cosa sia il «vrai chemin intérieur»:

plusieurs au chemin d'oraison se voyent après dix, quinze et vingt ans, autant quasi avancez au fait de la cognoissance et experience du vray esprit de Dieu, et de

¹⁸ THOMAS A IESU, *Divinae orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus Libri quatuor*, Antuerpiae, ex Off. Plantiniana, 1623, lib. IV, cap. 20, p. 527: «non troverai nessuna via più breve, nessun altro modo di innalzarti a Dio più facile e più nobile di quello che i mistici chiamano sapienza unitiva o amore unitivo, che consiste nei moti anagogici, o aspirazioni, con i quali il cuore si sforza di innalzarsi a Dio e di aderire avidamente a Lui» (trad. nostra).

¹⁹ Su quest'ultimo punto si veda G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in «*Consilium*». *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE-C. CRISCIANI-S. VECCHIO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 77-107; sulla direzione spirituale in età moderna si veda la sezione monografica degli «Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento», XXIV (1998), pp. 307-551; un volume ad essa dedicato è in corso di preparazione per la *Storia della direzione spirituale* in via di pubblicazione presso l'editrice Morcelliana di Brescia.

ses interieures divines operations, comme le premier jour qu'ils s'y sont appliquez, et ce à raison qu'ils ne font cas sinon d'opérer eux-mesmes beaucoup, et de bien observer toutes les loix, regles et preceptes de la bonne meditation, sans jamais cognoistre comme à la vraye oraison il faut passer outre ceste sorte d'operation, laquelle procede de son propre effort ou industrie, pour estre tout remply de celle qui a pour origine premiere et principale l'infusion divine;²⁰

e la stessa argomentazione si ritroverà in Bartolomeo Barbieri, che descrive una invincibile «avversione all'orazione mentale» quando essa sia mal condotta, che porta l'anima a raffreddarsi e a passare «in una mediocrità, anzi bassezza dannosissima di spirito, li 20 e 30 e 40 anni, con pregiudicio inspicabile dello spirito».²¹

La lunga e assidua pratica della meditazione non è più garanzia di frutto spirituale, e dopo vent'anni ci si può ritrovare facilmente al punto di partenza, perché la via meditativa in sé è ormai assolutamente imparagonabile con quella contemplativa o unitiva, provvista com'è di immagini e passaggi compiutamente formalizzati. Anche trattenendosi a lungo nell'esercizio delle meditazioni, osserva infatti il cappuccino, ed esercitandosi di continuo al bene e alle virtù, e impiegando lodevolmente il tempo, ed evitando i peccati, «cela neantmoins n'est rien au regard de ce qui reste encore en ce chemin de la perfection»: niente, perché «autre chose est faire cela et autre chose profiter et s'avancer à l'acquisition du vray esprit de Dieu», del quale i meditativi «demeurent ignorants».

Ma questa ignoranza, si diceva, è effetto soprattutto di certi modi di direzione spirituale che tengono sommamente in sospetto le attività più alte e purificate della contemplazione, preferendo attenersi alle vie sicure della meditazione regolata. In anni prossimi a quelli della *querelle* italiana sul quietismo,²² che consiste appunto, a ben vedere, in una discussione sull'opportunità di certi modi di direzione – la condanna di Molinos avvenne infatti non tanto sulla base della sua *Guida*, bensì in relazione a proposizio-

²⁰ CONSTANTIN DE BARBANÇON, *Secrets sentiers de l'Amour divin, esquels est cachée la vraye Sapience celeste et le Royaume de Dieu en nos Ames*, à Paris, chez Sebastien Huré, 1649, pars II, cap. III, pp. 103-104. Dell'opera si veda poi la «Nouvelle édition», Paris-Tournai-Rome, Desclée &C., 1932.

²¹ BARTOLOMEO BARBIERI DA CASTELVETRO, *Esercizio della Presenza di Dio* (1673), a cura di S. STROPPA, premessa di PROSPERO RIVI, Parma, Curia Provinciale Cappuccini, 1997, p. 28; poi in *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro. Un cappuccino alla scuola di San Bonaventura nell'Emilia del '600*, a cura di A. MAGGIOLI e P. MARANESI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998, pp. 163-196.

²² Sulla quale si veda, in questo fascicolo, il saggio di Gabriele Perrotti, relativo al problema del rapporto tra meditazione e contemplazione.

ni estratte dalle sue lettere di direzione spirituale, poi scomparse dagli archivi vaticani –, il cappuccino Pierre de Poitiers, il cui *Jour mystique* fu tradotto in italiano nello stesso anno della pubblicazione della *Guida* molinosiana, stigmatizzando l'«eccessiva attività» dell'anima che la porta «a non voler fare altra Orazione, che quella la quale se ne passa in pensieri, e atti percettibili», ovvero quel tipo di orazione meditativa che si fa «con pensieri, meditazioni, discorsi, e atti affettivi», entra in polemica appunto con coloro che si rifiutano di sostenere spiritualmente le anime nell'ingresso «in vastissimam Divinitatis solitudinem»,²³ e le trattengono per le vie conosciute della meditazione:

Noi vederemo altrove, come si trovano molte persone di questa condizione, le quali biasimando, molto indiscretamente, e non senza colpa, questa sorte d'Orazione, condannano quelli che la consigliano, impediscono e proibiscono la lettura de i libri che ne hanno scritto, e persuadono a tutti quanto possono, che non si devono mai lasciare i buoni pensieri, e le meditazioni, e che non vi sono altre Orazioni mentali, che quelle che si fanno con atti interiori conosciuti, e de' quali l'Oggetto è noto; e che tutte queste contemplazioni oscure e Mistiche, altro non sono che sogni.²⁴

In opposizione a una diffusione sempre più ampia di trattati mistici – non esperienziali ma teorici, e dunque intesi a delineare dei punti di ri-

²³ BONA, *Via compendii ad Deum*, cit., V, 2: ma si tratta di un'espressione desunta dal *corpus* pseudo-tauleriano.

²⁴ *Il Giorno Mistico, ovvero Dilucidazione dell'Orazione e Teologia Mistica*, composto in Lingua Francese dal M.R.P. PIETRO DA POITIERS, predicatore e diffinitore generale de' Frati Cappuccini; tradotto nell'idioma italiano da fra Serafino da Borgogna, predicatore del medesimo Ordine, stampato in Roma, l'anno del Santissimo Giubileo 1675, a spese di Nicolò Angelo Tinassi, lib. I, trattato II *Della Proprietà delle Immagini, ovvero dell'eccessiva attività*, pp. 131-132; si veda la spiegazione iniziale: «L'Eccessiva Attività, della quale parlano i Mistici, è un'ansietà nell'anima e una volontà di produrre atti sensibili, ovvero conosciuti, quando lei deve contentarsi d'un'Orazione che non ha né pensieri, né discorsi, ma un semplice Riposo in un oggetto che non è conosciuto; finalmente è una volontà, o desiderio d'operare, quando ella deve riposarsi, e cessare dalle sue sensibili operazioni»; «L'Eccessiva Attività e la proprietà d'immagini sono quasi la medesima cosa, perché la proprietà d'immagini, o d'atti, è un'eccessiva attività; solamente ella dice qualcosa di più», etc.; sulle responsabilità dei direttori spirituali relativamente al *meditare sine intermissione* si veda ancora la sezione II, p. 149: «La seconda causa, la quale è quasi universale, e delle più pericolose, e che è l'origine di molti mali nelle anime, sono i Direttori, che gli persuadono di produrre sempre atti senza intermissione, [e] vogliono che i loro Novizi lavorino sempre senza riposo». Si veda, nell'originale (*Le Jour mystique ou L'Eclaircissement de l'Oraison et Theologie Mystique*, par le Reverend Pere P[IERRE] DE P[OITIERS] Provincial des Capucins de la Province de Touraine, à Paris, chez Denys Thierry, 1671, 2 voll.), il lib. I: *De la nature de l'Oraison Mystique, et de l'excessive Activité ou Propriété d'Images*, e i capitoli del primo trattato: *L'Oraison Mystique expliquée et décrite par les Mystiques sous les termes d'Oraison de Repos, ou sans Actes, Meditations et discours; L'Oraison Mystique décrite et expliquée sous les termes de Contemplation sans formes et Images*.

ferimento per i direttori –, e di fronte agli ardui scenari prospettati da chi, con linguaggio tauleriano, predicava l'ingresso nel nudo e vasto deserto della contemplazione mistica, la meditazione sembra ormai aver dismesso, per un'intera famiglia di autori spirituali, le sembianze della *lectio spiritualis*,²⁵ per ricoprire esclusivamente quelle della "considerazione per punti", degli ipertrofici *exercitia* post-ignaziani che costruiscono ogni *meditatio* come dettagliata *compositio loci*,²⁶ dell'esercizio proprio a una teologia che «humanum studium et inquisitionem requirit» (Bona, *Via compendii* I, 3), destinata ai sapienti di questo mondo, agli eruditi, che con cuore freddo esaminano i principî della fede.

La «haine de la méditation», sviluppatasi in gran parte a seguito della diffusione delle opere di Juan de la Cruz e dei carmelitani scalzi,²⁷ giungerà alla sua esplicitazione formale, almeno in Italia, durante la controversia quietista di fine secolo, che vedrà su opposti fronti Miguel de Molinos, François Malaval e Pier Matteo Petrucci (ma solo quest'ultimo con attiva polemica) a sostenere la praticabilità 'facile' della contemplazione mistica acquistata, ovvero di una via all'unione immediata e aperta a tutti, e, fra gli altri, i gesuiti Paolo Segneri e Daniello Bartoli dalla parte della meditazione previa e necessaria: tanto che Petrucci, nella *Contemplazione mistica acquistata*, definirà icasticamente Segneri «il Meditativo», per delimitare con un solo termine i campi rispettivi. L'immagine architettonica che abbiamo evocato all'inizio torna a più riprese nei testi della polemica, come nell'*Esame* di Bartoli, che la assume e *negativo* per stigmatizzare l'attitudine anti-meditativa dei quietisti, e anzi l'intenzionale distruzione delle pratiche meditative nelle anime dirette: «Ma a voi entrò in capo, che non potevate alzar la fabbrica della vostra Contemplazione, se non le servivano di fondamento le rovine della meditazione; e (negatelo, travolgetelo, ricopritelo quanto volete) il vero si è, che, quanto per voi si è potuto, l'avete fatto; perché tolta essa dal mondo (il che mai non sarà), la vostra orazion Mistica "vacua regnabit in aula"». ²⁸ Nella sua

²⁵ Sulla *lectio spiritualis* e la scrittura come attività contemplative si veda B. STOCK, «*Lectio divina*» e «*lectio spiritualis*»: la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo, in «Lettere Italiane», LII (2000), pp. 237-255; e, sulla meditazione in generale, legata all'esercizio della lettura, il suo recente *Bibliothèques intérieures*, Grenoble, Millon, 2005, con prefazione di Ch. Carraud.

²⁶ Ne ho citato come 'caso' esemplare la *Via vitae aeternae* di Antoine Sucquet – opera ricordata a più riprese nel presente fascicolo – nell'*Introduzione* a P.M. PETRUCCI, *La Vergine Assunta. Novena spirituale* (1673), Bologna, Gli Inchiostri Associati, 2001, pp. xxvii-xxviii.

²⁷ Rimando per questo, anche per il problema critico nato nel Novecento intorno alla contemplazione mistica acquistata, al saggio di François Trémolières, in questo stesso fascicolo.

²⁸ D. BARTOLI, *Esame della risposta ad una scrittura il cui titolo è "Che orazione sia quella che chiamano di quiete"*; cito dall'ed. Parma, Paganino, 1832, p. 58 (mio il corsivo).

Pratique facile, Malaval si serve invece dell'immagine della scala che serve a salire su una torre, per essere poi abbandonata, con l'identica intenzione di circoscrivere la meditazione a un momento determinato e concluso della vita spirituale: «Si vous montiez sur une haute Tour par une eschelle, quand vous seriez parvenuë à la cime de la Tour, vous ne traisneriez pas l'eschelle apres vous. Vous montez un temps à Dieu par l'échelle de la meditation: mais après, il faut laisser l'eschelle, et jouir de Dieu, en vous reposant amoureuxment en luy». ²⁹ Anche Petrucci abbraccia la prospettiva dell'impalcatura lignea, ovvero non nega l'utilità della meditazione ma ne predica il valore limitato e circoscritto, funzionale a sostenere i primi passi dell'anima sulla via della perfezione: come gli architetti abbattono i ponteggi quando hanno terminato la loro costruzione in pietra, così l'anima non deve lasciarsi avvolgere per sempre da una struttura che ne impedisce il libero corso. ³⁰ A più riprese, pur poggiando su numerose autorità prossime e remote, egli difende la sua propria esperienza di direttore spirituale, e la conoscenza della pratica reale della contemplazione mistica acquistata e dei progressi spirituali grazie ad essa ottenuti, in opposizione alle lunghe more e aridità cui costringe la pratica meditativa metodica:

io conosco Anime molto pure, che per questa strada mistica, di cui qui parlo, senza estasi e ratti son giunte a questo purissimo Amore. La sola apprensione della Divinità infigurata, ignota, inconcepibile e presentissima le inamora più che quante ragioni potrebbero ad esse addurre tutt'i Teologi dell'Universo. ³¹

Ma l'alterità inconciliabile tra via della meditazione e via dell'unione, quale risultava dalle pagine della *Guida spirituale* di Molinos, è proprio il punto che Segneri più insiste a censurare. Petrucci registra, nella sua opera, il lamento del gesuita su questo largo e pericoloso favore accordato alla

²⁹ F. MALAVAL, *Pratique facile pour elever l'Ame à la contemplation*, Paris, F. Lambert, 1670, premier dialogue, p. 14. Inutilizzabile, per via degli innumerevoli refusi e dei salti di trascrizione, è l'edizione moderna dell'opera, curata da M.-L. Gondal per l'editore Millon.

³⁰ In realtà, poi, lo sviluppo dell'argomentazione conduce Petrucci a procedere oltre, predicando l'inutilità della meditazione (in specie, di quell'esercizio dei pensieri che coinvolge intelletto e fantasia) una volta che si sia capita la natura della contemplazione acquistata: «Ed in vero a che pro il servirsi de' fantasmi, e delle notizie immaginarie, che sono meramente corporee, e limitate; se si aspira a quel Dio, ch'è più ch'incorporeo, e più ch'illimitato? Se s'han da lasciare le fantasie; perché si assumono? S'io debbo correre, e in conseguenza rigettare le pastoie; a che pro il prima impedirne le piante, per poi dovere affaticarmi in disciorle? S'io già so, che Dio non è punto conoscibile, a che vorrò servirmi delle immaginarie, o intellettive cognizioni?» (cito dalla seconda edizione della *Contemplazione mistica acquistata*, aumentata e dedicata ad Aldebrano Cybo, Venezia, G.G. Hertz, 1682, cap. XII, p. 118).

³¹ *Ivi*, cap. II, 2, p. 18.

contemplazione da parte di confessori e direttori di spirito: «S'alzano torri altissime di discorsi a favore di chi contempla, ed in discredito di chi medita: come se s'intendesse di persuadere, che questi vadano per lo cammino esteriore, quasi tanti Ippocriti meri». ³² L'esteriorità del cammino, obietta Petrucci, non deve essere tuttavia considerata come riferita alle pratiche esterne del culto, bensì come delimitazione di una meditazione «che s'esercita con l'intervento de' sensi», anche intendendo con il termine i sensi interni: che tuttavia, operando con la fantasia, «sono interni bensì nel corpo, ma esteriori allo Spirito, e alla Mente: e quando lo Spirito, e la Mente si volge ad essi, ed alle loro immagini corporee, s'abbassa», e dunque «s'esteriorizza, o (per parlare con vocabolo usato da' Mistici) s'estroverte». Quando, invece, spirito e mente si riconcentrano in sé e operano in «pura fede», e si immergono in Dio senza l'adibizione dei fantasmi ma in fede nuda, allora si introvertono; «sì che è verità che la Meditazione, in cui s'adoperano i sensi interni, è cammino esteriore: non esteriore a tutto l'huomo, ma allo spirito e mente dell'huomo; ed è verità che la Contemplazione Mistica, in cui s'adopera il solo intelletto non figurante, ma credente, e la sola volontà a Dio rivolta, e amorosamente abbandonata in Dio, è cammino interiore». ³³ Dunque il cammino percorso per via di meditazione è esteriore, cosa naturalissima e ovvia a chi ha fatto esperienza del «cupo» fondo dell'anima, e del «midollo dello spirito»:

E tanto più sarà cammino esteriore nel proposito in che ha data una tal distinzione l'Autore della *Guida spirituale*; quanto egli parla di chi medita e si prefigge per fine l'aver «sensibili affetti, e fervorosi sentimenti; stimando, che l'averli sia un aver Iddio»: il che a chi capisce quel che sia il vero, e profondo spirito, e 'l centro o fondo dell'Anima, è una esteriorità manifesta. Oh quanto è vero, che chi in verità sperimenta l'intima habitazione nel cupo, e nel midollo dello spirito, mira i fantasmi, e i discorsi, e i sensitivi affetti, come cose affatto esteriori! esteriori cioè allo spirito, non al corpo. ³⁴

Ma che l'anima posta negli stati più alti della contemplazione debba abbandonare la meditazione, o l'abbandoni spontaneamente, essendo trascorsa a un'attività interiore di altra e più alta natura – e semmai si potrà discutere, sulla base dei *signa* stabiliti da Giovanni della Croce nella sua *Subida* (II, 13), quando sia tempo che il passaggio si compia –, è fatto ordinariamente ammesso dai teologi, e in particolar modo da coloro che han-

³² *Ivi*, cap. XV, § 1, 1, pp. 290-291.

³³ *Ivi*, 3, pp. 292-293.

³⁴ *Ivi*, 7, pp. 295-296.

no avuto esperienza di direzione di anime illustrate da doni singolari. È il caso di Virgilio Cepari, confessore di Maria Maddalena de' Pazzi, che per descrivere i gradi di unione dell'anima a Dio prima disegna una scala a cinque gradini (timore, innamoramento, gusto, spozalizio, abbandono), poi racchiude nell'ultimo «varii gradi l'uno più perfetto dell'altro», la ferita del cuore, la febbre amorosa, la liquefazione e la trasformazione: nella quale ultima, che prelude alla deificazione, l'anima «opera più altamente, guidata da ragioni eterne nel suo operare», e dismette appunto il sostegno meditativo da cui fin lì era stata guidata, per entrare in quell'atto di 'pura e viva fede' e di 'semplice sguardo' che sarà *Leit-motiv* della spiritualità secentesca:

e dove prima l'anima principiante per raccogliersi in Dio, ed eccitare l'affetto aveva bisogno di varie pie meditationi della vita, et morte di Christo, e d'altre simili materie, e discorreva con l'intelletto circa varii oggetti, secondo che o li sensi esteriori, o li fantasmi sensibili, e le specie corporee gli rappresentavano, giunta a questo stato non può facilmente ligarsi a meditationi, e materie particolari, ma posta in alto grado di contemplatione, lasciando il discorrere, e trascendendo oltre tutti i fantasmi sensibili, e corporei, con un atto di viva fede, col quale si rappresenta Dio presente, e dentro, e fuori di sé, e per tutto, aiutata anco da quei doni dello Spirito santo, che son detti intelletto, e sapienza, con gusto indicibile, e con semplici sguardi fissa l'intelletto nella natura divina, e ne' suoi attributi, et senza discorrere, a guisa d'Angeli illustrata, vede, e intende con illustratione sopra la fede ordinaria, per i nuovi lumi infusi, che in sé riceve, e con una tal certezza delle cose, che intende, che assicura l'anima della verità di esse, come se le vedesse chiaramente, e in questa vista beata si ferma... ³⁵

La 'modernità' rimproverata da Segneri ai direttori di spirito 'quietisti' come segno di inopportuna e inaudita innovazione è in realtà una loro lucida percezione: così Tommaso Menghini da Albacina, inquisitore di Casale, riconosce nel 1680 che «il Signore ha aperta molto la strada in questo Secolo all'Oratione di quiete per via di Fede, che chiamano *Contemplatione*», ³⁶ e annovera fra i maestri dell'orazione contemplativa, insieme ai dottori della Chiesa, anche gli spirituali più recenti: ³⁷ e dunque, oltre ai cano-

³⁵ *Dei vari modi, ne' quali Dio si fa conoscere dall'Anima, et de gli effetti, che da tal cognitione procedono, Discorso del... Padre Virgilio Cepari, scritto già all'Eccellentissima Signora D. Livia Orsina Duchessa Cesarina per descriverli i gradi, per li quali Dio l'aveva guidata fino a quel tempo, et da lei fatto stampare in Roma l'anno 1611, in appendice a V. CEPARI, *Esercizio della presenza di Dio*, Milano, Bidelli, 1621, pp. 498-499.*

³⁶ T. MENGHINI, *Lume mistico per l'Esercizio degli affetti Divini, preso dall'Opera della divina Gratia, e pubblicato a beneficio dell'Anime devote*, Jesi, per Claudio Perciminei, 1682, p. 8.

³⁷ *Id.*, *Opera della divina gratia, che mostra la pratica de gli affetti mentali per via di fede*.

nicì Dionigi, Agostino e Bonaventura, anche i cappuccini Benoît de Canfield e Pierre de Poitiers, i carmelitani Giuseppe di Gesù Maria e Filippo della Santa Trinità, i predicatori Tauler e Tommaso di Valgornera, e infine, oltre al prete spagnolo Antonio Rojas,³⁸ il François Malaval della *Pratique facile*, pubblicata in due parti (come la legge Menghini) solo nel 1670: autori, tutti, che si distinguono per la larga disponibilità ad accettare le vie della contemplazione 'oscura' e di 'semplice sguardo', e in particolare condividono la necessità segnalata di abbandonare la meditazione quando l'anima è tirata alla contemplazione.

Ma proprio nelle pagine di Tommaso Menghini si colgono gli indizi che inducono a pensare che la condanna della meditazione, al di là delle posizioni apertamente delineate durante la *querelle*, discenda da un complesso di ragioni più sottili, non ultima delle quali è la sovrapposizione della *riflessione* – ormai lontana anch'essa dalla medievale *cogitatio* – alla meditazione propriamente detta. Quasi tutti gli autori condannati per quietismo stigmatizzano la riflessione su di sé come atto che interrompe il filo dell'orazione pura, dal Petrucci delle *Lettere brevi* di direzione spirituale («Non fate riflessioni a voi stessa. Il niente non si vede. Chi si vede, è qualche cosa: e chi si vuol vedere, vuol essere qualche cosa. La creatura, che si vede in sé, è qualche cosa in sé. Ma perché la creatura in sé non è, ma in Dio; ne siegue, che chi si vede in sé, si vede in vanità, e non in verità. [...] Dunque il meglio per voi è il non mirarvi volontariamente, né dar udienza alle riflessioni involontarie: ma creder di voi ogni male, e sperar da Dio ogni bene»)³⁹ al Pietro Battista da Perugia della *Scala dell'Anima*, vera *summa* della spiritualità 'quietista' («Né meno s'abbia sollecitudine in voler riflettere se sia bene raccolto; se l'orazione vada bene, o male; né faccia riflessione sopra quello che va operando; se mette in esecuzione le virtù già dette; né altra cosa somigliante: perché questo sarebbe un rompere il filo dell'orazione perfetta, in quella maniera, che se alcuno stesse leggendo un libro, avesse premura di far riflessione sopra quello che fa, e dicesse, "adesso io

Mezo utilissimo per salire con prestezza, e facilità al Monte Orebbe della Contemplatione, Roma, Tizzoni, 1680, *Al divoto e benevolo Lettore*; e cfr. lib. III, cap. XVIII, 13: «da contemplatione altro non è, che uno sguardo purissimo e semplicissimo di Dio» (pp. 277-278).

³⁸ Sulla condanna del suo *Vida del espíritu para tener oracion y union con Dios* si veda A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 240.

³⁹ Lettera 26 «Ad un'Anima interna. Si chiama a stato semplice», Jesi, 22 settembre 1681, in *Lettere brevi, spirituali e sacre di Mons. PETRUCCI vescovo di Jesi. Con alcuni Atti Giaculatorii di diverse virtù, alla Perfezione molto giovevoli*, in Jesi, nella Stamparia Episcopale, per Claudio Percimè, 1682-1684 (2 voll.), vol. I, p. 35.

sto leggendo»),⁴⁰ dal Malaval della *Pratique facile* a Tommaso Menghini appunto: «non deve riflettere né alle parole, ch'ella dice a Dio, né alle maniere, con che le dice, né con quali potenze le dice, né per qual lume le dice, ma parlare a Dio con perdersi in Dio. E se parlerà a Dio con perdersi in Dio, fuggendo tutte le riflessioni, l'atto mentale, che si porta a Dio con gli affetti, sarà sempre diritto, ed avrà sempre per oggetto Dio. Se poi dal parlare a Dio rifletterà o alle parole degli affetti, o alle maniere degli affetti, o alle potenze, o al lume degli affetti, o ad altra cosa fuori di Dio, lascerà il Creatore per la creatura; e con fabbricare lo spirito proprio, dissiperà quello di Dio».⁴¹ Menghini insiste particolarmente su questo punto, consegnandolo al lettore come «gran secreto nella via dello Spirito» e occulto e prezioso monito: «cioè di fuggire tutte le riflessioni, e perdersi in questa pratica totalmente in Dio»; ma non diverso è l'orrore per i labirinti dell'autoriflessione in François de Sales:

Certes si nos esprits vouloient faire retour sur eux-mêmes, par les reflexions et replis de leurs actions, ils entreroient en des labyrinthes esquels ils perdroient sans doute l'issue, et ce seroit une attention insupportable de penser quelles sont nos pensées, considerer nos considerations, voir toutes nos veues spirituelles, discerner ce que nous discernons, nous ressouvenir que nous nous ressouvenons, ce seroient des entortillemens que nous ne pourrions défaire.⁴²

Nel teorizzare la fuga dalla riflessione, ovvero da quel "vedere se stessa" che è sempre da rifuggirsi da parte dell'anima contemplativa⁴³ in quanto atto di ripiegamento contrario alla *retta* e pura elevazione in Dio,⁴⁴ gli

⁴⁰ Cfr. PIETRO BATTISTA DA PERUGIA, *Scala dell'Anima per arrivare in breve alla contemplazione, perfezione, et unione con Dio*, a cura di chi scrive, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IX (1996), pp. 177-279: 228; ma si tratta in realtà di un passo tolto di peso dalla *Lettera ... ad una figliuola spirituale* di Juan Falconi (1657, trad. it. 1667): rimando al mio *Libri e lettere del quietismo italiano. Il labirinto testuale della 'moderna' spiritualità*, in *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci*, a cura di C. CAVICCHIOLI e S. STROPPA, Genova-Milano, Marietti, 2006.

⁴¹ MENGHINI, *Lume mistico*, cit., cap. X, p. 63.

⁴² FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu* [1616], VI, 1, Paris, Léonard, 1681, p. 289.

⁴³ È tema particolarmente caro a Pier Matteo Petrucci, che lo ricorda più volte nelle sue lettere di direzione spirituale (si veda quella citata sopra) e nei *Mistici Enigmi disvelati*, Jesi, 1680.

⁴⁴ Così Giacinto Parpera, enumerando le operazioni dell'anima contemplativa incarnate in Caterina da Genova, le descrive, al quarto punto, come «Elevate, diritte, senza riflettere, overo con poca riflessione a sé medesima, o [agli] accidenti, ma drittamente tendenti verso Dio»: *B. Caterina di Genova Fiesca negl'Adorni Illustrata*, del P. GIACINTO PARPERA della Congregazione dell'Oratorio, *distinta in tre parti: I. Encomij della Santità, e Dottrina della Beata Caterina, con la Contracifra dell'Enigmi Mistici, e lume per disvelare le Mistiche Oscurità. II. Indice delle Dottrine spirituali della Beata, che riesce un'Anatomia dello suo Spirito, e compendio della Mistica Theolo-*

spirituali moderni si ispirano con frutto a opere antiche. Si potrà ricordare il *De oratione* di san Nilo, i cui ammaestramenti brevi sull'orazione perfetta insistono molto sull'esercizio della *nuda notitia*, e sulla meditazione riflessiva come ostacolo all'orazione: fino al lapidario «oratio est depositio cogitationum». ⁴⁵ Certo opere come questa, così come il *De perfectione spirituali* di Diadoco, o il *De puritate cordis* di Esichio, erano nate dalla spiritualità monastica e dall'esigenza dei monaci di evitare l'*acedia* e la *pestis phantasmatum*, da cui le ammonizioni contro le inopportune erranze della mente e della fantasia, secondo il modello di disciplina dei pensieri formulato da Evagrio Pontico; ma, rilette e impiegate in un ambito affatto diverso, e inserite nel più ampio contesto di una spiritualità ormai slegata dall'ambiente monastico, finiscono per risultare ammonimenti, più che contro l'*evagatio mentis*, semplicemente contro i pensieri e le sue forme: «Sicut non potest currere, qui ligatus est: sic mens, quae perturbationibus servit, locum spiritualis orationis videre non potest»; «beata mens quae dum orat, omnibus formis omnino vacua est» (Nilo, §§ 66 e 111). La differenza è nettamente marcata da François de Sales, che distingue la meditazione sia dal pensiero privo di disegno preordinato – giacché «toute méditation est une pensée, mais toute pensée n'est pas méditation» –, sia dall'*étude*, con cui si intende qualcosa di molto prossimo alla *consideratio*, ovvero al pensiero attento rivolto a qualcosa al fine di apprenderne cause, effetti e prerogative:

mais quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous nous affectionner à elles, cela s'appelle 'mediter', et cet exercice 'meditation', auquel notre esprit, non comme une mouche par simple amusement, ny comme un haneton pour manger et se remplir, mais comme une sacrée avette, va çà et là sur les fleurs des saints mysteres, pour en extraire le miel du Divin amour. ⁴⁶

Del resto proprio alla 'morte dei pensieri' intesi come atto intellettuale, e non come meditazione propriamente detta, alludono testi come i versi di François Malaval che radicalmente, richiamandosi alla *querelle* quietista, così definisce l'esercizio della presenza di Dio: «Cette pensée est la mort des pensées». ⁴⁷ Ma la differenza non è sempre nettamente percepibile,

gia. III. Dichiarazioni di molte parole particolari, che recano documenti molt'importanti di Spirito, in Genova, nella stamparia di Giuseppe Bottari, 1682, parte I, cap. XIX, p. 74.

⁴⁵ S. NILUS, *De oratione capita CL* [§ 65], FRANCISCO TURRIANO interprete, Lugduni, F. de la Bottière, 1627; stampato di seguito a SANCTI DIADOCIHI Episcopi Photices *Capita centuum de perfectione spirituali*, stesso luogo e data.

⁴⁶ FR. DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, cit., VI, 2 (*De la Meditation, premier degré de l'Oraison ou Theologie mystique*), pp. 293-294.

⁴⁷ *Le Bon-heur de la présence de Dieu*; cito da *Poésies spirituelles, où l'on apprend à s'élever à*

giacché la *vis polemica* tende a far sovrapporre 'pensieri' e 'meditazione' in un unico oggetto in cui si incarnano tutti i possibili ostacoli all'atto contemplativo. Nelle stesse poesie di Malaval si coglie un altro passaggio in cui a essere respinta è proprio, esplicitamente, la meditazione metodica, che sembra a chi la coltiva più sicura di quel "deserto oscuro" che è l'orazione unitiva; e allora *oraison du discours, méditation e pensées* finiscono per identificare lo stesso obiettivo polemico:

L'Oraison du discours, dit-on, arrose l'âme,
L'autre est un pur désert:
On n'y sent quelquefois ni lumière, ni flame,
Tout est sombre et couvert.
Mais toi de qui l'esprit incessamment médite
Pour chercher du soutien,
As-tu toujours l'amour, ou l'objet qui t'excite,
Par un doux entretien?
[...]
Je ne recherche point comme toi des pensées,
Des soupirs, des souhaits:
Je ne regrette point les lumières passées,
Je conserve ma paix. ⁴⁸

«Ce n'est point méditer qui rend l'ame parfaite, / C'est de savoir mourir», mormora Filotéa: ⁴⁹ riprendendo un tema, e una radicalità, che dalla «mors Angelorum» di san Bernardo (*Sermo LII in Cantica*) giunge alla lunga sezione *De morte mystica animae* nei *Theoremata* di Jean de Saint-Samson: «Sublimiorum contemplativorum felicitas, quantum ad illos, in sola eorum morte, amissione, et totali consummatione consistit». ⁵⁰

Dieu par Notre Seigneur Jesus-Christ, par les Oeuvres de la Nature, par les Merveilles de la Grace, et où chacun pourra choisir l'Oraison mentale qui lui sera la plus utile. Par Monsr. F*** M***. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, à Cologne, chez Jean de la Pierre, 1714, lib. IV, III, pp. 164-165.

⁴⁸ *Ivi*, lib. VI, XVII: *Exhortation d'une Ame Contemplative, qui invite chacun à la Maniere d'Oraison dont il sera capable*, pp. 291 ss.: 312-313; sul tema malavalliano della "memoria attuale" di Dio originata dallo "sguardo fisso e amoroso", che si ritrova anche negli ultimi versi di questa sezione («J'aime Dieu sans discours, et c'est une habitude, / un constant souvenir»), si veda in questo fascicolo il saggio di Benedetta Papàsogli.

⁴⁹ *Ivi*, p. 315.

⁵⁰ *Vita, Theoremata et Opuscula, insignis Mystae, venerabilis Fratris IOANNIS A S. SAMSONE coeci ab incunabulis, Laici Ordinis Carmelitani Reformatorem Provinciae Turoniae. Per R.P. Mathurinum a S. Anna, eiusdem Provinciae alumnum*, Lugduni, sumpt. Ioannis Antonii Huguëtan, et Marci Antonii Ravaud, 1654, seconda parte: *Theoremata et Effata spiritualia*, XXXVII, p. 63.

La meditazione cui pensano gli autori spirituali citati, tanto ansiosi di stabilire un discrimine tra quella e il 'puro sguardo' di fede, è dunque quella metodica, quella che costituisce il fondamento quotidiano di una spiritualità per così dire ordinaria, e come tale svalutata e respinta dai partigiani di una contemplazione vista come l'unico vero *scopus* dell'anima alla ricerca della perfezione.⁵¹ Eppure la meditazione guidata non appare affatto disgiunta dall'applicazione della volontà che accende il cuore: tanto da poter essere assunta, nella *Via compendii ad Deum* di Bona, come rimedio a un'aridità che impedisce all'anima di pronunciare le aspirazioni unitive: «si anima interdum langueat, ita ut aegre aspirationes producat, aliqua pia meditatione utendum est, donec cor meditando incalescat, et mox ad aspirationes redeundum».⁵² Ma quando si parla di meditazione, a metà Seicento e in un contesto di teologia mistica o di orazione mentale, non si pensa tanto al libero corso del pensiero meditativo, all'affioramento di un'interiorità che si interroga e si dà forma e coscienza, bensì a una successione preparata di considerazioni ordinate,⁵³ ben identificabile ad esempio nella storia degli *exercitoria* post-ignaziani, ovvero nella vulgata degli esercizi spirituali gesuitici, che dagli interni 'spazi vuoti' di Ignazio giunge ben presto a una vera ipertrofia di immagini e di parole, segno quasi di un opposto *horror vacui*. Quel «vacuo dell'anima» sarà invece, quasi per reazione, abbracciato dai quietisti che coltivano «la mirabile vacuità, e privazione di tutte le cognizioni a che dee giugnere l'intelletto contemplativo per ottenere la perfetta, e mistica unione con la incomprendibile Verità più che vera»,⁵⁴ accettando di buon grado «il disfare

⁵¹ Il principio che guida la ricerca e l'elezione della contemplazione acquistata è esposto da Tommaso di Gesù come scelta obbligata dei *maiora* celesti a cui Dio chiama ogni anima, contro l'inutile dimora nei *minima* terreni: Dio dice nelle Scritture *Omnes sitiētes venite ad aquas*, ricorda il carmelitano, «et nos, spretis bonis non perituris, labimur ad terrena. Vocamur ad magna, et volumus minimis esse contenti. Deus paratissimus est dona amplissima nobis elargiri [...] nos vero argentum et laborem nostrum non in inquirendis caelestibus panibus, id est in Deo, qui solus potest satiatam ac felicem reddere animam; sed potius in rebus caducis et transitoriis vitam et laborem insumimus» (*De divina oratione*, cit., cap. XXIII, p. 537).

⁵² BONA, *Via compendii ad Deum*, cit., VII, 7; mio il corsivo.

⁵³ Si veda, ad esempio, ancora in Bona: «Post hanc orationem incipies a primo puncto preparatae meditationis, et circa ipsum intellectum exercebis discurrendo per omnes rei, vel mysterii sive historiae causas, effectus, et circumstantias. Tum sines voluntatem, cuius posteriores partes esse debent, munus suum exequi variis elicitis affectibus, quos gratia divina in te excitabit. Intellectus enim voluntati praefert facem, ut in meditatione exardescat ignis» (Id., *Horologium asceticum, indicans modum rite, et cum fructu obeundi christianas exercitationes, quae singulis, certisque diebus occurrunt, Opus posthumum*, Parisiis, Lud. Billaine, 1676, cap. XI, *De oratione mentali*, p. 96; miei i corsivi). Sugli orologi spirituali, e su quello di Giovanni Bona in particolare, si veda in questo fascicolo il saggio di Marco Maggi.

⁵⁴ P.M. PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali e mistici*, Jesi, Perciminei, 1676-78 (2 voll.),

di Dio nel più profondo dell'anima»⁵⁵ per giungere a una contemplazione assolutamente aniconica, lontana da qualsiasi forma di ratto o di estasi, consistente in una «semplice apprensione d'intelletto, credente, e non figurante l'Incomprensibile»: ⁵⁶ una *apprensione semplice* che è, nei termini di Malaval, sguardo puro e attenzione amorosa; e che in nome di tale 'sguardo semplice' rigetta ogni tipo di meditazione discorsiva.

A chi studia la storia della pratica meditativa nel Seicento, i testi sulla contemplazione acquistata sembrano dunque disegnarla per così dire *in absentia*: pur facendo riferimento a metodi reali e praticati di orazione interna, i 'mistici' pensano a una meditazione che pare ormai compromessa come via alla perfezione, tanto risulta confinata ai gradini più bassi della vita spirituale. Eppure è facile constatare come, negli stessi anni, l'editoria devota sia pronta a concedere sempre maggior spazio al genere del soliloquio meditativo: che, in forza di un lenimento della *consideratio* in favore di una più libera espressione degli affetti, finisce per approssimare la meditazione alla contemplazione, svincolandola da una metodicità troppo rigida. Il modello è quello dei *soliloquia* apocrifi di Agostino e delle *meditativae orationes* di Guillaume de Saint-Thierry, testi ripubblicati innumerevoli volte in età moderna in libretti che definiscono una fisionomia per così dire patristica e medievale del genere, un 'canone' meditativo composto di contrizioni e di invocazioni: «Domine Deus meus, da cordi meo te desiderare, desiderando quaerere, quaerendo invenire, inveniendo amare, amando mala mea redimere, redempta non iterare: da Domine Deus meus cordi meo poenitentiam, spiritui contritionem, oculis lachrymarum fontem...»; «Cognoscam te Domine cognitor meus: cognoscam te virtus animae meae. Ostende te mihi, consolator meus: videam te lumen oculorum meorum. Veni gaudium spiritus mei; videam te, laetitia cordis mei».⁵⁷ Se, così, la me-

vol. II, lib. II, opuscolo IX, *Ad un'anima d'orazione. Si tratta delle mistiche purgazioni dello spirito, e si dichiara il Monte della Perfezione del B. Giovanni della Croce*, cap. III, 2, p. 754.

⁵⁵ Ivi, vol. I, lib. I, lettera del 30 marzo 1674: *Ad un'Anima, ch'aspirava a perfetta oratione*, p. 80.

⁵⁶ PETRUCCI, *Lettere brevi, cit.*, Lettera 24: *Ad un'Anima d'orazione. Dell'immergersi in Dio*, p. 128.

⁵⁷ Oltre al trittico agostiniano composto dai tre apocrifi *Meditationes, Soliloquia* e *Manuale*, edito in latino e in volgare (e si veda F. CAVALLERA, *s.v. Augustin (apocryphes attribués à saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, coll. 1130 ss.: 1132-1134), esiste anche la versione più ampia che comprende appunto anche le *Meditativae orationes* non di rado attribuite a Bernardo, le *Meditationes* di sant'Anselmo e altri testi simili. Le edizioni sono troppo numerose perché se ne possa tentare una sia pur sommaria recensione; ne cito solo una, per via dell'anno di pubblicazione che è il medesimo di gran parte dei testi 'quietisti' italiani: *Divi Aurelii Augustini Hippon. Episcopi Meditationes, Soliloquia et Manuale; Meditationes B. Anselmi, cum Tractatu de humani generis redemptione; [Meditationes] D. Bernardi; Idiotae viri docti De amore divino*, opera ad mss exempla-

ditazione si accosta alla contemplazione, negli stessi testi la contemplazione finisce per perdere il carattere di via sovranaturale, tramutandosi in quella che si potrebbe definire 'sospensione affettiva': e avvicinandosi così a sua volta alla meditazione. Il passaggio dall'una all'altra sul piano degli affetti è principio comunemente ammesso: come scrive François de Sales, «l'oraison s'appelle meditation, jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la devotion, après cela elle se convertit en contemplation»;⁵⁸ ma la contiguità fra i due momenti della vita spirituale sembra piuttosto riguardare delle "contemplazioni" – al plurale – che sono come l'esito ultimo delle *considerationes* della tradizione meditativa, trasferite però su una pratica di pura apprensione affettiva. Così, il lungo titolo del *Romitorio sacro* del cappuccino Valerio da Venezia colloca sullo stesso piano meditazioni, contemplazioni e aspirazioni;⁵⁹ e nelle operette devote di Michele Cicogna, sulle quali si addensarono sospetti inquisitoriali sul volgere degli anni Ottanta, le meditazioni sulla Passione costituiscono l'eletto *Cibo dell'Anima contemplativa*.⁶⁰

Accanto ai "soliloqui", di cui le raccolte di Cicogna offrono esempi copiosi, stanno dunque queste 'contemplazioni' interiori, che pongono di fronte agli occhi della mente un'immagine su cui sviluppare un'elevazione affettiva, segnando forse il punto di maggior distanza da un'idea di *contemplatio* come *intuitus liber*: «Con tutta divozione, o anima mia *contempla*, che giunto il tempo del patire dal tuo Benedetto Gjesù tanto desiderato, la piangente Madre lo benedisse: il quale se bene era Figliuolo di Dio, e Padre di tutte le cose, stava piegato con le ginocchia nude sopra la terra, per esser benedetto da una mortal creatura».⁶¹ Eppure, ancora negli anni

ria emend. et meliore ordine distributa, opera et studio R.P. Henrici SOMMALI S.I. Theologi, Lugduni, ap. Iacobum Faeton, 1675; da questa edizione riprendo l'incipit delle *Meditationes* e del *Liber soliloquiorum animae ad Deum* dello pseudo-Agostino (pp. 9 e 116).

⁵⁸ FR. DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, cit., VI, 3 (*Description de la Contemplation, et de la première difference qu'il y a entre icelle et la meditation*), p. 299.

⁵⁹ *Romitorio sacro di Meditationi, ed Essercitii di Contemplationi, ed amorse Aspirazioni in Dio. Dove si ragiona dell'Oratione Vocale, e Mentale. E si assegna divota materia da praticare molti affettuosi Essercitii della Vita, Passione, e Morte di Christo. Ed altre devote Meditationi, e pietose Considerationi, per infiammare la divota Anima nell'Amore del suo amato Giesù. Raccolto dal Libro dell'Eterna Vita di Christo Crocifisso per Fra VALERIO DA VENETIA, Capuccino, in Venezia, appresso Giovanni Guerigli, 1626.*

⁶⁰ Si veda la sua *Ambrosia celeste, o soave Cibo dell'Anima contemplativa. Che contiene pie Meditationi sopra la Passione dolorosa di GIESÙ CHRISTO, Distribuite per tutti li giorni del Mese a profitto universale di chi desidera infervorarsi nell'amore d'esso Figlio di Dio*, Venezia, Hertz, 1678; su Michele Cicogna rimando al mio *Le «stravaganze» della pietà. Giuseppe De Luca e le 'lettture spirituali' di Michele Cicogna*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento. Atti del Convegno nel centenario della nascita*, Roma, 22-24 ottobre 1998, a cura di P. VIAN, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 251-267.

⁶¹ *Christo Giesù appassionato; ovvero Contemplazioni fruttuose per indirizzar l'Anima nello*

Settanta, la spiritualità italiana, per mano di Pier Matteo Petrucci, aveva trovato il modo di dare una forma visibile all'estrema rarefazione della meditazione, nella forma, essenziale e nuda, della croce. Petrucci traccia infatti su un foglio, affidato alla meditazione delle monache di cui è direttore spirituale, una «croce del Niente» esemplata, con un grado altissimo eppure 'iconico' di semplificazione, sull'apocrifia croce riportata nella prima traduzione italiana delle *Opere spirituali* di Juan de la Cruz, in sostituzione dell'autografo "cammino" sulle pendici del monte Carmelo.⁶²

La «croce del Niente» diventa per Petrucci il modello di ogni meditazione, ed emblema di quella riduzione *ad nihilum* che è la sua spiritualità, erede ultima della riconduzione di ogni *consideratio* al proprio niente predicata nella *Perla evangelica* – «Niente sono / Niente posso / Niente so», si legge alle estremità dei suoi bracci⁶³ –, in un estremo rifiuto della meditazione 'per punti' che miracolosamente ritrova un altro e più profondo senso della *meditatio*: un'applicazione 'essenziale' e astratta in cui, come in quella descritta da Petrarca nel *Secretum*, l'anima tenta di unificare i pensieri per *alte descendere*.

SABRINA STROPPA

spirito. Opera esposta a beneficio universale dal reverendo D. MICHELE CICOGNA titolato della Parochiale, e Collegiata Chiesa di Sant'Agostino di Venezia, in Venezia, appresso Gio. Giacomo Hertz, 1679, p. 3.

⁶² La croce è compresa nell'edizione a stampa delle *Lettere spirituali* di Petrucci, che la raccomanda a più riprese alla meditazione delle religiose da lui dirette; rinvio a PETRUCCI, *La Vergine Assunta*, cit., *Introduzione, passim*; e a *Libri e letture*, cit., pp. 46-52. La croce apocrifia sangiovannea compare nella traduzione di Alessandro di San Francesco, esemplata sulla *princeps* di Alcalá del 1618 e più volte ristampata, e scompare in quella, filologicamente più corretta, di Marco di San Francesco (e occorrerebbe insistere, a questo proposito, sull'importanza degli apocrifi nella storia della ricezione testuale): si veda ad es. *Opere spirituali del Venerabil Padre F. GIOVANNI DELLA CROCE [...] nelle quali s'insegna la vera strada che conduce l'Anima alla perfetta, e soave unione con Dio*, Venezia, Barezzi, 1643, p. 346.

⁶³ «Nous devons toujours», si legge in una traduzione primosecentesca della *Perla*, «nous étendre en la considération de notre néant, comme celui qui n'a rien, ne peut rien, ne sait rien et ne se peut prevaloir de rien: car c'est en ce néant que consiste tout notre salut» (citato in C. CAVICCHIOLI, «Il nulla delle creature e l' tutto di Dio». Note sul problema di un topos fra teologia, filosofia e mistica, in PETRUCCI, *La Vergine Assunta*, cit., p. 132). Il madrigale iscritto da Petrucci nel *mons* su cui è infitta la sua croce (sostitutivo del cuore di analoghe immagini meditative, ma che in questo caso rinvia chiaramente al *mons Carmelus* della *Subida* di Juan de la Cruz) è formato da versi che sono un calco di quelli che si leggono, nella complessa croce apocrifia sangiovannea, sotto la stazione *Unione con Dio*, e lungo il "cammino" tracciato lungo il suo lato sinistro: «Questo dritto e ver cammino / Che cotanto a Cristo agrada, / Del niente è la stretta strada», e «O cambio maraviglioso, / Che per niente ch'ho lasciato / Tutto in Dio ho poi trovato»; e in Petrucci: «Il più retto cammino, / Che sovra ogn'altro al sommo Rege agrada, / Del NIENTE è la strada. / Oh bel cambio divino! / Perché 'l Niente ho per Giesù lasciato, / Nell'Immenso Giesù tutto ho trovato».

ABSTRACT – This article analyzes the relationship between meditation and contemplation through the image of a *nog* (wooden scaffolding) supporting a stone arch, which can be found in the works of spiritual authors from Ugo di Balma's *Theologia Mystica* to Pier Matteo Petrucci. During the 17th century there emerged a reduction of the medieval triad, *cogitatio – meditatio – contemplatio*, to the simple contrast between *meditatio* and *contemplatio*, in which the eminently “human” and tiring characteristics of the former and the short and “divine” attributes of the latter are brought to an extreme. From this perspective, many spiritual authors ultimately suggest one should not only avoid pointlessly wasting time with meditation, but also avoid any reflection on the self, in order to reach by means of “the death of thoughts” to the *nuda notitia* of God.

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

«Redazione della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A
10124 Torino
tel. +39.011.670.3861
rsh@unito.it

Gli autori debbono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti esclusivamente
Redazione a Torino.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc., spetta esclusivamente
autori che li firmano. La Direzione assume responsabilità solo di quanto viene
samente indicato come suo.

*Gli autori ricevono 30 estratti con copertina dei loro scritti; per un numero maggiore di
rivolgersi direttamente all'Editore. Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si
definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.*

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda la parte editoriale
rivolgersi esclusivamente a:

Casa Editrice Leo S. Olschki, cas. post. 66, 50100 Firenze (c.c.p. 12707)
Tel. 0556530684 (quattro linee) - Fax 0556530214 - e-mail: periodici@olsc