

S. GIOVANNI DELLA CROCE.

SAN GIOVANNI DELLA CROCE
RIFORMATORE DELL'ORDINE CARMELITANO

OPERE SPIRITUALI

VOLUME I.

La Salita del Monte Carmelo



MILANO
S. LEGA EUCHARISTICA

1912

NIHIL OBSTAT

Mediolani, die 14 Decembris 1911.

Nihil obstat quominus imprimatur.

Can. C. BRERA, Cens. Eccl.

IMPRIMATUR

In Curia Archiepisc. Mediolani, die 14 Decembris 1911.

Can. HENRICUS MONTONATI, Provic. Gen.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Studii Proemiali



INTRODUZIONE

RAGIONI DEL PRESENTE LAVORO

A chi non è noto nella Chiesa il nome di *S. Giovanni della Croce*? Non può certo pensarsi a quella grande, immortale eroina, lume e miracolo del suo secolo, che fu la serafica *Santa Teresa di Gesù*, senza che pur non ricorra alla mente il nome e la memoria del fedelissimo compagno di lei, del romito di Duruelo, dell'estatico contemplativo della Pegnuela e del Calvario, del Riformatore e Padre della Carmelitana Famiglia.

Però il nome di S. Giovanni della Croce, oltrechè per le sue inarrivabili virtù e pe' suoi meriti immensi, corre anche famoso di età in età per quei celestiali volumi, in cui Egli, pieno di particolare lume dello Spirito Santo (1), ne ha spiegato, come in un ammirabile quadro, le meraviglie che la divina grazia opera nelle anime.

Giovanni della Croce ricorda il teologo profondo, l'esegeta acutissimo, il massimo dottore della più oscura e misteriosa delle scienze, la Mistica Teologia.

Tuttavia tale è l'altezza e la forza e la maschia bellezza della penna del nostro Santo, che il natural mistero di questa scienza cede, e a larghi sprazzi nelle pagine di lui si manifesta la Divinità, così che la mente non può fare a meno di credere, il

(1) La frase è tolta dall'ufficio del Santo. Ecco infatti come in riguardo dei libri di lui si esprime la Chiesa: « *In divinis explicandis arcanis aequae Sancta Teresia, apostolicae sedis iudicio divinitus instructus, libros de mystica theologia, coelesti sapientia refertos, conscripsit* ».

cuore non può fare a meno di amare, e tutte le potenze dell'anima sono tratte irresistibilmente all'insù, in alto, al cielo, dalla sua parola e dalla sua voce potente e divina.

Dopo scorse le opere del cigno di Fontiberos, l'anima si sente staccata da questa terra, spazia più alto; respira un aere tutto impregnato di Divinità, che la consola, l'afforza e viemaggiormente l'innamora. Mano mano che nella lettura s'addentra, a' suoi occhi le creature scompaiono; cessa poco a poco il tramestio e il dolore di questa povera vita; Dio ad ogni pagina, ad ogni riga in un modo nuovo si manifesta, finchè, giunta al fondo, Dio è tutto in lei ed essa è tutta in Dio! È un mutamento, un miracolo che non si sa spiegare, ma che si sente, si prova, si sperimenta: Giovanni della Croce ha un'arte mirabile, una forza tutta sua di cangiare l'umano in divino, il caduco in eterno, il visibile nell'invisibile, il naturale nel soprannaturale, l'uomo in Dio! (1).

Queste considerazioni, che ho lasciato immutate come mi uscirono la prima volta dalla penna, scriveva io un giorno, quando, dopo attenta lettura di un brano del *Cantico Spirituale* del mio caro Santo, la mia mente era rimasta tutta concentrata nel pensiero e nel desiderio delle cose celesti e divine.

E fin da quel giorno ancora mi si accese in cuore brama ardentissima di vedere un'altra volta mandati alla luce, dopo tanti e tanti anni (2), i volumi di lui, e scorgere come in tempi an-

(1) Perchè nessuno mi creda esagerato voglio citare la testimonianza di uno dei più dotti discepoli del nostro Santo, il V. P. Filippo della SS. Trinità, e vero dottore mistico anche lui.

Ecco come egli parla dei mirabili effetti che la lettura del nostro Santo gli produceva nell'anima:

« *Propria loquor experientia de libris B. P. N. Joannis a Cruce, et fateor quod plusquam duodecies integros perlegi, et aliquando, maxime dum eram in Perside, externis liber occupationibus, sic spiritus colligebatur quod, attentus Deo, ne apertum librum legere, sed tantum intueri poteram, horis integris sic perseverando; et alias legendo saepe coactus eram sistere per aliquod spatium donec spiritus, tali lectione collectus, rediret. Hunc collectionis intimae fructum plures alii in his libris perceperunt, ut ab ipsismet didici, quamvis non defuerint censores aliqui, (gli aristarchi insolenti non mancano mai) inimici crucis ac maxime mortificationis in eis commendatae, qui eos reproba-verint* ». V. P. PHILIPPUS S. S. TRINITATE, in *Summa Theol. Myst.*, pars II, tract. I, art. II.

(2) Pochissime e, per giunta, molto infelici furono le traduzioni italiane delle opere di San Giovanni della Croce. La migliore, se così può dirsi, di

dati, numerosissime anime correre a cibarsi di quelle sostanziali dottrine.

Nel qual pensiero e desiderio venne sempre più confermandomi la considerazione, penosa oltre ogni dire per chiunque ha occhi da vedere e cuore da intendere, dell'infelice stato in cui versa la nostra società, miseramente guasta ad un tempo da uno sfrenato razionalismo, che, allontanandola da Dio, la precipita ogni giorno più in una maggior confusione, e da un obbrobrioso sensualismo, che la mina e la corrode, e termina, nella pratica del costume, l'opera deleteria che il razionalismo semina nelle menti e negli spiriti. Contro i quali due mali non può certo rimedio più adatto cercarsi di quello che offrono le dottrine dell'ascetismo e del misticismo cristiano. Perché, siccome l'umiltà della fede e la purezza dell'anima, che tanto gustano le divine cose, sono il polo opposto alla superbia dell'incredulità e all'attacco del cuore ai dilette della carne; così lo spiritualismo mistico, che insegna a creare dentro di sé un vuoto d'ogni affezione disordinata per tutto ciò che è terreno e mutabile, per indi unirsi con Dio e trasformarsi in Lui per amore e somiglianza di vita, è la più pura e chiara luce che può mostrarsi a coloro che siedono nelle tenebre ed ombre di morte.

Non si dà via di mezzo infatti: o il cielo o la terra domina nell'uomo, e, a seconda dello scopo che lo attirerà e lo agiterà nella sua vita, l'uomo sarà o un angelo o un bruto: una dottrina quindi che cerchi di strapparlo dalla tirannia vergognosa delle passioni, o, per valermi della frase di uno scrittore modernissimo, sebbene non cattolico, che scrisse recentemente di misticismo, il Losacco, « da quegli elementi inferiori che, in noi o fuori di noi, minacciano continuamente di soffocare le voci più sincere dell'anima nostra, di farci perdere di vista l'eterno e il necessario per il temporaneo e il contingente » (1); una dottrina capace di creare nobili e salde virtù, come è quella dell'ascetismo e del misticismo cristiano, è, ripeto, l'unico rimedio che possa e

tutte è quella del P. Marco di San Francesco, carmelitano, edita in due grossi volumi in foglio a Venezia nel 1748 e riprodotta assai meschinamente coi tipi Fassicomo di Genova nel 1858. Nel fondo di questi studi proemiali porremo l'ordine cronologico di tutte le traduzioni ed edizioni delle opere del nostro Santo.

(1) M. Losacco, *Razionalismo e Misticismo*, parte I, saggio II, *La Rinascita del Misticismo*, pag. 66.

debba essere cercato e presentato da quanti, cattolici specialmente, oggi si affaticano alla riforma della nostra società.

Molto oggi si parla di riforme, e infiniti sono coloro che vogliono darsi l'aria di riformatori, si nell'ordine religioso che in quello politico e sociale; non si pensa però che l'unica riforma, dalla quale dipende l'assetto della nostra società sviata e spostata, è e deve essere quella che tende alla riforma delle anime allo incremento della fede, di una vera pietà e di una vera vita cristiana, sull'esempio dei Santi e del modello di tutti i Santi, Cristo Gesù, come diceva, in un discorso rimasto celebre, Mons. Keppler di Rottemburg: « Il culmine della vita e della nobiltà del carattere è il cristianesimo; il culmine del cristianesimo è la vita dei Santi, e la vita dei Santi trova il suo fine e il suo trionfo nella corona di spine del martirio. *Una riforma cattolica legittima è quella che conduce al Calvario* » (1). Al Calvario, intendiamoci bene, non materiale, ma spirituale, a quel Calvario appunto, a cui mira condurre le anime San Giovanni della Croce, mediante una perfetta mortificazione e annegazione d'ogni pensiero e di ogni istinto cattivo, o sia mediante la pratica di quella perfetta ascèsi per cui, soffocato e spento nell'uomo quanto sa dell'antica creatura, tutto in lui resti rinnovato per l'infusione dello spirito di Dio.

Pur troppo si corre oggi rischio di far ridere a volersi mettere a parlare di ascetismo e misticismo: il mondo moderno ha definito tali cose per rozzezza e barbarie, ignoranza e cretinismo, e gli asceti non meritano, presso la nostra società, che il trattamento di pazzi. E, per disgrazia, simili idee, dal campo avversario non si sono poco infiltrate anche nelle file dei cattolici, dove non mancano tanti che sognano un addio completo alle antiche forme e massime della cristiana ed evangelica perfezione e pietà. È necessario quindi rompere il muro e gridar alto il vero, e zelare, con tutta l'anima, in tutte le classi e condizioni sociali, il ritorno alla pratica ascetica per l'incremento del vero, del buono, del bello, in una parola della civiltà, se per questo nome santo si comprende l'ordine e la perfezione della vita umana.

L'ascetismo infatti non è, in sostanza, altro che il riconoscimento pratico e possibilmente perfetto delle ragioni di Dio, l'adempimento dei nostri doveri, l'espressione più chiara del nostro rispetto e del nostro amore verso chi più ha diritto di esigerlo.

(1) MONS. KEPPLER, *Una vera e falsa riforma*. Discorso.

Fare a meno di Dio! È un bel pezzo che ci si prova l'orgoglio dell'uomo corrotto; ma il risultato?... La perdita di un solo Dio, buono e sapiente, per essere schiavi di quanti ne impongono le più ignobili passioni, non volute combattere, e non volute combattere precisamente con quelle armi, che metteva nelle mani l'ascetica stoltamente derisa.

Trovate infatti un solo libro di questa scienza che non ricordi la necessità di combattere le passioni, che non ne studi i mezzi efficaci, non ne suggerisca le norme; ovvero dimostrate che la perfezione umana è conciliabile col predominio del senso sopra della ragione, e allora soltanto avrete vinta la causa contro gli asceti.

L'ascetismo ancora è l'unico mezzo di diffondere, tra la immensa moltitudine dei poveri, degli abbandonati, la sola cultura, la sola scienza, di cui il popolo è veramente capace, la filosofia della religione.

« La morale cattolica — scrive egregiamente il Tapparelli — ricordando ai fedeli lo sguardo penetrante di un Dio scrutatore dei cuori, ed obbligandoli così a combattere con la volontà dell'uomo ragionevole gli appetiti dell'uomo animale, le passioni del sensitivo, i delirii dell'immaginazione, le sorprese dei desideri repentini, li obbliga a filosofare intorno a sè medesimi con una accuratezza e precisione, che, fuor del cristianesimo, i filosofi stessi ignorano; e forma così in ogni credente una filosofia speculativa e pratica, la quale, in certe anime più studiose di perfezione, giunge a tal grado di sublimità e di evidenza da confondere anche i più dotti filosofi, la cui scienza sia rimasta nelle regioni della pura speculazione. Per lo che saviamente diceva Donoso Cortès (*Saggio sul cattolicismo, liberalismo e socialismo*): — Ciò che vi ha di più ammirabile per me nella vita dei Santi, e particolarmente in quella dei Padri del deserto, si è una circostanza che io credo non sia ancora stata convenientemente apprezzata. L'uomo, abituato a conversare con Dio e ad esercitarsi nelle contemplazioni divine, sorpassa, a circostanze eguali, gli altri o per la intelligenza e forza della sua ragione, o per la sicurezza del suo giudizio, o per la penetrazione e finezza del suo spirito; ma sopra tutto io non ne conosco alcuno che, a pari circostanze, non la vinca sugli altri per quel sentire pratico e saggio che si chiama: *il buon senso*. Se il genere umano non fosse abituato a vedere le cose a rovescio, egli sceglierebbe a consiglieri, fra tutti gli uomini, i teologi, fra i teologi i mistici, e fra i mistici quelli che hanno menata vita più ritirata dal mondo e dagli affari. — Così il chiaro Autore. E

poichè a questa lotta interna è chiamato, in qualche grado, ogni cristiano, però in ogni cristiano viene suscitato questo germe di filosofia. Aggiungete a questo i tanti precetti morali, con cui la coscienza ne vien governata in tutti gli andamenti della vita da un direttore o confessore.... e vedrete quanto si debba spargere nella società cristiana l'elemento specolativo e pratico di psicologia e di morale (1) ».

* * *

Se altre ragioni non si fossero aggiunte per determinarci al lavoro, che qui abbiamo il piacere di presentare al pubblico, questa, per certo, cui abbiamo accennato, ne sarebbe stata più che sufficiente. Però non fu la sola.

Se è necessario infatti, data la corrente disastrosa, che travolge, come abbiamo notato, la nostra società, risuscitare l'amore degli studii ascetici e mistici e, massimamente, la pratica di queste dottrine, non è meno imperioso il bisogno di opporsi, da un altro canto, a quell'onda di morboso sentimentalismo, che oggi sempre più minaccia di soffocare i resti, che ancor si hanno, della vera e soda pietà, raccolto in quella colluvie di libri e di libercoli e di opuscoli devoti, che hanno preso il luogo delle antiche *Massime*, dei vecchi buoni *manuali*; in cui non si ha riguardo che al taglio in oro, alla legatura in pelle, al cuscinetto elegante, alla nitidezza dei caratteri, alla perfezione dei *clichés*; dove non lo spirito di Cristo si trova, ma quello del mondo e della moda del giorno. Dico della moda, perchè le preghiere per entro quei libri stampate risentono tutta la forma leggera e sensazionale del romanzo e della rivista, l'arte tronfia e cincischiata di chi, sto per dire, della vera pietà non conosce pur la definizione: ivi non un affetto che scuota, non una parola sincera che tocchi profondamente l'anima, che la tiri dentro sè stessa, le scopra le sue piaghe, le mostri la sua nudità, e, umiliatala, l'inciti al bene e con sodi ammaestramenti la diriga a virtù e alla vera conoscenza del Cristo.

Non già certamente che tutti, proprio tutti i libri di pietà, che oggi vengono alla luce, sieno da riprendersi per tali difetti: ve n'ha anche molti di buoni e di ottimi, ma questi, per disgrazia, sono i meno cercati e raccomandati e i più presto dimenticati.

(1) TAPPARELLI, *Dell'armonia filosofica, Civiltà Cattolica*, serie II, vol. II, pag. 389-90.

Ora quanto danno abbia recato e rechi del continuo alle anime questa pietà leggera, non è che non sappia chiunque ha solo un po' di pratica ed esercizio di pastoral ministero.

Per questo è necessario un ritorno alla lettura e all'amore delle opere e degli scritti dei grandi maestri della vita spirituale, tra quali massimo, senza alcun dubbio, è San Giovanni della Croce.

Non lo neghiamo, i libri del nostro Dottore più che per la generalità delle anime, servono a quelle che sono dal Signore chiamate a salire i gradi più alti della mistica scala della perfezione e della santità: il contemplare nondimeno le glorie e le bellezze di uno spirito, che si trasforma in Dio, è cosa che ben può servire di eccitamento a molti ad amare quella vita di mortificazione e di virtù, che a tale stato conduce, e a cercar di accostarsi, per quanto ad ognuno può essere concesso. « La lettura degli scrittori mistici — scrive il Marechaux — è eminentemente salutare, perchè accende nelle anime il fuoco dell'amore divino. San Tommaso, in un suo libro, afferma che quel poco che si comprende della scienza divina, è senza paragone più saporoso di tutto quello che potrebbero offrirci le scienze umane. Ora ciò in modo speciale è vero per la mistica. La quale, sebbene in certi lati si innalza sopra la intelligenza della comune dei cristiani, non cessa però di offrire ad essi cose che li rapiscono, di svegliare in essi potentissime emozioni, che si risolvono in un imperioso bisogno di santificarsi (1) ».

Nè, del rimanente, con questo vuoi dire che San Giovanni della Croce non abbia dottrine anche per quelle anime, che si trovano agli inizi nella strada della virtù. Come infatti si vedrà più avanti, i suoi libri della *Salita del Monte Carmelo* sono un finissimo trattato di ascetica, specialmente il primo e il terzo libro, utilissimi ad ogni genere di persone. E il medesimo deve dirsi di alcune parti dell'altra opera che segue alla *Salita*, o sia *La Notte oscura dell'anima*, come chiaramente si vedrà anche nel seguito di questi studii.

Il dottrinale infatti di San Giovanni della Croce forma un tutto completo di teologia ascetico-mistica (2). Egli non si contenta di

(1) MARECHAUX, *Il meraviglioso divino e il meraviglioso demoniaco*, libro I, cap. I, pag. 12-13.

(2) Per molte ragioni l'ascetica e la mistica si distinguono una dall'altra: a noi però piace considerarle siccome due parti di un'unica scienza, la scienza cioè della evangelica perfezione, della cristiana santità. La differenza prin-

guidare le anime pei difficili sentieri della contemplazione infusa, in cui risiede propriamente la mistica teologia: questo è il suo scopo ultimo, il fine supremo cui tende, ma questo scopo e questo fine non gli fa dimenticare che tante anime si trovano più in basso, e a queste con particolar cura ed amore egli si rivolge, per insegnar loro il modo di superare sè stesse e di elevarsi, da un grado all' altro, sino alle vette più sublimi dell' unione con Dio.

* * *

Non basta però. È un fatto che mentre nelle file di scrittori, lontani dal cattolicesimo o ad esso avversi, si assiste oggi ad una rinascita, sempre più forte, di studii sulla mistica e dei suoi fenomeni, altrettanta cura ed amore, per simili materie, non si vede — e duole il dirlo — negli studiosi cattolici e specialmente nel clero. Eppure la scienza ascetica e mistica è anch'essa una parte della teologia, anzi quella che la corona.

Una volta non era così, nè si sarebbe trovato buon teologo scolastico che non fosse nel medesimo tempo versato nella teologia mistica, e San Tommaso è, in questa parte, l' esempio più grande e luminoso. Il quale, come narrano i suoi biografi, era solito interrompere di quando in quando le sue elevate speculazioni scientifiche per ricrearsi nello studio di Cassiano e nelle opere spirituali di San Giovanni Climaco.

Il teologo scolastico infatti, ragionando delle cose divine, non si contenta di una conoscenza speculativa, arida, senza vita. Sta bene anche per lui illuminare l' intelletto e condurlo a riposare nel possesso del vero; ma noi abbiamo anche una volontà, abbiamo un cuore: volontà e cuore che cercano pure essi, e sappiamo con quale ansia, un appagamento.

cipale sta in questo che nell' ascetica è l' uomo che opera, sebbene sempre sotto l' influsso della grazia, mentre la mistica propriamente detta — e si vedrà in seguito nell' analisi che faremo delle opere del nostro Santo — comincia allorquando le nostre facoltà sono elevate ad un modo di operazione superiore al loro modo naturale, che non istà in nostro potere, dovuto ad una grazia specialissima, che il Signore non fa a tutte le anime, ma a quelle soltanto che a ciò elegge. Ad ogni modo se per *mistico* si intende *occulto*, *misterioso*, come il termine suona, è chiaro che tale titolo conviene anche all' ascetica, la quale si fonda pur nella fede e tratta di cose per sè occulte, che si operano nel secreto dell' anima, e di misteri divini, ed eleva l' anima a Dio.

Il teologo scolastico sa di essere il filosofo della religione: ora la gran funzione della religione, dice il Tapparelli, « non istà nell'appagare sterilmente la curiosità, ma nell'illuminare a credere per condurre ad operare (1) ».

L'ascetico dal suo canto, come volete che vi insegni a frenare le passioni, a regolare gli affetti, se la psicologia non gli somministra nozione alcuna di questi nè di quelle? E chi tratta di mistica, potrà dirmi niente dei misteri più occulti dell'anima, nelle sue intime relazioni con Dio, se dalle scienze filosofiche e teologiche non ha attinto prima giusti concetti intorno alla stessa anima e al medesimo Iddio?... Ecco perchè ogni corso di ascetica e mistica vi ragiona ampiamente dei sensi esteriori e degli interiori, dell'appetito e delle sue passioni, delle potenze intellettiva e volitiva.

È chiaro adunque che Scolastica e Ascetica si completano l'una con l'altra: la prima avendo per uffizio di darci la conoscenza di Dio, non potrà mai fare a meno della seconda, che si assume quella di ricongiungerci con Dio e alla sua volta dovrà mutuare dall'altra i concetti più indispensabili per le sue difficili ricerche.

Ma se la teologia scolastica si completa nella mistica, è chiara anche l'importanza che sia richiamato in vigore, come era una volta, lo studio di questa, massime nel clero, sì per la direzione pratica delle anime, a cui il ministero sacerdotale è diretto, e sì per poter rispondere agli avversari, che bestemmiano quello che non conoscono, non solo, ma tenterebbero dai fatti e fenomeni mistici togliere argomento per difendere errori deleterii e che minano alla base ogni verità religiosa.

Grazie a Dio, testimoni il Losacco citato, Williams James, Delacroix, Boutroux e tanti altri (2), siamo oggi lontani da quel tempo

(1) TAPPARELLI D'AZEGLIO, op. e luoghi cit., pag. 381.

(2) LOSACCO, opera citata, specialmente nel saggio *La rinascita del misticismo*. — W. JAMES, *La coscienza religiosa*. Vedasi specialmente la conferenza 1^a *Religione e Neuropatologia* dove il celebre filosofo fa una critica a fondo del così detto *materialismo medico* charcottiano e lombrosiano. Lo James è forse quello che si è occupato di più dello studio dei fenomeni religiosi e mistici e che ha dato il maggiore impulso alle teorie del pragmatismo. È da notarsi che egli in tutto il suo grosso volume *The Varieties of religious Experience*, che è l'opera sua principale, e che fu tradotta in italiano col titolo *La coscienza religiosa*, si dibatte tra la posizione di un mondo soprannaturale e la sua negazione. Non sapendo infatti riescire a dare una

in cui si diceva e sosteneva il misticismo non essere altro che un *fenomeno morboso da abbandonarsi all'analisi degli psichiatri*, e di questo cambiamento di criterio valutativo noi cattolici, senza dubbio, dobbiamo ringraziare il Signore. Ma se il materialismo medico di Max Nordau, di Lombroso, di Richet, di Charcot ecc. non trova oggi più, tra i dotti e gli studiosi, l'adesione di una volta, lo sforzo della nuova scuola, di cui può dirsi capo e maestro l'americano W. James, di ridurre cioè il misticismo tutto quanto a un puro fenomeno di coscienza, esclusa affatto l'azione di una causa superiore, esclusa l'influenza di ogni idea religiosa (perchè anche la religione per questi signori non è altro che un fenomeno umano di coscienza, come tanti altri) non fa al misticismo cattolico meno ingiuria di quel che gli facessero i vecchi materialisti nominati.

Il misticismo cristiano infatti, il misticismo della Chiesa cattolica è un fatto divino; vi concorrerà l'azione e la cooperazione umana sì, ma questa azione e cooperazione è e sarà sempre impotente a spiegare i fenomeni mistici, che tutti rivelano l'azione di una causa extranaturale, cioè di Dio, e fanno addirittura cadere tutte le spiegazioni e invenzioni tirate fuori dai moderni pragmatisti, per arrivare a sbarazzarsi di questa causa e di questo Dio. Altro che il *subcosciente* e gli *automatismi dinamici* (1) dei signori W. James e Delacroix ci vogliono per ispiegare i fatti mistici, e dare una ragione delle *grazie gratis datae*, del dono di profezia, dei miracoli, della visione della coscienza, delle estasi dei mistici: tutti questi sono fatti che superano la coscienza e ogni e qualunque forza costruttiva possa in essa trovarsi: sono fatti, ripeto, soprannaturali e divini, che non possono essere studiati alla stregua di fatti umani puramente (2).

spiegazione adeguata dei fatti mistici colla sua ipotesi — interpretazione della subcoscienza, scrive che « resta aperta la quistione di sapere se i fatti mistici sono delle finestre che danno su di un mondo più esteso e più completo » (pag. 222-223) e se la mistica possa avere « contatto con una realtà superiore ».

(1) DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. — BOUTROUX, *La psychologie du mysticisme*.

(2) Caduto il materialismo in forza del propagarsi delle nuove correnti spiritualistiche, era chiaro che dovesse sorgere nella mente dei dotti il desiderio di dare una spiegazione dei fatti mistici, che tra tutti i fenomeni religiosi sono certo i più grandi, e questa spiegazione fu voluta trovare massimamente in una teoria così detta del *subcosciente*, o sia in una attività psichica posta al disotto della soglia della coscienza ordinaria, e detta perciò talvolta anche subliminale. O sia, per essere più chiari, col subcosciente si

Ognuno vede quindi e capisce la grande necessità, negli studiosi cattolici, e massimamente nel clero, di una chiara e profonda conoscenza della mistica e dei suoi fenomeni, affine di poter rispondere ai nemici della fede, illuminare gli ignoranti di simili materie, tra i quali moltissimi ve n'ha che pur ne vogliono discorrere, assicurare i dubbiosi.

Ora è certo che in nessun altro libro, meglio che nelle opere del dottore San Giovanni della Croce, del più autentico e più sottile e profondo dei mistici cattolici, il clero potrà trovare tutte le cognizioni più essenziali e necessarie della mistica scienza.

È chiaro: la natura stessa del nostro lavoro non permette che noi ci mettiamo a tessere confutazioni di errori particolari: ad ogni modo, porgendosi l'occasione, nelle note che qua e là metteremo, non lasceremo di dire, direttamente o indirettamente, spiegando cioè il pensiero del nostro Santo, qualche parola almeno sui più gravi.

In tal guisa, senza perdere il frutto spirituale, cui massimamente la nostra fatica e quest'opera è diretta, ognuno potrà convincersi, per usare un termine corrente, della grandissima attualità di questi libri, e sarà mosso a leggerli con più amore.

* * *

Per ultimo, altro non lieve motivo della presente pubblicazione, fu la necessità di dimostrare, con la testimonianza della parola viva e della dottrina autentica di San Giovanni della Croce,

ammette che accanto alla personalità normale vi sia una attività psichica, diversa da quella ordinaria, più intensa, più vasta, in cui predomina una speciale forma di intuizione, e in cui sono forse in giuoco, come nei fenomeni extranormali (telepatia, spiritismo, ecc.) delle influenze estranee alla psiche stessa. Da questa attività, ancora del resto — dicono — inesplorata, verrebbero tutti i fenomeni mistici; ma che bella confessione è, per noi cattolici, in quelle parole colle quali si ammette l'influenza di una causa estranea alla coscienza. È chiaro che, volendo esser sinceri, i signori W. James, Delacroix ecc. avrebbero potuto facilmente trovarla questa causa: all'opposto essi non cercano che di combatterla, o fingono di ignorarla. Eppure, per l'onore della scienza, alla quale dicono di professare tanto rispetto, non avrebbero dovuto tacere, accortisi che il subcosciente niente spiegava dei mistici fenomeni.

Una buona confutazione delle accennate teorie dei due filosofi James e Delacroix fu data, recentemente, dal nostro Gemelli nella « *Rivista d'apologia cristiana* » di Vicenza, fasc. giugno-luglio 1911.

l'attentato sacrilego di quei modernisti, i quali vollero del nostro Dottore fare un quietista, un illuminato, un panteista e peggio.

Non è molto, uno scrittore di rivista di certa diffusione, pur troppo anche nel clero, tentava ricavare, da proposizioni staccate e piuttosto oscure del nostro Dottore, argomenti affine di provare l'identità delle dottrine mistiche — delle quali in San Giovanni della Croce, dopo l'Areopagita, riconosceva il massimo rappresentante e maestro — con quelle dei filosofi del Nirvana buddistico, del teosofismo e del panteismo, per quello specialmente che riguarda l'unione dell'anima con Dio. Però, se la Chiesa di Dio, maestra e colonna di verità non avesse già, da secoli, come abbiamo udito, canonizzati in certo senso gli scritti del nostro Santo, dichiarandoli frutto di una specialissima assistenza dello Spirito del Signore, a chiunque leggerà questi libri si apparirà ben chiaro il sacrilegio — non sappiamo come altrimenti chiamarlo — di coloro che osarono stendere la mano su queste opere divine, tentando di fare di esse un muro di difesa per i propri errori.

Ed ecco, come era conveniente, dichiarate le ragioni che ci spinsero ad intraprendere il lavoro, che, oggi, ne gode l'animo di presentare al pubblico.

Avremmo veramente ben potuto dispensarci dal premettere a questi libri una prefazione: nondimeno, siccome ci è parso che uno sguardo generale di essi ne avrebbe facilitato assai l'intelligenza, così ci siamo decisi a mandar innanzi alcuni studii, che diremo proemiali.

Essi si dividono in due parti: nella prima seguendo passo passo lo schema che tracciar ne volle il nostro Santo nel disegno del così detto *monte della perfezione*, che i lettori troveranno riprodotto nel fondo di questi studii, studieremo, per via di sintesi, tutto lo sviluppo del dottrinale mistico di lui; nella seconda poi esamineremo analiticamente le varie opere, che lo stesso dottrinale comprendono, fermandoci in modo particolare sui due trattati della *Salita del Monte Carmelo* e della *Notte Oscura dell'anima*, che sono i più importanti.

Il Signore, che ne ha ispirato desiderio di metterci a scrivere, ci guidi Egli sempre e in tutto la mano, onde nulla per noi si dica che, solo menomamente, sia contrario alla Fede, alla tradizione e all'insegnamento della Chiesa, al cui giudizio, come figli ossequenti e devoti, quanto diremo umilmente soggettiamo.

PARTE PRIMA

Il dottrinale mistico di S. Giovanni della Croce

Sogliono quasi tutti gli autori ascetici e mistici paragonare la perfezione ad un' alta montagna, alla cui cima solo per istrette e inerpicate viottole si sale; però, il nostro Santo non contento di valersi della medesima bellissima similitudine, ce la volle, sebbene ignaro di disegno e di pittura, ma dirigendogli all' uopo la mano la divina Sapienza, sensibilmente rappresentare in un magnifico quadrettino o schema, che si voglia dire, il quale è un artistico compendio di tutte le sue dottrine. Seguendo appunto questo schema, come si è detto, adesso noi investigheremo la base e ricercheremo il progressivo sviluppo delle dottrine del nostro mistico Dottore, del quale potè con assai ragione scrivere il P. Spiridione di M. Immac., carmelitano milanese « che prima di accingersi a dettare i suoi celesti e poderosi volumi, ne avea tutta, con una sintesi di più che angelico, cherubico intuito, abbracciata nell' anima sua la materia e la sostanza (1) ».

* * *

Il fine, dicono i filosofi, sebbene ultimo nella consecuzione, è però primo sempre nella intenzione dell' agente, il quale, in vista del fine, che ha in mente di ottenere, regola tutte le azioni che a quello possono facilmente e direttamente condurlo. Ora, come tutte le cose hanno un fine, verso del quale incessantemente tendono, sospinte dalla mano invisibile della Divina Provvidenza, che le guida, assurdo sarebbe pensare che l' uomo mancasse di un fine, e di un fine tanto più nobile di quello delle altre creature, quanto maggiormente egli le supera nell' eminenza di sua natura.

Nè può dirsi o pensarsi che l' uomo in sè stesso trovi il suo fine, perchè in tal caso non si saprebbero certo spiegare quelle brame ardentissime che lo portano a proseguire un oggetto, che è fuori di lui, che non è lui.

(1) P. SPIRIDIONE di M. Immac., lettera V^a sul dottorato di S. Giovanni della Croce, nel periodico omonimo, maggio 1891.

Le creature naturali o incoscienti trovano il loro fine nella stessa natura; il fine dell' uomo, fatto ad immagine di Dio, sta più alto, fuor della natura, sopra di essa, è Dio medesimo. Dio è il fine, anzi l' ultimo fine dell' uomo, al quale egli è obbligato d' accostarsi in questa vita se altrimenti non vuole perderlo per tutta l' eternità, anzi se pure vuole fin da questa vita quietare, almeno in parte, le brame immense di felicità dell' anima sua, la quale, come dice Agostino, è inquieta finchè in Dio non riposa. Questa è la dottrina della fede: Dio è l' ultimo nostro fine e, come tale, l' oggetto della nostra beatitudine, che col fine si confonde. La beatitudine, però, presa formalmente, o sia nella sua natura, deve essere un *aliquid* nostro, una cosa nostra, una nostra operazione, come spiega l' Angelico: « La beatitudine formale è l' ultima perfezione dell' uomo; ma ogni cosa si dice perfetta in quanto è in atto (*actu est*): dunque la beatitudine deve consistere nell' ultimo atto dell' uomo, e però necessariamente dee dirsi che la beatitudine consiste in una operazione (1) ». Or bene, quest'atto in cui, secondo S. Tommaso, il quale non fa che spiegare la dottrina della fede, d' accordo con tutti i dottori e teologi della Chiesa, è posta la beatitudine soprannaturale dell' uomo, è la visione della divina essenza, di Dio, in quanto che solo nella visione di Dio *sicuti est* trova l' uomo la pace e la soddisfazione piena delle sue potenze, dell' intelletto prima e conseguentemente della sua volontà, perchè in proporzione della conoscenza di quello è il gaudium e l' amore di questa.

Se dunque la visione della divina essenza, congiunta col l' amore della medesima, è l' ultimo fine dell' uomo e ciò che far deve perfetta la beatitudine sua nell' altra vita, è certo che l' uomo, volendo operare ragionevolmente, da uomo, deve a quest' ultimo fine dirigere e ordinare tutte le sue azioni, così d' accostarvisi sempre più in questa vita, onde inabissarvisi poi nell' altra per tutta l' eternità. E come le cose naturali, per valermi di altra bella similitudine, tanto frequente ai mistici scrittori, fuor del loro centro connaturale non si posano nè quietano mai, non altrimenti l' uomo non deve rimettere dei suoi sforzi, finchè non si veggia vicino, il più che gli sarà possibile, mediante l' acquisto del più grande divino amore, della più alta perfezione e contemplazione, che a lui, secondo le disposizioni della Provvidenza, possano essere conceduti, al suo ultimo fine, a Dio. Allora soltanto potrà gu-

(1) Div. Thomas, 1^a 2^{ae} q. III, art. VIII.

stare quella pace, che il suo cuore avidamente ricerca, e godere di una beatitudine imperfetta, incompiuta sì, ma che sarà una propria e vera risonanza di quella del cielo.

Perchè, quantunque la contemplazione di questa vita, esercitata *in speculo et aenigmate*, come dice San Paolo (1), nulla abbia da vedere con la contemplazione e visione faciale del cielo, nondimeno, come ottimamente si vedrà nel corso delle opere del nostro Santo, e come nel seguito di questo nostro studio tenteremo di dare a comprendere, sono tali le gioie e le delizie, che l'accompagnano, che all'anima, che ad essa arriva, par proprio che nel suo cuore si riversi tutto il Paradiso, tanto da essere costretta a gridare al Signore di metter fine alle sue misericordie, non potendo la fragile nostra natura sostenerne tutta la abbondanza e il peso.

Tutto questo però — l'abbiamo detto e lo ripetiamo — è, o meglio, sarà sempre secondo le disposizioni della divina Provvidenza. Perchè, per quanto l'uomo si adopri e si industri, non potrà egli certamente, se il Signore non vuole e così non ha disposto per lui, arrivare al grado perfetto, che nelle precedenti righe abbiamo accennato, al quale in verità non arrivano che pochissime anime, nelle quali Iddio vuol far maggiormente risplendere la sua onnipotenza, o, come dice il nostro Santo, a grandi cose elegge nella sua Chiesa (2).

E questo è quello che spiega la doppia contemplazione, di cui si sente parlare dai mistici scrittori, contemplazione acquisita e contemplazione infusa, di cui la prima può, sì, realmente essere preparazione alla seconda, di quella guisa che la vita ascetica è ottima preparazione alla vita mistica, causa però non mai, comechè causa della contemplazione infusa non possa essere che Dio.

Per questa contemplazione infatti, come vedremo, occorre una trasformazione completa dell'anima nella Divinità, una trasformazione cioè a dire, la quale, pur lasciando l'anima nella sua natura e nella sua sostanza, la colmi nondimeno di doti e qualità tali da renderla somigliantissima a Dio, un Dio per comunicazione e partecipazione; occorre una purificazione tale da ogni benchè minima debolezza, che solo mediante un aiuto specialissimo di Dio onnipotente può farsi, ma che l'uomo, nello stato anche di perfezione, non si immaginerebbe mai.

(1) Corinth. XIII, 12.

(2) *Salita*, lib. II, cap. XXIV.

L' uomo, con le sue forze (1), non può andare più in là di quel grado di contemplazione che i mistici, come abbiamo accennato, appellano contemplazione acquisita, ma anche per arrivare a questo punto la strada è lunga, scabrosa, difficile.

Può benissimo il Signore, non lo neghiamo, sollevare d' un tratto Saulo al terzo cielo e farne d' un persecutore un apostolo e un santo; non è questa però la via ordinaria onde Egli, sebbene la sua onnipotenza tocchi da un estremo limite all' altro, vuole che l' uomo si conduca alla perfezione.

Vuole Egli, cioè, il Signore, che il più ha fatto, redimendoci dalla morte e dalla schiavitù del peccato e segnandoci col segno de' suoi figliuoli, che ci guadagniamo coi nostri sforzi le ulteriori sue grazie e ci disponiamo, per quanto è in noi, a ricevere i suoi più alti favori. Consumerà poi Egli, volendo, quelle imperfezioni che la nostra fiacchezza non giungesse a cancellare; vincerà col suo braccio vittorioso le ritrosità della nostra natura, e, unendoci seco, ci legherà, fortunati captivi!, al carro della sua misericordia e ci colmerà delle sue grazie e de' suoi divini carismi.

Ed eccoci a parlare del modo, onde, messo il fondamento, il nostro Santo sviluppa le sue dottrine, e dei mezzi che al fine proposti, conducono.

* * *

Connaturale era all' uomo la soprannaturale divina contemplazione nello stato di originale innocenza (2), quando, obbedendo perfettamente le passioni alla ragione e questa trovandosi abbondantemente illustrata dai raggi della divina Sapienza, e la sua anima adorna della grazia santificante e di tutti i doni dello Spirito Santo, la mente di lui poteva, con niuno sforzo, innalzarsi a

(1) Dicendo « *con le sue forze* », non intendesi certo di escludere l' azione della grazia, nè alcuno creda che la contemplazione acquisita possa essere frutto dell' umana industria e capacità. Si dice acquisita, in quanto che, come meglio si vedrà tra poco, l' uomo può ad essa disporsi e, il più delle volte, è premio dei suoi sforzi e della sua virtù; non già perchè egli proprio da sè vi possa arrivare, senza uno speciale aiuto di Dio.

(2) S. BONAVENTURA, *Itiner. mentis in Deum*, cap. I. num. 7. « *Secundum enim primam naturae institutionem, creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum* ». Vedasi anche quello che, a questo proposito, dice il nostro Santo nel cap. XXV del libr. III, della *Salita del Monte Carmelo*.

Dio e guardarlo negli splendori della sua divinità. Ma poichè il peccato prese il sopravvento nell'uomo e la mente di lui avvili alle creature e alla terra e quasi soggettò agli istinti della parte inferiore, l'uomo non potè più, con la pristina facilità, sollevarsi alla contemplazione delle cose celesti, come che perduta avesse la sua antica purezza, alla quale, per ottenere un tanto bene, era giocoforza tornare, non potendo contemplar Dio, che è somma purità, un occhio ottenebrato dalle cateratte della colpa e delle passioni.

Ora, per ritornare in certo modo allo stato di originale innocenza e giustizia, è d'uopo di lunghe prove, di penosissime purgazioni; di una mortificazione continua di sè stessi; di una negazione assoluta de' proprii appetiti; è d'uopo ammazzare in noi stessi la nostra parte inferiore e bestiale, perchè riviva la superiore e ragionevole; è d'uopo crocifiggere la carne con tutte le sue passioni, onde risorga in assoluto dominio lo spirito; è d'uopo far perire il nostro *io* in noi e che noi ci mutiamo in Dio e Dio sia tutto in noi (1). Ecco il sublime, difficilissimo lavoro; ma quanti sono che coraggiosamente affrontino tante difficoltà, tanti pericoli, tante sofferenze per amore di Dio? Io, che scrivo, non debbo forse vergognarmi di avere calpestata e resa vana tante e tante volte la grazia di Dio, non curata e disprezzata la sua voce, per paura di mettermi in lotta colle mie colpe e col mio cuore?... Ed ohimè! che pare che in questi tempi siasi spenta la razza dei Santi: omai deserta è la via del Signore, Iddio più non si ama, e lo Spirito cerca invano su cui effondere i tesori delle sue grazie e de' suoi carismi!... Il nostro secolo odia la pia meditazione dell'anima, fugge dalla virtù, e, ingolfato nella materia, non sa levarsi d'un palmo verso il cielo, che pur l'aspetta, per cui è fatto, cui deve tendere! Oh! tornassero quei tempi di fede viva, in cui migliaia e migliaia di baldi giovani, di pie e delicate donzelle fuggendo le attrattive del mondo, si riducevano nel

(1) Non si creda esagerata questa regola di severissima mortificazione. Noi cattolici crediamo al purgatorio, ma che è esso mai se non un luogo di pene atrocissime, superiori senza paragone alle più crude di questa vita, dove l'anime debbono nettarsi d'ogni più piccolo neo, onde esser fatte degne di venire ammesse alla visione beatifica di Dio?... Ora, lo stato di divina contemplazione quaggiù è quello che più si accosta al beato della gloria nel cielo: nessuna meraviglia dunque che per arrivarvi convenga all'anima di passare pel crogiuolo di una mortificazione penosa, quale qui si dice, e quale ne mostrerà in seguito il nostro Santo Dottore.

deserto e vi si rinchiudevano, solitari in esso, per solo attendere al perfezionamento dell'anima propria, alla contemplazione e all'amore di Dio! Fossero più popolati i monasteri di angeli, i quali notte e giorno supplicassero la misericordia dell'Altissimo in prò di tanti infelici che, dimentichi del proprio fine e di sé stessi, corrono precipitosi all'eterna ruina! E salve a voi, o anime benedette, che, sospinte dal divino amore, sorrette dalla benigna grazia del vostro Dio, superando eroicamente voi stesse, vi lanciate animose incontro di ogni mortificazione, dolce trovate l'arduo cammino della virtù, vi sollevate colla vostra mente pura, irradiata da' raggi celesti, fino al cuore della Divinità, che, contemplando, pregate anche per questo misero mondo che vi calpesta e insensatamente vi abborre, e gli preparate, dalla vostra solitudine e dal vostro silenzio in Dio, il rimedio e la salvezza, ponendolo, col frutto di penitenze ignorate e disprezzate, sotto l'ègida delle divine misericordie. Quanto è sublime l'opera vostra, anime fortunate, e quanto meritata quella beatitudine, che, a premio de' vostri sforzi, vi riserba il Signore. Non uomini voi, ma angeli in umana forma: voi siete gli eroi di questo secolo, lo spettacolo non solo de' mortali, ma de' celesti ancora!... Mi si perdoni la digressione; torno a carreggiata (1).

* * *

L'uomo, dicevamo, per giungere alla divina contemplazione, deve in certo modo tornare allo stato di originale innocenza. Tale sforzo, che si compie per varii gradi, sempre più sublimi e difficili a intendersi quanto più s'accostano a Dio, è il soggetto, il fine immediato dell'opere di S. Giovanni della Croce.

(1) S'altro beneficio non facessero al mondo i monasteri che quello di pregare per esso, ogni spirito retto dovrebbe esser loro al sommo riconoscente. Ecco come si esprimeva in proposito Victor Hugo in una delle lettere scritte dalla Gran Certosa: « Essi, i frati, pregano. Chi? Dio!... Gli spiriti irreflessivi dicono: A che cosa sono buone queste figure immobili allato del mistero? A che cosa servono? che cosa fanno?... Non vi è opera più sublime di quella che fanno queste anime nè vi può essere alcun lavoro più utile. Esse fanno molto bene, perchè pregano sempre per coloro che non pregano mai ».

Egli comincia dallo stabilire che l'anima, per arrivare allo stato di contemplazione ed unione con Dio, quale può aversi in questa vita, ha da passare per tre prove o *Notti*, com'egli le chiama (1), per le quali si spoglia l'uomo di quanto sa dell'antica creatura e si riveste di una divina capacità, che atto lo rende all'abbraccio dolcissimo col suo Signore.

A parlar più esattamente queste notti non sarebbero che due, perchè la terza, come dice il nostro stesso Santo, più che una purificazione è una illuminazione, e solo le si può applicare il nome di notte per ragione dell'alto mistero col quale Dio, in essa, si comunica all'anima.

Per quanto infatti umana creatura possa avanzarsi nella conoscenza della Divinità, questa rimarrà sempre per essa un mistero, e però può benissimo per l'anima paragonarsi ad una notte, sebbene, in grazia della soprannaturale divina illuminazione e comunicazione, che l'accompagna, come le altre non sia tanto oscura, e possa, per questo, assomigliarsi al crepuscolo, che precede immediatamente la luce del giorno (2).

Le altre due precedenti all'opposto, appunto perchè hanno per iscopo di purificare l'uomo di quanto può essere in lui di difettoso sensibilmente e spiritualmente, privandolo di tutto quello che, vuoi secondo il senso, vuoi secondo lo spirito, potrebbe costituire per lui un ostacolo alla perfetta consummazione d'unione d'amore con Dio, rettamente si appellano col nome di notte. Siccome poi tale universal purificazione si compie, in parte, coopevandovi l'uomo stesso, in parte senza che egli nulla operi, così ne viene la doppia distinzione di notte attiva e notte passiva, per quanto il soggetto, nella quale si opera, sia sempre il medesimo, il senso cioè e lo spirito. Abbiamo adunque una notte attiva e passiva del senso, e una notte attiva e passiva dello spirito; nessuno creda però che queste notti sieno in necessaria dipendenza l'una dall'altra, o sia che alla notte o purificazione attiva, quella cioè che l'uomo può operare da sè stesso, sebbene aiutato dalla divina grazia, in sè medesimo, debba sempre, necessariamente, seguire la notte passiva. Questa, e lo si vedrà chiaramente oltre che nelle opere del Santo, anche nel seguito dei presenti

(1) *Salita*, lib. I, cap. II.

(2) *Ib.* *ib.*

studii, come è la condizione indispensabile di quel più sublime e perfetto grado di contemplazione, che più sopra abbiamo detto contemplazione infusa, non dipende che da Dio, o sia Dio è che vi fa entrare chi vuole e al tempo che meglio gli piace (1).

Ma se è vano per l' uomo sperare di entrare da sè, come dice il nostro Santo, nella notte passiva, è obbligatorio per lui, massime se vuole andare innanzi nella strada della perfezione, entrare e mettersi nella attiva, sforzandosi di vuotarsi e purificarsi di quanto può in sè medesimo scoprire di contrario alla virtù e alla divina volontà, sia nel senso che nello spirito.

Questa notte attiva infatti in altro non consiste che in una viva lotta contro, prima, delle passioni e, poi, di ogni attacco e abito difettoso, essendochè lo spirito non può certamente essere preparato alla quiete necessaria della contemplazione se mortificati e quasi spenti anzi non sono in lui i moti delle varie passioni e dei varii appetiti, che tanto ci disturbano, recandoci del continuo, senza mai darne pace, da una cosa in un' altra (2). È necessario quindi che l' appetito muoia, o più veramente e per dir meglio, dalle cose transitorie, caduche e sensibili di questo mondo si trasporti alle invisibili ed eterne: questo è il primo passo di qualunque vuol andare innanzi nella via della perfezione e della contemplazione, perchè insino a tanto che l' uomo non giunge alla perfezione della vita attiva, siccome scrive San Tommaso, riportando un passo di Isidoro del lib. *De Summ. Bono*, non può in lui trovarsi la vita contemplativa se non forse in un modo appena incoato ed imperfetto, perchè allora egli patisce difficoltà nel produrre gli atti delle virtù morali, e però bisogna che con tutta la sua forza in quelli incomba, onde, di conseguenza, viene distratto dalla quiete della contemplazione. Quando invece uno ha raggiunto la perfezione

(1) Di amendue queste notti si discorrerà a lungo nella 2^a parte di questi studii, analizzando le opere dove il santo ex professo ne parla, e che sono la *Salita del Monte Carmelo* e la *Notte oscura dell'anima*.

(2) D. Th. 2^a 2^{ae} q. 180, art. II: « *Dispositive virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, per vehementiam passionum, per quam subtrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus, et ideo dispositive ad vitam contemplativam pertinent* ». Veggasi il commento che, a modo suo, fa il nostro Santo di questo passo dell'Angelico nel cap. IV del libro III della *Salita*.

della vita attiva, allora facili tornano gli atti delle virtù morali e libero e quieto l'atto della contemplazione (1).

Per questo San Giovanni della Croce insiste tanto nel primo libro della *Salita*, che è libro perfettamente ascetico, checchè in contrario possa alcuno pensare (2), nella lotta dello spirituale contro le sue passioni ed i suoi appetiti. Il nostro dottore non si ferma a fare lunghe distinzioni nè ad enumerare, come altri autori più scolastici, le varie passioni e i vari appetiti, che si trovano nell'uomo per il disordine della ragione e del peccato; parlando però contro dell'appetito in genere e indicando la necessità, che vi è di mortificare questa potenza sensibile, egli soddisfa esaurientemente al suo compito, dirigendosi co' suoi libri non già ad anime principianti sulla strada della virtù, ma ad anime, le quali, private già d'ogni cosa terrena per amore di Dio, si trovano alquanto avanzate nel cammino della santità e della contemplazione (3). Egli quindi si contenta di dare i precetti generali, per dir così, lasciando ad altri la cura di sminuzzare la dottrina delle varie passioni e delle opposte virtù. Delle quali pure non si ferma a parlare, per dir così, ex professo: solo si tien pago di accennarne la necessità, perchè, dice, « il vero mezzo di cercare e ritrovare Iddio è quello di operare in Lui (cioè secondo la sua volontà) il bene e di mortificare in noi stessi il male (4) ». Vuole poi che le sien forti ed eroiche (5) e che lo spirituale in tutte si provi, perchè dove è una, tutte pure le altre si trovano, come, al contrario, dove una manca, pur tutte le altre scompaiono (6). Il che egli cerca far comprendere valendosi acconciamente della poetica, stupenda figura di una ghirlanda, in cui molti e diversi sono i fiori, e tutti vi si tro-

(1) D. Th., in 3 *Sentent.*, distinct. 35, q. 1, art. 3^o.

(2) Per es. il Poulain, il quale ci sembra, fa non poca confusione tra quello che il nostro Santo scrive nel libro I della *Salita del Mont. Car.* e quello che scrive nel libro I della *Notte oscura dell'anima*, ove nota — cap. I-X — i difetti più occulti sui quali si esercita la notte passiva del senso nelle anime già prossime alla contemplazione infusa. — V. POULAIN, *Grâces d'oraison*, 3^{me} partie, pag. 208 e seguenti.

(3) *Salita del Mont. Carm.*, Prologo.

(4) *Cantico spirituale*, stanz. III, verso 2^o.

(5) *Ib.*, stanza XXXI.

(6) « *Cum virtutes sint connexae, nullus habitus habet integram rationem virtutis nisi omnium habeat consortium* ». V. Dom. Soto, che toglie questa sentenza da Aristotile, in 4 *Sentent.*, distinct. IV, q. 2, art. 6 e D. Th., 1^a 2^{ae} q. 65, art. 1.

vano uniti e collegati da un solo filo. Or bene, le virtù sono quelle che formano codesta preziosa ghirlanda, codesta corona, onde, per esser degna di venire davanti a Dio presentata, deve l'anima trovarsi ricinta; e il filo, che le tiene unite e intrecciate insieme, l'amore di Dio (1). Così il nostro Santo.

* * *

Però, quale è il mezzo, il motivo che induce l'anima all'abborrimento del vizio e del peccato, all'amore, all'acquisto e alla pratica della virtù?... La meditazione, risponde il nostro Dottore (2), nella quale, nel suo stato d'incipiente, deve di continuo esercitarsi l'anima onde illuminare il proprio intelletto, oscurato dalle tenebre delle passioni e degli appetiti, toglierlo dai pensieri delle cose terrene e abituarlo grado grado all'amore e alla brama delle celesti e divine.

Grado grado, e non a torto, perchè siccome in tutte le cose si danno dei gradi, assurdo sarebbe, e l'abbiamo già detto, che non ve ne fosse nella mistica contemplazione; chè, all'opposto, per tanta maggior ragione ve ne debbono essere, in quanto che all'infinito discosti sieno i termini, vale a dire il punto donde l'anima parte, che è la terra, e l'altezza invisibile, cui vuol raggiungere, che è Dio (3).

Inoltre, Iddio, autore della natura e della grazia, vuole che le sue creature operino in modo connaturale, cioè corrispondente alla loro natura. Ora, è certo che non è proprio dell'uomo conoscere la verità con un solo sguardo della sua mente; questa è dote illustre dell'intelletto angelico. Proprio dell'uomo è giungere alla cognizione del vero per via di discorso, passando da una verità che gli è nota ad un'altra occulta ed ignota. E però vuole Iddio che noi, quanto è dal canto nostro, procuriamo di penetrare le verità soprannaturali e divine per mezzo della meditazione, che è discorsiva e tutta conforme al nostro modo naturale d'intendere. Noi dobbiamo continuamente cercare Iddio e le verità, che a Dio conducono, col moto progressivo del discorso e degli affetti, per

(1) *Cantico spirituale*, stanza XXX, verso 3°.

(2) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XIII.

(3) *Ib.*, lib. I, cap. II.

la via sicura della meditazione, finchè non ci vengano date l'ali della contemplazione (1).

Esercitatasi poi l'anima nella pratica della virtù e della meditazione, o sia acquistato l'abito di questa e di quelle, essendo i mezzi pei quali l'uomo mette l'ordine nelle proprie passioni, soggettandole alla ragione, e per cui questa si illumina nelle cose divine, quando per non dubbi segni ella vegga (2), come dice il nostro Santo Dottore, che per tal via le fu ormai comunicato tutto il bene spirituale, che Dio voleva ne ricavasse, allora entrerà nello stato di contemplazione, appoggiata alle tre virtù teologali della Fede, Speranza e Carità, (3) che debbono perfezionare l'opera delle virtù cardinali e morali, e costituiscono, col dono soprannaturale infuso della Sapienza, il mezzo prossimo, per cui dobbiamo accostarci a Dio ed unirci con Lui (4) e il principio di quella più sublime contemplazione, cui, mediante i nostri sforzi, aiutati dalla divina grazia, possiamo elevarci quaggiù.

*
* *

Per bene intendere questo, conviene ricordare che obbietto della contemplazione non può essere che Dio in sè stesso o qualche divino attributo. Ora, affinchè l'anima pervenga a fissare tutta la forza del suo spirito in Dio, è a lei mestieri di un mezzo che a Lui immediatamente la sollevi, e questo non può essere altro dalle virtù teologali in fuori, e massime della fede.

Sant'Agostino scrive, a questo proposito, nel suo libro dei *Soliloquii*, alcuni mirabili periodi, che non possiamo fare a meno di citare. Egli dice: « *Animae tribus quibusdam rebus opus est, ut oculos habeat quibus tam bene uti possit ut aspiciat, ut videat. Oculi sani, mens est ab omni labe corporis pura, idest a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata. Quod si nihil aliud praestat Fides omnino.... Fidei Spes adiicienda*

(1) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XV.

(2) *ib. ib.* cap. XIII. — San Giovanni della Croce non si ferma a considerare i vari gradi della meditazione; egli scrive per anime dirette alla contemplazione, e però tutto quello che non si rapporta a questo scopo e può in altri autori trovarsi, lo lascia o appena lo accenna. Così, ripetiamo, fa per la meditazione.

(3) *ib. ib.*, cap. VI.

(4) *ib. ib.*, cap. XIV.

est.... tertio Charitas necessaria est. Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur ut possit Deum suum videre, idest intelligere (1) ». L'anima, per giungere a vedere Dio, ha bisogno come di tre occhi, dopo di essersi purgata di tutti gli appetiti delle cose transitorie di quaggiù: primo è l'occhio della Fede, al quale deve aggiungersi quello della Speranza: la perfezione poi di questi due primi occhi è portata dalla Carità, perchè la carità è il vincolo della perfezione.

In verità non si poteva restringere in parole più brevi e più semplici ad un tempo di queste tutta la dottrina sulla contemplazione, di quella guisa che nessuno, meglio del nostro Santo, si può dire, ne ha fatto migliore commento.

L'anima infatti non può sperare di andare a Dio per mezzo dei propri ragionamenti e discorsi: questi, come qualunque altra creatura, non sono cose che abbiano proporzione con la Divinità: l'unica cosa che può ad essa guidarci e sollevarci è la Fede, e però l'anima, se vuole veramente vedere e intendere Dio, bisogna che si apprenda a questa luce, per quanto oscura, abbandonando qualsiasi altro mezzo, da qualunque parte le possa venire. Sopra di ogni intelligenza e di ogni immaginazione infatti — scrive San Giovanni della Croce (2) — sta quello cui l'anima tende, per amore, ad unirsi, e però, sopra di ogni cosa naturale e anche soprannaturale, ella ha da levarsi, restandosi perfettamente cieca in Fede, la quale ha da essere la sua vera ed unica guida.

Ma dichiariamo anche meglio, ora che ci siamo arrivati, l'atto di questa contemplazione in fede.



È dunque da sapersi che nella cognizione delle cose divine l'anima può procedere in tre modi, secondo le dottrine di San Dionigi Areopagita, di cui tosto citeremo le parole, e di tutti i mistici Teologi (3): *per affermazione, per negazione e in Fede. Per affermazione*, o sia cogliendo l'idea della divina bellezza, maestà e onnipotenza e di tutti gli altri divini attributi dalle creature. Ogni effetto, — è principio saldissimo di filosofia e di

(1) D. August. *Soliloq.*, lib. I, cap. VI e VII.

(2) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. IV.

(3) D. DIONISIUS, *De div. Nom.*, cap. I.

ragione — deve contenersi e preesistere nella sua causa, come che, giusta il vecchio adagio, niuno dia quello che non ha: in Dio perciò dovranno trovarsi tutte le perfezioni delle creature, che dalla sua mano onnipotente sono uscite ricolme di tutte quelle grazie, che tanto ci attraggono e ci appassionano. L'idea però che in tal guisa ci possiamo formare di Dio è sempre molto imperfetta, come che infinita sia la distanza che passa dalla creatura a Dio (1), e però un'altra ne batterono i Santi contemplativi sull'esempio dell'Areopagita, *per ablationem*, o sia per negazione o remozione, allontanando cioè in qualche modo da Dio tutte le perfezioni che si veggono nelle creature, nella maniera onde in esse si trovano, per attribuirgliene in altra guisa infinitamente più sublime e perfetta. In questo senso dicono i mistici Teologi che Dio non vive, non già perchè Dio non abbia veramente la vita, il che sarebbe assurdo pensare, ma sì perchè la sua è una vita così vivificatrice, così semplice, così perfettamente viva, che male può rappresentarcela questa parola « vita » nel modo onde noi la prendiamo e intendiamo.

Così si dice anche in mistica Teologia che Dio non è causa, non è buono, non è giusto, non è sapiente ecc. perchè dette perfezioni si trovano in Dio in un grado così eccelso che solo difettosamente assai ce le possono rappresentare i termini limitatissimi, onde noi ci serviamo per esprimerle.

Il terzo modo di cognizione, più perfetto dei due che abbiamo spiegati, è la cognizione per Fede o in Fede. Ecco quello che scrive San Dionigi Areopagita: « Dopo che in questa guisa (cioè nei due modi detti) ci saremo uniti, per cognizione acquisita, alle cose divine, ed affaticati, quanto ne sarà stato possibile, per conoscerle, perchè, dopo tutto questo travaglio, ci resta nondimeno sempre occulto quello che Dio è in sè stesso, lasciando ormai il conoscimento della nostra ragione e il discorso, e quietando le operazioni attive del nostro intelletto e vestendolo della luce di Fede, entriamo, come ci è possibile, guidati da questo lume certissimo, quantunque oscuro, nel raggio divino soprasostanziale (San Giovanni della Croce direbbe *nella lucidissima tenebra divina*), in cui stanno ineffabilmente racchiuse tutte le altre cognizioni, come prima causa di tutte. Chè non potendo noi contemplare questo raggio divino nella sua essenza, mentre viviamo nel-

(1) *Salita del Monte Carmelo*. lib. I, cap. IV; lib. II, cap. VIII.

«l' esiglio, nè dichiararne le perfezioni, lo contempliamo e magnifichiamo nella luce della Fede, la quale Dio ci diede come la più certa che possiamo avere in questa vita (1).

Infatti, come a sua volta insegna il nostro Santo, « non è differenza tra il credere in Dio e il vederlo. Imperocchè, come Dio è infinito, pure infinito ed immenso ce lo propone la Fede, ed essendo Egli in sè stesso Uno e Trino, trino ed uno ci comanda di crederlo fermamente. Ond' è che con questo solo mezzo della Fede, Dio all' anima si manifesta con una luce sì grande e divina, che ogni più alta intelligenza immensamente vince e sorpassa (2) ».

Il che risponde perfettamente a un altro luogo bellissimo del libro dei *Nomi divini* dell'Areopagita, or ora citato: « Alle cose ineffabili e non conosciute da noi ci dobbiamo unire in un modo pure ineffabile e a noi incognito, secondo un'altra migliore unione, che non è quella cui si giunge per la virtù ed operazione della nostra mente. Cotest' unione è per la luce di Fede, che unisce il nostro intelletto con Dio sopra sè stesso, ma in conoscimento tanto più certo, quanto niun altro cui possiamo arrivare col nostro discorso, a quel modo che più certa è la rivelazione divina fatta da Dio alla sua Chiesa del conoscimento umano (3) ».

Alcuno potrebbe qui dire: Se la contemplazione è frutto della Fede, in quanto che sola la Fede ne porge il più vero e più alto conoscimento di Dio; e se la Fede, come insegna la Chiesa, viene infusa nell' anima con la grazia santificante, non si vede e non si capisce, da una parte, come tutti indistintamente coloro che hanno fede non vi abbiano da arrivare, e, dall'altra, come, per arrivarvi, sia necessaria una preparazione così lunga quale sino a questo punto si è descritta.

Perdonino i lettori se, per rispondere a questa difficoltà, noi ci dilungheremo alquanto: tutto del resto servirà a dilucidare sempre meglio cose tanto oscure e così generalmente ed usualmente lontane dalla intelligenza e considerazione dei fedeli.

È vero adunque che, nel momento della rigenerazione spirituale, per mezzo del battesimo, si infonde in noi, con la grazia santificante, per la quale diveniamo figli di Dio, il dono della fede; questo dono però, o, per meglio dire, abito di fede, se ci rende

(1) D. DIONISIUS, *De Div. Nom.*, cap. I. — *Salita del Monte Carmelo*, libro II, cap. II.

(2) *Salita del Monte*, lib. II, cap. IX.

(3) D. DIONIS., loc. cit.

capaci di emettere atti corrispondenti, non ci dà ancora la capacità dell'atto di contemplazione in fede, che è assai più alto del semplice atto di fede. Quando noi infatti diciamo contemplazione, esprimiamo assai più di una adesione, che venga fatta, in merito e per virtù del dono di fede, ad una verità che la fede stessa ci rivela e ci insegna: con la parola contemplazione noi indichiamo un atto di conoscenza, di adesione e nel medesimo tempo di amore, atto il quale, se basa sulla fede, in quanto che bisogna preceda la rivelazione della fede, è proprio nondimeno di un principio ancora più alto, di un altro dono, o sia del dono infuso della sapienza, il cui proprio atto, dice San Bonaventura, è di contemplare Dio non in un modo qualsiasi, ma con gusto e con una certa intima soavità di affetto e di amore (1).

Ora è chiaro che, per arrivare a godere di questa sperimentale dolcezza nella fede, non basta aver ricevuto la fede e gli altri doni i quali, abitualmente, *secundum habitum*, con la grazia santificante, si infondono nell'anima. Tale infusione ci dà il *posse*, o sia la possibilità, la potenza, la capacità di arrivare agli atti più grandi ed eccelsi della virtù e della fede; ma per arrivare a questo punto, è chiaro, come accennavamo sul principio, il bisogno che l'uomo, ricevuta la prima grazia, si disponga con la sua cooperazione alle ulteriori grazie e a tutti gli altri benefici di Dio.

Da ciò il fatto, che, pur avendo la fede, la maggior parte dei cristiani, non arrivano alla contemplazione in fede.

Per quest'atto occorre, ripetiamo, una speciale mozione di Dio, la quale, come abbiamo detto, è propria del dono della sapienza. Occorre infatti che la nostra fede s'accresca in intensità, in grado, in lume, diventi, per così dire, una cosa sensibile e quasi palpabile all'anima, e tutto ciò è proprio del dono della sapienza, il quale fa sì che noi ci eleviamo a conoscere Dio non in una maniera qualsiasi, ma in modo quasi sperimentale, come dicono i Santi, così che l'anima, rapita dalle divine bellezze, che intende, che vede, che gusta, sebbene non sappia dir come, ri-

(1) Lo stato di contemplazione è un *quid medium*, una cosa di mezzo tra lo stato di semplice fede, quale è quello di un qualunque uomo battezzato, e la visione intuitiva del cielo. Il semplice cristiano crede; il contemplativo crede anche lui, ma la sua fede è di molto più elevata, è, vale a dire, come scrivono i mistici maestri, una fede illuminata da un dono dello Spirito Santo. (V. a questo proposito anche Poulain, *Grâces d'oraison*, 3^{me} part., chap. XVI, § 4, pag. 227).

manga tutta immersa in Dio per la più intima soavità di mente e di cuore (1).

Ecco la contemplazione in fede. Udiamo però come spiega questa dottrina un discepolo del nostro Dottore, il V. P. Giuseppe di G. M. in un'opera da lui intitolata *Subida del alma à Dios*, (Salita dell'anima a Dio), rarissima e difficilissima oramai a trovarsi, nella quale evidentemente intese di fare un commentario alla *Salita del Monte Carmelo* del suo santo Maestro: « Molti autori chiamano atto del dono della sapienza questa contemplazione comune, che noi possiamo esercitare, mercè gli ordinarii aiuti della grazia, in luce di Fede. Perchè sia vero ciò, si dee supporre che nel dono della sapienza ci sieno più atti e diverse influenze; nondimeno pel nostro proposito, ci basta considerarne due sole: una, con che illustra l'anima in modo connaturale all'anima stessa; l'altra con che la solleva soprannaturalmente ad una operazione che eccede tutta la sua facoltà. Però San Tommaso indifferentemente dice *in 3. distinc. dist. 35 q. 1* che l'atto di contemplare Dio, non già nello specchio delle creature, ma in sè stesso, come si fa nella contemplazione per Fede, è atto del dono della Sapienza, da cui la luce della Fede rimane illustrata, talvolta più e talvolta meno. Se così non fosse non si potrebbe verificare quello che dice lo stesso Santo o sia che la contemplazione del dono di sapienza, co' suoi effetti, non si nega a veruno di quelli che stanno in grazia. Infatti, molti contemplativi si trovano, i quali, sebbene con grande cura e sollecitudine si dispongano per ricevere nell'orazione le influenze e le illuminazioni divine, e si sieno per molti anni esercitati nella vita contemplativa, tuttavia non arrivano ad

(1) Spiegando il senso che in S. Giovanni della Croce ha la parola « fede », pare che il Poulain propenda (loc. cit. nella nota precedente) a credere che la contemplazione, di cui parliamo, dipenda piuttosto dal dono infuso di scienza anzichè da quello di sapienza, ma questo non è esatto, appunto per quel carattere di sperimento che alla stessa contemplazione tutti riconoscono. Or, questo senso sperimentale dipende dal dono di sapienza, e non da quello di scienza, (sebbene quello inchiuda tante volte questo, come si appar chiaro dalle loro stesse definizioni).

Abbiamo detto che, tante volte, il dono di sapienza inchiude il dono di scienza, o per meglio dire, è accompagnato dal dono della scienza e dell'intelletto, perchè può avvenire benissimo che qualche anima, come scrive San Giovanni della Croce, senza intendere nulla più di quello che prima dell'atto di contemplazione credeva, o meglio, si veda nondimeno ardere per le cose della fede. Ora questo ardore è proprio frutto del dono di sapienza, secondo la definizione di S. Bonaventura.

essere illustrati col secondo atto del dono della sapienza.... che è proprio di quella contemplazione che l'Apostolo chiama *gratia gratis data*, o sia della contemplazione infusa. Or, inteso questo così e applicandolo al nostro proposito, e sempre seguendo le dottrine dell'Angelico — in *Summa* 2^a 2^{ae} q. 45, art. 2 — quando l'anima entra nella contemplazione di luce semplice, con un concetto altissimo di Dio, quale le rappresenta oscuramente la Fede, il dono della sapienza, che è nell'intelletto secondo la sua essenza, e nella volontà, secondo la sua causa, che è l'amore, la carità, illustra l'intelletto medesimo senza cavarlo dalla sua sfera naturale, illuminando qualche poco il concetto, che esso, per mezzo della Fede, si forma di Lui. Non di rado gli fa insieme anche sentire come una certa particolare protezione, un certo favore di Dio, con che si rinforzano la Fede e la Speranza e si aumenta il fervore della Carità, onde l'anima, ripiena della divina influenza, cessa omai di riguardare sè stessa e diventa tutta di Dio. Altre volte invece, quando il Signore vuole illustrare molto le anime sue dilette, loro concede, per speciale aiuto, sopra il nostro modo connaturale, il secondo e principale atto del dono della sapienza, con una illustrazione grande nell'intelletto e una infiammazione intensa e straordinaria nella volontà, dando così ad esse a gustare, e quanto al conoscimento e quanto all'affetto, la felicità della beatitudine futura. Questa è la contemplazione infusa o mistica teologia propriamente detta (1) ».

Preghiamo i lettori di tener ben presente questa pagina, che abbiamo citata, del sapientissimo discepolo del nostro Santo, comecchè ben pochi autori si trovano che così dilucidamente hanno parlato dell'atto e del modo onde si esplica la contemplazione in luce semplice o contemplazione acquisita.

Egli non dice, è vero, *explicitis verbis*, che questa contemplazione è contemplazione soprannaturale; però ben si può dedurre, data la grazia, dalla quale la fa dipendere. E certo non è il solo autore mistico che così pensa: il ven. P. Filippo della SS. Trinità, il dottissimo Scaramelli, per non citare che i più celebri, insegnano il medesimo. Fa quindi meraviglia che uno scrittore moderno sostenga non essere l'atto di contemplazione in fede, o, per usare le sue parole, *l'orazione di semplicità*, (così detta poi-

(1) *Subida del alma à Dios*, lib. I, cap. XXV. — Sopra queste diverse influenze del dono di sapienza e in genere dei doni infusi dello Spirito Santo, verrà fatta parola anche in seguito, tra poco.

chè in essa è ridotto al minimo il ragionamento, e l'anima non discorre, ma intuisce) atto soprannaturale, o sia non essere atto che esce dai limiti della capacità della nostra mente. In prova di che adduce certe analogie, come quella di una madre, la quale, vegliando presso la cuna del suo figliuolletto, pensa, senza pur discorrere, con amore, alla sua creatura; di un pittore che resta immobile davanti a un grande paesaggio ecc. (1).

Con tutto questo però, e pure ammettendo un certo valore spiegativo alle predette analogie, noi stiamo col ven. P. Filippo della SS. Trinità, col ven. P. Giuseppe citato, con lo Scaramelli, col Bossuet, insomma con tutti quegli autori i quali sostengono essere la contemplazione acquisita vero atto di contemplazione soprannaturale, nè più nè meno come la contemplazione infusa, per quanto tra l'una e l'altra immensa sia la distanza, certi, anzi certissimi, di non creare « nessuno stato chimerico » e di non allontanarci, per nessuna maniera, dalla realtà e dalla verità.

E, per venire alle ragioni della nostra opinione, è vero che soprannaturale dice sempre alcun che di superiore alla natura; però una cosa può essere superiore alla natura, cioè soprannaturale, in varie maniere.

« C'è infatti — scrive ottimamente il Sauderau (2) — un soprannaturale ordinario, che consiste nell'esercizio delle virtù cristiane e che, di sè improntando ogni atto compiuto per un principio di fede, suppone l'azione preveniente e concomitante della grazia attuale. Nessuno infatti può dire, scrive San Paolo, « Signore Gesù *nisi in Spiritu Sancto* », senza l'aiuto dello Spirito Santo.

« Di questo soprannaturale siamo capaci sempre, perchè Dio è sempre disposto ad assecondare i nostri sforzi e ad aiutarci a compiere quegli atti, onde Egli stesso, del resto, ci ispira il desiderio. Ma sopra di questo soprannaturale ordinario stanno altre operazioni della grazia, più elevate, che non hanno le qualità più comuni degli atti umani, e che si manifestano più per via d'intuizione che per via di ragionamento. Esse suppongono un'azione tutta particolare di Dio, e sono perciò indipendenti dai nostri sforzi: quindi, come avremmo un bel volerle dentro di noi, chè tutti i nostri tentativi andrebbero a vuoto; così non riusciremmo mai a farle continuare, quando a Dio piacesse di interromperle.

(1) POULAIN, oper. cit. 1^{ae} part., chap. 2.

(2) SAUDERAU, *I gradi della vita spirituale*, vol. II, cap. II.

« Chiamo soprannaturale, diceva Santa Teresa, tutto ciò che noi non possiamo acquistare con le nostre forze, per quanto ce le mettiamo tutte, sebbene vi ci possiamo disporre, e da questo disporci dipenda in gran parte la buona riuscita (1) ». In questo senso sono detti soprannaturali gli atti della contemplazione, non potendoli la natura compiere col solo aiuto della grazia ordinaria.

« Finalmente, il termine « soprannaturale » si dà, alle volte, alle operazioni straordinarie della grazia, inquantochè gli effetti, da essa prodotti, sono contrari alle leggi ordinarie della natura, e sono perciò soprannaturali non solo nella sostanza, ma anche nel modo; tali sono le rivelazioni, le visioni, le estasi, in una parola tutte le manifestazioni d'ordine miracoloso ».

Ciò posto, si può dire con lo Schram (§ 219) che la contemplazione comune è talora in pari tempo acquisita e infusa, attiva e passiva, naturale e soprannaturale. Questa infatti, da una parte, non è accordata se non alle anime, che, coi loro sforzi precedenti, allontanati gli ostacoli, vi si sono disposte in modo da poter essa sembrare frutto delle loro fatiche (2): e dall'altra dipende dalla pura volontà di Dio, essendo indipendente dagli sforzi dell'anima il « gusto divino » — ci piace adoperare l'espressione di Santa Teresa — che spesso vi si prova, e perfino quell'unione intima con Dio, quella conoscenza generale ed amorosa di Dio, che ne costituisce il fondo; poichè per averli è necessaria l'azione divina (3), la quale si spiega o prima o poi secondo i disegni della Provvidenza. Non si deve adunque entrare di propria volontà in questa orazione, come si fa per l'orazione di discorso e, fino a un certo punto, anche per l'orazione d'affetto.

Anche il Bossuet (4), citato, sebbene a torto, in proprio favore dal Poulain, riconosce nella contemplazione comune questi due caratteri: « Quantunque la meditazione sia molto buona a suo tempo e molto utile per entrare nella vita spirituale, non

(1) « *La primera oracion, que senti, à mi parecer sobrenatural (que llamo yo lo que con industria, ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello si, y debe de hacer mucho el caso, ecc.)* ». Lettera al P. Rodrigo Alvarez, febbraio 1576.

(2) Cf. San Giovanni della Croce, *Salita*, lib. II, cap. XIV.

(3) « Dio in questo caso è l'agente principale; è Lui appunto quegli che allora infonde segretamente e tranquillamente la sapienza e la luce nell'anima, senza che questa compia molti atti formali e reiterati ». (San Giovanni della Croce, *Viva Fiamma*, strofa III, § 6).

(4) *Dell'orazione di semplice presenza al cospetto di Dio*, cap. III.

bisogna però volerla esclusivamente, poichè *l'anima, che s'è con perseveranza mortificata e tenuta raccolta, riceve d'ordinario il dono d'un'orazione più pura e più intima, la quale consiste nel contemplare semplicemente, nel riguardare o nel fissare con amore dentro di sè qualche cosa della Divinità ecc.* ». L'anima dunque non si dà da sè stessa a questa orazione, ma ne *riceve* il dono, sebbene ciò avvenga *d'ordinario* in grazia del suo perseverare a mortificarsi e a tenersi raccolta.

Il Poulain evidentemente non badò a quella parola « *riceve* » di Bossuet, come nè pure badò all'azione preponderante, che nell'atto della contemplazione, di cui parliamo, ha il dono infuso di sapienza, e però egli è caduto, almeno a nostro vedere, nella grave inesattezza, che abbiamo notata.

* * *

Però non è qui tutto. Vi è un'altra, e, ci pare, ben forte ragione, sebbene dal Poulain non ammessa, per cui l'atto di contemplazione acquisita dee dirsi atto soprannaturale. I Santi infatti dicono, e, sopra tutti, il nostro Dottore che per l'atto di questa contemplazione occorre l'esclusione di qualsiasi forma immaginaria e sensibile di discorso.

Stabilendo infatti i segni, dai quali l'anima potrà conoscere se è arrivato per lei il tempo della contemplazione, il primo di tutti, secondo San Giovanni della Croce, è questo: di non potere cioè più meditare ed operare con la immaginazione e la fantasia (1). E questa dottrina torna del continuo sulla sua penna.

L'anima nella contemplazione non ragiona, ma intuisce la verità, in mezzo e insieme ad un grande amore della volontà, senza bisogno di alcun atto particolare e distinto e di immagini sensibili. Ora, questa intuizione pura, cui l'anima viene elevata, è certo alcunchè di soprannaturale, in quanto che, naturalmente parlando, come dice San Tommaso, è impossibile per noi intendere nessuna cosa senza l'aiuto dei fantasmi; è un modo di intendere che si accosta moltissimo al modo di intendere dei puri spiriti e degli angeli, e pel quale è senza dubbio necessario che la mente umana venga sublimata per mezzo di doni ineffabili e sublimi.

(1) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, passim, ma specialmente cap. XIII.

È inutile ricorrere, contro di questa verità, alle analogie della madre, del pittore, dell'amante: siamo ben lontani in questi esempi da quello che succede nella contemplazione, e però nessun errore in coloro che la ritengono un atto soprannaturale, quantunque, ripetiamo, abbia potuto l'uomo disporvisi colla sua attività.

Del resto, leggendo San Giovanni della Croce, ognuno si convincerà facilmente che la cosa sta proprio così.

*
* *
*

Abbiamo accennato che, sebbene la contemplazione acquisita sia immensamente inferiore alla contemplazione infusa, con tutto questo — ed è facile capirlo — non esclude divini favori in quel grado che all'uomo, pel suo stato, possono essere conceduti.

E, prima di tutto, detta contemplazione importa necessariamente una unione con Dio, che, se non è l'unione del matrimonio spirituale, è però sempre un'unione intima, tale da riempir l'uomo di dolcezza e di gioia.

Che qualunque anima, che si trova in grazia, sia unita con Dio, è verità di fede. Dio è presente in una maniera tutta particolare alle anime che lo amano, ma questa unione è più o meno sentita, in proporzione del grado d'amore, o sia di grazia, di ciascuna. Se dunque, per l'influsso della sua grazia, il Signore non nega di farsi sentire, talora pur sensibilmente ad anime che da poco hanno lasciato la via del peccato, come non si farà sentire a quelle anime che, per suo amore, tutto hanno abbandonato e non tendono che a Lui? (1)

Ciò posto, non vi sarebbe certo bisogno che noi ci fermassimo a considerare in modo anche più particolare, come, nella contem-

(1) È chiaro che quando si parla di unione dell'anima con Dio non si intende una unione per la quale la natura dell'anima si perda nella natura divina, come vorrebbero i Panteisti, ma una penetrazione della Divinità nella creatura, per cui questa, pur restando sempre immutabilmente nel suo essere, come abbiamo detto più sopra a pag. xvii, acquista doti e virtù divine, in guisa da parere proprio un Dio per partecipazione.

Abbiamo voluto ripetere questa avvertenza per togliere ogni dubbio ed equivoco e chiarire quello che d'ora avanti si dirà a proposito del matrimonio spirituale, che è lo stato nel quale, in questa vita, l'unione con Dio si consuma. A suo luogo poi torneremo su questo argomento nei commenti all'opere del nostro Santo.

plazione acquisita e per mezzo di essa, l'anima si unisce con le sue potenze a Dio; ma siccome è punto tanto importante, così ci piace dirne pur qualcosa.

Nè del resto lo faremo con parole nostre; ma copiando un'altra bella pagina del citato P. Giuseppe di G. M.

Questo Autore, continuando la sua spiegazione della contemplazione in luce semplice di fede, scrive:

« L'anima nostra, per la luce sublime della Fede, non solo si eleva a contemplare, nel modo più perfetto che alle sue forze è dato, la Divinità, ma si unisce con essa, ed unendosi, in essa si trasforma, come dice l'Apostolo: *Nos autem, revelata facie* (cioè senza immagine tolta dalle creature) *gloriam Domini speculantes in eadem imaginem transformamur* (1). E sebbene tal cosa sia facile a intendersi, supposto quel principio di psicologia, che non si forma in noi cognizione senza che l'anima nostra idealmente si unisca all'oggetto inteso e quasi in esso si volga, donde venne quell'adagio comune ai filosofi che l'anima, per la cognizione « *fit quodammodo omnia* », nondimeno non è fuor di luogo che spieghiamo, un poco più ampiamente, come avviene questa unione e trasformazione dell'anima con Dio nella contemplazione per Fede.

« Or bene, finchè noi contempliamo la Divinità per mezzo di immagini tolte dalle creature, noi non ci uniamo con essa nè ci trasformiamo in essa, stante che nessuna cosa creata — come dice S. Giovanni della Croce (2) — è simile a Dio, e piuttosto dee dirsi che noi ci uniamo ad una immagine di Dio che a Dio propriamente. Ma quando la nostra mente, abbandonata ogni immagine di terra ed ogni propria particolare concezione, sorretta dal lume ineffabile e soprannaturale della Fede, resta in un concetto universale, semplicissimo, indistinto della divina Essenza, quale solo può donarci la Fede, allora la cognizione che per tal mezzo si forma della Divinità è giusta, esatta, adeguata, altissima, lucidissima, e per essa si conforma all'oggetto inteso; conformandovisi, vi si unisce, comechè sia detto che non si dia cognizione senza unione e conformità, e, diciamo, assimilazione, giusta l'aforismo filosofico sopra ricordato, tra l'intelletto e la cosa intesa. Il perchè giustamente dice l'Apostolo che quando noi in tal guisa contempliamo Iddio, noi ci trasformiamo nella stessa immagine

(1) 2 Corinth. III, v. 18.

(2) *Salita del Monte Carm.*, libr. I, cap. IV — libr. II, cap. VIII.

di Lui, perchè l'anima resta levata sopra sè stessa e fatta somigliante a Dio per mezzo della predetta divina luce di fede.

« Se poi ci facciamo a studiare in modo anche più particolareggiato questa trasformazione e somiglianza dell'anima con Dio nella contemplazione, troveremo che sta l'anima contemplando non solo l'unità della divina essenza ed assomigliandovisi, ma parimenti, in certa guisa, imitando e partecipando della comunicazione ineffabile ed eterna, che passa tra le divine Persone.

« Perchè, a quel modo che il Padre, conoscendo la sua divina essenza, forma, per via d'intendimento, un concetto ed una somiglianza di sè, che è il Verbo eterno e Figlio suo; e a quel modo che il Padre col Figlio, intimamente e perfettamente amandosi, spirano, come da un principio unico, per via di affetto, l'amore di amendue, che è lo Spirito Santo; così l'intelletto, contemplando Dio con luce di fede, che ci dà, ripetiamo, la più certa notizia di Dio in questa vita, formasi un concetto altissimo della sua divinità, e da tale intendimento nasce l'amore della volontà.

« Ma acciocchè segua tale somiglianza e trasformazione, è necessario, ripetiamo, che la contemplazione nostra si proporzioni, quant'è possibile, colla divina, o sia che il concetto che in essa ci formiamo di Dio sia per via d'intendimento illustrato dalla luce che Dio medesimo ci diede nella fede, e non per via di immaginazione e ragione umana (1). Perchè la luce dell'intelletto, quando non è annuvolata nè materializzata colle forme dell'immaginazione e della ragione, allora è semplice e pura, come insegna S. Tommaso; se poi le si aggiunge la luce di Fede, allora l'intelletto, dice S. Dionigi, e come lui il nostro Santo, rimane deificato e divinizzato. Formato il concetto, si applichi la cognizione all'affetto, onde da quella s'infiammi l'amore nella volontà, e resterà di tal maniera la nostra contemplazione simile alla divina, e l'anima, come si è veduto, mediante la Fede, trasformata in Dio ».

* * *

Quali sono gli effetti di uno stato tanto sublime?... L'Apostolo ce li significa dicendo che l'anima, trasformata in Dio per somiglianza di luce e di contemplazione, sale di chiarezza in chiarezza, *de claritate in claritatem*, come mossa dallo Spirito del Si-

(1) *Salita*, lib. II, cap. X.

gnore. Infatti, rimanendo ella per la luce di fede unita con Dio e fatta quasi un suo strumento, per usare una parola di San Tommaso, così vien mossa dall'istesso Iddio senza impedimento e difficoltà. Siccome poi ogni motore tende ad assomigliare a sè la cosa che muove, quanto gli permette la disposizione di questa, così va Iddio illuminando ogni giorno più l'anima, innalzandola da una chiarezza ad un'altra maggiore, ed infiammandola anche maggiormente nell'amore e nella carità, comechè stando le due nostre prime e più nobili potenze, l'intelletto e la volontà, radicate nella medesima essenza dell'anima, si comunicano i propri atti e vicendevolmente si aiutano e si perfezionano. È perciò che le virtù teologali, che sono quelle che dispongono l'anima a questa contemplazione, come dice il nostro Santo, oltre di abbellirla, la preparano anche a quello stato divino che i mistici chiamano *Matrimonio spirituale*, che è il più sublime dopo quello della gloria del Paradiso: « *Queste tre virtù sono come i colori dell'anima, che l'adornano e perfezionano così da meritare di essere presentata davanti il Signore* » (1).

L'ultima perfezione poi di questo stato è recata dai doni dello Spirito S. che debbono aggiungersi alle virtù teologali e sono: *la sapienza, la scienza, la forza, l'intelletto, il consiglio, la pietà e il timor di Dio*.

Chiunque poi osserva l'opere dell'anime, che a tale contemplazione sono arrivate, tosto si accorge che hanno in sè un certo che di divino, che manca alle opere degli altri fedeli. Donde ciò? Dalla mozione e grazia, ripetiamo, dello Spirito Santo, di cui tali anime sono figlie dilette: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (2): qualunque è mosso dallo Spirito di Dio è figlio di Dio.

Alcuno potrebbe su questo punto obiettarci e dire: Non ci insegna forse la dottrina cristiana che i doni dello Spirito Santo si infondono nell'anima, colla grazia santificante, nel battesimo? or che bisogno c'è che di nuovo l'anima li riceva? Cui io risponderò colle parole del dottissimo P. Scaramelli: « Nei doni dello Spirito Santo conviene distinguere l'atto dall'abito, o sia il dono abituale dal dono attuale. Il dono attuale sono quei particolari

(1) *Notte oscura*, lib. II, cap. XXI. — La fede infatti è quella che perfeziona l'intelletto, la speranza abilita la memoria e la carità la volontà ad abbracciare in sè Iddio. — *V. Salita del Monte Carm.*, lib. II, cap. VI.

(2) *Ad Rom.*, 8, 14.

lumi e quelle ispirazioni, onde lo Spirito divino internamente ci muove a certe operazioni nobili, che eccedono il modo umano. Convien supporre che gli atti delle virtù che noi esercitiamo, alle volte non eccedono il modo ordinario, onde si praticano dalla comune dei giusti, e allora appartengono agli abiti delle virtù infuse.... Altre volte sono eccellenti, hanno dell' eroico e un non so che di divino (1), e allora, per effettuarle si richiede un particolare impulso dello Spirito consolatore. Così insegna S. Tommaso: *dona perficiunt homines ad altiores actus quam sint actus virtutum* (2). Or, queste mozioni indirizzate ad atti sovrumani e straordinarii sono i doni dello Spirito Santo, o, vogliamo dire, il dono attuale del divino Spirito (3) ».

Ai doni dello Spirito Santo congiungonsi naturalmente anche i frutti del medesimo Spirito, perchè, siccome la perfezione in questa vita non consiste tanto negli abiti quanto negli atti, non potrà dirsi perfetta quell' anima che non abbia esercitati gli atti delle virtù più sublimi, che sono appunto i frutti dello Spirito Santo, dall' Angelico definiti: *Atti eminenti di virtù esercitati con piacere, grazie alla particolare assistenza dello Spirito Santo* (4). Questi frutti vengono enumerati da San Paolo nella sua epistola ai Galati e da San Giovanni della Croce inseriti nel suo schema del monte della perfezione, e sono: *la carità, la gioia, la pace, la longanimità, la pazienza, la bontà, la benignità, la mansuetudine, la fede, la modestia, la continenza e la castità*. Quante belle e sublimi virtù, il cui nome e la cui pratica il cristianesimo e il Vangelo soltanto poterono far note al mondo! E come non ammirare una dottrina che tanto solleva l' uomo, lo trasforma, lo divinizza? Incarnate voi, per esempio, tutte le eccelse qualità or numerate, in una persona sola: non ve le gittereste voi forse ai piedi per adorarla, se l' adorazione non fosse propria che di Dio?

(1) Anche Aristotile parla di una virtù superiore a quella cui possiamo pervenire coi nostri sforzi, virtù ch' egli chiama eroica e divina, e per la quale alcuni uomini sono chiamati *Divini*. Nota egli, il gran filosofo, che coloro che sono mossi da questo divino istinto non hanno punto bisogno di consultare la umana ragione, come che sien mossi da un principio più perfetto, che è Dio. Del che il medesimo San Tommaso, anzichè biasimarlo, si giova per spiegare i doni dello Spirito Santo. — Vedi D. Th., 1^a 2^{ae} q., 68, art. 1. — Aristotile, lib. VII, *Endem.*, cap. XIV: lib. VII, *Ethic.*, cap. 1.

(2) Loc. cit. di S. Tomm., art. 3.

(3) SCARAMELLI, *Dirett. mystic.*, tratt. I, cap. VI.

(4) D. Th., 1^a 2^{ae} q., 70, art. 1.

Or capisco perchè il Signore, parlando de' suoi Santi nelle divine Scritture, loro applichi nomi che a Lui solo convengono (1); or capisco perchè e come la legge di Gesù tanto prestamente si sparse nel mondo! E come mai non si sarebbero imposti alla cieca e debole gentilità i primitivi ferventissimi seguaci del Nazareno, che il libro degli *Atti* ci descrive ripieni ad esuberanza dei doni e carismi di Dio? O religione di Cristo, unica madre e allevatrice di Santi, quanto tu se' grande e sublime! e voi, mio Dio, quanto mirabile nei vostri servi: *mirabilis Deus in sanctis suis!* e quanto giustamente per essi magnificato e glorioso nei secoli (2)!

* * *

Ratteniamo però la nostra meraviglia: non è qui tutto. Uno sguardo solo al quadrettino del mistico monte della perfezione, delineato dalla mano del nostro Santo, e ci accogeremo tosto che l'anima non ha per anco fornita la sua via e che altro le manca prima di giungere a quel banchetto ineffabile, che deve essere la corona ultima de' suoi sforzi, delle sue virtù, del suo amore. Parrà ciò strano, incredibile, ma pure è vero, e lo si prova anche dal fatto che non tutti i giusti, come osservammo più sopra, arrivano a toccare la suprema vetta della contemplazione. Due altre disposizioni più sublimi occorrono all'anima per compiere la sua carriera, e San Giovanni della Croce le appella *Divino silenzio* e *Sapienza divina*.

* * *

Sul principio di questo studio accennammo ad una doppia contemplazione, cui può l'anima sollevarsi in questa vita: una è acquisita, l'altra infusa. Alla prima tutti i cristiani debbono sforzarsi di arrivare e richiederla al Signore; quanto alla seconda, a noi non resta che amorosamente sottoporci al sapiente disegno divino, come che essa sia un puro dono del cielo, che Dio fa gratuitamente alle anime, la quali più delle altre si sono affaticate

(1) È un pensiero di San Tommaso, lib. I, *cont. Gentes*, cap. XXXIV.

(2) Lo stato felice in cui l'anima entra per la pratica di tante e sì eccellenti virtù è descritto coi colori più vivi e smaglianti da S. Giovanni della Croce nelle stanze del *Cantico spirituale* e nella *Fiamma viva d'amore*.

in servirlo ed amarlo, e ch' ei riserba e destina a grandi cose nella sua Chiesa. Tuttavia, sebbene la contemplazione infusa sia fortuna di poche anime elette soltanto, non possiamo lasciare di parlarne almeno brevemente, sì perchè compiuto riesca il nostro discorso e sì perchè opere tanto sublimi, che Dio fa nelle anime a Lui dilette, non possono non eccitare nel cuore fedele sentimenti di gratitudine, d'amore, di desiderio, di meraviglia, di lode.

Sono infatti tanto sublimi, celesti, per dir tutto in una parola, divine, le comunicazioni che passano tra l'anime spose della divina Sapienza e il Verbo di Dio, che all'uomo non resta che confondersi davanti la suprema bontà che tanto eleva e india la nostra natura. Ed è questo un pregio tutto particolare della mistica scienza, dare cioè una esatta idea della nobiltà e grandezza dell'uomo, e io vorrei che coloro, i quali sistematicamente combattono il misticismo, pensassero a ciò avanti di impugnarlo e deriderlo.

Come infatti spregiare una dottrina che arriva a fare dell'uomo, nè più nè meno, che un Dio per partecipazione? L'uomo desidero mai sempre di elevarsi fino alla divinità, e quell'«*eritis sicut Dii*» (1) non è ancora caduto dal suo cuore, ad onta che l'insana pretesa lo abbia fatto cadere e lo faccia cadere del continuo in un abisso di mali. Però il modo per lui di rialzarsi esiste, ed esso è quello mostrato ed insegnato dal misticismo cristiano, come abbiamo veduto e sempre meglio adesso vedremo.

Parimenti le gioie e le grandezze, che accompagnano l'unione mistica dei Santi in questo mondo, sono pure un chiaro segno delle gioie e delle grandezze anche più ineffabili che tutti indistintamente godremo nel Paradiso, o sia, il misticismo ne dà una idea esatta della condizione beata del cielo.

Se Dio infatti, come abbiamo visto e come vedremo, può essere, fin da questa vita, non già solamente contemplato ed inteso, ma, per così dire, respirato in un abbraccio dolcissimo, quale sarà la nostra fortuna nel cielo?... Chè Dio lassù non solamente si mostrerà, ma Egli si darà alle anime che avranno meritato di partecipare alla sua gloria.

Vi son cristiani — scrive a questo proposito molto giustamente il Poulain (2) — i quali hanno e si fanno del cielo un'idea assai incompleta. Essi sanno che nel Paradiso noi vedremo Dio; che

(1) Gen., III, 5.

(2) POULAIN, *Grâces d'oraison*, 2^{me} part., chap. VI, pag. 101-102.

godremo del magnifico spettacolo della sua natura eccelsa e infinita; ma qui per essi finisce ogni cosa. All'opposto il Signore farà assai di più. Egli infatti vuol essere, e sarà, lassù, per noi, l'aria imbalsamata, che noi respireremo, la bevanda che ci inebrierà, la vita della nostra vita, il nostro amante appassionato. Egli ci darà il « bacio della sua bocca (1) » e noi gli daremo il nostro. Egli non sarà contento se non quando si sarà fuso e come identificato con quest'anima, che si sarà data a Lui; Egli vuole una penetrazione intima e vicendevole, perchè il cielo, ripetiamo, non è solamente la vista di Dio, ma la fusione con Dio nell'amore e nella gioia. Se così non fosse, se questa fusione cioè non avvenisse, l'anima ne avrebbe una sete insaziabile. Come infatti contemplare, vedere la divina Bellezza e non precipitarsi verso di lei?

Or bene, per darci un segno di beni così grandi, Dio ce ne dà un saggio, fin da questo mondo, nei suoi amici, nelle grandezze divine della mistica unione.

* * *

Abbiamo veduto di quale severissima purga e mortificazione sia mestieri per giungere a quella contemplazione che il Signore riserba in premio de' nostri sforzi e delle nostre virtù, alla contemplazione acquisita, onde dianzi parlammo; tutti i nostri conati però, tutta la nostra mortificazione non saranno mai sufficienti per meritarcì di arrivare a quel sommo grado di purità che si ricerca per la contemplazione infusa, alla quale ora ci indirizziamo.

Il perchè, è d'uopo sottentri l'operazione diretta, immediata di Dio e che Dio stesso finisca di nettarcì delle macchie, che ancor ci deturpano, soffochi nel nostro cuore il germe delle passioni per indi unirci seco per lo strettissimo abbraccio del matrimonio spirituale, ultimo grado di tutta la mistica scala della perfezione.

Or bene, duplice è l'azione che Dio opera nelle anime che ha disposto di seco congiungere pel nodo più sublime e divino, che a mente umana sia concesso di immaginare: una purificatrice, illuminatrice l'altra; quella diretta al senso e alla volontà, questa all'intelletto, ed amendue vengono lucidamente spiegate dal nostro Santo nei due libri della *Notte oscura*. Le purgazioni passive del senso consistono in un aggregato di pene tutte sensibili, ordinate a domare l'appetito sensitivo, onde s'accomodi allo spirito; quelle

(1) *Cant. Cantic.*, I, 1.

dello spirito in un altro aggregato di pene tutte spirituali, ordinate a rendere l'anima simile ed uniforme a Dio, quanto comporta la debole nostra natura, e a prepararla a trasformarsi in Lui per amore, in un grado di più eminente contemplazione.

Noi non ci tratterremo qui a parlare in disteso di siffatte purgazioni: solo avvertiamo che sono tormentosissime, un vero martirio, perchè pare che tutti i dolori e tutte le pene del mondo e dell'inferno cadano addosso alle anime fortunate, che vi sono introdotte. Desolazioni, ansietà, aridità crudeli, un dubbio tremendo della propria eterna salute, contraddizioni da parte di persone care, che Dio permette diventino a un tratto avversarie e nemiche, gravi malattie e sopra tutto tentazioni pericolosissime e senza numero e fino esteriori maltrattamenti da parte del demonio, al quale il Signore pare conceda a questo tempo podestà sulle anime sue spose dilette (1). Solo il purgatorio, dice San Giovanni della Croce, può darci un'idea del martirio che l'anima soffre in questa *Notte oscura*, e ben possiamo noi credere che se avesse a morire nel tempo della sua prova, ella non scenderebbe nel Purgatorio vero, perchè nulla le resterebbe da purificare in sè medesima, o vi resterebbe assai poco. Chè il merito di un'ora sola di patimento di siffatto purgatorio in vita, vale per molte di quello dell' al di là (2).

Ma come è vero quel detto del Profeta che: *Sicut tenebrae eius ita et lumen eius* (3), uscite vittoriose dalle prove tremende che il Signore vuole sostengano, onde purificarle come oro al fuoco, le anime entrano, squassando palme di trionfo, in una regione di luce e di gloria, che ad esuberanza le paga di quanto hanno precedentemente sofferto. È tutto il Paradiso, è Dio che va loro incontro per incoronarle, giubilando come uno sposo che va incontro alla sua diletta, cui brama congiungersi coi vincoli del più sublime amore.

Non è lo stato di spirituale matrimonio ancora questo, sibbene quello di semplice sponsalizio o fidanzamento, ma l'anima, impromessa sposa all'eterna Sapienza e al divino Amore, riceve l'anello e comincia già a sentire in sè medesima la partecipazione di tutti i beni, di tutte le grazie del suo Amato.

(1) *Notte oscura*, lib. I e II passim.

(2) *Ib.* lib. II, cap. VI.

(3) Ps. CXXXVIII, v. 12.

Come infatti negli sponsali di questa terra i fidanzati, vogliono prima conoscersi per tramutarsi vicendevolmente il cuore, così l'eterno Sposo, Gesù, scende, avanti di darle l'ultima assicurazione e l'abbraccio nuziale, a visitare la sua diletta, a portarle i suoi doni, per renderla sempre più a sè medesimo somigliante, mentre essa, estatica per la liberalità e bontà del suo Amore, canta le lodi di Lui e si accende in brame sempre più alte, sempre più ardenti e divine di essere fatta tutta sua.

Sono queste regali visite dello Sposo divino, che si compiono per varii gradi, fino al punto in cui tra esso e l'anima succede lo spirituale matrimonio, cui abbiamo accennato, le quali il nostro Santo Dottore racchiude sotto il nome di *Divino silenzio*, perchè si compiono in mezzo ad una altissima pace e quiete dell'anima, le cui potenze, purificate da ogni imperfezione, da ogni macchia e fino da ogni inclinazione naturale difettosa, si raccolgono a questo tempo tutte in Dio e in Lui si abbandonano con un soave e indicibile trasporto d'amore.

Le comunicazioni divine si fanno ad ogni tratto più dolci e sublimi; si illuminano di una luce nuova agli occhi dell'anima i misteri altissimi della Fede, e, per mezzo di tocchi ineffabili che Dio opera « *nel suo più intimo centro* » (1), nel suo cuore ella gode di una sensibile presenza di Dio, di cui sente la protezione, e che la fa perdere tutta a sè medesima in frequenti e sublimi voli di spirito, in estasi arcane, che sono il preannuncio del giorno beato, in cui il divino Sposo l'introdurrà nel suo talamo e la farà tutta sua.

Ci vorrebbe la lingua di un angelo, di un serafino, per dare una giusta idea, se fosse possibile, dello stato felice di un'anima a questo tempo; certo noi, volendone trattare in disteso, non potremmo che oscurare e diminuire la grandezza di cose tanto divine colla nostra languida morta parola, e però, fedeli al nostro compito, che non è che di dare una sintesi di tutta la mistica teologia del nostro Santo Dottore, rimandiamo alle opere di lui (2) quei lettori che fossero vogliosi di meglio intendere sì ineffabili operazioni di Dio.

(1) Dalla poesia di Santa Teresa: « *En el mas profundo centro, — sentí un golpe repentino* » ecc., Obras, tom. 2º, ediz. La Fuente, Madrid 1877.

(2) Vedi specialmente le stanze 24-36 del *Cantico spirituale* e la *Fiamma viva d'amore*, st. 1 e 3. — Commentando queste opere, parleremo delle estasi ed altri simili fenomeni mistici, cui qui semplicemente si accenna.

* * *

Col *Divino silenzio* comincia la vera e propriamente detta *Mistica Teologia*, anzi esso ne costituisce il primo grado, come spiega il ven. P. Filippo della SS. Trinità (1). Che se il nome di *Mistica Teologia* si estende, per denominazione a *pōtiori*, come direbbero i filosofi, a tutti i gradi della mistica scienza, nondimeno esso è proprio dello stato di contemplazione, in cui l'anima entra, dopo essere passata per le purgazioni passive del senso e dello spirito, cui abbiamo accennato.

Ecco le parole del sapientissimo Padre: « Il primo grado di questa mistica sublime contemplazione è quando l'anima, *resa perfettamente monda dalla purgazione passiva*, sopra sè stessa divinamente vien sollevata, onde contempi *pacificamente* (ecco il *Divino silenzio*) Iddio perfettissimo e incomprendibile e in Lui per amore e pel grande diletto della contemplazione *soavissimamente* si riposi ».

E continuando a spiegare le proprietà di questo primo grado scrive: « Dicono gli autori che l'anima, in questo primo grado, entra, in certo qual modo, nella divina caligine, ed anche si estende al raggio delle tenebre divine, vale a dire alla chiarezza in sè manifestissima, ma a noi ignota, della Divinità, e d'ivi, come da una regione di luce, di verità, di sapienza conosce essere Dio all'umane potenze invisibile e al tutto incomprendibile. Il che è veder Dio, come dice Dionisio, per invisibilità e incomprendibilità ».

Ognun vede come questa non è che la dottrina di San Giovanni della Croce, espressa con termini e formole della scuola.

A differenza del nostro Santo Dottore, tra il *Divino silenzio* o primo grado della mistica Teologia, e l'ultimo, o sia la *Divina Sapienza*, la cui consummazione è nel matrimonio spirituale dell'anima con Dio, il V. P. Filippo pone ancora un grado intermedio: nulla però vieta che noi lo prendiamo per una estensione del primo grado e diciamo che appartiene al *Divino silenzio*, di cui ritiene i caratteri.

« Nel secondo grado di questa altissima, divina contemplazione, l'anima, ormai disposta (pel primo) per un sublime, sopran-

(1) P. PHILIPPUS a SS. Trinitate, *Summ. Theol. Myst.*, tom. I, *Discursus proemialis*.

naturale conoscimento e concomitante amore di Dio, più alto ancora, sopra sè medesima, viene elevata, così che sembra ch' ella non soltanto entri, ma abiti nella caligine divina e da essa contempi la suprema Deità.

« Chè Dio abita una caligine, o sia luce inaccessibile. La luce diffatti di Lui immensa si volge in fitta tenebria, per la sua sovrabbondanza e pel suo eccesso, in rispetto della mente creata, come dice Dionisio.... Questo secondo grado si eleva di molto sopra del primo, perchè non solo si veggono assai più misteri, ma anche perchè più perfetto è il modo, onde vi si contemplan. Diffatti nel primo grado i divini misteri non si veggono che transitoriamente, come di corsa e di fuga; in questo secondo invece più chiaramente e distintamente, e quasi abitualmente, e l' anima a Dio, per amore, soavissimamente aderisce ». La quale elevazione corrisponde ottimamente, come ognun vede, a tutte quelle visite e grazie che più sopra dicevamo fare Dio all' anima, alla quale si è impromesso sposo, onde abituarla alla sua presenza e renderla gradatamente degna, per una intelligenza sublime e per un serafico amore, dell' ultimo grado di tutta la mistica perfezione, o sia del *Matrimonio spirituale*.

* * *

Questo si compie precisamente nel terzo grado della mistica Teologia, e dal nostro Santo Dottore è indicato nel suo schema col nome di *Divina Sapienza*, causa la sua somma elevatezza e la sua ineffabile, inesprimibile sublimità. Ecco come ne parla il già tante volte citato P. Filippo: « Il terzo e supremo grado della mistica Teologia è quando l' anima, perfettamente trasformata dalle suddette divine illustrazioni e come liquefatta per un ardentissimo amore, si congiunge con Dio, non già per una semplice unione d'affetto — come nella prima unione nella contemplazione acquisita e come ancora nel fidanzamento spirituale — ma per una unione effettiva, sperimentale, fruitiva, reale, quanto comporta lo stato della vita presente. Il perchè in questo stato, da parte di Dio, si ricerca un illapso o discesa nell' anima, che dai mistici autori si appella bacio ed amplesso unitivo; da parte dell' anima supponesi una percezione sensibile, fruitiva, soavissima del medesimo Dio, e da queste due condizioni risulta in essa una altissima e perfettissima contemplazione quanto all' intelletto, e un ardentissimo serafico amore quanto alla volontà.

*
* *

Noi potremmo ora far punto e concludere il nostro discorso, ma siccome lo stato di matrimonio spirituale è stato così alto, che, per noi meschinelli, ha quasi dell'incomprensibile, non sarà certo grave ai lettori che, citando una splendida pagina di Santa Teresa, che riepiloga insieme quanto in quest'ultima parte abbiamo detto, dichiariamo come esso si compie e i sublimi effetti e divini carismi, che, per esso, rimangono impressi nell'anima.

L'immortale Serafina scrive: « Quando il Signore ha deciso di consummare colla sua diletta sposa il matrimonio spirituale, prima l'introduce in quest'ultima mansione, che è la settima, e la sua (cioè di Dio). Perocchè, come ha nel cielo un luogo particolare, ov'Egli dimora, così deve averlo anche nell'anima.... Quando adunque sua Divina Maestà si compiace di concedere all'anima sì divin matrimonio, l'introduce prima, in un modo tutto particolare, nella sua Mansione.... acciocchè veda e intenda qualche cosa della sublime grazia che sta per farle. Introdotta l'anima in questa mansione, ecco mostrarsele tutte e tre le divine Persone (nel *Cantico spirituale* San Giovanni della Croce dice il medesimo) della SS. Trinità con una infiammazione, che prima viene al suo spirito sotto parvenza di una nuvola di grandissima chiarezza. L'anima poi, per un'ammirabile notizia, intende come le tre divine Persone non sono che un'unica sostanza, un sol potere e sapere, un solo Dio. Di maniera che quello che noi riteniamo per Fede, ivi l'anima l'intende, si può dire, come per vista, benchè questa vista non sia per gli occhi del corpo. Quivi se le comunicano tutte e tre le divine Persone e le parlano, e le danno ad intendere quelle parole del Vangelo dette dal Salvatore, ch'Egli, il Padre e lo Spirito Santo verrebbero a dimorare nell'anima, che l'ama e osserva i suoi comandamenti. Oh! Signor mio, quanto differente cosa è udir queste parole e crederle, e l'intendere e il vedere, per tal guisa da voi manifestate quant'elleno son vere! E l'anima va ognor più stupefacendosi e meravigliandosi come che le paia che mai quelle divine Persone si partano da lei, ma notoriamente vede, nel modo che dissi, che stanno nel centro suo più profondo e sente con sè tale divina compagnia ».

Però questa non è che una grazia, la quale precede immediatamente e di poco il matrimonio di Dio e dell'anima, forse la

più alta del primo e del secondo grado della vera mistica Teologia, perchè la Santa, descrivendo più sotto come il Signore si degnò farla sua sposa, dice: « ... La prima volta che Dio fa questa grazia suole Egli mostrarsi all' anima per visione immaginaria della sua sacratissima Umanità, acciocchè intenda e sappia che un sì sovrano dono è per ricevere. Ad altre persone potrà succedere sotto altra forma, a questa di cui parlo (era ella medesima) si rappresentò il Signore, finito che ebbe di comunicarsele, sotto forma di grande splendore, quale gli Apostoli lo videro dopo risuscitato. E le disse che già era tempo *ch' ella prendesse le cose di Lui per sue e ch' Egli si sarebbe dato pensiero di quelle di lei*, ed altre parole, che si potranno sentire, non mai esprimere. Non si può, dopo di ciò, dire quanto rimane lo spirito dell' anima fatto una cosa sola con Dio; che come Egli è spirito, ha voluto mostrare l' amore che ci porta nel dare ad intendere ad alcune persone fin dove esso arriva, onde lodiamo la sua grandezza, che in tal maniera si è compiaciuta unirsi colla creatura. Chè siccome nel matrimonio terreno i coniugati non possono più separarsi, così non vuol più il Signore separarsi dalla sua diletta Sposa. L' unione del matrimonio spirituale è come quella di due candele di cera, le quali si unissero così perfettamente che il lume di amendue fosse tutt' uno.... Sarà forse questo quello che dice San Paolo che chi s' accosta a Dio diventa uno stesso spirito con Lui, e quell' altro ancora: *Mihi vivere Christus est et mori lucrum*, accennando a questo matrimonio: La mia vita è Cristo e morir mi è guadagno. Così pare a me che possa dire qui l' anima, perchè è a questo punto che la mistica nostra farfalletta (1) si muore con grandissimo suo godimento, perchè la sua vita è Cristo ».

E proseguendo a dire degli effetti che tal divina unione produce, prima pone quello di una inalterabile pace, e termina così: « Ella (l' anima) non si muta, non si muove dal suo centro nè perde la sua pace, perchè quel medesimo che la diede agli Apostoli, quando stavano congregati insieme, anche a lei la può dare ».

Però accanto dell' autorità di Santa Teresa come non citare quella del suo eroico compagno, del nostro mistico Dottore?... Egli dice: « Il matrimonio spirituale è il più alto stato a cui può

(1) Nei capitoli delle precedenti mansioni avea la Santa, con felice poetica similitudine, paragonata l' anima ad una farfalletta, la quale tanto va girando attorno la fiamma, che l' attira col suo lume e splendore, che alla fine, dentro vi cade.

giungere l'anima in questa vita; stato senza comparazione superiore a quello del semplice sponsalizio spirituale, come che consista in una perfetta, totale trasformazione della Sposa nel suo Amato, e si scambino a vicenda, per completa possessione, le parti, mediante un consumato amore, per cui l'anima è fatta divina e quasi Dio per partecipazione. Ed io credo che a sì felice stato non possa arrivare l'anima *senza venire confermata in grazia* (1), come che in esso si raffermi la Fede d' ambe le parti e si compiano tutte le promesse da Dio fatte alla sua diletta sposa: onde è il più sublime stato, al quale può essa in questa vita arrivare. E infatti, come nella consumazione del matrimonio carnale son due in una sola carne, come dice la Scrittura, così, operatosi questo spirituale matrimonio fra Dio e l'anima, due nature rimangono per esso unite in un solo spirito ed amore, come dice San Paolo, il quale, ad esprimerlo, si vale di questo medesimo paragone: *qui autem adheret Deo, unus spiritus est cum eo*. È come quando la luce di una stella o di una candela si unisce e si confonde con quella del sole, chè quello che risplende non è la stella nè la candela, ma il sole, che ogni altra debole luce nella propria raccoglie ».

A spiegazione poi di quelle parole del nostro Santo: « *L'anima è fatta divina e quasi Dio per partecipazione* », non posso lasciar di riferire il commento, che fa ad alcuni periodi dell'epistola *ad Fratres de Monte Dei* di San Bernardo, il dottissimo e V. Padre Diego di Gesù, discepolo anche lui del nostro mistico Dottore: « In siffatta unione comunica Iddio all'anima, con istraordinario amore, il suo divino essere, e il Padre e il Figliuolo mandano lo Spirito Santo, onde faccia che l'anima, come vera sposa, comunichi a tutti i beni di Dio, e Dio e la sua essenza e gli attributi e le persone sieno suoi, come di chi per amore partecipa al possesso di tutti i beni di Lui. Lo Spirito Santo poi che, come procedente dal Padre e dal Figliuolo, si dice da essi inviato all'anima (e spiegheremo a suo tempo queste arcane missioni commentando l'o-

(1) Nessun dottore mistico, prima di San Giovanni della Croce, toccò sì chiaramente simil questione, sebbene la conferma in grazia per l'anima, che giunge allo stato del matrimonio spirituale, possa in parecchi ritrovarsi e dedursi facilmente. Questo è certo che la scuola mistica carmelitana del secolo XVI, segue unanime l'opinione dei due grandi luminari, che venera come maestri: San Giovanni della Croce e Santa Teresa, sul cui valore e autorità in mistica teologia non è certo luogo a dubitare. E noi pure la seguiamo.

pere del nostro Santo) fa in certo modo con essa, in questa divinissima unione, quello che, per vera processione, fa in quella sostanziale unità tra il Padre ed il Figliuolo, e però assiste nell'anima come amore, soavità, bontà, laccio ed abbraccio, che la divinizza e seco l'unisce e al Padre e al Figliuolo, dai quali è mandato e coi quali non forma che un solo Dio » (1).

*
* *

Nel matrimonio spirituale, in questo stato di perfettissima, consumata unione con Dio, sta la beatitudine dell'anima, cioè quel *Convito perpetuo* o *Juge convivium*, col quale il nostro Santo termina il suo schema del monte della perfezione. E invero il matrimonio spirituale dell'anima con Dio, vertice sommo della soprannaturale contemplazione infusa, trae anch'esso principio, come insegnano i Teologi, dal dono della sapienza, la quale, secondo la dottrina dell'Angelico, « è una specie di cominciamento e di partecipazione della gloria che si possiede nel cielo; ond'è ch'essa sempre più ne accosta all'eterna beatitudine (2) ». Siccome poi l'ultima disposizione prende talora il nome della sua forma, come insegnasi in filosofia, questa sapienza consumata di Dio, che l'anima acquista nel matrimonio spirituale, è presa dai mistici come termine della divina unione. E però il nostro Santo dice in formali termini che l'anima in questo stato sublime *si unisce con la divina Sapienza* (3) e nella *Notte oscura* che la contemplazione non è altro che un' *amorosa sapienza di Dio* (4). È di questa sapienza celeste dei divini misteri e dell'amore serafico, che l'accompagna, che San Giovanni della Croce tratta nell'ultima parte del suo inarrivabile *Cantico* e nella *Fiamma viva d'amore* (5), che invano tenterei io di compendiare per darne un saggio ai lettori: sono cose divine che non si possono toccare e che non si gustano appieno che nella loro interezza.

(1) P. DIEGO di G., *Notas y apuntamientos*, discor. II, § III.

(2) D. Th., 1^a 2^{ae} q. 66, art. 5 ad. 2^m.

(3) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. XVI.

(4) *Notte oscura*, lib. II, cap. V.

(5) *Cantico spirituale*, st. XXXVI-XL; *Fiamma viva d'amore*, passim.

Possono leggersi anche con molto profitto la VI e VII Mansione del *Castello interiore* di Santa Teresa.

* * *

Ed ecco descritto il culmine, l'apogeo, il fastigio della perfezione insegnata dal Cristianesimo: dico dal cristianesimo, come che sia proprio solo della nostra santissima divina religione il favorire, nutrire sì nobili elevazioni dello spirito umano. Diffatti, qual'è la più alta perfezione insegnata dal cristianesimo? È quella di una perfetta rassomiglianza dell'uomo con Dio. Iddio è un essere infinitamente perfetto, anzi la stessa santità, la fonte, il principio, il modello di tutta la perfezione degli uomini e degli Angeli, e però un cristiano sarà tanto più santo e perfetto quanto più fedelmente procurerà di ricopiare in sè questo divino originale, e quanto più si avvicinerà alla perfezione di Dio. Su questa divina rassomiglianza Gesù Cristo stabilisce tutta la santità e perfezione del cristianesimo, là ove dice: *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli* (1). Quasi volesse dire: La vostra perfezione crescerà in proporzione che ricopierete in voi stessi la santità e la perfezione del Padre mio, e allora sarete del tutto santi e perfetti quando a Lui sarete in tutto somiglianti.

L'uomo, come osserva Sant'Agostino, non avendo in sè la virtù, avea bisogno di un esemplare in cui vedere ciò che doveva imitare. Or questo esemplare perfetto di tutte le virtù non può trovarlo se non in Dio, in quella maniera che in Dio si trovano gli esemplari di tutte le creature.

Per bene intendere questo pensiero di Sant'Agostino è d'uopo ricordare i quattro generi di virtù che distingue l'Angelico, seguendo l'insegnamento dei più antichi autori, non soltanto cristiani, ma anche pagani, e più che tutto di Aristotile. Chiama egli quelle del primo ordine *virtù civili o comuni*; quelle del secondo, *virtù che purificano l'anima*; quelle del terzo *virtù di un cuore già purificato*, e quelle del quarto *virtù esemplari*, che non si trovano che in Dio, e che formano, al nostro modo di intendere, quella santità al tutto divina. La cognizione infinita che Dio ha di tutte le cose — soggiunge San Tommaso — dirigendole al loro fine, è l'esemplare della prudenza; quella conformità de' suoi voleri colle leggi di sua sapienza è l'esemplare della temperanza, essendo la temperanza la virtù che sottomette in noi la parte in-

(1) Matth., V, 48.

feriore e regola i desiderii della carne col freno della ragione. La immutabilità di Dio, che non va soggetta nè a mutamento nè ad alterazione, è l'esemplare della fortezza; e quell'aggiustatezza, che osserva nella produzione di tutte le cose è l'esemplare della giustizia: lo stesso vuol dirsi dell'altre perfezioni di Dio, che sono le virtù esemplari delle creature (1).

Or bene, un'anima, la quale, confortata dalla divina grazia, ha la sorte di imitare perfettamente, secondo la sua condizione, le virtù esemplari, che risplendono in Dio, non solamente diventa una viva sua immagine, ma prende inoltre la più perfetta rassomiglianza che di Lui sia capace una pura creatura.

Per l'intelligenza di che è d'uopo ricordare i vari gradi di rassomiglianza che i teologi insegnano potersi trovare tra la creatura ragionevole e Dio. La prima rassomiglianza è per la natura spirituale dell'uomo, ma questa non fa al nostro proposito, perchè può benissimo l'uomo imbrattarsi nel fango di mille colpe e peccati, pur ritenendo sempre nell'anima l'immagine di Dio.

La seconda rassomiglianza è operata dalle virtù, che sono come tanti vivi colori, che formano e incarnano e fanno risplendere nell'anima nostra e in tutto il nostro essere la faccia di Dio; perviensi all'ultima, che è incomparabilmente più perfetta delle altre due, con una santità consumata, che passi sino all'unità di uno stesso spirito. Imperocchè, come vedemmo, in questo stato di perfezione l'uomo e Dio vengono a formare un solo spirito, in un modo ineffabile, non volendo l'uomo in questa unità se non ciò che vuole Iddio, ed operando a somiglianza di Lui. È questa la definizione che in più luoghi delle sue opere San Giovanni della Croce dà dell'unione divina: « *L'unione è la rassomiglianza che la volontà dell'uomo contrae colla volontà di Dio, di modo che l'anima dell'uomo voglia solo quello e tutto quello che vuole Iddio; non voglia quello che non è conforme colla medesima divina volontà* (2) ». Ecco dunque l'ultimo periodo di tutta la perfezione del cristianesimo, quando cioè un'anima, coll'aiuto della divina grazia, dopo essersi purgata dei peccati veniali, delle imperfezioni, anche delle stesse inclinazioni naturali difettose, dopo essersi sollevata sopra tutte le passioni, obliando ogni cosa terrena, divenuta tutta ardore per le cose celesti, unitasi a Dio così stret-

(1) D. Th., 1^a 2^{ae}, q. 61, art. 5.

(2) *Salita del M. C.*, lib. II, cap. V.

tamente da non più conoscere, amare o desiderare altri oggetti fuori di Lui, insomma dopo avere praticate tutte le virtù, dalle più umili alle più sublimi, nel grado più eroico, da imitare perfettamente, quanto a creatura è permesso, le virtù esemplari che sono in Dio, *per cui per la prudenza non regga che la Divina Maestà; per la temperanza non solo vegga, ma neppure conosca le umane cupidigie; per la fortezza ignori quello che vuol dir passione, e per la giustizia si conformi, per una unione perfetta, colla mente divina, imitandola come più perfettamente le è concesso* (1), diventa una viva immagine della santità e perfezione di Dio, come che in tanto sublime stato ella raggiunga il termine di quella completa virtù, che Gesù ci ha proposto dicendo: *Siate perfetti, come perfetto è il vostro Padre che sta nei cieli* (2).

« Che rimane dunque più da desiderare ad una sì felice anima se non che si rompa la tela fragile del suo corpo, che la lega alla terra, e di venire trasportata dallo stato di spirituale matrimonio, a cui Dio l'ha voluta sollevare nella Chiesa militante, alla condizione gloriosa della trionfante nel cielo? Al quale conduca Egli tutti coloro che invocano il nome dolcissimo di Gesù, sposo fedele delle anime, cui sia onore e gloria, insieme col Padre e collo Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli. Così sia (3) ».

(1) D. Th., loc. cit.

(2) Matth. V., v. 48.

(3) Parole con le quali S. Giovanni della Croce termina il suo *Cantico Spirituale*.

PARTE SECONDA

Breve analisi delle opere di S. Giovanni della Croce

1.^a — La Salita del Monte Carmelo.

Il primo libro, che uscì dalla cherubica penna del nostro inimitabile Dottore, fu la *Salita del Monte Carmelo*, ch' egli scrisse ad istanza e preghiera di certe sue figlie spirituali, nell' eremo del Calvario, verso l'anno 1579, e perfezionò più tardi in Granata. Scopo di questo volume, come accennammo nella 1.^a parte, è di circoncidere i sensi e le potenze dell' uomo spirituale e di incamminarlo ad una perfetta interior nudità (1).

Di qui la divisione dell' opera in tre libri: nel primo insegna a staccare l' appetito da qualunque oggetto sensibile; nel secondo a nudarsi di ogni inutile apprensione intellettuale; il terzo può dividersi in due, perchè, dal principio fino al capitolo XIV, parla del vuoto della memoria, e da indi in seguito della mortificazione e purificazione della volontà. Di modo che tutte le potenze dell' anima si dispongano a ricevere in copia l' influenza divina, mediante la Fede, la Speranza e la Carità, che costituiscono il mezzo prossimo per giungere all' unione con Dio (2).

È questa, per giudizio concorde di uomini sapientissimi, l' opera in cui più si ammira il genio sublime, la scienza illuminata, profonda e vastissima di San Giovanni della Croce, ed è questa anche l' opera che io vorrei traessero di continuo nelle mani coloro, i quali si sentono desiderio di amare il Signore, perchè in essa s' impara, meglio che in qualunque altro libro spirituale e divoto, nessuno escluso, quale è l' unica e vera strada di questo amore, strada ignota ai più e lasciata, oh dolore!, da molti che pur dicono di amare Iddio.

Perchè se l' amore per essere vero e perfetto vuol essere solo,

(1) Vedi anche il Prologo del Santo al medesimo libro.

(2) *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. VI. — V. pure indietro, a pag. xxv e segg. quello che scrivemmo a questo proposito.

intero, indiviso, giusta di che disse Agostino: *Ama meno Dio, chi ama qualche cosa con Dio*, di leggieri si comprenderà la ragionevolezza di quella mortificazione predicata da San Giovanni della Croce, di quella crocifissione d'ogni senso, che dalla comune degli uomini tanto si abborre, mentre Dio ne fa di essa un espresso comando, dicendoci pel Profeta: *Circoncidete i vostri cuori* (1); e per lo stesso Figliuol suo nel Vangelo: *Chi non odia sè stesso e fin l'anima sua, non può essere mio discepolo* (2).

Ma esaminiamo ormai un po' ampiamente questo libro divino.

* * *

Già dicemmo nella prima parte come ogni sforzo di San Giovanni della Croce è volto a condurre l'anima all'unione con Dio, e spiegammo, con le sue stesse parole, che cosa è quest'unione sublime; siccome però troppo importa aver sempre dinnanzi agli occhi il fine, onde recar giusto giudizio e fare buon apprezzamento dei mezzi, che ci si propongono per guadagnarlo, non sarà inutile ripetere qualche cosa che già, solo di passata, indietro toccammo. L'unione divina, dunque, è la rassomiglianza che la volontà dell'uomo contrae colla volontà di Dio, così che l'anima dell'uomo voglia tutto ciò che vuole Iddio, e non voglia niente di ciò che Dio non vuole (3). La quale definizione spiega benissimo quello che altrove dice il medesimo Santo, ossia che l'anima trasformata in Dio non pare più anima, ma Dio (4). È chiaro quindi che, per giungere a sì alto stato, si ricerca che l'anima sia tutta in Dio e Dio tutto in lei, senza che in essa più nulla rimanga di terreno ed umano. Donde il Santo trae fuori quella sua mirabile dottrina del *Tutto di Dio* e del *Nulla delle creature*; perciocchè l'anima, per giungere ad essere tutta in Dio e a trasformarsi in Lui, è forza che dalle cose tutte di questo mondo totalmente si stacchi, le quali, secondo le sue due parti, corporea l'una, spirituale l'altra, possono in essa cadere. Per cui, onde pervenire all'unione intima con Dio, bisogna che l'anima passi per la notte dei sensi e dello spirito, o sia dell'intelletto, della memoria e della volontà.

Ma che cosa è questa notte?...

(1) JOELE, II, 12.

(2) LUC., XIV, 16.

(3) *Salita*, lib. II, cap. V.

(4) *Ibid.*, *ib.*

*
* *

Sulla terra l' uomo è guidato da quattro potenze o facoltà, ciascuna delle quali ha la sua luce. I sensi la ricevono dalle cose esteriori; lo spirito dalle idee, circa le quali esso opera; la memoria dalla nozione delle cose passate dapprima nell' anima e che essa riconosce; la volontà dalle cognizioni, che le presenta lo spirito. Non vuol già San Giovanni della Croce estinguere questa maniera di luce per ciò che spetta alle operazioni ordinarie della vita, ch'è l'anima, anche nello stato d' unione con Dio, opererà sempre finchè avviverà il corpo, anzi le sue operazioni saranno più perfette e meglio ordinate di quelle di qualunque altra non si trovi nel medesimo grado di lei; sibbene per quel che si riferisce a questa unione medesima, o piuttosto al modo di giungervi insegna il nostro Santo che le facoltà dell' anima vogliono essere ridotte in tenebre: al che dà egli il nome di notte dei sensi, dell' intelletto, della memoria e della volontà.

Dovendo infatti introdurre l' anima in una regione diversa dalla naturale, è certo che non può servire di guida una luce naturale, ma un' altra se ne domanda sovranaturale e divina, a fronte della quale la prima non solo parrà, ma sarà invero una fitta tenebra. Che se volessimo unire ambe queste luci, o a meglio dire la luce divina colla tenebra umana, noi cadremmo in uno strano abuso di noi stessi e ci esporremmo al pericolo evidente di smarrirci e di perderci. Il perchè, abbandonato qualunque natural lume, inabissata nella profondità della sua notte, l' anima deve tendere alla divina luce dell' unione con Dio.

Piacemi qui riportare quello che scrive il celebre storico della Chiesa, abate Rorbacker, circa di queste notti di San Giovanni della Croce: « L' uomo della sua carne, l' uomo intieramente immerso nella vita animale, un ubbriaco, per esempio, nulla concepisce al disopra del mangiare e del bere, nulla fuor del corpo e di ciò che l' alletta. Tutto che è intellettuale, scienza, poesia, bellezze naturali, è per lui follia. — L' uomo della sua ragione, o il filosofo, immerso intieramente nella natura, nulla concepisce al di sopra della natura e della ragione umana. Tutto che è sovranaturale, divino, la grazia, la Fede è a lui follia. Egli sta al cristiano come il briaco al filosofo. Ma l' uomo carnale ha un bel disconoscere o negare l' ordine intellettuale, perchè quest' ordine non cessa per-

ciò di esistere. Medesimamente l' uomo della natura ha un bel disconoscere o negare l' ordine soprannaturale, l' ordine della grazia: quest' ordine, *velit, nolit*, esiste. Per innalzarsi all' ordine intellettuale l' uomo della carne è obbligato a morire in certo modo a sè medesimo, per entrare in una nuova esistenza, in un mondo nuovo, che a lui pare a bella prima una notte oscura, non già perchè le tenebre vi sieno realmente, ma sol perchè gli occhi suoi non sono abituati ad una sì gran luce. Per sollevarsi all' ordine sovranaturale, all' ordine della grazia e della Fede, l' uomo della natura è obbligato a morire in certo qual modo a sè medesimo, per entrare in una esistenza nuova, in un mondo nuovo, ch' egli non aveva neppur sospettato, che gli pare a bella prima una notte oscura, non già perchè le tenebre vi sieno reali, ma perchè gli occhi suoi non sono abituati ad una sì gran luce. Queste sono le notti oscure di San Giovanni della Croce (1) ».

Indi continuando a dimostrare quello che noi dicevamo di sopra, o sia che queste notti non tendono ad annichilare l' uomo per riguardo alle operazioni della vita, scrive: « L' uomo della carne diventando l' uomo della ragione, non cessa di essere uomo, ma diventa più e meglio tale; l' uomo della ragione, diventando l' uomo della Fede, non cessa di essere l' uomo della ragione umana, ma diventa anchè l' uomo della ragione divina. Ecco una bella parola di San Tommaso: « La grazia non distrugge punto la natura, ma la presuppone e la perfeziona » (2). Così la grazia, sottomettendo la ragione alla Fede, non distrugge punto la ragione, ma la presuppone; non l' abbassa, sì al contrario la solleva sopra di sè stessa. Per sottomettersi immediatamente a ciò che è eguale o inferiore a sè, bisogna abbassarsi; ma per sottomettersi immediatamente a ciò che infinitamente è al disopra di sè, a Dio, quale è nella sua essenza, bisogna sollevarsi infinitamente. Così la grazia della Fede solleva infinitamente la ragione sopra sè medesima. Similmente chi sottomette i proprii sensi alla ragione non li distrugge, ma li presuppone; non li abbassa, ma all' opposto li solleva e li perfeziona, li spiritualizza, rende il loro ministero più profittevole. Il gran punto è di stabilire la subordinazione tra i sensi e la ragione, tra la ragione e la Fede. Non si vuol cattivare altro che ciò che v' ha di ribelle e di nemico in noi, che si chiama il vecchio uomo,

(1) ROBACKER, *Storia Universale della Chiesa*, tom. XIII, lib. LXXXVI, pag. 77-78, ediz. Torino, 1869.

(2) D. Th., 1^a par., q. 1^a, art. VIII, ad 2^{um} —; q. 2, art. II, ad 1^{um}.

la natura corrotta o semplicemente la natura. È bene sapere il vero senso di queste espressioni, affin di conservare in tutto la conveniente discrezione e misura. In sostanza non si tratta che di subordinare i sensi alla ragione e la ragione alla grazia e alla Fede. Quando Gesù Cristo dice: *Chi vuol venire dietro di me rinneghi sè stesso*, Egli intende ciò che è ribelle e guasto in noi. In certo senso altresì bisogna che ci rinunziamo tutti interi, onde darci tutti interi a Gesù Cristo e ricevere poscia noi medesimi da Lui, quali ci vorrà colla sua grazia riformare ».

Così il celebre storico; parliamo adesso alquanto in particolare di ciascuna delle tre *Notti* che compongono il libro della *Salita del Monte Carmelo*.

* * *

La prima riguarda i sensi esterni, o sia le passioni che ad essi si riferiscono (1).

I nostri cinque sensi ci vennero dati dal Creatore per le azioni ordinarie della vita: se l' uomo non avesse peccato, avrebbe avuto le sue facoltà sempre soggette alla ragione, ma dopo la caduta dei nostri progenitori, le impressioni che ci vengono dai sensi cagionano dei terribili rovesci in noi. Avanti che la ragione deliberi, noi ci inchiniamo verso gli oggetti che questi cinque organi ci presentano, e il deplorabile si è che questa inclinazione tende sempre all' eccesso; il che genera le grandi passioni, quando non siamo solleciti di ricorrere all' impero della ragione, o meglio, quando vedendo la nostra debolezza e miseria, non ricorriamo agli aiuti della grazia.

Dai nostri sensi esce una luce che in sè è buona, come che destinata dal Creatore a dirigerci nelle nostre azioni, ma noi ne abusiamo quando ci lasciamo da essa guidare senza consigliarci con la ragione e coll' autore della ragione, che è il Signore Iddio, nostro Creatore e Padrone. In questa relazione della luce dei sensi colle nostre inclinazioni sregolate, le quali non sono altro che le nostre passioni, una tal luce è cattiva, ed è quella che bisogna

(1) Avvertiamo i lettori che, scorrendo delle varie notti di S. Giov. della Cr., ci serviamo, in alcune parti, di quello che ne scrisse il celebre gesuita Berthier in alcune lettere da lui dirette ad una pia signora, allo scopo di renderle più facile l' intelligenza delle dottrine del nostro Dottore. Queste lettere vennero pubblicate in francese nel 1777; in italiano comparvero la prima volta premesse all' edizione genovese delle opere del Santo nel 1858.

estinguere, quando vogliamo entrare nella via dell' unione intima con Dio. Bisogna ridurre questa luce alla notte, e il modo suggerito da San Giovanni della Croce, che in ciò si fa interprete del Vangelo, consiste nella mortificazione. Lo stesso era il pensiero di San Paolo, quando scriveva ai Colossesi: « *Fate morire ciò che in voi forma l' uomo terrestre* »; e i peccati che in appresso enumerava sono proprio quelli di cui sono ordinaria cagione i sensi, o sia: l' impurità, la passione del piacere, l' appetito sregolato, l' avarizia. Or bene, far morire l' uomo terrestre e mettere i sensi nella notte è lo stesso.

Quanto poi ai motivi, onde San Giovanni della Croce cerca persuadere alle anime pie l' evangelica mortificazione, dubito che se ne possa recare di più forti e convincenti. Lasciati da parte i danni fisici e materiali, che le passioni apportano all' uomo, comechè scriva per persone che già hanno cominciata la via di Dio (1), si ferma egli a considerare i danni spirituali, di cui gli appetiti non mortificati sono causa, e li riduce a due principali, uno privativo (2), per cui l' anima resta privata dello spirito di Dio, positivo l' altro, che sviluppa in cinque smaglianti capitoli, secondo i cinque cattivi affetti, che esso sortisce, o sia di *affaticare, affliggere, otte-
nebrare, maculare ed indebolire l' anima* (3).

Tutti questi articoli son dimostrati con argomenti invincibili, desunti dalla ragione e dalla Sacra Scrittura (4), il libro di verità per eccellenza.

(1) Vedi Prologo del Santo alla *Salita*, verso la fine.

(2) *Salita del Monte*, libr. I, cap. VI.

(3) Ib. ib., capp. VI, VII, VIII, IX, X.

(4) San Giovanni della Croce ebbe da Dio un dono e una grazia al tutto speciali di dichiarare le Sacre Scritture, che furono sempre il suo studio prediletto, il suo cibo, la sua meditazione. Coloro che l' osservarono mentre scriveva, attestarono di non averlo mai veduto aprire alcun autore, fuorchè, e raramente anche, perchè tutta l' avea a memoria, la Bibbia, dalla quale, come da una inesaurita miniera, egli tolse tutte le sue dottrine: « *Per laboriosam divinarum Scripturarum lectionem sibi recondit thesaurum veteris et novi Testamenti et ex eo expromit, tempore disputationis* ». Nè avrebbe potuto essere altrimenti, se è vero quello che scrive Sant' Ambrogio nell' *epist. dedic. in Apolog. Davidis*, che non può parlare dei sublimi misteri della mistica Teologia: « *nisi qui Scripturas omnes penitus excusserit, imbiberit, concoxerit tantoque usu contexerit, ut in naturam abisse videatur* ». È per questo che San Giovanni della Croce, come scrisse il dottor Antolinez, avrebbe potuto ripetere, a riguardo della sua Teologia, quelle parole del Salvatore: « *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me, Patris* » la dottrina da me insegnata non è mia, ma di Colui che parlò in me.

È l'autorità della divina parola quella che accresce forza e robustezza infinita alla logica serrata del nostro Santo Dottore, contro della quale spuntato e vano torna ogni argomento, così che, se tuttavia vi furono alcuni che tacciarono di esagerata la dottrina ch'egli insegna circa la mortificazione, non poterono essere che del numero di quegli infelici, che, idolatrando sè stessi e il proprio corpo, l'Apostolo con vivissima tremenda frase appella: *I nemici della croce di Cristo!* (1).

Meditino queste parole coloro che troppo dure ed aspre ritrovano le dottrine del nostro Santo, e alzino un poco gli occhi a quel Gesù crocifisso, Cui, qualunque vuol andar salvo, deve configurarsi (2), e del quale ogni cristiano è chiamato a compire nel proprio corpo le sofferenze, come dice San Paolo, per meritarsi il passaggio alla gloria dell'eternità (3).

Che se ciò vale per coloro che il Signore non chiama ad un'alta perfezione, con quanto ardore non devono amare la croce quelle anime fortunate, che desiderio e forza e grazia si sentono di raggiungere le più alte vette della santità? Ad esse dirige il nostro santo Maestro quel suo sapientissimo consiglio, mai abbastanza lodato e praticato: « *Abbia lo spirituale massima sollecitudine di imitar Cristo in tutte le cose; ne mediti la vita e le azioni di continuo; si diporti in tutte l'opere sue come si diporterebbe Cristo medesimo, e rinunzi per amor di Dio a tutti i piaceri dei sensi* (4) ». Non par qui di sentire il grande Apostolo delle genti, che desiderava che in tutto il suo corpo e in tutta la vita sua si manifestasse Gesù? (5) Ah! davvero che non ha bisogno di alcun libro chi riguarda nella incarnata e sostanziale sapienza di Dio! Questo è il secreto onde si formarono i Santi e gli eroi del Cristianesimo, Gesù Crocifisso, perchè Cristo crocifisso, come dice l'Apostolo, è la sapienza dell'eterno e la virtù di Lui (6).

Però San Giovanni della Croce non si contenta di dare solo il predetto generale consiglio, ma, fisso nel pensiero di Colui, che, pospostosi il gaudio, sostenne in tutta la sua vita la croce (7),

(1) Ad Philipp., III, 18.

(2) Ad Rom., VIII, 29.

(3) Ad Coloss., I, 24.

(4) *Salita del Monte Carmelo*, lib. I, cap. XIII.

(5) 2 ad Corinth. IV, v. 10 et 11.

(6) 1 ad Corinth., II, v. 4. — V. anche il cap. XXII del lib. II della *Salita del M. C.*

(7) Ad Hebr. XII, 2.

sminuzza mirabilmente, nel medesimo capitolo, in una serie di celestiali aforismi, la sua dottrina, onde insegnare all' anima il modo di crocifiggere sè stessa sull' esempio del suo Dio: « *Si dia sempre non alle cose più facili, ma alle più difficili, non alle più saporose, ma alle più insipide; non alle aggradevoli, ma alle aspre e difficoltose; non a quelle che consolano, ma a quelle che affliggono; non a quelle che partoriscono riposo, ma che fruttano pena; non alle grandi, ma alle umili; non alle sublimi e preziose, ma alle basse e spregevoli* (1) ». Ecco i sensi, ecco le passioni contraddette in tutto quello che possono desiderare, in tutto quello che le possono attirare; dalla quale assoluta negazione di ogni terreno contento e piacere provengono tutti que' beni che il Santo Dottore enumera più avanti, in altra sua opera (2), di cui non vo' ricordare che i due più principali, o sia, primo, la conoscenza di sè medesimi; secondo, una grande illustrazione dell' intelletto ad apprendere ed amare la verità.

Chi può negare che il *Nosce teipsum*, proclamato come norma di vita dalla scuola socratica, scolpito a lettere d' oro sulle porte del tempio di Delfo e più tardi su quelle di tutte le scuole della pagana filosofia, non costituisca la scienza più sublime, anzi la scienza unicamente necessaria dell' uomo? Che è infatti la scienza di tutte le cose senza la cognizione di sè medesimi? E chi non sa che dalla conoscenza di sè stessi zampilla, come da propria naturale sorgente, il più elevato conoscimento della Divinità, di cui siam fatti ad immagine, giusta quelle parole di Sant'Agostino, che furono la preghiera di tutti i Santi: — Ch' io conosca me, o Signore, e conoscerò te? — « La vera sapienza, ha detto Bossuet, consiste in conoscere Dio e sè stessi » (3).

E quanto al secondo, chi potrebbe mai benedire e magnificare come si conviene la mortificazione, che apre gli occhi della mente e affeziona il cuore alla verità? Perchè tanti errori riempiono adesso il mondo, sebbene alta risplenda la face evangelica? perchè tanto guasto corrompe la cristiana società? Non forse perchè abbastanza non si domano le proprie passioni, non si frenano e negano i proprii appetiti? In un' anima soggetta al peccato — lo dice

(1) *Salita del Monte*, lib. I, cap. XIII.

(2) *Notte oscura*, lib. I, cap. XII.

(3) D. August., *Soliloq.*, cap. II. BOSSUET, *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, pag. 1.

la stessa Verità — non può entrare la sapienza (1); chè la verità è luce e i peccati son tenebre, e quindi o l' una o gli altri debbono evacuarsi dall' anima, perchè due cose contrarie non possono risiedere in un soggetto (2). Quanta ragione v'è dunque in dire che lo spiritualismo mistico di San Giovanni della Croce è la più pura e chiara luce che possa mostrarsi a coloro che siedono nelle tenebre ed ombre di morte, come che, insegnando a domare la carne e le sue passioni, prepari la mente ai dolci albori della verità e della Fede !

O notte sacra, notte mirabile, notte
... dolce più che il mattutin chiarore (3),

deh! che tu possa occupare i miei sensi e le mie potenze, tu reggerli, tu guidarli! Fidato al lume ch' esce di te, io non incorrerò mai in errore, e l' anima mia, sollevandosi sopra le cose transitorie di questa terra, potrà, da raggi celesti illustrata, contemplare l'eterno Vero e la Sapienza divina!

Passiamo alla notte dello spirito, o sia dell' intelletto.

* * *

Non altrimenti che i sensi anche la mente, sede della ragione, va soggetta a molti errori, come che essa, nelle sue operazioni, dipenda dai sensi, e, pur volendola supporre ben regolata, per sè, non abbia per oggetto che le cose naturali, le quali non valgono ad elevare l' anima all' unione divina, che supera qualunque cosa può cadere nel senso. Quindi è d' uopo che la Fede la ritiri dalla sfera delle cose naturali, e che questo dono, che viene da Dio, offuschi tutto quello che vi è di umano nelle operazioni dello spirito: con ciò viene a farsi quella notte in cui detta facoltà ha da entrare. Abbiamo per questo argomento un testo di S. Paolo di grande importanza, citato pure dal nostro Santo, sebbene non vi insista di molto: l' Apostolo dice che *chi vuole accostarsi a Dio deve credere che Dio è* (4).

(1) Sap. I, 4.

(2) *Salita del Monte*, lib. I, cap. IV e V. — D. Th., p. I, q. 85, art. IV.

(3) *Cantica della Salita del Monte Carmelo*, stanza 5.

(4) Ad Hebr. XI, v. 6: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est.* — *Salita del Monte Car.*, libr. II, cap. IV.

Se la scienza della religione ha un articolo, dal quale alla mente umana provengano amplissimi e vivissimi lumi, egli è certamente questo dell' esistenza di Dio. Nondimeno tutti questi lumi non possono servire d' appoggio all' atto soprannaturale della Fede, il quale deve avere, per fondamento, la rivelazione di Dio, dichiarata dalle Scritture e insegnata dalla Chiesa. Per quest' atto soprannaturale e gradevole a Dio debbonsi sopprimere e obliare tutte le dimostrazioni filosofiche dell' esistenza di Dio, e quanto a ciò mettere l' intelletto nella notte, perchè non resti illuminato che dalla Fede. E così bisogna, perchè l' atto soprannaturale della Fede riguardante l' esistenza di Dio, non ha propriamente per obbietto Iddio come soltanto esistente, ma esistente come nostro Padre, Giudice, Maestro, come nostro remuneratore ecc. Ora, queste relazioni e queste utilità ce le fa conoscere soltanto la Fede. Se è dunque vero che riguardo all' esistenza di Dio, considerata in questa maniera, i lumi della ragione non bastano, e perciò sono inutili, quanto più non deve verificarsi il medesimo per ciò che spetta alle verità che sono l' oggetto dell' attenzione, della ricerca, dell' amore dell' uomo attirato dalla grazia ad un' unione intima con Dio? La grazia inspira a costui di rendere la sua volontà perfettamente simile a quella di Dio, in modo da venire diretto e mosso solo dallo Spirito divino, come dice il grande Apostolo ai Romani: or che possono valere i nostri ragionamenti per giungere a questo stato? Per quanto profondi e sottili essi sieno, non avranno mai proporzione coll' essere di Dio, poichè bisogna, dopo tutto, sempre venire a questa parola, la quale sola ci dà una qualche idea di quello che è Dio.

Dunque bisogna passar per altra via che per quella dei ragionamenti umani, e la Fede sola può aprirne il sentiero, essendo essa sola il mezzo proporzionato, che può sollevare l' anima fedele all' unione col suo Dio (1). Infatti — dice San Giovanni della Croce — « non v' è differenza tra il credere in Dio e il vederlo. Imperocchè, come Dio è infinito, pure infinito ed immenso ce lo propone la Fede, ed essendo Egli in sè stesso Uno e Trino, Trino ed Uno ci comanda di crederlo. Il perchè, per solo questo mezzo della Fede, Dio all' anima si manifesta con una luce così grande e divina, che ogni più alta intelligenza immensamente vince e sorpassa, ed è anche per ciò che quanta più Fede ha un' anima, tanto più ella si trova unita con Dio. Forse questo è quello che ne volle

(1) *Salita del Monte*, lib. II, cap. IX.

insinuare San Paolo in quell' autorità, che più sopra abbiamo riferita, o sia *che è d' uopo credere a quegli che vuole unirsi con Dio*. Che è come dire: è necessario ch' egli si accosti a Dio per Fede; il che non può farsi se non per un totale accieciamento dell' intelletto, che dalle tenebre ed oscurità della Fede rimanga come circondato ed invaso (1) ». Continua quindi il nostro Santo a confermare queste sue dottrine con validissimi argomenti, a cui sempre ha cura di aggiungere, come dicemmo, l' autorità della divina parola.

* * *

Fissato il mezzo, onde l' anima deve procedere nel suo cammino verso l' unione con Dio, San Giovanni della Croce passa a stabilire i segnali che ha da vedere in sè stessa onde fidarsi a lasciare la via della meditazione e del discorso (2), per entrare in quella dello spirito, nella contemplazione. E tutto fa in modo breve assai, come che egli, fedele a quanto si è proposto nel prologo dell' opera, non parli che « per alcuni religiosi e alcune monache dell' Ordine del Carmelo primitivo.... cui il Signore ha, per sua grazia, già collocati nel sentiero del monte della perfezione (3) », e però già si sono esercitati nella meditazione discorsiva delle cose di Dio e provati nella pratica delle virtù « come che si sieno omai spogliati di tutte le cose di questo secolo (4) ». Messi i predetti indizii e provatane la necessità (5), discorre il Santo della contemplazione, e insegna a coloro, che vi entrano per la prima volta, il modo di regolarvi le proprie facoltà, così da schivare ogni scoglio ed errore.

La profondità e la sapienza, più unica che rara, onde tratta di sì sottili materie, ben ci dimostrano com' ei fosse addentro nelle vie del Signore, e quanto la sua mente era illuminata, scrivendo, dai raggi della Divinità. Fortunati coloro che poterono dalla sua bocca direttamente udire tanti documenti di eterna vita; ma fortunati anche noi, che, meditando sulle sue pagine, possiamo scoprire gli arcani delle divine bellezze e alle medesime per una pia, indefessa meditazione elevarci !

(1) *Salita del Monte Carm.*, lib. II, cap. IX.

(2) Vedi nella prima parte quanto dicemmo circa la necessità della meditazione discorsiva ecc., a pag. xxiv.

(3) Prologo della *Salita del Monte*, verso la fine.

(4) *Ibidem*.

(5) *Salita del Monte*, lib. II, cap. XIII e XIV.

*
* *

Tutti sanno i celesti favori che, per solito, accompagnano la contemplazione, anzi non v'ha alcuno che, in solo udire questa parola « *contemplazione* », non pensi tosto a visioni, a rivelazioni, a estasi e rapimenti e ad altre grazie, che Dio benignamente largisce alle anime favorite di stato sì alto; nè tal cosa potea sfuggire a San Giovanni della Croce. Chè, dotato com'era in grado sommo del dono della discrezione degli spiriti, per esperienza conosceva i gravi danni in moltissime anime derivati dalla troppa fede messa ciecamente nelle proprie visioni e rivelazioni, che non erano più che inganni e menzogne del diavolo o illusioni di inferma natura.

Il perchè, fatta accuratamente distinzione di tutte le apprensioni straordinarie, che possono accadere all'anime elevate alla contemplazione, così acquisita come infusa (1), egli quindi particolarmente ne discorre per tutto il resto del secondo libro, ovviando a tutte le illusioni ed aberrazioni dello spirito umano e a tutte le suggestioni del principe delle tenebre.

Fermo su quella regola infallibile di discrezione che la divina Sapienza ne ha nel Vangelo insegnato, e che noi traduciamo in quel volgare adagio: *dai frutti si conosce l'albero* (2), dagli effetti che le diverse visioni e rivelazioni producono nelle anime, eccolo segnare le norme per cui discernere quelle che veramente son dono di Dio da quelle che il demonio ingerisce per ingannare.

Però anche nelle visioni buone l'anima deve usare somma prudenza, come che esse sieno soltanto mezzi per avanzare nella contemplazione, e non fine di essa. Il perchè l'anima ha da usare ogni diligenza, onde il suo cuore non si attacchi menomamente a tali cose; ma a Dio di continuo si volga, pensando che la divina essenza, colla quale tende ad unirsi, non ha somiglianza alcuna con siffatte rappresentazioni, sieno pur sublimi quanto si voglia. In caso diverso, il demonio, che altro non aspetta fuorchè l'anima gli dia qualche appiglio, onde ingannarla, andrà crescendo le sue menzogne e a poco a poco, con danno immenso del suo profitto, gliele farà sorbire come genuine verità.

Ma come evitare tutti questi mali? San Giovanni della Croce

(1) *Salita del Monte Carm.*, lib. II, cap. X.

(2) *Matth.*, VII, 16: « *A fructibus eorum cognoscetis eos* ».

non trova mezzo migliore che di rigettare sempre consimili cose, vengano da Dio o dal diavolo, non importa, e reca in ragione della sua dottrina che, rigettando le male visioni, l'anima si libera dei loro tristi effetti, che sono, per ordinario, la superbia e l'amor proprio, fonti e radici di ogni altro vizio e peccato; e disprezzando le buone, senza recare ingiuria al Signore, ne percepisce medesimamente il frutto, come che disinteressata si mostri nel servizio di Dio, e si salvaguarda dal pericolo di attaccarvi il cuore e di perdere la perfezione della sua Fede, che è l'unico mezzo onde ha da accostarsi a Dio ed unirsi per amore con Lui.

Questa è la mirabile dottrina che il nostro Santo, con sapienza tutta sua, spiega negli ultimi sedici capitoli del secondo libro della *Salita* (1).

Lascio di toccare d' innumerabili altre bellezze, che si trovano a profusione sparse in quelle pagine divine, ma non posso non ricordare la tenera divozione, ch' ei dimostra per quanto si rapporta alla vita e ai misteri dell' Uomo-Dio, oggetto continuo della sua meditazione, della sua imitazione, del suo celeste serafico amore. Chi non è rapito dalla estrema finezza di sentimento onde è pieno quel discorso che, a riguardo della divina persona di Gesù Cristo, mette in bocca all' eterno Padre nel capitolo XXII di questo libro, discorso che ogni volta che io lo leggo, accender mi sento di un nuovo inusitato amore per Colui, che, essendo Dio, si vesti della mia carne, si fece uomo come me, patì, morì per me, per illuminarmi e ricondirmi al cielo, pe' miei peccati perduto?... Il mondo ha d' uopo di un risveglio che lo scuota dal mortale letargo in cui giace: oh! gli si pongano in mano le opere di San Giovanni della Croce: sono esse sufficienti non solo a scuoterlo dalla freddezza che il domina, ma, ripetiamo, di farlo avvampare in un incendio d' amore di Dio!...

*
*
*

La memoria non è, a vero dire, una potenza distinta dall' intelletto, come dimostrano i filosofi, ma è l' intelletto medesimo che ritorna sopra sè stesso, o meglio, che riflette sulle cose ricevute o

(1) *Salita*, lib. II, cap. XVII-XXXII. — Forse il nome di visioni e rivelazioni farà venire sulle labbra un riso di scherno; però noi, chiunque ei sia, lo preghiamo a serbare il suo dispregio per quando, a' propri capitoli, discuteremo questi fenomeni e ne dimostreremo, co' dati della scienza, l' incontrastabile verità. Riderà allora se gli farà piacere.

intese; nondimeno tale distinzione che nei libri dei filosofi non si trova, è comune invece nelle opere dei mistici, i quali numerano nell'anima non due, ma tre diverse potenze, che fanno soggetto di particolari purificazioni, Memoria, Intelletto e Volontà.

San Tommaso li scusa di questa licenza dicendo che se dai filosofi non si parlò della memoria come di una potenza distinta dell'anima, è perchè essi considerarono come potenze solo quelle proprietà dell'anima che si ordinano all'atto (1), mentre è da sapersi ancora che qualunque proprietà risultante dall'essenza dell'anima, secondo la sua natura, che si ordini o no all'operazione, si può chiamare potenza (2). Ora, la memoria, quantunque non si ordini all'atto, essendo di sua ragione solo di conservare le specie apprese dall'intelletto: « *Nihil aliud est de ratione memoriae intellectivae nisi esse thesaurum seu locum conservativum specierum* », pure è proprietà dell'anima e quindi può chiamarsi potenza.

La quale osservazione ci apre la strada a capire come San Giovanni della Croce, distinguendo la memoria dall'intelletto, fa la distinzione che passa fra l'atto e l'abito. Atto sarebbe l'attuale intendere; abito il ritenere le specie per cui si intende. Il perchè San Giovanni della Croce, parlando della memoria come di una potenza, intende l'attuale ritenizione delle specie.

Or facilmente si capisce come, sconvolto l'intelletto, si sconvolge e disordina anche la memoria, perchè se l'atto ripetuto è cattivo, cattivo dovrà pure essere l'abito che se ne forma, conciossiachè l'abito si formi dalla ripetizione degli atti: *Ex repetitis actibus fit habitus*. Riformare un atto passeggero è cosa facile; non così un abito ormai contratto, come l'esperienza dimostra. Di qui la ragione della severa purga che San Giovanni della Croce richiede nella memoria, o sia nell'abitudine che alcuno può aver contratto di pensar sempre a cose inutili o cattive, delle quali ha fisse nella mente le immagini.

* * *

Nel capitolo VI del libro II della *Salita del Monte Carmelo*, dimostra il nostro Santo Dottore come le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità sono i mezzi per cui l'anima ha da perfezionare le sue potenze, Intelletto, Memoria e Volontà, in ordine alla

(1) D. Th., in 3 distinc., lib. I, sent. q. 4, art. I ad 3^{um}.

(2) D. Th., loc. cit.

contemplazione e all' unione con Dio. La Fede perfeziona l' intelletto e lo abilita a contemplare i sommi veri, che gli presenta nascosti ne' suoi veli; in qual modo è che la Speranza introduce nella notte la Memoria? Ognun sa che quanto meno si possiede tanto più si spera, e quanto più si spera tanto minor pensiero si ha di ciò che si possiede. Una speranza forte, sempre accompagnata da desiderio veemente ci fa dileguare la ricordanza di ciò che si ha e di ciò che si ebbe; così l' anima, che fissa tutta la sua speranza in Dio, ama di non ricordare più quello in cui si occupò fino a quel punto, ma solo di ricordarsi di Dio. Perchè gli amatori del mondo rammentano con tanto piacere ciò che blandì le loro passioni? Perchè non isperano in Dio. Perchè nella morte si vivo dolore li assale pei beni, che li dilettarono sì lungo tempo e che debbono abbandonare? Perchè non isperano niente nella vita futura. A pervenire dunque all' intima unione con Dio bisogna, secondo i dettami di S. Giovanni della Croce, ritirare la memoria dalle specie e dalla conoscenza delle cose create, per presentarla a Dio libera, sciolta e come perduta in un santo oblio di tutto ciò che non è Dio o Gesù Cristo (1), senza di che noi ci esporremmo al pericolo di venire turbati da una moltitudine di distrazioni, di falsi giudizi, di suggestioni del demonio, di sentirci sollevare le passioni, di perdere la pace dell' anima, di non poter udire il Signore nell' orazione (2).

Il nostro Santo estende questa dottrina anche alle conoscenze soprannaturali, alle visioni, alle rivelazioni, alle parole interiori, ai sentimenti spirituali, le cui immagini restano, per solito, profondamente impresse nella memoria. Il riflettere sulla ricordanza di simili cose, fa che l' uomo s' inganni sovente e si arrischi a cadere in presunzioni e vanità; dia luogo al demonio di sedurlo e di trarlo a mille follie, o almeno lo privi di quella nudità e povertà di spirito, la quale è così necessaria nella via dell' unione divina (3). In fine, niuna di queste cose è Dio, e ciò deve allo spirituale bastare per ritrarre da esse la sua memoria (4).

(1) *Salita*, lib. III, cap. XIV.

(2) *Ibid. ib.*, cap. XV.

(3) *Ib. ib.*, cap. VII.

(4) Val qui riferire quello che scrive San Bonaventura, lib. I, *De Profectu Relig.*, circa la perfezione della memoria, onde più chiaramente si veggia la ragionevolezza degli insegnamenti del nostro Santo: « *Perfectio memoriae est ita hominem in Deo esse absortum, ut etiam sui ipsius et omnium quae sunt obliviscatur, et in solo Deo absque omni strepitu volubiliu[m] cogitationu[m] et imaginatio[n]u[m] suaviter quiescat* ».

Ma alcuno dirà: « E come potremo, seguendo tali dottrine, eseguire i doveri pe' quali necessariamente si richiede la memoria? Non temete: quanto più l'uomo si distacca dalla natura e si accosta alla Divinità, altrettanto il suo operare si rende più alto, perfetto e divino. Il Signore medesimo verrà suggerendo alle anime sue favorite quello che debbono fare, e le aiuterà nell'esecuzione dei loro doveri. Volete accertarvene? Udite come lo dimostra S. Giovanni della Croce: « Quando l'anima ha acquistato l'abito della divina unione, che è per lei uno stato soprannaturale, la memoria, come tutte le altre potenze, cessa dal suo modo naturale di operare.... Il perchè, quando trovisi la memoria in Dio trasformata, non le si imprimono forme o notizie permanenti, essendo le operazioni di essa, come quelle delle altre potenze, mutate, in questo stato, in divine, e possedendola Iddio, grazie alla loro trasformazione in Lui, come un dispotico Signore, Egli medesimo è quegli che ad esse comanda e che divinamente le muove, secondo il suo divino spirito e la sua volontà, come dice l'Apostolo: *Qui autem adheret Deo, unus spiritus est cum eo* (1), chi sta unito col Signore è un solo spirito con Lui. Ora, le operazioni dell'anima, trovandosi totalmente unite collo Spirito divino, conseguentemente diventano anch'esse divine. Di qui proviene che le operazioni di queste anime perfette sono quali debbono essere, conformi sempre a ragione (2) e non quali essere non dovrebbero. Imperocchè lo Spirito di Dio le ammaestra in quello che loro convien sapere e loro nasconde quello che debbono ignorare; ad esse ricorda quello di cui debbono avere memoria, e cancella dalla loro mente quello che hanno da dimenticare; le fa amare quello che si è in obbligo di amare, e fuggire quello che non è puramente Dio, così che, per ordinario, anche solo i primi moti di queste anime sante son come divini. Nè alcuno si meravigli che tali sieno, se trasformate esse si trovano nell'essere divino (3) ». E continua a provare la sua dottrina con una serie di bellissimi esempi, che noi, per non tediare

(1) 1 ad Corinth., VI, 13.

(2) Notinsi queste parole del Santo, che a meraviglia spiegano quel detto di San Tommaso da noi più sopra riferito, o sia che: *La grazia non distrugge la natura, ma la presuppone e la perfeziona*. Quanto giustamente anche il celebre Rorbacker potè dire, che i teologi mistici sono i migliori dottori della grazia, come che essi, per esperienza, conoscano fin dove giunge la natura e dove comincia la grazia.

(3) *Salita del Monte Carmelo*, lib. III, cap. I, verso la metà.

i lettori, i quali desidereranno ormai di cominciare la lettura delle opere del nostro Santo Dottore, non riportiamo.

Questo però non possiamo non avvertire come la dottrina di San Giovanni della Croce ci fa toccare con mano il motivo per cui i Santi fecero tante cose sì acconciamente e sì perfettamente, e perchè ne abbiano omesse altre colla stessa prudenza e collo stesso merito. Iddio, al quale erano uniti pei vincoli di una sublime orazione, in tutti i loro passi li illuminava: il mondo li criticò, li biasimò perchè il mondo non ha lo Spirito di Dio, ma noi vediamo il buon esito delle loro imprese e riconosciamo ch'essi furono i veri sapienti, perchè *essendo uniti al Signore erano divenuti uno stesso spirito con Lui.*

* * *

L'uomo farebbe opera vana se, postosi nella notte dei sensi, dello spirito e della memoria, lasciasse poi la volontà in balia di sè stessa e delle sue sregolate affezioni (1). Questa parte di noi è la più preziosa, come quella da cui dipende il nostro amore per Iddio, nel quale amore, portato al grado più sublime, a cui possa aspirare l'uomo in questa vita, consiste l'unione divina. Il nostro Santo ha sommamente a cuore di insegnarci ad entrare nella notte della volontà (2), cioè a mortificare le affezioni di questa potenza, che sono, com'egli nota, la Gioia, la Speranza, il Timore e il Dolore, tutte e quattro così strettamente legate, che dove una si trova, anche le altre pure vi sono ed esercitano similmente la loro forza. Il che egli dimostra, come sempre, co' raziocinii più giusti, e meglio conformi alla ragione e alla filosofia, dai quali conclude che se una di queste passioni è disordinata, anche le altre lo sono del pari, e che questo disordine è capace di produrre nell'anima ogni sorta di vizii, e che dalla sottomissione di esse alla volontà di Dio dipende l'acquisto di tutte le virtù (3).

Non ci restano più che i precetti che San Giovanni della Croce insegnò per riguardo alla Gioia, i quali sono tanti e sì belli e sì profondi che ne fanno con più dolore piangere la perdita del ri-

(1) *Salita*, lib. III, cap. XV.

(2) *ib. ib.* cap. XVI e seg.

(3) *ib. ib.* cap. XV.

manente di questo libro divino, che da solo sarebbe stato il più gran monumento dell'ingegno di lui; al modo che quello che ce ne rimane è il più bel trofeo della sua più che umana, angelica scienza. Perchè non v'ha inclinazione, per leggiera, minima che sia, la quale non venga in questo libro studiata, analizzata, e, per così dire, anatomizzata, con tale una sottigliezza e profondità, che ben potrebbero tutti i moderni psicologi, invidiare a San Giovanni della Croce la scienza ch'ei possiede dell'anima umana.

La gioia può nascere in noi da sei specie di beni, *temporali, naturali, sensuali, morali, soprannaturali e spirituali* (1). Tratta in particolare il Santo di ciascheduna specie e dimostra l'importanza di riferirli tutti a Dio solo, con la gioia, o sia il piacere, che ne può derivare, come che sieno fuori del *tutto* di Dio, per cui l'anima non può in essi dilettersi e nello stesso tempo aspirare ad unirsi colla Divinità. Chè, come lo stesso nostro Santo Dottore insegna nel primo libro, le creature e tutti i beni delle creature sono un puro niente appetto di Dio, che è tutto, e però l'anima, che alle creature per amore aderisce, facendosi ad esse somigliante per amore, o, meglio, un niente come esse — perchè l'amore assimila l'amante alla cosa amata —, incapace si rende di unirsi con Dio, non avendo proporzione con Lui, di quella guisa chè nemmeno per immaginazione si può congiungere il tutto col niente (2).

Tali insegnamenti potranno, a bella prima, parere ad alcuno difficili e duri, ma che sono essi mai se non se una dichiarazione di quel grande precetto che Iddio ne ha fatto *di amarlo con tutto il cuore, con tutte le nostre forze, con tutta l'anima nostra* (3) Al quale certo non ottempera l'anima che vive attaccata a qualunque dei beni riferiti, più che a Dio, e la sua felicità ripone in essi e non piuttosto nel semplice possesso di Dio. —

Ha S. Giovanni della Croce, in questo libro, delle pagine ammirabili sulla vera divozione (4), la cui idea vera tanto è, ripetiamo, languida e falsata ai nostri giorni, al punto che le divine cose non piacciono nè attirano più se non dilettono e soddisfano i sensi.

Oh! considerassero certe pagine di fuoco del nostro Cheru-

(1) *Salita*, lib. III, cap. XVI.

(2) *Ibidem.*, lib. I, cap. IV.

(3) *MATTH.*, XXII, 37; *MARC.*, XII, 30; *LUC.*, X, 27.

(4) *Salita*, lib. III, cap. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII.

bino tanti che adesso vorrebbero, se il potessero, commutare il regno di Dio in un regno di carne e di sangue, di senso e di terra !...

Stupende anche sono le osservazioni che fa in riguardo dei predicatori. Se richiede che mettano tutto l'impegno nel concepire il loro altissimo ministero, se vuole che nei loro discorsi non trascurino nulla di quanto può persuadere la Fede o innamorare alla virtù, vuole altresì che loro cura precipua sia di regolar bene il proprio interno, che sieno assidui nella preghiera, che il cuore sia infiammato d'amore per Dio! E gli uditori esorta a concepire un ardente desiderio di trar profitto dalla divina parola, ad ascoltarla con umiltà e metterla in pratica con opere di virtù (1).

*
* * *

Queste sono le dottrine utilissime che S. Giovanni della Croce, il mistico per eccellenza, il dottor massimo della vita interiore, spiega nel suo ammirabile libro della *Salita del Monte Carmelo*. Quella legge di carità, espressa in quelle grandi parole: Tu amerai il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze, sono la base delle dottrine del nostro Santo. Iddio infatti è il *tutto* dell'uomo: il *tutto* del suo cuore come il *tutto* della sua mente. Ora, che cosa sono i beni finiti di questo mondo appetto di questo Bene supremo infinito?... Delle pure ombre e degli ostacoli. Sì, degli ostacoli. Vicinissimi infatti agli occhi ed al cuore, essi attirano l'uomo, lo incantano, lo ingannano e finiscono per imprigionarlo in questo meraviglioso palazzo dell'universo, facendogli dimenticare la patria. Per degli spiriti più attenti, ma inferiori di numero, i beni di questa terra sono delle ombre dietro le quali si nasconde Iddio. Oh si! i cieli, come l'ultimo e più piccolo filo d'erba del campo, cantano la gloria e la sapienza del Signore; però, mentre l'uomo terreno si ferma all'ombra visibile e palpabile, l'uomo spirituale leva il velo, che copre le cose, e guarda più addentro, e mentre quello permette che il suo cuore si lasci prendere da ciò ch'ei vede, che tocca, che sente, questo lo fissa nella suprema Bellezza, in cui non cade vicissitudine nè mutamento, e sola dà all'anima il suo perfetto

(1) *Salita*, lib. III, cap. XLIV.

riposo. L'uno scorge solo il contingente delle creature; l'altro l'assoluto, e sopra di questo dilata l'anima sua. Che cosa rimane la terra veduta dalle altezze sublimi alle quali si eleva il nostro Santo? Come Egli si sente preso di gran compassione per l'uomo che si immagina di vedere e possedere le cose per questo che esso le tocca un istante al di fuori, dimenticando che all'ora, in cui vorrà impossessarsene, goderne, esse fuggiranno da lui, e non gli resterà nelle mani più che un poco di polvere, e nel cuore lacrime, dolori e forse anche rimorsi! Quanto pure il nostro Santo Dottore è forte e potente, allorquando, dalla vetta sublime, nella quale s'è posto, egli mostra che, per conoscere i beni che ne circondano, bisogna osservarli non nelle loro accidentalità esteriori, bensì nella loro sostanza, non nel particolare, ma nel generale, astraendoli dalle varie circostanze di tempo, di luogo, che li impiccoliscono, nel tempo stesso che impiccoliscono il nostro cuore, e che il cuore veramente grande, libero e ricco è quello di colui che vede Dio in tutte le creature, che sa amare come ama Dio e non possedendo nulla, pur realmente possiede tutto il mondo in quello che il mondo ha di migliore e di divino, in quanto che esso è per lui quello che è per Dio medesimo.

Bisogna citare una pagina di questa magistrale dimostrazione, pagina di una semplicità profonda e sublime, che ci coglie nella nostra oscurità e ci trasporta, come sull'ali di un serafino, nella regione luminosa e pacifica dove il nostro Santo risiede: « Chi si
« distacca dalle creature trova in esse maggior godimento e sod-
« disfazione di colui che ad esse aderisce con un sentimento di
« proprietà. Questo sentimento è infatti come una pesante catena,
« che tiene lo spirito prigioniero e all'anima non permette di
« spiccare liberamente il suo volo. Sia da un punto di vista na-
« turale, che sotto il punto di vista soprannaturale, l'uomo, per
« mezzo di una perfetta rinuncia delle cose, si forma un concetto
« più preciso della verità delle medesime e del loro reale valore.
« E questo è il motivo per cui chi ha rinunciato alle creature ne
« gode assai meglio di colui che in esse ricerca la soddisfazione
« di quaggiù: questi le apprezza infatti secondo la loro apparenza
« menzognera, quegli secondo verità; l'uno le guarda nel loro
« lato migliore, nel loro fondo e nella loro sostanza; l'altro le
« giudica solo in quello che in esse è d'accessorio e d'acciden-
« tale. Perocchè tutti ben sanno che i sensi non vanno al di là
« delle apparenze, mentre lo spirito, purificato dalle nubi delle
« forme accidentali, giunge fino alla verità, che è il proprio og-

« getto della sua conoscenza. Per questo è che la passione della
« gioia spande come delle ombre sul giudizio, in quanto che non
« può darsi godimento volontario nelle creature senza pure un
« atto di proprietà volontaria. All'opposto, la privazione di ogni
« vano godimento, di ogni vana gioia, libera l'anima e ridona
« alla mente tutta la sua lucidità, di quella guisa stessa che l'aria
« torna ad essere pura e trasparente non appena si disfanno i
« vapori e le nubi, che la oscuravano. L'annegazione, adunque,
« gode di ogni cosa, di tutto, mentre la proprietà, per ciò stesso
« che si ferma sopra di un oggetto particolare, si priva della sod-
« disfazione generale di tutti gli altri. Nel primo caso il cuore,
« spezzati i legami delle creature, tutte le possiede con una stu-
« penda libertà, come dice S. Paolo; nel secondo invece, la vo-
« lontà, attaccata ad un oggetto creato, finisce col non posse-
« derne realmente nessuno, non solo, ma, posseduta da essi, è co-
« stretta a soffrire tutte le pene di una durissima servitù (1) ».

Ben si vede, da questa pagina, che abbiamo voluto citare, il vigore immenso di pensiero ch'era nell'anima contemplativa del nostro Santo. Allorquando noi lo crederemmo perduto in altezze inaccessibili, dove il nostro spirito non riesce a seguirlo, ecco che d'un colpo esso ci riconduce a noi medesimi, ci fa penetrare con uno sguardo profondo nei misteri della nostra natura, la mette nella sua vera luce, liberandoci dalle oscurità più o meno volontarie, che ne circondano.

San Giovanni della Croce, come quasi tutti i teologi mistici, è assai meno metafisico che psicologo: egli ricerca piuttosto le verità dell'ordine morale e pratico che quelle d'ordine speculativo, ed è specialmente nella sua ammirabile *Salita del Monte Carmelo* dove meglio appaiono tali qualità del suo spirito.

È poi questa parimenti l'opera che, con la *Notte Oscura*, contiene i principi essenziali della sua mistica teologia: le rimanenti non ne sono che lo sviluppo; senza poi dire che è pur quella che si rivolge alla universalità delle anime, sebbene egli dica di scrivere per pochi spirituali soltanto. Gli altri trattati infatti suppongono progressi tali nell'unione divina che non sono che di pochi, mentre qualunque anima troverà nella *Salita del Monte* nutrimento e dottrina adatti a tutti i suoi differenti bisogni.

Per questo noi ci siamo più lungamente fermati a discorrere di questo libro sublime e divino.

(1) *Salita*, lib. III, cap. XIX.

* * *

La *Salita del Monte Carmelo*, quale fu sino ad ora pubblicata, e quale anche noi, sebbene con grande nostro dolore, siamo costretti di pubblicare, non è intera così come uscì dalla penna del nostro estatico Santo. Conosco l'opinione diffusa e da alcuni accettata — per esempio dal P. Marco di San Francesco — che il nostro Santo Dottore non abbia potuto terminare il suo libro perchè soprappreso dalla morte; tuttavia non dubito di affermare il contrario, e che solo il tempo, o più verosimilmente l'incuria e l'abbandono, nel quale per tanti lustri vennero lasciati gli scritti celesti di lui, dopo la sua morte, furono causa della perdita della parte più bella e importante di questo libro divino, che ora (chi lo sa?) giace forse ignoto e polveroso tra le carte neglimentate di qualche biblioteca, od è tesoro e proprietà di qualche geloso o ignaro proprietario.

E perchè si veda che noi non avanziamo proposizioni non avanti accuratamente vagliate e discusse, accenneremo brevemente ai principali motivi che ne inducono a tale opinione.

Primo di tutti è la maniera punto chiara, dirò meglio arruffata e confusa, onde, per tutto ove parla delle opere del nostro Santo, procede il nominato P. Marco di San Francesco, la cui istoria, se meritevole sotto altri rispetti di molte lodi, su questo punto, pur tanto importante, lascia grandemente a desiderare, come qualunque può facilmente convincersene, leggendo i capitoli XXXII e XLVIII, che sono gli unici in cui, nonostante l'ampiezza del suo volume, parla, e come di passata, delle opere del nostro Santo Dottore. La storia del P. Marco risente tutta la tronfiezze degli agiografi del secolo XVII e XVIII: nessuna critica, niuno studio intimo, psicologico del carattere del Santo e del suo tempo; massima propensione al meraviglioso. Secondariamente domando: Dove ha mai egli cavata questa sua opinione il Padre Marco? Io non ne trovo riscontro nei più antichi storici del Santo: non nel P. Gerolamo di San Giuseppe, che gli fu contemporaneo; non nel P. Filippo M. di San Paolo, e nemmeno nei moderni, quale specialmente il M. R. P. Alessandro di Santa Teresa, attuale Vescovo di Teramo, negli Abruzzi. Dunque nè la tradizione, nè l'autorità sorreggono l'opinione del P. Marco, la quale per ciò stesso si può legittimamente rigettare. È vero che i citati autori, par-

lando della *Salita del Monte Carmelo*, non si trattengono ad investigare perchè essa si trovi incompiuta; nondimeno a me sembra di aver trovato, nelle opere stesse del nostro Santo, motivi sufficienti, se non diretti, almeno indiretti, onde poter affermare che ei terminò questo suo capolavoro. E il primo si è che la *Salita del Monte Carmelo* fu composta prima di ogni altro trattato verso il 1579: ciò è fuor di quistione: ora, è possibile, domando io, che San Giovanni della Croce, ordinatissimo com'era in ogni sua più piccola cosa, lasciasse incompiuto il suo scritto per ben dodici anni, quanti ne corrono dal 1579 al 1591, anno in cui egli morì e che il P. Marco assegna come data del tempo in cui prese a dar l'ultima mano al suo lavoro, omai noto a tante e tante anime, dalle cui istanze e preghiere era stato mosso a scriverlo? Mi si perdoni l'espressione, ma ciò non tornerebbe ad onore di San Giovanni della Croce, come che sia proprio solo di uno spirito incostante e leggiadro lasciare di punto in bianco un'opera, per apprendersi ad un'altra: il sapiente, che è conscio del pregio delle sue produzioni — e San Giovanni della Croce lo era certamente — non opera certo di tal maniera.

Ma lasciando questa prova, che potrebbe dirsi *a priori*, veniamo a un argomento desunto dalle stesse opere del Santo. Nella *Fiamma d'amor viva* egli cita ben tre volte la *Salita del Monte Carmelo* insieme con la *Notte oscura*: la prima volta commentando il verso quarto della prima stanza; la seconda, commentando il quinto verso della medesima stanza, e la terza nel principio del paragrafo VIII del commento al terzo verso della terza stanza, e se non *explicitis verbis*, certo nel senso la medesima opera è molte volte ricordata nel *Cantico spirituale*. Può egli pensarsi che il Santo volesse citare opere che sapeva incompiute allato di altre che, cominciate dopo, già da parecchio tempo erano finite e perfezionate? Tanto più che le dottrine della *Notte oscura*, del *Cantico spirituale* e della *Fiamma d'amore* suppongono come natural fondamento quelle della *Salita del Monte Carmelo*, che forma la base di tutta la mistica teologia di San Giovanni della Croce. Chè sebbene distinte per titolo, le opere del nostro Santo Dottore formano un tutto omogeneo e compatto, così che assai bene un certo autore, che avremo, tra poco, occasione di citare, verso la fine di questo lavoro, paragonò tutto il dottrinale mistico di San Giovanni della Croce a un poema, in tanti canti diviso quanti sono gli stati per cui l'anima deve passare, onde giungere all'unione con Dio.

Nè si dica che essendo la gioia la passione potissima della volontà e quella che, in certo modo, racchiude le altre, però San Giovanni della Croce lasciò di trattare di queste e si limitò a parlare soltanto della prima (1), perchè in tal caso egli non avrebbe mancato di rendercene avvertiti. All'opposto invece si dal modo onde parla nel prologo del libro III della *Salita*, come da quello onde ragiona nel capitolo XV dello stesso libro e in vari luoghi del *Cantico spirituale* appare evidente la sua volontà di discorrere di tutte e quattro le predette passioni, dalla cui perfetta sottomissione alla mente dipende *l'apprendere con chiara luce la verità*, come dice Boezio.

Ma mette conto ricordare il modo, onde il Santo si esprime nel citato capitolo della *Salita*. Quivi, fatta distinzione di tutte le affezioni o passioni della volontà, dice: « *Affinchè poi una più larga e copiosa dottrina su ciò non si possa desiderare, parleremo, come è nostro costume, di ognuna particolarmente di queste quattro passioni e dei diversi appetiti della volontà* ». Bisogna proprio dire che il P. Marco e tutti quelli che lo seguirono nelle sue opinioni critiche sui libri di San Giovanni della Croce, non leggessero queste chiare e precise parole. Altro non si può dire.

* * *

Se San Giovanni della Croce compì la *Salita del Monte Carmelo*, in qual modo si potè smarrire la miglior parte di essa? Confessiamo di non poter rispondere a tale domanda colla certezza onde vorremmo; nondimeno, a mio credere, due spiegazioni si possono dare di questa perdita, come di quella di parecchi altri scritti del nostro Santo e di quasi tutte le sue lettere: prima, la sua profondissima umiltà, per la quale non credeva che le sue opere avrebbero veduta mai la luce del mondo; seconda, l'incuria nella quale, come sopra dicemmo, dopo la sua morte furono lasciate. Ecco come ragiona sulla prima di queste cause il R. P. Angelo M. di Santa Teresa nel num. II del mese di Novembre 1901

(1) Così propende a credere il P. Berthier nella V delle lettere sopra ricordate (v. la nota di pag. LIII di questo studio); tuttavia egli non si ferma a cercare argomenti onde convalidare e provare la sua opinione.

della rivista Carmelitana spagnuola da lui diretta, che s' intitola: *El Monte Carmelo*: « L' umiltà del compagno di Santa Teresa e, chi lo sa?, fors' anche l' elevatezza del suo spirito e la sublimità delle sue dottrine, non intese dalla comune degli uomini, dovette esser causa che molte delle sue produzioni rimanessero ignote o andassero smarrite. Il Dottore di Fontiberos praticò come massima di vita e norma di condotta il *niente*, il nascondimento, la negazione assoluta di qualunque vanità, di ogni soddisfazione dell' amor proprio. Di qui la continua sollecita sua cura di occultarsi allo sguardo degli uomini; l' altissima diligenza e santa industria per impedire qualsiasi manifestazione di ingegno, che potesse inceppare i passi del suo spirito umile. D' altra parte S. Giovanni della Croce non si trovò mai nelle condizioni di Santa Teresa, la quale, sebbene ugualmente umile e nemica di ogni vana ostentazione, fu costretta dall' obbedienza a scrivere quello che Dio comunicava al suo privilegiato spirito, e a consegnare i manoscritti ai confessori, che, ammirati del tesoro immenso di dottrina accumulato in quelle pagine, li fecero di pubblica ragione e li sparsero per ogni parte. San Giovanni della Croce invece, che scriveva solo sotto gli impulsi del fuoco, che ardeva nel suo spirito, o al più perchè mosso dalle insistenti domande di qualche anima santamente cupida di conoscere le altezze dei mistici stati, poneva i parti della sua ispirata penna e del suo genio sublime sotto la custodia del segreto o sotto le chiavi di un archivio claustrale. Per questo, mentre alcune opere della Serafina e Maestra del Carmelo venivano, lei vivente, stampate, e quasi tutte subito dopo la sua morte, le opere del suo compagno nella dottrina e nelle fatiche della Riforma non comparvero alla luce che molti anni dopo il suo felice trapasso all' eternità ».

Però, sì la prima che le seguenti edizioni, furono esse degne di scritti tanto sublimi e dello zelo dell' Ordine per l' onore di un sì gran Santo? Tutt' altro: essi andarono in giro, sebbene letti con avidità e ripetutamente pubblicati, per più di un secolo — 1591-1702 — tutti a pezzi e a brani, finchè la munificenza di Monsignor Giacomo di Palafox y Mendoza, arcivescovo di Siviglia, non li raccolse, come meglio gli fu possibile; ma il tempo aveva fatto scomparire parecchi insigni lavori dell' immortale anacoreta di Duruelo.

Per la perdita della corrispondenza del Santo tutti gli storici convengono in assegnare come causa l' iniquo processo intentato contro di lui da un pessimo religioso, certo P. Diego Evangelista,

il quale, abusando dei poteri avuti in qualità di Visitatore dei carmelitani riformati dell'Andalusia, e smanioso di vendicarsi di una paterna ammonizione avuta, si dette a correre da un convento all'altro, sì di religiosi che di monache, pretendendo estorcere deposizioni contro il Santo e inventandone quando vedeva di non poter riuscire nel suo intento. Al che aggiunse la malvagità di mettere in dubbio la dottrina del Santo, e, col pretesto di un esame da farsi della medesima, si faceva consegnare le lettere e gli scritti di lui. Però, anzichè darli al ribaldo, molti religiosi e specialmente religiose, allo scopo pure di difendere il loro Santo Padre e Maestro, preferirono dare alle fiamme quanto di lui possedevano.

Così, ripetiamo, si perdette la corrispondenza di S. Giovanni della Croce; e non è certo improbabile che andassero perduti, colle lettere, anche dei libri e delle opere intiere da lui compilate.

Fosse vero, come qualcuno ci riferì ultimamente, che si fosse sulle tracce di ritrovare la finale della *Salita del Monte Carmelo* e qualche altro ignorato lavoro del nostro Santo. Come non desideriamo altro che sempre più si renda nota la sapienza divina di Lui, così noi auguriamo alle pazienti ricerche dei nostri amici di Spagna, l'esito più completo e felice. Una riga sola infatti che essi riescano a darci di più, sarà sempre un tesoro, comechè delle parole dei Santi sia detto in modo tutto particolare: « *Colligite fragmenta ne pereant* ».

E noi ben volentieri ci uniremo, secondo che ci sarà possibile, ad essi, affinchè sia elevato al nostro mistico Dottore il monumento che la sua sapienza e la sua straordinaria santità si merita.

2.^a — La Notte Oscura.

Il secondo scritto del riformatore del Carmelo s'intitola *Notte oscura dell'anima*, e vi si spiegano, come sopra accennammo nella prima parte, le fittissime tenebre, le pene orrende, le ineffabili angosce, onde Iddio suol giudicare le anime a sè più care e che ha stabilito innalzare alle cime più alte della perfezione.

Questo mirabile, sapientissimo trattato, che ci allaccia col precedente, si divide in due libri: nel primo mostra il Santo la notte o purgazione passiva del senso; nel secondo quella dello spirito. Nella *Salita del Monte Carmelo* è dichiarata la parte attiva che l'anima prende nell'opera della sua perfezione; nella *Notte oscura* l'azione che in essa, concorrendo lei, solo col suo consenso e colla sua volontà, fa il Signore, onde renderla perfettamente pura e de-

gna del suo abbraccio divino; chè da sè sola, come dice nel principio della *Salita del Monte* (1) il nostro Santo, l'anima non può arrivare a quella tersissima purità che il celeste stato dell'unione divina ricerca. Nella *Salita*, in altre parole, si insegna all'anima a nettare e purgare sè stessa; nella *Notte oscura* come la purga e purifica Iddio.

Il trattato della *Notte oscura*, come quello della *Salita*, fu composto dal nostro Santo nel ritiro del Calvario nel 1579 e perfezionato forse in Baeza tra il 1580-81, quando fu inviato colà come rettore del primo collegio carmelitano riformato (2). Ma parliamone un poco anche più in particolare.

*
* *

Le opere di San Giovanni della Croce comprendono e spiegano le tre grandi fasi della vita mistica: la via purgativa, la via illuminativa e la via unitiva. Or, di quella guisa che nella *Salita del Monte Carmelo* il nostro Santo Dottore insegna all'anima il modo di procedere nella via purgativa, nella *Notte oscura* dimostra i mezzi della illuminazione soprannaturale dell'anima stessa, in cammino verso il Sole eterno di verità e di amore.

Allorquando un'anima si è dimostrata fedele allo spogliamento interiore delle proprie potenze — memoria, intelletto, volontà, — Iddio la eleva ad un grado più alto nella sua unione. Questo grado che è quello della contemplazione, non è ancora immediatamente la luce: fra la luce ed esso sta mediana un'altra purga — donde il nome di notte — la quale è Dio medesimo che si incarica di eseguire nell'anima, se l'anima lo lascia agire. Fino a questo punto fu l'uomo ad agire sotto l'influenza divina; oramai è Dio che opera, previo il consentimento dell'uomo. In questo stato passivo, l'anima viene purificata per mezzo di un'invasione — per dir così — di tenebre, di aridità, di patimenti, di angosce, le quali vanno a portare il ferro e il fuoco dell'amor divino fin nelle più intime pieghe della sua povera vittima.

Là dove infatti l'anima non iscorgeva niente di incompatibile

(1) *Salita*, lib. I, cap. I, in fine. Si ricordi pure quanto abbiamo detto circa le purificazioni passive dell'anima nella prima parte di questi studi, a pag. XLII-III.

(2) P. JERONIMO de S. Josè, *Vida del B. P. Juan de la Cruz*, cap. XVII.

con l' unione divina e si preparava, oramai, a ricevere la visita tanto desiderata, l'occhio di Dio ha scoperto delle radici nascoste e profonde, e, per distruggerle, durante mesi e talora anche anni, profittando della libertà, che l'anima gli concede, la sottomette ad una epurazione intima e terribile. San Giovanni della Croce paragona questi patimenti a quelli del fuoco più vivo, anzi a quelli del purgatorio. In tal guisa — egli aggiunge — « allorquando un' anima, usando del dono meraviglioso della sua libertà, si sente di concedere a Dio simile assoluta padronanza di sè medesima, lo Spirito Santo la solleva a tal grado di purezza e lucidità ch'ella gode di un lume più perfetto ancora di quello di certi angeli ».

I patimenti tuttavia, ripetiamo, che l'anima ha da sostenere per giungere a tanta gloria hanno alcunchè d'ineffabile nella loro crudezza, e San Giovanni della Croce, che ne aveva l'esperienza, se ne commuove alla sola memoria, e con tali accenti di tenerezza consola coloro che hanno, come lui, da provarli: « Oh! si consolino quest' anime fortunate — egli dice, — si consolino e perseverino con pazienza nell' orazione, piene di fiducia in Dio. « Mai infatti Egli fu uso abbandonare quelli che lo cercano con un cuore semplice e retto: ad essi non rifiuterà mai il viatico necessario che deve condurli per tal via alla chiara e pura luce dell' amore, alla quale arriveranno dopo attraversate le oscurità di questa notte, se in essa avranno meritato di venire introdotte (1) ».



Il trattato della *Notte oscura dell' anima* si divide, come già fu accennato, in due libri, secondo la doppia purgazione passiva del senso e dello spirito, che il Signore opera in quelle anime che a sè vuole stringere per un nodo più sublime di virtù e d' amore.

Nel primo libro, stabilito in che consiste la notte, di cui prende a trattare, distingue il mistico Dottore, in sei magnifici capitoli, — II-VII — che dalle persone di spirito non saranno mai letti nè meditati abbastanza, tutte le imperfezioni, che si riscontrano di solito nei principianti. L' analisi, anzi la anatomia finissima, che il Santo fa di tutte le inclinazioni difettose più minute e segrete, che

(1) *Notte oscura*, lib. I, cap. X.

possono trovarsi in un' anima, è tale che nessun altro, crediamo, nè prima nè dopo di lui seppe fare mai. Sono sei capitoli che rivelano tutta la potenza del genio del nostro mistico Dottore e che da soli sarebbero bastati e bastano perchè Egli sia riconosciuto come il più grande di tutti i maestri di spirito. Pagine così profonde, così sottili non ha nessun altro autore, e se un paragone può farsi gli è solo coll' angelico San Tommaso.

Stabilito l' oggetto, per dir così, della tremenda purgazione per cui ha da passare l' anima, è pur subito sollecito il Santo di indicare i segni ai quali riconoscere se lo spirituale è entrato veramente nella notte oscura, di cui parla, onde ovviare al pericolo di qualsiasi illusione ed inganno — cap. IX, — e quindi subito gli mostra — cap. X — il modo di diportarsi onde non disturbare l' azione di Dio, ma secondarla così, con una amorosa volontà, con una perfetta sottomissione e rassegnazione di spirito, da meritare che il Signore lo conduca sino al termine di essa e gustare i frutti mirabili, che dalla stessa notte o purgazione dimanano — dal cap. XII alla fine. —

Più meraviglioso ancora del primo libro della *Notte oscura dell' anima*, per le dottrine sublimi che vi spiega, è il secondo ove il nostro Santo parla della purificazione passiva dello spirito, di cui considera le varie fasi e i diversi gradi fino all'ultimo, in cui l' anima si trasforma nella Divinità.

Fu detto, e bene a ragione, che Giovanni della Croce è un secondo Areopagita: se l' influsso però della teologia del grande discepolo di San Paolo si nota in tutte le opere di lui, in questa tale è la vicinanza, la relazione, l' affinità, anzi l' identità delle dottrine che il nostro estatico Dottore può ben dirsi emulare, e, talora anche superare, l'Autore dei « *Nomi divini* » e de « *La celeste gerarchia* ». Anzi io credo che l'Areopagita dovesse ben considerare che nascesse nel mondo chi avesse saputo spiegare e dichiarare i secreti divini della sua « *Mistica Teologia* », chè nessuno, dopo di lui, ne parlò con più grande chiarezza e profondità ad un tempo come ne parla il nostro Santo nei capitoli V-X del suo ispirato trattato. Nessun autore mistico seppe dire, come Giovanni della Croce, che cosa è quel *raggio di tenebre* che scende dal cielo sull' anima, che la oscura e la illumina ad un tempo — capitolo V — e, dopo averla investita e purificata al modo stesso onde il fuoco investe e purifica un pezzo di legno, il quale, avanti di poter come il fuoco mandare luce e calore, bisogna sia ridotto allo stato quasi di carbone — cap. X — (la quale stupenda similitu-

dine dichiara tutte le pene che l' anima ha da soffrire mentre essa si trova sotto l' azione del fuoco divino, che la brucia), la trasforma e la divinizza. Bisogna leggere tutti quei capitoli divini per apprezzare, come alla nostra capacità può essere concesso, la sublime sapienza del nostro mistico Dottore, che, ripetiamo, è in questo trattato della *Notte oscura dell' anima* che appare in tutta la sua inarrivabile grandezza e fa pensare ad una straordinaria mozione ed illustrazione di Dio. San Giovanni della Croce, del resto, è l'unico tra tutti i mistici dottori e scrittori, che tratta delle purgazioni passive dell' anima: prima di lui di simile trattazione, negli annali della mistica, non si conosce vestigio, e, dopo, è da lui che tutti indistintamente presero i precetti, gli insegnamenti, le norme di cose tanto oscure e sublimi.

Per questo lato soltanto il nostro Santo meriterebbe gli fosse attribuito solennemente il titolo di mistico Dottore, perchè è particolarità, che sopra di tutti lo solleva e da tutti lo distingue.

* * *

Il trattato della *Salita del Monte Carmelo* e de *La notte oscura dell' anima*, vennero sempre pubblicati distintamente sotto questi due titoli differenti. Ad ogni modo, come si raccoglie nel modo più chiaro da quello che lo stesso S. Giovanni della Croce scrive, i due trattati non dovrebbero, anzi non devono considerarsi che come due parti di un' unica opera, il cui titolo generale sarebbe quello di « *Salita del Monte Carmelo* », come che in esse si spieghino e insegnino i mezzi adatti a salire fino alla vetta dello stesso monte, o sia, a quello stato di perfezione di cui il Carmelo è figura (1).

Si rammentino le precise parole del Santo: « convien sapere che l' anima per giungere allo stato di perfezione deve ordinariamente passare attraverso due *Notti*... La prima riguarda la parte sensitiva dell' anima, e noi la verremo spiegando nella prima parte di questo libro. Della seconda purgazione, di cui tratta la seconda stanza, riguardante la parte spirituale, quanto alla parte attiva, che in essa prende l' anima, parleremo nella seconda parte

(1) *Salita del Monte Carmelo*, argomento.

di questo libro; e quanto alla parte passiva nella terza e nella quarta ».

Secondo dunque la mente di San Giovanni della Croce, tutta la sua opera doveva constare di quattro parti: I^a, corrispondente al 1° libro, *Purgazione attiva del senso*; II^a, corrispondente al 2° e 3° libro de *La Salita - Purgazione attiva delle potenze spirituali* (memoria, intelletto, volontà); III^a, *Purgazione passiva del senso*; IV^a, *Purgazione passiva della parte spirituale dell'anima*, corrispondenti appunto al primo e secondo libro della *Notte oscura*.

Ognun vede come questa divisione era assai più semplice e chiara, nello stesso tempo, dell'altra che poi, nella pubblicazione delle opere del Santo, venne adottata, e che noi pure abbiamo conservato (1).

La ragione poi, per cui non venne conservata, nelle varie edizioni, la divisione dell'opera quale dal Santo era stata indicata, crediamo sia da ricercarsi nel fatto che i libri del nostro Dottore non vennero subito, fin dal principio, pubblicati tutti insieme, ma uno dopo l'altro e a non lieve distanza anche di tempo uno dall'altro; così gli editori presero come un libro a sè quello che non era altro che la continuazione del primo e si ebbe la divisione che anche oggi si conserva, e sulla quale era opportuno avvertire i lettori.

3.º — Il Cantico spirituale fra l'anima e Cristo suo Sposo.

Il libro de « *La Notte oscura* », col quale San Giovanni della Croce conduce l'anima al limitare della vita mistica, confina immediatamente cogli altri due ultimi trattati di lui, o sia « *Il Cantico spirituale* » e « *La Fiamma viva d'amore* », dove egli parla in maniera sublime dell'unione e trasformazione per amore dell'anima in Dio e degli effetti e della gloria che, da tale unione e trasformazione, in essa provengono (2).

(1) Anche il P. Berthier aveva fatto la medesima osservazione nella prima delle lettere, che abbiamo più sopra ricordato.

(2) *Cantico spirit.*, Prologo. In quest'opera, scrive il Santo, si dichiarano « *diversi teneri affetti e sentimenti dell'anima, nati dalla interna comunicazione e conversazione col suo celeste Sposo, Cristo Gesù* ».

Questo « *Cantico* », che è l'opera più completa, che ci rimane del Santo Dottore, si compone, come tutti gli altri trattati di lui, di un vero cantico, che ricorda quello di Salomone, di quaranta strofe o stanze (1), sulle quali è steso un magnifico commentario, che ben può pareggiare, se non lo superano, coi commentari fatti al *Cantico dei Cantici* dai più grandi Dottori della Chiesa.

Completamente purificata e illuminata, l'anima, che per la notte della Fede è pervenuta finalmente al porto bramato della unione con Dio, non ha più che un atto, che una ambizione, che una ricerca: di vedere cioè il suo Diletto, d'amarlo sempre più, di possederlo, di stringerselo, come sposa innamorata, sempre più strettamente al cuore. Ma essa vive pure sempre in questa vita, e però, per quanto il suo Diletto le si faccia sentire al cuore ed ella possa goderne gli amplessi ineffabili, tuttavia il corpo e i sensi le impediscono tuttavia di poter godere del suo Bene così perfettamente come vorrebbe, e però, dopo pregate le creature a ritirarsi da lei, perchè niente fanno dirle di Colui, che ella ama e che l'ha fatta sua, ella prega di morire, onde, libera dai sensi, contemplarlo nella sua gloria.

Questa è la trama di tutto il « *Cantico* » di San Giovanni della Croce. S'apre esso ed incomincia con un amoroso lamento dell'anima, la quale, vedendosi oramai tutta preda del suo Dio e piagata addirittura nel suo amore e trasformata per amore in Lui, ma lontana tuttavia sempre, come abbiamo detto, dalla sua visione essenziale, desidera di essere finalmente ammessa anche a questa, che è l'unica che potrà calmare le sue ansie e renderla perfettamente beata :

Mio Ben, per cui sol vivo
dove ascoso ti se'?... perchè lasciarmi?
Qual cervo fuggitivo
deh! perchè abbandonarmi,
Se lontana da te morir già parmi?

Ma il Signore, che si è nascosto momentaneamente all'anima, dilettoso di veder crescere le sue ansie e il suo amore, non risponde;

(1) Il Santo lo compose tra il 1577-1578 mentre si trovava carcerato nel convento di Toledo, e solo per un aiuto del Signore potè ricordarlo così da metterlo in carta, uscito che fu di prigione, dove, tra le altre cose, era stato privato di qualunque libro, anche del suo breviario e della dolce soddisfazione che proviene, in chi è solo, mediante la scrittura, di quasi raccontare a sè stesso le proprie pene, le proprie affezioni e speranze.

e allora l'anima si rivolge alle creature, nelle quali ella vede la impronta e il vestigio del suo Diletto, e le supplica che le dicano alcunchè di Lui:

O selve dense oscure,
che la mano piantò del caro Amato,
o prato di verdure,
di vaghi fior smaltato,
mi dite per di qua s' Ei sia passato.

E le creature rispondono in guisa da innamorare sempre più l'anima mostrando bellezze di cui il suo Sposo diletto le ha adorne, bellezze che sono e saranno sempre però un nulla in paragone della increata bellezza di Dio, cui ella sospira e da cui si vede lontana:

Ridir da tutte io sento
che colle grazie tue conforti e bèi,
s'accresce il mio tormento,
perchè quale tu sei
nessuno mi sa dir come vorrei.

Per questo ella ancor grida di voler morire, essendo solo la morte quella che può metterla nel possedimento del suo Bene:

Discopri tua presenza
e la tua vista e tua beltà mi uccida!
Mira, che la dolenza
D'amor ben non si cura
Se non con la presenza e la figura.

A questo grido quasi disperato dell'anima si riscuote il Diletto, che la chiama:

Ah! mia colomba, torna!

Alla voce del suo Sposo, che la chiama, l'anima riprende come le sue forze e quivi comincia ella un inno di lode a Lui, invitando tutte le creature a lodarlo seco, e lo Sposo a volta a volta le risponde, mentre abbracciandola, ne sospende tutti i sensi e tutte le potenze, con sublimi rapimenti, che la fanno perdere tutta a sè medesima per non ardere che nel suo amore:

Di lui tutta son io:
ogni spirto e virtù per lui s'adopra:
già la mia greggia oblio,
nè curo altro nè penso
che d'arder tutta nel suo amore immenso.

Questo desiderio e questo amore muove finalmente lo Sposo ad accontentarla, per cui, unendosi ad essa, egli canta:

La bianca colombella
riede all' arca col verde ramoscel,
e già la tortorella
il consorte bramato
per le verdi riviere ha ritrovato.

Questo è il « *Cantico* » di San Giovanni della Croce, parafrasi e commentario, ripetiamo, del *Cantico dei Cantici* del divino Salomone. In esso si usa, più che altrove, di similitudini tolte da cose umane, specialmente da quello che interviene nel matrimonio terreno, figura di quell' altro matrimonio spirituale che si opera, per la grazia, nell' intimo del cuore, tra l' anima e Dio.

Alcuni vi furono — farisei o pusilli — che si scandalizzarono di ciò; ma non è forse lo stesso Signore nostro Iddio benedetto che nella Sacra Scrittura adopera, e quasi del continuo, le medesime espressioni per indicare i misteri del suo amore e della sua grazia nelle anime?... Fare un torto ai mistici perchè essi, discorrendo della unione, che interviene fra Dio e l' anima, nei gradi più sublimi della contemplazione, usano, ad esprimerla, delle parole *sponsali*, *matrimonio* ecc. è cosa che proprio fa ridere, se detta per ignoranza, o che ben dimostra l' ossessione della carne, da cui certi poveretti sono invasi, che, oppressi dal senso, niente comprendono dei misteri di Dio.

Ma non indugiamo sopra di questo punto, che non merita discussione.

4.º — La Fiamma viva d' amore.

Unita al suo Sposo diletto, l' anima gode fin dall' esiglio di qualcosa della beatitudine celeste. Le verità divine si illuminano a' suoi occhi e la presenza di Dio la fa sciogliere tutta in sè medesima, la converte anzi, per usare la parola e la similitudine del nostro Santo, in una *viva fiamma d' amore*.

E questo è pure il titolo dell' ultima opera del nostro Santo Dottore, la quale del « *Cantico* » è la continuazione, diremo così, naturale e la chiusa. In essa infatti, commentando quattro stanze che cominciano pel verso:

O fiamma d' amor viva,

San Giovanni della Croce continua a trattare delle ultime grazie, che il Signore concede e fa all'anima che, per amore, si è trasformata in Lui e cui più non manca che un passo solo per andare a consumare nel cielo il matrimonio ineffabile e divino cominciato in questo mondo.

Oltre però delle ineffabili dolcezze che il nostro Santo Dottore ne mostra fruire l'anima in uno stretto abbraccio del Verbo Divino, suo sposo, e ch'egli spiega con uno stile sempre più bello, sempre più delicato, sempre più ardente, sublime e divino, inapprezzabili sono anche gli avvisi che, in diciassette paragrafi, commentando i tre primi versi della terza stanza, dà ai maestri e direttori spirituali per la guida esatta e sicura dei loro soggetti. Ben si scorge come Iddio gli illuminava la mente non solo perchè rendesse manifeste le sue grazie e la sua gloria, ma anche perchè, colle sue opere, levasse un argine e un muro contro qualunque pericolo della vita spirituale. La chiarezza vi è somma, immensa l'energia: in poche pagine, in pochi paragrafi, San Giovanni della Croce si manifesta non soltanto semplice mistico o contemplativo, ma dottore e maestro, il quale, e pel suo carattere di sacerdote, e per la sua scienza teologica e scritturale, e per la sua consumata esperienza, parla *auctoritatem habens*. In nessun altro libro o direttorio troveranno i maestri di spirito materia, pel loro ministero, più soda, più chiara, più profonda e sicura.

* * *

Con la *Fiamma viva d'amore* si chiude tutto il dottrinale mistico di S. Giovanni della Croce, dottrinale, che, partendo, come abbiamo accennato, dalla *Salita del Monte Carmelo*: « non è che lo svolgimento della più sublime epopea, che canta le spirituali battaglie e i celestiali amori di un'anima, ancor peregrina da Dio e militante quaggiù tra mille insidie e pericoli di poderosi nemici. I quali, or palesi, e quando invisibili e occulti, più spesso intestini, acerrimi sempre, non lascianle posa, a intervalli, che per tornare più accaniti all'assalto, finchè di tutti alla fine trionfando, tutta anelante, qual cerva, alle fresche acque di vita, e tutta in Dio trasformata, è fatta degna delle mistiche nozze con Lui, per cui solo, e sotto i risguardi del cielo, tutto sopra di lei in un sorriso di grazie e di divini carismi dischiuso, sostenne ella costante e

imperterrita si fiera e lunga tenzone, in un penoso martirio d'accesissimo amore. E questo divino poema, il concepiva pur Egli, Giovanni, come il diletto discepolo in Patmos, nell'esiglio dalla sua amata Riforma, e, novello Geremia, nei giorni angosciosi della sua dura prigione, traendo dall'anima, or desolata a martirio, e quando rapita nell'estasi di sovrumane delizie, con mistico epitalamio, in tre ammirabili cantiche, che lo rivelano a un tempo il *Memorande Vates e Mystice Ductor* (1), come di lui canta la Chiesa, *Sommo Poeta e Mistico Duce*, e il cui sublime commento, ond'egli, a preghiera di chi ne intravvide le divine bellezze e i tesori di celeste sapienza, tolse più tardi a svilupparne gli alti concetti racchiusivi fin nell'ultima sillaba, attesta ch'egli n'avea dapprima, con mirabile sintesi di più che angelico, cherubico intuito, contemplato di un guardo tutti i profondi misteri, tutto compresone il nesso, tutti ordinatili a un fine, *la mistica unione d'amore con Dio*. Tutto ciò non è d'uomo: è ispirazione del cielo! (2) ».

Indubbiamente non qualsiasi persona è adatta a intendere e gustare tutta questa dottrina di San Giovanni della Croce, ma è necessario un cuore forte, grande, generoso, che non si fermi ai fiori, che incontra per la strada, e solo arda di quest'unico desiderio, di arrivare cioè alla cima del Carmelo, vale a dire alla perfezione.

Un'anima abituata al nutrimento leggero, sparso in quelle migliaia di opuscoli, che oggi inondano le biblioteche di pietà, si sentirà tosto stanca, perchè vi è dell'arido, dell'austero, del secco in questo pane di puro frumento.

Niente infatti può dare una idea più esatta della grande differenza che separa l'epoca di San Giovanni della Croce dalla nostra, dal punto di vista della pietà e della divozione, quanto il paragone fra le opere mistiche del XVI secolo, e in un modo tutto particolare, fra gli insegnamenti che Santa Teresa e S. Giovanni della Croce rivolgono alle anime devote del loro tempo, e i libri spirituali più in voga oggidì.

Grazie a Dio però v'è in mezzo di tutta questa moltitudine superficiale, e non in picciol numero, delle anime che non hanno gusto per questa pietà artefatta, a base di emozioni sensibili, di allucinazioni e fantasie, che domandano non già di essere acca-

(1) Inno nel Mattutino del Santo.

(2) P. SPIRIDIONE di M. Imm., lettera V sul Dottorato di San Giovanni della Croce, nel periodico omonimo, maggio 1891.

rezzate e accontentate, ma illuminate; che vogliono non già venire scosse nella immaginazione, ma nutrite col più puro insegnamento del Vangelo di Dio. Queste anime gusteranno senza dubbio San Giovanni della Croce: esse lo leggeranno con profitto, con piacere, e non una volta sola. È questa infatti una lettura che vuol essere fatta con attenzione, onde potervi scoprire sempre nuovo lume e meglio sentire il soffio che anima le varie parti di questo grande e divino concerto. L'interesse s' aumenta con la luce; nè basta: perchè l'anima, staccandosi da sè medesima sotto l'influenza di questa forte dottrina, si innalza, col Santo, a delle altezze che prima non conosceva e, arrivata lassù, è presa da una vera passione per questa mistica aspra, dura e sublime ad un tempo. Si produce allora una trasformazione luminosa, analoga a quella che si compie a riguardo della conoscenza del Santo Dottore medesimo. Per coloro che non conoscono Giovanni della Croce che poco o male, è desso un Santo dall'aspetto spaventoso e terribile; un Santo, che non si compiace d'altro che di croci e di teste di morto, che parla un linguaggio più atto a rivoltar la natura che ad attirarla, mentre è tutto l'opposto, perchè dalla storia si sa che ben pochi Santi furono del nostro più teneri, caritatevoli e buoni.

Ora, dico, il medesimo è in riguardo delle sue opere. Da una lettura in sulle prime difficile e ingrata viene, a poco a poco, con la luce il caldo, e si sente un'onda di vita, che si sparge dappertutto, tanto che non si riesce più a pensare che a San Giovanni della Croce; e se ne parla a chiunque capita, come il La Fontaine si piaceva di parlare a tutti del profeta Baruch. Si prova, infatti, un vero e proprio godimento nel discoprire una personalità in colui che è il più impersonale di tutti i mistici scrittori. Si guardi Santa Teresa! come la sua fisionomia si riflette in tutto quello ch'essa scrive! Senza nemmeno cercarla, Santa Teresa si trova, si vede, si sente, si ascolta, ed è tutta la sua anima così bella, così pura, così umile, così divorata dall'amore divino, che vive e palpita in ogni parola, che scende dalla sua penna.

Tutto all'opposto in San Giovanni della Croce: bisogna cercarlo lungamente avanti di ritrovarlo il nostro mistico Dottore. In apparenza infatti, non una parola, non una riga in tutti i suoi libri, che manifesti e tradisca l'anima che ha pensato e scritto tutta questa dottrina sublime, tanto egli ebbe cura di mettere in pratica quella morte assoluta ad ogni cosa che egli raccomanda agli altri. E pur nondimeno l'anima in questo libro ci è, e come grande! A traverso di questo insegnamento così profondo e impla-

cabile, che il Santo mostri il modo di perseguire il proprio *io*, sin nelle sue ultime pieghe, nei suoi più profondi nascondigli, oppure narri l'ineffabile commercio di Dio con l'anima, arrivata alla cima della contemplazione; attraverso di questa voce che sembra venire dal cielo piuttosto che dalla terra, si riconosce subito, per non dimenticarla mai più, l'anima forte e tenera, la quale, comprese, come San Paolo, il mistero della Croce, ed ebra di patimento, di sacrificio, d'amore, mandò quel grido eroico, veramente, che tutta assomma e sintetizza la sua vita e le sue opere: « *Domine, pati et contemni pro te* ». O Signore, patire ed essere disprezzato per te ».

5.º — Opere minori.

Lettere — Istruzioni o Cautele — Massime Spirituali — Poesie.

Veniamo, finalmente, alle opere minori del Santo.

Si presentano in primo luogo diciotto (chè questa edizione se ne accrescerà di una) mirabili lettere, spiranti la più soave spirituale dolcezza. Anche in questo genere di stile, non altrimenti che Santa Teresa, il nostro Santo Maestro non si tiene addietro di alcun altro autore, e felici noi se il tempo e le persecuzioni, cui egli, come dicemmo, ancor vivo, andò soggetto, non ci avessero privati della grossissima corrispondenza, che indubbiamente dovette avere.

Quanti intimi segreti ed arcani delle due anime più grandi del secolo XVI a noi sarebbero svelati! Perchè è certo che Santa Teresa faceva altissimo conto della dottrina e della santità (1) del

(1) Ecco come ne scriveva alla M. Anna di Gesù, priora di Veas, la quale secoli si era lamentata di non aver direttori capaci per sè e per le sue figliuole, mentre San Giovanni della Croce trovavasi a brevissima distanza nell'eremo del Calvario: « Mi è venuto veramente voglia di ridere, figliuola, vedendo quanto ella senza ragione si lamenta; poichè ha costì il mio Padre Fra Giovanni della Croce, che è un uomo *celeste e divino*. Vegga, figliuola mia, dacchè egli si partì di qua per Veas, non ho trovato in tutta la Castiglia un altro padre spirituale (e si ve n'avea di famosi) che tanto infervori nel cammino del cielo. Non può credere la solitudine e la melanconia che mi cagiona la sua assenza e privazione. Mirino che è un gran tesoro quello che hanno costì nella *persona di questo Santo*. E tutte le monache di cotesta casa trattino e comunichino con esso lui gli affari dell'anime loro, e ve-

suo primo Riformato e Padre, e a lui ricorreva ne' suoi dubbi e nelle sue necessità. Ed oh! gli immensi tesori di consigli e di spirito che noi, colle sue lettere, abbiamo perduto! Basta vedere, per farsi un' idea di questo, che qui diciamo, la lettera IX, che egli dirigeva a un suo figliuolo spirituale, per rimanere presi dall' ammirabile dolcezza onde usava nel condurre le anime alla perfezione e a Dio!

Questa edizione, come abbiamo accennato, andrà arricchita ed accresciuta di una lettera di più del nostro Santo, il cui autografo, sebbene in pessimo stato, si conserva nel convento dei PP. Carmelitani Scalzi di Concesa, in quel di Milano, ai quali, non è molto, fu rilasciato da un' autorevolissima persona della medesima città. Faccia il Signore che altre molte ancora se ne possano trovare, così che, per ogni genere di scrittura e di stile, vengano messi in bella mostra gli ardori serafici del nostro Santo, la sua scienza e la sua feconda sublime dottrina.

* * *

Debitori siamo anche a San Giovanni della Croce di coteste *Istruzioni* o *Cautetele*, nelle quali, con somma precisione e brevità, ne traccia la strada della perfezione e ne insegna il modo di tenerci in faccia ai nemici dell' anima nostra, che sono il mondo, il demonio e la carne. Per me, io le riguardo come il compendio, il ristretto, la quint' essenza di tutte le opere sue: grazie alla loro brevità e concisione profondamente si imprimono nell' anima e facilmente si ricordano, così che nelle tentazioni si ha in esse un' arma sempre pronta e a due tagli, uno stimolo efficace a mantenersi nella virtù.

* * *

Sapientissime pure e ricchissime, per ogni maniera di meditazione, sono le *Sentenze spirituali* del nostro Santo, il quale si accingeva a dettarle dopo avere recitata una piissima ed umilissima

dranno che sono ben provvedute e quanto profitteranno in tutte le cose di spirito e di perfezione, avendogli dato N. Signore a questo effetto grazia particolare ». (Opere di Santa Teresa, ediz. di Madrid, 1879, tomo II, lettera CCIX, pag. 201).

orazione detta « *dell' anima innamorata* ». Egli ha prodotto, col suo esempio, la pia pratica, ancora in uso presso i Carmelitani Scalzi, di scrivere i buoni sentimenti e pensieri, che improvvisamente illuminano talora l' intelletto e infiammano il cuore, onde averne uno sprone ed un eccitamento al bene nei momenti di languore o di aridità.

*
*
*

In ultimo luogo ci siamo riserbati di parlare delle poesie del nostro caro Santo, perchè quest' arte acquista in S. Giovanni della Croce un carattere al tutto particolare. San Giovanni della Croce fu poeta, anzi sommo poeta, e le sue liriche e le sue canzoni, nelle quali canta gli ardori dell' anima sua e le visioni delle celesti bellezze, lo pongono allato dei più grandi cultori delle muse non solo della Spagna, ma di tutto il mondo.

Nè alcuno si deve meravigliare che il nostro Santo Dottore scrivesse liriche e canzoni, chè ciò non deroga, anzi conviene alla gravità e alla sublimità della materia da lui trattata. Benchè infatti la poesia, ai nostri giorni, depravata dalla malizia degli uomini, serva infelicemente al demonio a scopo di preda di anime innocenti, non è però sì bassa la sua origine, nè sì vile la sua condizione. Anche la gentilità, riconoscendo superiori alla terra i principii di lei, la celebrò come prole del cielo e la disse figlia di Apollo e delle Muse, e, collocando, in un impeto di sacro entusiasmo, quasi sopra l' umano essere i suoi cultori, il Poeta ebbe ragione di cantare: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo!* La qual cosa, e con assai maggior diritto, possono ripetere di sè medesimi i poeti cristiani, che si ispirarono alle bellezze increate del vero Dio, alla virtù, al cielo, e massime i poeti mistici, chè i mistici son tutti poeti, come lo richiede la stessa loro scienza, la quale si può dire in certo senso la poesia della Teologia (1).

Di sè medesima confessa Santa Teresa che, quantunque mai apprendesse i precetti poetici, sopraffatta nondimeno dalla veemenza di amore, che anche nell' ordine della grazia, anzi più e meglio che in quello della natura, *musicam docet*, sfogò in armo-

(1) È un pensiero di Leibnitz, ricordato da Bérghier nel suo *Dictionnaire de Théologie*, alla voce *Théologie Mystique*, stare cioè la mistica teologia alla teologia positiva siccome la poesia alla prosa.

niosissime rime le sue interne passioni di carità e in inni d'amore i parossismi dell'anima sua transverberata. Alla medesima fonte si abbeverò San Giovanni della Croce e partecipò la vena dolcissima della sua poesia, onde, lasciando libero sfogo alla soavità, di cui era inebbrata l'anima sua, dettò versi delicatissimi ad esprimere le secrete divine comunicazioni, che fruiva del suo Diletto, ed i misteri di Dio.

Ma a questo punto, onde avere una esatta idea della poesia di San Giovanni della Croce, ci conviene udire quello che ne scrive un dotto spagnuolo, il dottor Menéndez Pelayo, che, da buon conoscitore della letteratura del suo paese, può meglio di noi giudicare dell'arte poetica squisita del nostro Dottore. Scrive egli dunque così: « . . . Ma v'è una poesia più angelica ancora, più celestiale, divina, che non par cosa di questo mondo, e non par possibile a giudicarsi coi miseri criteri della scuola, perchè ardente di passione più che qualunque altra poesia profana, perchè di forma così elegante, squisita, che nulla è in paragone qualsiasi altro prodotto del nostro rinascimento. Questa poesia sublime è la poesia di San Giovanni della Croce, racchiusa nel *Cantico*, nelle strofe della *Salita del Monte*, nella glossa del *Super flumina Babylonis*, nelle elevazioni e negli inni ai misteri di Cristo e alla Trinità. Per tale poesia è passato lo spirito di Dio spargendo in larga copia le sue grazie:

Mille grazie versando
passò per queste selve con prestezza;
mentre le andò mirando,
sol colla sua vaghezza
vestite le lasciò d'ogni bellezza (1).

« Giudicare di sì sublimi versi, non già col criterio ristretto e meschino dei collettori di fiori poetici, sibbene coll'ammirazione rispettosa, onde analizziamo un'ode di Pindaro o di Orazio, pare irriverenza e profanazione. E invero, l'autore, anche guardato cogli occhi della carne, era così eccellente e perfetto nell'arte sua, che resiste a questa analisi, e ci sforza ad esporre il suo sistema letterario, vestito e ammanto ricchissimo del suo estatico, rapito pensiero.

« Materia de' suoi cantici è tutta un'ardente divozione e una sintesi della più profonda mistica Teologia. In essi egli magnifica la bella sorte toccata all'anima di passare dalla notte oscura della

(1) Stanza V del *Cantico Spirituale*.

Fede, per la negazione dei sensi, all' unione col suo Diletto; la felicità di questa medesima unione e i tenerissimi affetti che sola può far scaturire nel cuore dell' uomo la comunicazione con Dio. Il qual divino poema non si esplica per una forma dialettica e nemmeno per un puro entusiasta lirismo, ma sotto i veli metaforici dell' amore terreno e per allegorie tolte dal celeste epitalamio, con che Salomone figurò i mistici sponsali del Cristo colla sua Chiesa. È una poesia misteriosa e solenne, ma piena di colore e di vita: ascetica, ma calda del sole di mezzodi; una poesia che veste le astrazioni più alte e i concetti più sublimi di perle e di fiori, e che in luogo di inabissarsi nel fondo dell' anima, ricerca immagini a quante cose si veggono nel mondo per riprodurre, sebbene sotto ombre e veli, l' ineffabile bellezza di Dio, poesia spirituale, contemplativa, idealista, ma che nondimeno ci comunica un senso arcano, una impressione delicata della natura, nel silenzio, nelle *voci velate* di quella notte

amabil più che il mattutino albore (1),

in *quel ventaglio di cedri* e in *quel zèffiro*, (2) che scherza tra i capelli dello Sposo:

Le montagne, Ben mio,
le valli solitarie ed ombrosette,
l' isole, e il mormorio
dell' acque limpidette,
il sibilo dell' aure vezzosette:
accennan che passata
è la notte, e a spuntar torna l'aurora:
l' armonia delicata,
che qua si sente ognora,
più che il cibo mi pasce e m'innamora.

T' arresta, o Borea morto;
venga l' Austro che svegli casti amori,
e spiri per quest' orto:
si spargano gli odori
e si pasca l' Amato in mezzo ai fiori.

Deh! vienmi, Amato, accanto,
e lasciami specchiar nel tuo bel volto;
sgorghin dal colle intanto

l' acque ch' ha in sen raccolto,
ed entriam noi del bosco ov'è più folto.

E tosto alle caverne
della Pietra n' andrem con lieta speme,
sì profonde ed interne:
ed ivi in gioïe estreme
gusterem de' granati il vino insieme.

.....
Nostro letto fiorito,
cui tane di lion girano intorno,
di porpora vestito,
d' amabil pace adorno,
cui mille scudi d' or fanno contorno.

.....
Seguono quindi mille
giovannette vezzose il tuo cammino,
tratte da tue pupille,
e dal condito vino,
che sparge odor di balsamo divino (3).

(1) Poesia della *Salita del Monte Carmelo*, strofa V.

(2) *Ibid.*, strofe VI, VII.

(3) *Cantico spirituale*, st. XIV, XV, XVII, XXXVI, XXXVII, XXIV e XXV.

« Per tutta questa poesia orientale, trasportata nella nostra Spagna dalla cima del Carmelo e dalle valli fiorite di Sion, corre una fiamma di affetto e un incendio di amore sì grande che sarebbe capace di liquefare anche il marmo. Gelo mi paiono le tenerezze sdolcinate dei poeti profani appetto di questa veemenza di desiderii e di questo fervore, onde l'anima è piena dopo aver bevuto dell'aromatico vino delle divine cellarie del suo Sposo :

Spegni l' ansie mie; sei
Tu quel solo che in me calmar le puote:
Te veggan gli occhi miei,
che sei lor lume e pace,
e per te solo averli or a me piace (1).

« Ed appagata l' anima nelle sue brame, s' abbandona dolcemente sul collo dell'Amato:

Estatica e d' oblio
piena, chinai sopra al Diletto il volto:
d' ogni antico desio
rimase il cor disciolto
e sotto i gigli esanime e sepolto (2).

« E tutto ciò non è che la corteccia e l'esteriore, dappoichè, penetrando nel fondo della poesia di San Giovanni della Croce, si scorge la più alta e nobile filosofia che gli uomini possano immaginare — come disse della poesia di Santa Teresa Fra Luigi di Leòn — e tale che non è permesso dubitare che lo Spirito Santo medesimo non reggesse la penna dello scrittore. Chi avrebbe detto a Garcilasso (3) che la leggiara e forte strofa da lui inventata, avrebbe servito di gloriosa coperta a pensieri tanto sublimi e a così soprasensibili ardori »? (4)

* * *

In questa nostra edizione, oltre delle consuete poesie, noi pubblicheremo, per la prima volta, alcune strofe d'aggiunta alla glossa del *Super flumina Babylonis*, ritrovate da quel solerte indagatore e studioso delle opere del nostro Santo, che è il R. P. Angelo di

(1) *Cantico Spir.*, st. X.

(2) Poesia della *Salita del Monte Carmelo*, strofa ultima.

(3) Uno dei poeti della rinascenza in Spagna.

(4) MENÉNDEZ PELAYO, nel *Monte Carmelo*, 15 novembre 1902.

Santa Teresa, soprannominato (1); alcune composizioni del medesimo nostro Dottore sull' Eucarestia e una lirica intitolata: « *Ansie dell'anima per vedersi con Cristo* » (2) che pare anche suo genuino parto, se stiamo a quello che ne dice il P. Antonio di San Giacchino nell'*Anno Teresiano*, al di 23 di agosto (3).

6.º — Opere perdute e falsamente attribuite al Santo.

La prima opera sicura perduta era un trattato sulle *Miracolose immagini di Guadalczar*, ove il nostro Santo dava norme per discernere i veri miracoli dai falsi e i buoni dai mali spiriti.

Secondo testimonianze di antichi religiosi, contemporanei o discepoli del nostro Dottore, questo libro era un vero gioiello, e certo basta conoscere quello che San Giovanni della Croce scrive nel secondo e terzo libro della *Salita* sulle manifestazioni degli spiriti, sulle immagini e divozioni per comprendere come il trattato perduto, di cui parliamo, sarebbe stato ottimo complemento agli insegnamenti di quest' altro libro.

Un secondo libro, del quale però manca qualunque notizia, per cui non può nè meno con certezza affermarsi la sua autenticità, è nominato dal Mugnoz y Garnica nella sua vita di San Giovanni della Croce. Secondo questo autore era intitolato: « *Qualità del passero solitario* »; il qual titolo fa pensare ad uno studio sulle qualità dell'anima contemplativa, che, specialmente nel *Cantico spirituale*, il nostro Santo, pigliando l'immagine dal real Profeta (4), paragona al detto uccello.

Più a lungo invece si disputò se appartenesse, o meno, a San Giovanni della Croce un altro trattato intitolato: « *Las espinas del espíritu* », che apparve, la prima volta, insieme con le altre opere del Santo, nell'edizione di Palafox del 1702. Il P. Dositeo di S. Alessio, carmelitano scalzo di Parigi, lo riproduceva nella propria edizione del 1727, e il P. Marco di San Francesco nella sua italiana, già ricordata, di Venezia, nel 1748, e questi due Padri sono, si può dire, non solo i più caldi, ma gli unici sostenitori della sua autenticità.

(1) Nel *Monte Carmelo*, 15 novembre 1901.

(2) Vedi lo stesso periodico, 1º giugno 1902.

(3) *Ibid.*, 1º luglio.

(4) Ps. Cl, v. 8.

Le ragioni ch' essi recano sono due: l' autorità e la somiglianza di dottrine e spesso anche di frasi, colle dottrine e collo stile dell' altre opere del Santo (1). Le loro ragioni però non trovarono seguito, e certo la forma dialogica del trattato de *Las espinas*, a parte le incerte testimonianze, cui i nominati Padri si appoggiano, non è la forma di S. Giovanni della Croce: per questo il detto trattato venne sempre espulso, da tutti gli scrittori antichi e recenti, dalle opere di San Giovanni della Croce, dichiarato spurio e, come tale, non più pubblicato. Ed avendo noi, al proposito, chiesto recentemente il parere di dotte persone in Ispagna, tutte concordemente risposero che se il detto trattato rivela l' influenza dello spirito e dell' insegnamento del Santo in qualche suo più intimo discepolo, ad ogni modo non è opera di lui.

(1) Il P. Dositeo cita, pel primo argomento, il P. Giuseppe di Santa Teresa, storiografo della Congregazione di Spagna; il P. Paolo d' Ognissanti, storico della Congregazione d' Italia; il P. Marziale di San Giovanni B. etc. È da osservarsi però che tutti questi Autori, posteriori e lontani dal Santo, tolgono le loro notizie sulle opere dello stesso dalla vita, che più sopra abbiamo avuto occasione di citare, del P. Girolamo di San Giuseppe, la quale, specialmente per le informazioni del lavoro letterario del nostro Dottore, è tutt' altro che esatta. Basti il dire che delle opere di S. Giovanni della Croce egli non dà più che i titoli nell' ultima pagina del capitolo XVI, proprio come se si trattasse della cosa più indifferente di questo mondo! L' informazione e la notizia adunque data dal P. Girolamo di San Giuseppe che San Giovanni della Croce componesse anche un trattato detto « *Las espinas del espíritu* », massime essendole contrarii gli argomenti d' indole interna, come si direbbe in critica, o sia gli argomenti desunti dallo stile, dal metodo ecc. si appare del tutto infondata. Evidentemente il P. Girolamo di S. Giuseppe seguì l' opinione messa fuori da qualcuno che il detto trattato, non portando nome di autore, era di San Giovanni della Croce, e così, senza esaminare le ragioni che vi erano in contrario, addusse in errore i biografi del Santo, che vennero dopo di lui, e che, come lui, sono tutt' altro che attendibili in moltissime di quelle cose che scrivono e narrano. E affine di persuadersene basterebbe leggere i così detti *Fiori del Carmelo*, veri *fioretti*, non *storia*, come quelli della leggenda francescana, del nominato P. Giuseppe di Santa Teresa. È vero, come qui sopra diciamo, che il P. Dositeo volle trovare nel trattato delle *Spine dello spirito*, somiglianze di stile colle altre opere del Santo, ma la sua opinione è unica assolutamente. Che il P. Marco di S. Francesco poi l' accettasse ad occhi chiusi e la divulgasse in Italia, non fa meraviglia: questo autore non fece che riprodurre e copiare senza esaminare e verificare, senza il menomo studio critico. E se trovò chi lo seguì, deve imputarsi in colpa al tempo, nel quale scrisse, tutt' altro che favorevole alle indagini serie e minute, alle quali oggi siamo abituati, sebbene fin da allora i contrarii alla sua opinione erano i più, massime nella Spagna.

Conclusione

Ed eccoci al termine di questo oramai lunghissimo prologo; ma prima di finire ci si permetta ancora un'osservazione, un paragone, che servirà a mettere in maggior luce quanto precedentemente dicemmo in lode delle opere di San Giovanni della Croce.

Nelle lettere remissoriali concesse in ordine alla canonizzazione del Santo, gli Eminentissimi Cardinali Torres e Deti dicevano che « *molti che leggono i libri del nostro Dottore, paragonano le dottrine che vi si contengono a quelle di San Dionigi Areopagita* ». Nè meno giustamente. Qual'è infatti il disegno delle opere del grande discepolo di San Paolo? Ecco: 1° far vedere l'eccellenza della natura divina che supera infinitamente ogni nostro concetto; 2° mostrare come si può conoscerla da questa vita; quale sia la cognizione più nobile, che possiamo formarcene e come un'anima possa unirsi a quell'Essere increato. È il disegno medesimo delle opere di S. Giovanni della Croce, come ampiamente abbiamo veduto. E invero, egli stabilisce, come San Dionigi, il principio che nessuna forma od immaginazione e figura può darci un'idea perfetta di Dio; che se noi vogliamo, in qualche modo, conoscere la divina Essenza, dobbiamo inabissarci nella notte della Fede, e ad essa accostarci per ignoranza.

Però il mistico di Fontiberos ha un doppio vantaggio sullo immortale Ateniese: prima quello di essere assai più facile, più chiaro, più dolce; secondo, e massimamente, di saper dirigere le più astratte teorie mistiche alla guida pratica delle anime. Donde le ragioni di quel titolo, che tante volte in questo scritto gli abbiamo tributato, di *Massimo Dottore* della mistica Teologia.

Ben sappiamo che nessuno può, nella Chiesa, appellare col titolo di dottore o di santo una persona, se la Chiesa non interviene colla sua autorità; però la Chiesa è sempre solita tener conto del giudizio che, come delle virtù, così delle opere di qualunque de' suoi figli, danno i suoi dottori e teologi, le sue Università e le sue scuole. Ora è certissimo e fuor di dubbio che il titolo di Dottore Mistico venne dato a S. Giovanni della Croce appena furono note le sue opere, fin dal giorno anzi nel quale nè pure si conoscevano tutte quante o nella loro integrità.

Al qual proposito può bastare, per tutti, il giudizio dato dal celebre e dottissimo Tommaso de Tamayo y Vargas. Questo autore, elencati gli scritti composti dal nostro Santo, continua, insistendo sul paragone accennato tra lui e l'Areopagita: « In essi, per giudizio di dotti, vi sono più misteri che parole. Nè è meraviglia; essendo colui che scrisse, come di Dionisio affermava Nicéforo, — *ammirabile per sublime contemplazione delle divine cose, e nelle sentenze e nello stile di molto superiore a quello che gli uomini possono, col loro ingegno, arrivare.* — Dal che nacque la comparazione che per ordinario si fa di questo nuovo indagatore delle cose divine con quell'antichissimo e santissimo Teologo. E invero, se guardasi con attenzione, è facile assicurarsi che il V. Giovanni della Croce volle imitare il gran Dionigi, non solamente nella materia de' suoi libri, ma nel titolo anche di essi. L'uno scrisse della *Secreta* o sia *Mistica Teologia*; l'altro conseguì il nome di *mistico Dottore* pei misteri, onde le sue pagine sono sparse; di quello sappiamo che pubblicò *Inni divini*, e di Giovanni della Croce noi abbiamo *Cantici divini*: chè essendo quello che l'uno e l'altro scrisse sì grande e sublime, ben possiamo applicare a questo i titoli e gli attributi di quello; e noi, d'ora in avanti, per l'amore che gli portiamo, non lo chiameremo altrimenti che « *Aquila di volo sì alto che penetra i cieli, potente nei misteri e al sommo illuminato nella virtù della Fede* » (1).

Questi giudizi, confortati da quello che delle opere del nostro Santo dichiarò la Chiesa, furono la causa per cui a Giovanni della Croce si attribuisse comunemente il titolo di *mistico Dottore*.

Questo titolo non è stato, è vero, fino a questo momento, dalla Chiesa ancora solennemente consacrato; ma avendo essa dichiarato che Giovanni della Croce fu, nello scrivere i suoi libri, *divinamente istruito* « *divinitus instructus* », ne lasciò bene intendere che, *data occasione*, essa non avrebbe difficoltà di aggiungere quest'altra aureola sul capo del nostro Santo.

Perchè infatti un santo possa essere dichiarato solennemente dottore della Chiesa, non vi è certo bisogno che le sue dottrine sieno ispirate dall'alto: basta — dice Benedetto XIV — che sia una dottrina eminente e come tale riconosciuta. Se dunque alla eminenza della dottrina si aggiunge la nota di una speciale assistenza di Dio, ognuno capisce come sia superfluo andare in cerca di altre ragioni.

(1) Nella cronaca degli scrittori insigni del regno di Toledo.

Che poi San Giovanni della Croce sia veramente il *massimo* dei mistici Dottori, basta avere un po' di conoscenza della materia per poterlo senza paura di smentita affermare.

È un fatto che San Dionigi Areopagita; San Gregorio Magno, San Bernardo, San Bonaventura, Dionisio Cartusiano, il V. Susone e altri, che scrissero della contemplazione delle cose divine, hanno pagine sublimi sulle operazioni di Dio nelle anime e sopra le loro trasformazioni nel mistico spirituale matrimonio con la Divinità; ma i loro insegnamenti non formano un tutto completo che si possa chiamare col nome di scienza Teologico-mistica. (E lasciamo di parlare dei raccoglitori e compendiatori che vennero specialmente dopo il secolo XVI). Inoltre poi, come abbiamo accennato, nessuno dei nominati Padri ed Autori, possiede l' arte ammirabile di applicare le più astratte teorie mistiche alla direzione pratica delle anime: questo è carattere proprio esclusivamente delle opere di San Giovanni della Croce e da tutti i più celebri trattatisti e maestri spirituali riconosciuto. Gli scritti di Giovanni della Croce formano un vero corpo di scienza mistica teorico-pratica, assolutamente perfetto ed unico nel suo genere.

« La scienza mistica — scrive il Marechaux — è rudimentale nelle opere dei Padri della Chiesa: qua e là manda vivide scintille e con altezza incomparabile è formulata nei trattati di San Dionigi, qualunque sia la loro origine e la loro data esatta.

« Nel Medio-Evo tende a concretarsi come scienza speciale, ma si trova peranco mescolata coll' ascetismo: per esempio, nei dolci e bei sermoni sulla *Cantica* di San Bernardo e nei libri preziosi della *Imitazione di G. C.* San Tommaso d'Aquino, nel trattato sulla vita contemplativa e in alcuni opuscoli; San Bonaventura, nel suo *Itinerario dell' anima a Dio* e in altre opere, circoscrivono, quasi direi, l' ambito teologico e filosofico dentro al quale la mistica deve aggirarsi, ne sbocciano i contorni, ma non le danno il perfezionamento.

« In fine, come spinta da una forza interna, che bene attesta la fecondità della Chiesa, la scienza mistica si mostra apertamente e prende corpo. Dopo i saggi un po' informi e nebulosi del Rubbroeck e del Taulero, sorge nei tempi moderni una grande scuola mistica, della quale *Santa Teresa è l' incomparabile maestra* e *San Giovanni della Croce il dottore ispirato*. Intorno a queste due grandi anime si stringono molti scrittori stimati, e per lo più figli del Carmelo: quindi San Francesco di Sales codifica, con somma grazia ed unzione, la teologia mistica col suo ammirabile

Trattato dell' amore di Dio, e il Cardinal Bona compendia i lavori tutti dei mistici nei suoi opuscoli: *La vita abbreviata verso Dio* e il *Trattato del discernimento degli spiriti* » (1).

Così l' illustre Marechaux, il cui giudizio è comprovato mirabilmente dal fatto che quanti scrittori dal secolo XVI in poi trattarono di mistica, sia in forma espositiva, come il V. P. Filippo della SS. Trinità, il V. P. Scaramelli, il P. Antonio dello Spirito Santo, il P. Tommaso de Valgornera, per non ricordare che i maggiori e più stimati, sia in forma polemica, come massimamente l' immortale Bossuet nelle sue dispute con Fénelon sul quietismo, tutti ebbero ricorso alle dottrine e alle opere del nostro Santo Maestro.

Aveva quindi ragione di affermare il nostro egregio amico P. Eulogio di San Giuseppe che San Giovanni della Croce gode, in mistica Teologia, la medesima autorità che San Tommaso ottiene nella dogmatica e Sant'Alfonso nella morale (2).

Se così è, come va dunque — domanderà qualcuno — che ancora si attende che San Giovanni della Croce sia dichiarato dalla Chiesa il dottore della mistica scienza?...

Tutti sanno che la Chiesa di Dio non agisce, in certe cose, se non in seguito di autorevoli richieste che possano esserle fatte e per buoni motivi di opportunità. Anche per la definizione di un dogma la Chiesa vuole che concorrano queste condizioni, sebbene non sia tenuta ad aspettarle. Or bene, una petizione, sottoscritta da tutti i Vescovi della Provincia ecclesiastica di Valladolid, venne già presentata alla S. Sede per ottenere la bramata dichiarazione, di cui parliamo, e mentre scriviamo ci giunge notizia che la quistione del dottorato di San Giovanni della Croce, lasciata in sospeso all' epoca del III centenario di lui, sarà ripresa al più presto: voglia il Signore che i voti dei buoni Carmelitani ottengano lo scopo desiderato, e la Chiesa, come ha in San Tommaso d'Aquino il rappresentante della sua teologia dogmatica, in Sant'Alfonso il rappresentante della morale e in San Francesco di Sales dell' ascetica, abbia in San Giovanni della Croce il rappresentante della scienza mistica, che, come dicemmo sul principio

(1) MARECHAUX, *Meraviglioso divino e meraviglioso demoniaco*, lib. I, cap. I.

(2) P. EULOGIO DE JOSÉ, *Doctorado de San Juan de la Cruz*, opuscolo premiato al concorso teologico-letterario indetto in onore del Santo in Spagna nel 1891, all' epoca del III centenario. — Sulla stessa questione, nel medesimo anno, qui in Italia, scriveva alcune buone lettere, il compianto amico nostro P. Spiridione di M. I., che più sopra citammo.

di questi studii, della teologia forma l' ultima divisione ed il complemento.

Quanto poi all' opportunità, se mai fu tempo in cui la predetta dichiarazione fosse necessaria, esso è il nostro. Il misticismo infatti, inteso nel senso di un vago e indeterminato sentimentalismo, è la forma di religiosità e di religione, a cui oggi tende l' epoca nostra: questo è indubitato e non si può negare. Occorre dunque venga dato un novello impulso agli studii mistici, e niente a ciò può meglio servire che la solenne dichiarazione a dottore del più autentico dei mistici cattolici, San Giovanni della Croce.

Se non temessimo di dilungarci, ben vorremmo dimostrare, sminuzzandole in ogni loro minima parte, queste ragioni; ma può esser questo lavoro di un opuscolo a parte, e però ci contentiamo di averle solamente indicate, come si conveniva ad uno studio dell' indole del nostro.

Terminando adunque, accettino i buoni Padri Carmelitani e le buone Carmelitane dell' antica e primitiva osservanza, del primo e del Terz' Ordine, questa nostra qualunque fatica con quel cuore onde ad essi noi la presentiamo ed offeriamo. Non fu nostro intento, ripetiamo, nell' intraprendere questo lavoro che di propagare la gloria del Santo, che tutti veneriamo a maestro nelle vie del Signore, e di zelare il bene di tante anime, le quali, anche in mezzo alle brighe di questo mondo, sanno levarsi insino a Dio e con esso congiungersi per una fiamma di ardentissima carità.

San Giovanni della Croce illumini i ciechi; riconduca all' ovile gli erranti; sostenga i deboli; rialzi i caduti; nuova lena infonda ai buoni e perfetti; tutti guidi nella via del Signore, acciocchè, secondo la bella frase di San Paolo, tutti noi siamo in Dio e Dio sia tutto in noi, fino al giorno in cui lo contempleremo alla scoperta nella patria dei Santi. E così sia.

ELENCO

DI TUTTE LE EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE OPERE MISTICHE
DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

In Ispagna, la 1^a fu nel 1618 per cura della Religione Carmelitana riformata, in Alcalà de Henares, disordinata, infelicissima; la 2^a nel 1619 in Barcellona, meschina pure assai; la 3^a, detta di Madrid, nel 1630: in questa comparve per la prima volta il *Cantico spirituale*. A norma di questa edizione si lavorarono una seconda in Barcellona nel 1635 e tre altre in Madrid successivamente negli anni 1649, 1671 e 1679.

Ma l'avidità e il numero dei compratori obbligò i Padri Carmelitani a due altre edizioni negli anni 1693 in Barcellona e 1694 nuovamente in Madrid. Tutte queste edizioni però, perchè condotte su manoscritti monchi e imperfetti, non corrispondevano ai desiderii di tanti pii devoti e saggi uomini, che dovevansi di vedere sconciamente mutilate, e qua e colà perfino prive di senso, opere tanto sublimi, per cui Mons. Giacomo di Palafox y Mendoza, il grande Arcivescovo di Siviglia, soddisfacendo all'universale desiderio, mise ogni cura per rintracciare tutti gli scritti del nostro Santo, dai quali tirò la sua edizione del 1702, ripetuta, con felicissimo esito, nel 1706 e in altri anni, fino all'ultima del 1869, che è certo la migliore di tutte.

Queste sono le edizioni spagnuole del nostro Santo. Fuori della Spagna, la prima nazione, che ebbe i libri di S. Giovanni della Croce, fu la Francia ove comparvero la prima volta nel 1621 per cura di Renato Gaultier. La traduzione era stata fatta sulla seconda edizione spagnuola del 1619. L'Ordine dei Carmelitani Scalzi curò la seconda edizione francese del 1641, affidandone l'incarico al P. Cipriano della Natività. Migliore però fu quella del 1694 per il P. Giovanni Maillard della Compagnia di Gesù, e sopra tutte va la traduzione, condotta sul testo edito da Monsig. di Palafox, del P. Alessio di San Giovanni Battista C. S. nel 1708, la quale fu riprodotta più volte, e ultimamente ancora l'anno passato pei tipi di Oudin, con la prefazione scritta dal domenicano P. Chocarne per l'edizione del 1876.

Nelle Fiandre comparivano per la prima volta le opere del nostro Santo nel 1693, ma questa edizione, curata dal P. Gervasio di San Pietro C. S. non è, a quanto io credo, che una riproduzione della traduzione fattane in latino ed edita a Colonia nel 1639 dal P. Andrea di Gesù, C. S. polacco. La traduzione tedesca fu fatta solo nel 1697 e mandata alla luce in Praga (Boemia) per cura del P. Modesto di San Giovanni Battista.

In Italia la prima edizione del nostro Santo, condotta sulle primissime spagnuole, delle quali ritenne tutte le lacune e tutti i difetti, si ebbe nel 1627; la seconda per cura del V. P. Alessandro di S. Francesco C. S. dieci anni dopo nel 1637. Tentò una nuova traduzione il Barezzi nel 1643 e la pubblicò in Venezia, ma con esito infelicissimo, per cui il Bertani stampava e riproduceva la propria versione, nella medesima città, una prima volta nel 1658 e una seconda nel 1671. Il signor Andrea Poletti dette nuovamente alla luce, volte in italiano, le opere del nostro Santo nel 1707 e nel 1719; ma in questo tempo lavorava alacremente attorno ad una nuova traduzione il P. Marco di S. Francesco C. S. di Venezia, il quale pose nel suo lavoro tutta la diligenza possibile, così che facilmente ebbe superati tutti i precedenti traduttori ed eliminate le loro versioni.

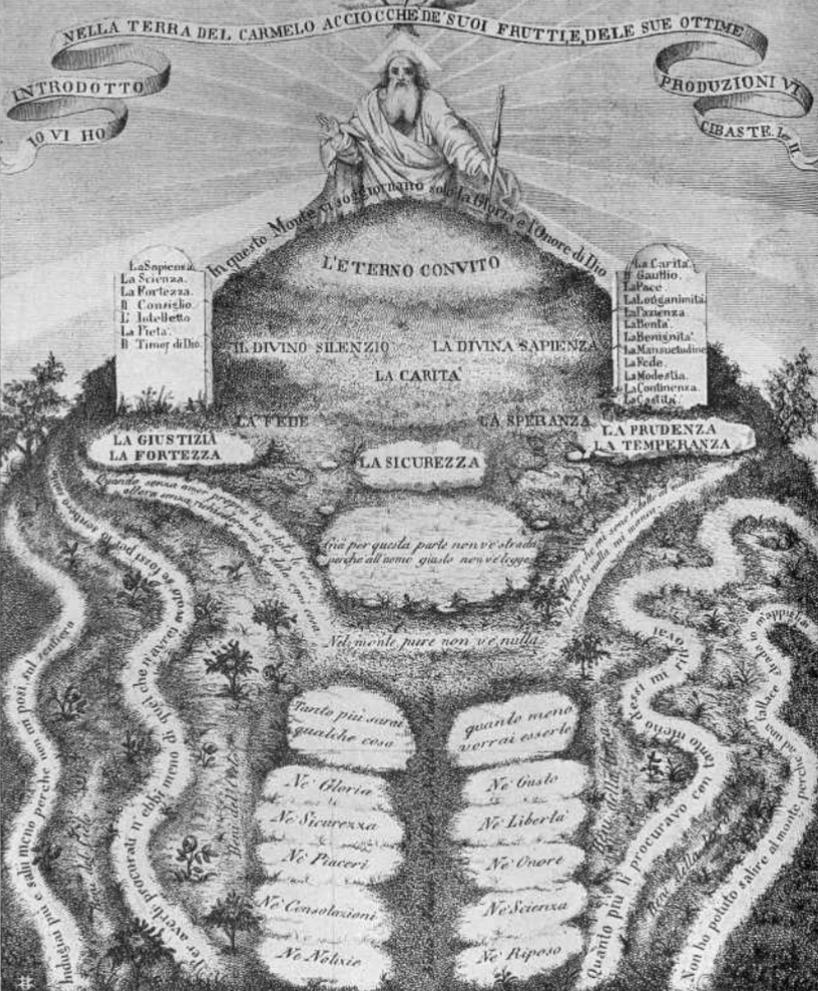
La traduzione del Padre Marco comparve per la prima volta nel 1748, in due gran volumi in foglio e adorna di belle incisioni: fu ristampata, a brevi intervalli, due volte e ultimamente nel 1858 coi tipi Fassicomo di Genova.

Sebbene per molte parti pregevole, il lavoro del Padre Marco non è scevro di difetti: la locuzione è dura e pesante, così che fa venire a noia la lettura e non di rado qua e colà rende malamente il pensiero del Santo

LATTE RIDONDANTE. MONTE IN CUI SI E' COMPIACIUTO

MONTE DI DIO. MONTE PINGUE. MONTE DI

IDDIO DI ABITARE Palm. L. VII. XVI. 23



Ciamboni di uno spirito imperfetto. Una stella della perfezione. Ciamboni di uno spirito perfetto.

Arca era est quae dicitur in vitam. Matt. VII. 14.

I seguenti versetti spiegano il modo di andare pel retto sentiero al monte della perfezione e s'annunziano la sua amarezza per le due strade fallaci.

<p>Modo di arrivare al tutto.</p> <p>Per apprendere quello che non sai, comincia per quello che ignori.</p> <p>Per andare a quello che non vuoi, hai da passare per quello che non ti piace.</p> <p>Per avere quello che non possiedi, è necessario che passi per quello che non hai.</p> <p>Per diventare quello che non sei, devi unirti per quello che non sei.</p>	<p>Modo di possedere il tutto.</p> <p>Per sapere tutto, non voler sapere niente di niente.</p> <p>Per comporre tutto, non aver quieto per cosa alcuna.</p> <p>Per possedere tutto, non possedere nulla di nulla.</p> <p>E' essere tutto, ed nulla in nulla.</p>	<p>Modo per non impedire il tutto.</p> <p>Quando ti ferai, in qualche cosa, farti di lanciarti al tutto. Perché per arrivare totalmente al tutto, devi totalmente abbandonare tutto.</p> <p>E quando tu giugni a possedere il tutto, devi possederlo senza bramar nulla. Perché se vuoi possedere alcunché nel tutto, non hai in Dio solo il tuo tesoro.</p>	<p>Indizio che si possiede il tutto.</p> <p>In questa perfetta quiete l'anima si sposta quiete e riposo; poiché, in quella l'anima brama, niente pare lo spinge all'insù o la dispone al basso; e quando nel centro si trova della sua quiete. Al contrario, non si sente l'anima desiderare qualche cosa, nell'istesso punto si sente la pace e si stanca.</p>
---	--	---	--

Salita del Monte Carmelo

ARGOMENTO

Tutta la dottrina ch' io son per svolgere in questa *Salita del Monte Carmelo* si trova, come in una sintesi, brevemente racchiusa nelle seguenti stanze, le quali insegnano il modo di salire sino al culmine di esso monte, ossia allo stato di perfezione, che per noi consiste nell' *unione dell' anima con Dio*. Ora siccome a tutto quello che dirò servir deggiono di base dette stanze, perciò le volli qui insieme intestare, affinchè d' uno sguardo tutto si vedesse il midollo o la sostanza delle cose che si tratteranno e più chiaramente si spiegheranno in seguito. Ciononpertanto al luogo di loro dichiarazione converrà porle, ciascuna, separatamente, non solo, ma anche verso per verso, secondo richiederà la materia e la loro spiegazione.

STANZE.

in cui l' anima canta la bella fortuna avuta, mediante una perfetta purgazione di sè medesima e passando per la oscura Notte della Fede, di unirsi col suo Diletto.

1. In una Notte Oscura (1)
Da furie d' amor arsa, ond' io languia,
O felice ventura!
Furtiva io me n' uscia,
Però che mia magion chëta dormia.

(1) Abbiamo conservata la traduzione pubblicata dal P. Marco di San Francesco nella sua edizione di Venezia, 1748, e dovuta, secondo che il medesimo scrive, alla penna di un certo Marc' Antonio Pindemonte, non sappiamo se parente del famoso Ippolito. Altre traduzioni si trovano della magnifica poesia di Giovanni della Croce — e alcuna ne citeremo a suo tempo: questa però è la più fedele di quante ne conosciamo, e che meglio rende nella nostra lingua, ad onta della grande difficoltà della versione, il pensiero del nostro Santo.

2. Al buio e ben sicura,
Per scala ignota, in altri panni avvolta,
O felice ventura !
E ad ogni sguardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.
 3. Nell' alma notte, in cui
Non altri rimirarmi, e non potea
Io rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil che 'l cor m' ardea.
 4. Questa sol mi guidava,
Che più del sole a mezzo 'l di splendea,
Là, dove m' aspettava
Quegli ch' io conoscea,
In parte dove alcun non si vedea.
 5. Notte, che mi guidasti,
Amabil più che il mattutino albore,
Notte che trasformasti
Con dolce alterno ardore
Pur nell' Amato dell' Amata il core !
 6. Sul mio fiorito petto,
Che per Lui solo io custodito avea,
S' addormentò il Diletto,
Ed io vezzi a lui fêa,
E sovra lieve un cedro i' gli scotea.
 7. Quando poi l' aura errante
Ei senti, che 'l bel crin gli scôte e fende,
Con la sua mano amante
M' impiega, indi la stende
Al collo, e tutti i sensi miei sospende.
 8. Sospesa in alto oblio,
Sovra l' Amato il volto allor posai :
Sparir mie gioie, ed io
Sui fior mi abbandonai
Ove oblïato il bel pensier lasciai !
-

PROEMIO

Per poter convenevolmente spiegare e dare ad intendere l'oscura notte, per la quale deve passare l'anima che brama pervenire alla divina chiarezza dell'unione perfetta (quale si può avere in questa vita) d'amore con Dio, ben farebbero mestieri altro ingegno ed altra esperienza, che io non ho.

Si dense infatti sono le tenebre, sì grandi le fatiche, tanto di corpo quanto di spirito, che hanno da sostenere l'anime elette che anelano giungere allo stato di perfezione, che nè umana scienza potrà mai arrivare ad intenderle nè esperienza si troverà che valga a spiegarle. Potrà sentirle chi in questa notte dello spirito sia entrato; vana lusinga sarebbe nondimeno la sua se volesse con parole manifestarle. Per questo, dovendo io trattarne alcun poco, premetto subito che non mi fiderò della mia esperienza nè della mia dottrina — si l'una che l'altra infatti possono ingannare e fallire —; ma in tutto sempre e solamente mi appoggerò alla divina Scrittura, dal cui lume guidati non è possibile di sbagliare, come quella ch'è parola dello Spirito Santo. Ciò peraltro non impedirà che talora, come per di più e solo per facilità di intendimento, mi valga della dottrina e dell'esperienza. Se poi, per non avere io una cognizione esatta di cose sì oscure, qualche volta errassi, tengasi essere mia ferma volontà di non allontanarmi mai dagli insegnamenti della Santa Madre Chiesa Cattolica, al cui giudizio, in tal caso, sono pronto a soggettarmi; come anche a quello di chi in tal materia vede e giudica meglio di me.

Non mi mossi io infatti a quest'opera in vista della mia capacità, la quale, se si paragona con l'arduità di cosa tanto sublime, è nulla; si bene per la gran fiducia che il Signore non sarebbe mancato d'aiutarmi a dire alcuna parola, che riesca profittevole e soddisfi alla urgente necessità di molte anime. Le quali, incamminatesi per la strada della virtù, sospinte da Nostro Si-

gnore, che vorrebbe condurle per una sì oscura notte alla sua divina unione, talvolta non passano avanti perchè non vogliono entrarvi o lasciarvisi mettere, talvolta perchè non intendono sè medesime, e finalmente anche perchè non trovano guide adatte e capaci che le conducano fino alla sommità del beato monte.

Certo è disgrazia assai grande che anime, cui il Signore dona capacità e grazia di giungere, purchè il volessero, con poco sforzo, alla più sublime perfezione, si rimangano contente di una bassa e imperfetta maniera di comunicazione con Dio. E questo, ripetiamolo, è o per colpa loro, ovvero perchè, come abbiamo detto, mancano di guide che le indirizzino e le sostengano nell' arduo cammino. Può, invero, accadere che nostro Signore le favorisca tanto da farle entrare e passare per questa notte, senza alcuna cooperazione da parte loro e senza l' aiuto di un maestro; contuttociò arrivano sempre tardi, con maggior fatica e minor merito, al beato termine della unione divina per non essersi gettate con pienissima fiducia nelle mani di Dio nel vero e retto cammino che a Lui conduce.

Infatti, per quanto Dio, il quale le guida, possa senza i detti aiuti e mezzi, condurle alla sua unione, tuttavia, non lasciandosi esse portare dolcemente da Lui, e meno avanzano e troppo più perdono di merito, non conformando alla Sua la propria volontà; donde necessariamente conseguita che penino anche di più.

Vi sono, in verità, anime, le quali, invece d' affidarsi tutte a Dio e di cooperare alla sua grazia, col loro modo di agire indiscreto, perchè di proprio giudizio e di propria volontà, disturbano e rendono meno efficace l' azione della medesima. Nel che si rendono somiglianti a quei bambini, che strepitano e piangono, incapricciati di voler camminare co' proprii piedi, mentre la madre se li recherebbe facilmente in collo: che i passi che farebbero sarebbero ben pochi e quei pochi sarebbero sempre passi di bambini.

Per ovviare a tali inconvenienti, e perchè l' anime sappiano affidarsi a Dio e si lascino da Lui condurre, quando a Lui piaccia farle andare più innanzi nella via della sua unione, noi daremo in questi libri lumi e dottrine sufficienti per chi incomincia e per chi già è progredito alquanto nel cammino della virtù, non solo, ma insegneremo ancora agli spirituali a intendere sè stessi, o, qualora non vi riescano, a sostenere almeno, come abbiamo detto, di lasciarsi guidare da Dio.

Imperocchè certi confessori e padri spirituali, per non avere

bastante cognizione ed esperienza di strade sì oscure, più impediscono e danneggiano le anime di quel che le aiutino.

Di tali confessori si ha una molto espressiva figura nei costruttori di Babele, i quali, non intendendosi l'un l'altro, invece di somministrarsi il materiale conveniente, se ne porgevano uno al tutto diverso e disadatto; onde a nulla riuscirono: *Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui, etc. Atque ita divisit eos Dominus* (1).

Assai dura e lacrimevole cosa invero, in simili occasioni, è per un'anima non intendere ella sè medesima nè trovar chi l'intenda. Chè può benissimo avvenire che, mentre Iddio solleva a sè un'anima per mezzo di un'altissima oscura contemplazione ed aridità, tanto che a lei paia d'andare senza dubbio perduta, si incontri la poveretta, sbattuta così fra tenebre, dolori, melanconie e tentazioni, in chi forse, imitando gli stolti amici di Giobbe, le dica che le melanconie ed aridità, ond'è tormentata, provengono da temperamento, da natura..... che può essere in castigo di qualche secreta sua colpa che Dio in tal guisa l'abbandona, ecc. (2). E senz'altro questi facili dottori giudicano che quell'anima è o deve essere stata molto cattiva, se le avvengono tali cose; e in forza di tale prevenzione non mancherà pur chi le consigli di lasciare l'orazione e di mettersi per altra via, non sentendo nel servizio del Signore il gusto e la gioia di prima. Si immagini in tal caso il dolore della poveretta, che forse, ripeto, in quel punto patirà non per altro che per la cognizione della propria miseria, per la quale si vede, più chiaramente che a luce di sole, colma di mali e di peccati; questa è difatti la cognizione che Dio dà di noi stessi in questa notte oscura di contemplazione, come diremo più avanti (3). Or trovando l'anima chi è del suo medesimo sentire e che di più l'accerta che quelle melanconie ed aridità sono frutto delle sue colpe, se le cresce a mille doppi la pena e l'angustia, tanto che più dolce le sarebbe il morire.

(1) Gen., XI, 7.

(2) Chi fosse vago di conoscere perfettamente il danno che può arrecare un confessore ignorante od inesperto, legga la vita di Santa Teresa, cap. XXVIII, ove la Santa racconta delle terribili angustie in cui la mettevano i suoi direttori, che non avevano affatto idea della sublime orazione e perfezione del suo privilegiato spirito.

(3) *Notte Oscura*, libr. II, cap. VI.

Nè qui si fermano tai confessori, ma persuasi come sono proceder tutti i mali dell' anima da colpe e peccati, la costringono ad esaminare e scrutinare di nuovo la sua vita passata.... e giù confessioni generali ; con che ne mettono la coscienza a indicibile martirio.

Intendano costoro che non è questo il tempo opportuno a tali cose, e che piuttosto debbono lasciare l' anima, alle loro cure affidata, nella purgazione in cui Dio l' ha collocata e la esercita, e incoraggiarla a non volere se non quello che vuole e cerca il Signore. Del resto sappiano che, alla fine, se Dio altrimenti non dispone, per quanto essi dicano o facciano, tutti i loro sforzi e consigli a nulla gioveranno.

Di tali cose avremo, coll' aiuto del Signore, a trattare nel progresso dell' opera, e del modo onde, in simile stato, dee l' anima diportarsi e come dirigerla il confessore. Metteremo anche gli indizi dai quali il maestro o direttore potrà conoscere se quella sia, oppure no, la purgazione dell' anima; e se è, quale sia questa, cioè se quella senso o dello spirito: chè in queste due purgazioni consiste la *notte oscura*, di cui siam per parlare.

Si insegnerà pure il mezzo per cui scoprire se le melanconie ed angustie dell' anima dipendono da temperamento o da altri umori particolari, ovvero provengano da qualche imperfezione, vuoi del senso, vuoi dello spirito. Chè può avvenire che l' anima si creda introdotta nell' oscura notte della purgazione spirituale, e il confessore stimi anch' esso il medesimo, mentre al contrario non c' imbatteremo che in qualcuna delle imperfezioni accennate. Invece vi sono molte anime le quali giudicano di non avere acquistato neanche un grado di orazione, mentre già molti ne posseggono; come altre se ne trovano, che, pensandosi d' aver già percorso gran cammino nella via dello spirito, in verità hanno tuttavia da muovervi i primi passi. E ve n' è pure di quelle che, dopo lunga fatica e molti sforzi tornano miseramente indietro, comechè ripongano il loro profitto e guadagno in quello che piuttosto nuoce e dà pena: ed altre, che, con calma e tranquillità, fanno grandi progressi. Infine se ne incontrano di quelle che cadono e si trattengono sulla via perchè non sanno rettamente valersi delle soavità, delle consolazioni, delle grazie di cui il Signore le favorisce solo a scopo di farle più velocemente avanzare alla sua divina unione.

Non di rado parimenti avviene a chi batte l' oscura strada della notte spirituale di cadere in certi gusti pericolosi, in certe pene

e speranze più o meno secondo Dio, in certi dolori provenienti piuttosto da cause terrene o sensibili che da motivi soprannaturali. Anche di questi sentimenti tratteremo alquanto, coll' aiuto del Signore, affinchè chiunque leggerà queste pagine, vegga di tratto la strada che segue o quella che meglio gli conviene prendere, se brama di pervenire alla cima del beato monte della perfezione.

Siccome però tutta questa dottrina è materia della notte, per la quale deve necessariamente passare l'anima per unirsi con Dio, non si meravigli punto il lettore se alcuna cosa troverà in questo libro piuttosto oscura e difficile. Sebben credo che questo gli avverrà solo sul principio, perchè, proseguendo egli avanti, meglio intenderà tutto il precedente, essendo che una cosa si chiarisca con l'altra. E se dopo una prima volta egli si farà daccapo una seconda e quindi una terza a leggere, sono certo che comprenderà tutta questa dottrina e gli parrà assai più sicura. Che se nondimeno alcuno vi sarà che di tale lettura non rimanga appieno soddisfatto, ne incolpi il mio poco sapere e cattivo stile, non la materia, che di sua natura è buona e molto necessaria.

Credo però che se anche da altri più sapienti di me, e con uno stile più attraente e facile venisse trattata, a molti, lo stesso, non riuscirebbe gradita. Imperocchè, non si parlerà in questi libri di notizie curiose e leggere, quali cercano quegli spirituali, che in mezzo a dolcezze pretenderebbero andare a Dio; ma si insegnerà una dottrina cruda e severa, adatta a coloro che bramano giungere alla perfetta nudità di spirito, alla quale tutta l'opera è diretta.

Del resto non è mia intenzione di parlare con tutti, ma soltanto ad alcuni religiosi e a poche monache del nostro sacro Ordine del Carmelo primitivo, dalle preghiere ed istanze dei quali fui mosso a scrivere, e cui il Signore, per sua grazia, ha già collocati nel sentiero di questo monte. Non dubito che, spogliatisi oramai di tutte le cose di questo secolo, essi meglio di ogni altro potranno comprendere ed apprezzare la dottrina che in questi libri si insegna della nudità dello spirito.

LIBRO PRIMO

SOMMARIO. — Dichiarasi che cosa sia la *Notte Oscura* per cui ha da passare l'anima che vuol giungere all'unione con Dio. Mostrasi quindi in particolare quale sia la *Notte oscura* del senso e dell'appetito, e il danno che queste potenze possono recare, se non vengono a tempo mortificate.

CAPITOLO I.

Delle due Notti, per le quali, secondo le due parti, inferiore l'una, superiore l'altra (1), che sono nell'uomo, debbono passare gli spirituali, che anelano unirsi con Dio. Spiegazione della prima stanza.

STANZA PRIMA.

In una notte oscura
Da furie d'amor arsa, ond'io languia,
Al buio e ben sicura,
O felice ventura!
Furtiva io me n'uscia
Però che mia magion chëta dormia.

Estolle l'anima in questa prima stanza, col senso di una viva gratitudine e con parole di una passione ardente, la bella fortuna ch'ebbe di potersi liberare da tutte le creature, da tutti gli appetiti e dalle varie imperfezioni, che sono nella parte sensitiva dell'uomo pel disordine della ragione (2).

(1) *Inferiore e superiore - Sensitiva e ragionevole.* — L'uomo, come tutti sanno, è un composto di spirito e di corpo; quello ha comune cogli Angeli, questo coi bruti; con lo spirito si innalza alle creature superiori, anzi fino allo stesso Iddio, di cui l'anima reca in sè stessa l'immagine, e domina il corpo, pel quale si ricongiunge alla terra e alle creature inferiori. Di qui è che i Filosofi e i Mistici col nome di *parte inferiore* indicano la parte terrena, meno nobile, corruttibile dell'uomo; col nome di *parte superiore*, la sua porzione celeste, nobilissima e immortale: l'anima con tutte le sue facoltà.

(2) Vedi quanto dicemmo nella prima parte dei nostri studi preliminari circa il disordine e il guasto recato dal peccato nell'uomo. Confronta anche SAN TOMMASO, *Summa Th.*, p. 1^a, 2^{ae}, quaest. 85, art. 3.

Per una chiara intelligenza di questa stanza convien sapere che l' anima, per giungere allo stato di perfezione, deve ordinariamente passare attraverso due Notti, dai maestri di spirito chiamate *purgazioni* o *purificazioni*: — noi qui le diciamo semplicemente *Notti*, perchè l' anima in esse cammina fra le tenebre, come di notte, all' oscuro.

La prima di queste notti, o purgazioni, di cui si parla nella stanza, che precede questo capitolo, riguarda la parte sensitiva dell' anima; e noi la verremo spiegando nella prima parte di questo libro. Della seconda purgazione, di cui tratta la seconda stanza, riguardante la parte spirituale, quanto alla parte attiva, che in essa prende l' anima, parleremo nella seconda parte di questo libro; e quanto alla parte passiva, nella terza e nella quarta (1).

Senso della stanza.

Vuol dunque l' anima brevemente dire nella stanza surriferita: che solo in vista dell' amore di Dio, anzi tutta accesa di questo amore, ella uscì da sè medesima, levatavi da lui, per entrare in una oscura notte, la quale in altro non consiste se non in una totale e perfetta purgazione di tutti gli appetiti a riguardo delle cose esteriori del mondo e della carne, e dei gusti della volontà.

Questo vuol significare l' anima, dicendo di essere uscita nel mentre che la sua casa, vale a dire la sua parte sensitiva, era chëta e sopita, cioè quando ormai quieti e addormentati erano gli appetiti in lei ed ella medesima perciò sicura dai loro assalti e dalle loro punture. Imperocchè non si franca l' anima dalle pene e dalle angustie, che cagionano gli appetiti finchè non sieno essi appieno mortificati; e questa è la fortuna ch' ella si compiace di avere ottenuto, d' aver potuto, cioè, uscire dalla sua casa senza essere veduta ed osservata, vale a dire, senza che verun appetito della sua carne o di altra qualsiasi cosa la potesse fermare e impedire. — *Furtiva io me n' uscia.* — Fortunata anche ritieni per essere uscita in tempo di notte: chè vera notte per lei fu l' assopimento da Dio operato ne' suoi appetiti in quel punto. —

Grande, magnifica fortuna invero è per un' anima venir da Dio collocata in questa notte, da cui tanti e sì sovrani beni scaturì-

(1) Sulla divisione dei due libri « Salita del Monte Carmelo » e « Notte oscura dell' anima » ricordino i lettori quanto scrivemmo nella 2ª parte dei nostri studi proemiali.

scono, e nella quale, da soli, invano è da sperare d'entrarvi. Perciocchè niuno può giungere, con le sue sole forze, a vuotarsi di ogni appetito così perfettamente come richiede e vuole lo stato sublime dell'unione con Dio. — Ecco, in succinto, il senso di questa stanza, che adesso verremo spiegando verso per verso, affinché niente sia tralasciato di quello che può fare al nostro proposito.

CAPITOLO II.

Spiegasi che *notte oscura* sia quella per la quale l'anima dice di essere passata per unirsi con Dio, e si danno le ragioni perchè un tale passaggio *Notte* si appella.

Per tre ragioni si può chiamare *notte* la strada per cui l'anima si accosta all'unione con Dio. La prima si desume dal termine o punto donde essa parte; perchè deve andare ognora più spogliando e privandosi dell'appetito e del gusto di tutte le cose terrene, che dianzi possedeva. La quale privazione costituisce come una notte per i sensi e per gli appetiti dell'uomo.

Il secondo motivo sta nel mezzo o cammino, pel quale unicamente può l'anima arrivare all'unione con Dio: questo mezzo è la Fede, che per l'umano intelletto è oscura come notte.

L'ultima ragione si toglie dal fine o termine, cui l'anima ha in mente di arrivare, il quale è Dio. Ora, essendo Dio incomprendibile ed eccedendo all'infinito l'umana capacità, può benissimo per l'anima, che vive in questa vita mortale, paragonarsi ad una oscura notte.

Per queste tre notti adunque è mestieri all'anima di passare se brama giungere all'unione con Dio. Figura assai propria di esse furono le tre notti che l'Angelo comandò al giovinetto Tobia di lasciar passare avanti di unirsi con la sua sposa: *Tu autem, cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea* (1). Gli ingiunse inoltre di bruciare, la prima notte, nel fuoco, il fegato del pesce; che significa il cuore affezionato ed attaccato alle cose del mondo. Ora, per correre speditamente il cammino della perfezione, è d'uopo, prima di accingervisi, che si accenda e si bruci il cuore nel fuoco della divina carità e si purghi d'ogni affezione di creatura.

Con questa prima purgazione discacciassi il demonio, il quale ha gran potere su le anime che vivono attaccate ai gusti delle cose temporali e alle vanità della terra. —

(1) Tob., VI, v. 18.

Nella seconda notte l'Angelo disse a Tobia che sarebbe stato ammesso nel consorzio dei Santi Patriarchi, i quali sono i Padri della Fede; e ciò fu figura di quello che spiritualmente accade nell'anima. Imperocchè, passata la prima notte, vale a dire, privatasi generosamente di tutti gli oggetti che cadono sotto i sensi, l'anima s'inoltra prontamente nella seconda, ove rimanesi sola in nuda Fede — che è cosa che non s'apprende co' sensi, — alla cui guida unicamente si affida.

Predisse da ultimo l'Angelo a Tobia che nella terza notte conseguita avrebbe la benedizione, cioè Dio. Il Signore, difatti, così intimamente e secretamente durante la seconda notte della Fede si comunica all'anima, che per tutto il tempo in cui detta comunicazione si compie, Egli, come in appresso diremo (1), è per l'anima una notte oscura assai più che le precedenti. Passata poi anche questa terza notte, o meglio compiutasi la comunicazione di Dio allo spirito (2), segue tosto l'unione con la Sposa, che è la Sapienza di Dio. Così aveva anche l'Angelo comandato a Tobia che, passata la terza notte, si unisse con la sua sposa nel timor del Signore. Quando infatti perfetto è nell'anima il timore di Dio, perfetto vi è pure l'amore; e allora soltanto è tale quando si compie la trasformazione amorosa dell'anima nella Divinità.

Ma perchè meglio ogni cosa si intenda, tratteremo in particolare, ad una ad una, delle ragioni di queste tre notti, le quali, in verità, non formano che una notte sola, divisa in tre parti. Infatti la prima, che è quella del senso, può paragonarsi al principio della notte naturale, quando le tenebre vengono togliendo alla vista gli oggetti, che ci stanno intorno; la seconda somiglia alla mezzanotte, quando il buio è perfetto; la terza al crepuscolo che precede immediatamente la luce del giorno.

CAPITOLO III.

Si parla della prima causa della notte spirituale dell'anima, vale a dire, della negazione dell'appetito in tutte quante le cose.

Chiamiamo noi qui notte dell'appetito la privazione di ogni gusto e diletto che esso appetito può trovare nelle diverse crea-

(1) *Notte oscura*, lib. II, cap. V.

(2) Vedi quanto dicemmo nella prima parte del prologo circa le disposizioni sublimi che occorrono all'anima onde venire elevata all'unione di matrimonio spirituale con Dio.

ture. E invero, siccome la notte naturale non è che la privazione della luce e per conseguenza la privazione di tutti gli oggetti, che per mezzo della luce si possono vedere, onde la potenza visiva rimane all' oscuro e priva del suo connaturale obbietto; così può dirsi essere la mortificazione dell' appetito una notte per l'anima. Privandosi ella infatti del gusto, che il suo appetito può ritrovare nelle cose, è lo stesso che se fosse fra tenebre, spoglia di qualsiasi oggetto. Chè siccome la potenza visiva mediante la luce si conserva e nei visibili oggetti si acuisce e si nutre, e, col cessare della luce, cessa del pari ogni suo esercizio; non altrimenti l'anima, per mezzo dell' appetito, si nutre e si pasce di tutte quelle cose, le quali, essendo conformi e proporzionate alle sue potenze, possono in lei generare diletto. Se però tale appetito si mortifica, cessa anche l'anima di ricrearsi e di pascersi nel gusto e nella soavità delle cose, e conseguentemente, per riguardo al medesimo appetito, resta come all' oscuro e senza nulla.

Poniamo esempio scorrendo per le varie potenze. Negando l'anima l' appetito di tutto ciò che può solleticare il senso dell' udito, ognuno vede che, per rispetto a tale potenza, rimane essa all' oscuro e senza nulla; e se in simile modo rigetta il gusto di tutte le cose che possono appagare la vista, divertire il tatto, soddisfare l' odorato, ecc., in riguardo di queste medesime facoltà, ripetiamo, resta come all' oscuro e senza nulla. Così che, quando l'anima abbia da sè rigettato il gusto non di questa o di quella cosa soltanto, ma di tutte, mortificando in tutte il proprio appetito, può dirsi che ella allora si trova come in piena notte, in perfetta oscurità. La quale notte od oscurità non è altro se non lo spogliamento e il vuoto che dentro di sè ha fatto di tutte le creature.

E neppur ci manca una bella ragione filosofica colla quale provare la nostra dottrina. Dicono infatti i filosofi che l'anima quando viene da Dio infusa nel corpo, è simile ad una tavola ben levigata, su di cui niente è dipinto; così che se non vi fossero i sensi, per i quali ella si acquista le notizie delle varie cose, niente le potrebbe essere comunicato per altra via naturalmente (1).

Molto bene perciò l'anima, finchè vive nel corpo, si paragona a un prigioniero rinchiuso in una oscura carcere, il quale

(1) La nostra mente — dice SANT'AGOSTINO, *De Trinit.*, cap. III — raccoglie le notizie delle cose corporee mediante i sensi del corpo; e San Tommaso: « È impossibile nello stato presente di vita, che il nostro intelletto

null' altro può arrivare a conoscere fuori di quello che per le inferriate della sua prigione gli è dato vedere. Che se anche per di là nulla il suo occhio scoprisse, è chiaro che cosa alcuna mai il meschinello, per altra via, non potrebbe apprendere.

Così l'anima, per altro mezzo, naturalmente, nulla perviene a sapere fuor di quello che per i sensi può apprendere, i quali, nella disposizione della natura, sono come le finestre della carcere di un prigioniero. Orbene, se l'anima ripudia e nega anche la conoscenza che può formarsi delle cose per mezzo dei sensi, a buon diritto si afferma rimanersi essa all' oscuro, non potendo, come or ora dicevamo, naturalmente, per diversa via, avere altro lume.

Di fatti, per quanto non possa l'anima non udire, non gustare, toccare o sentire, tuttavia s' ella nega e mortifica il piacere e il diletto che in lei può dalle varie sensazioni e dai vari oggetti provenire, è lo stesso che se non vedesse, non udisse, non gustasse, ecc. Chi tiene fortemente chiusi gli occhi non è forse al buio tanto quanto un cieco, il quale non ha facoltà di vedere? Al quale proposito disse colà Davide: *Pauper sum ego et in la-*

apprenda alcuna cosa senza l' aiuto dei fantasmi » che si formano appena ricevute le sensazioni nell' organo.

Non è questo il luogo di spiegare come si formi e quale sia l' ordine dell' umana conoscenza; troppi autori ne parlano ed è questione tanto importante e capitale in filosofia che non può essere ignorata da chiunque abbia appena varcate le soglie di questa disciplina; ma noi abbiamo voluto accennare all' insegnamento della Scuola perchè si vedesse quanto erroneamente alcuni accusarono di ontologismo il nostro mistico Dottore. No; non è egli un precursore nè un discepolo di Malebranche; nè professa le dottrine di Platone e di Origène circa la condizione forzata dell' anima in questa vita: egli sa che l' unione tra il nostro spirito e il nostro corpo non è violenta, ma naturale; sa che nulla, **naturalmente**, può l' anima conoscere senza il ministero dei sensi, e se dice e insegna in vari luoghi delle sue opere (*Sallita*, lib. II, cap. XXIV; *Cantico spirituale*, passim) che Iddio infonde talvolta nell' anima la conoscenza di certe verità, che ottimamente appella *Verità nude*, senza l' ordinario concorso dei fantasmi, non dice nulla che possa far confondere le sue dottrine con quelle degli ontologi sì antichi che recenti. Forse che Dio onnipotente, padrone della natura, non può derogare alle leggi da sè imposte ed elevare le creature a un modo di operare e di intendere al tutto straordinario, soprannaturale ed angelico, quando l' altezza dei fini, che si propone, ciò richiede, o in premio della virtù dell' anima cavarla per breve tratto dalle esigenze del corpo e della vita presente e farle gustare tutta la gioia del cielo? Ove certo noi non conosceremo, come ne fa certi la Fede, per mezzo dei sensi, ma per una illuminazione diretta dello Spirito di Dio.

boribus a iuventute mea (1): son povero e in mezzo a dolori e fatiche sin dalla mia gioventù. Povero si diceva Davide, quantunque non v'è dubbio che ricco era, e di molto, perchè non teneva la sua volontà e il suo cuore alle ricchezze attaccati; e però era tanto povero come se realmente fosse stato povero. Al contrario se fosse stato povero per davvero, ma non di volontà, non avrebbe potuto chiamarsi povero, essendo l'anima sua, mediante l'appetito, ricca assai e d'ogni cosa abbondante. Per questo noi diciamo essere come una notte per l'anima cotale nudità. Non intendiamo noi, infatti, parlare della materiale privazione, in che uno possa trovarsi, d'ogni cosa: chè ciò non vuota nè denuda l'anima, se vivo in essa rimane l'appetito: si parliamo e insegniamo lo spogliamento e la nudità in cui questo medesimo appetito ha da ridursi per riguardo al diletto che può trovare nelle creature.

Il che, e non altro, fa davvero l'anima libera e vuota; sebbene in realtà essa molti beni possenga. Difatti, non possono occupare l'anima le cose di questo mondo, e tanto meno danneggiarla, comechè non entrino in essa; si bene la danneggiano la volontà e l'appetito, che dentro di lei, e non altrove, risiedono.

Questa prima notte riguarda la parte sensitiva dell'anima; ora insegneremo il modo onde a lei conviene, durante la stessa, uscire dalla sua casa, se daddovvero aspira di pervenire all'unione con Dio.

CAPITOLO IV.

Si dimostra la necessità che ha di passare per la notte oscura del senso chi vuol giungere all'unione con Dio.

La ragione per cui è tanto necessario all'anima, che aspira ad unirsi con Dio, di passare per questa notte oscura della mortificazione degli appetiti ed annegazione di tutti i gusti, che possono procurarle le cose del mondo, è perchè tutte le affezioni che la inclinano alle creature sono davanti a Dio, come pure tenebre; per la qual cosa, finchè in esse vive, incapace si rende di venire illustrata e trasformata dalla pura e semplicissima luce del medesimo Dio. In nessun modo infatti possono convenire le tenebre con la luce, come dice San Giovanni: le tenebre non

(1) Psal. LXXXVII, 16.

riceveron la luce: *et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt* (1). E i filosofi insegnano che due cose contrarie non possono capire in un soggetto (2). Ora essendo le tenebre, vale a dire le affezioni alle creature, e la luce, che è Dio, dissimili e tra loro contrarie, come ai Corinti scrive San Paolo: *quae societas luci ad tenebras?* (3) che somiglianza può darsi fra la luce e le tenebre?; per ciò non potrà l'anima accogliere in sè la luce della divina unione se prima da sè non iscuote e rigetta qualunque affezione per le creature.

Ma perchè sempre meglio il fin qui detto si intenda, è da sapersi che l'affezione e l'attaccamento, che l'anima nutre per le creature, la eguagliano alle creature medesime; e che quanto più è intensa l'affezione di lei e il suo amore per esse, tanto anche maggiore è la somiglianza che acquista con esse, proprio essendo dell'amore l'assomigliare chi ama alla cosa amata (4). Però disse Davide parlando di quelli che ponevano il loro cuore negli idoli: *Similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis* (5), cioè quelli che in essi mettono la loro affezione e il loro amore.

Nè solo al livello della creatura si abbassa chi l'ama, ma più sotto ancora, più vile e più abietto di essa si rende, perchè l'amore non solo eguaglia, ma di più soggetta l'amante alla cosa amata. Per questo l'anima, la quale ama qualche cosa fuori di Dio, incapace si rende della pura unione con lo stesso Iddio, e di trasformarsi in Lui; essendo maggiore la distanza che esiste fra la viltà della creatura e l'altezza del Creatore, di quella che passa fra la luce e le tenebre. Tutte le cose infatti, sì del cielo che della terra, paragonate con Dio sono un nulla, come dice Geremia: *Aspexi terram, et vacua erat, et nihil; et coelos, et non erat lux in eis* (6): mirai la terra, ed era vuota e quasi nulla, e i cieli, e vidi che non avevan luce. Dicendo il Profeta di aver veduta la terra vuota, ne fa intendere che tutte le creature di essa sono niente, e che un puro niente è la medesima terra

(1) Joan., I, 5.

(2) D. Thom., p. I, q. 85, a. 5.

(3) 2 Corinth., VI, v. 15.

(4) È per questo che Sant'Agostino dice: « Ami la terra? E tu pure sei terra; ami il cielo? e tu sei fatto uomo celeste ».

(5) Psal., CXIII, 8.

(6) Jerem. IV, 23.

ancora. In dire poi d'aver guardati i cieli e d'averli trovati senza luce, significa che tutti i luminari del firmamento sono vere tenebre se si paragonano con Dio. Considerate in tal guisa le creature tutte sono un niente, e però anche l'attaccamento e l'amore, che per esse nutre l'anima, anch'esso, dico, è un niente, anzi meno che niente, come quello che non è se non se una privazione ed un ostacolo alla trasformazione di lei in Dio, di quella guisa che le tenebre son niente, anzi meno che niente, non essendo altro che privazione della luce. Come dunque in nessun modo può comprendere che cosa è la luce chi sta sperduto fra le tenebre, così non può intendere, e tanto meno ricevere in sè Dio, l'anima, che alle creature con affetto vive attaccata. Anzi fino a tanto che di questo attacco non si purghi, nè in questa vita potrà possederlo per mezzo di una pura trasformazione d'amore, nè molto meno nell'altra goderlo per una chiara visione. Però qui occorre scendere anche più al particolare.

Come abbiamo detto, l'essenza e la sostanza di tutte le creature, se si paragona con l'infinita essenza di Dio, è un puro nulla. Chiaro è adunque che l'anima, la quale per amore si unisce a questo niente, niente anch'essa diventa innanzi a Dio, e meno che niente, perchè l'amore, giusta il detto di sopra, cagiona non solo uguaglianza e somiglianza, ma pone ancora l'amante ad un grado più basso della cosa amata. In nessun modo adunque una tale anima potrà unirsi colla infinita essenza di Dio, perchè quello che non è non può nemmeno per immaginazione convenire con quello che è (1).

(1) A ben comprendere quello che in questo luogo e nel seguito del presente capitolo dice il nostro Santo Dottore, conviene ricordare quanto i Filosofi ed i Teologi insegnano circa la natura di Dio, e, per ragion dei contrarii, delle creature. Le cose create — essi dicono — hanno un essere *limitato*, per cui giungono fino a un certo termine, ma non vanno più in là: *partecipato*, per cui il loro essere, piuttosto che loro proprio, dee dirsi di colui che ad esse lo comunica, come chi tiene in prestito una roba altrui, che sebbene ne usi, pure è vero sempre che non è sua, ma di colui che gliel'ha prestata. Or chi alle creature dà l'essere è Dio: questo è indubitato, perchè non ammettendosi ciò, si ammetterebbe un effetto senza causa; il che è assurdo e impossibile. Le creature sono inoltre *contingenti*, vale a dire, sono così che potrebbero anche non essere e, quando Dio lo volesse, tutte, in men che in un attimo, potrebbe annientarle; — *imperfette*, perchè hanno qualche perfezione, ma non tutta la perfezione, e quel grado che ne hanno, è misto a molti difetti. Per le quali ragioni dicono molto giustamente i filosofi e i Padri che *le creature sono e non sono*. Al contrario Dio è l'essere necessa-

Supposta adunque questa essenziale, immensa, infinita differenza fra Dio e le creature, che peraltro è di Fede, e supposto l'effetto che produce l'amore, e che non ha certo bisogno di essere chiarito, che è d'assimilare e d'assoggettare l'amante alla cosa amata, è certo che l'anima, attaccandosi coll'affetto alle creature, *che non sono*, perde il diritto di diventare una sola cosa con *Colui che è*, e merita di venire come un nulla da Lui riguardata. Quello poi che si dice riguardo all'essenza di Dio e delle creature, dee dirsi, nè più nè meno, delle rispettive perfezioni di questi medesimi oggetti, tanto maggiormente in quanto che in Dio non sono in realtà che il suo essere, la sostanza sua, non potendosi nulla dare in Dio che non sia Dio, come abbiamo veduto, mentre nelle creature non sono che mere accidentalità, caduche, ad ogni tratto mutabili.

Per questo, tutta la bellezza delle creature, messa a confronto con l'infinita bellezza di Dio, è giusto, come disse Salomone nei *Proverbi*: *fallax gratia et vana est pulchritudo* (1), cioè una somma bruttura. L'anima quindi, che si lascia adescare dalla bellezza delle creature, per ciò stesso appare deforme e brutta davanti a Dio, nè potrà mai giungere a trasformarsi nell'increata bellezza della Divinità, perchè nulla ha da fare la deformità con la bellezza.

E così tutta la grazia ed eleganza delle creature, confrontata coll'infinita amabilità del Creatore, è somma rudità. Pertanto l'anima, che si lascia prendere dalla graziosità, che vede nelle cose di questo mondo, rozza si rende davanti a Dio e perciò stesso

rio, l'essere per essenza, Colui che è — *ὁ ὢν* — come Egli medesimo divinamente si è definito, e tutto scompare davanti a Lui. Il suo essere non si misura col tempo, è la stessa eternità; il suo essere non ha confini: è il mare, è il centro di tutte le perfezioni, perchè tutte le perfezioni, e in una maniera immensamente superiore ad ogni nostro intendere, appartengono alla natura dell'ente per essenza, a Colui che è causa d'ogni bellezza, d'ogni bontà, d'ogni perfezione di tutte le creature; e Gli appartengono per questa sola nota, per questa unica, trascendentale ragione: **Che Egli è**, ed essendo **È tutto**. « Domandi chi è Dio? » dice San Bernardo. « Non certo meglio io posso risponderti che **Colui che è**. Se tu l'avrai detto buono, grande, sapiente, perfetto, qualunque cosa tu avrai detto di Lui, ognuna e tutte tornano a questo principio: **ch' Egli è**. Così per Lui è essere che essere tutte le cose, e se mille altre tu ne dici e parli di Lui, non ti diparti mai dall'Essere. Dicendo, nulla Gli aggiungi; tacendo, nulla Gli togli ».

(1) Prov., XXXI, 30.

incapace di immedesimarsi con la sua infinita grazia; chè non può esservi paragone tra cosa rozza e mal fatta e una al sommo leggiadra e perfetta.

Più ancora: tutta la bontà delle creature posta allato della infinita bontà del Creatore piuttosto pare malizia che bontà; conciosiachè nessuna cosa sia buona, fuori di Dio: *nemo bonus, nisi Deus* (1).

Il perchè l'anima, che colloca il suo amore nei beni creati, è stimata e ritenuta da Dio come cattiva. E a quella guisa che la malizia non può comprendere la bontà, per questo una tal'anima non potrà arrivare a godere di una unione perfetta con Dio, il quale è immensa ed increata bontà.

Tutta pure la sapienza del mondo e l'umano ingegno in faccia della infinita, divina sapienza, sono una bassa profundissima ignoranza, giusta quello che scrive S. Paolo nella sua lettera prima ai Corinti: *Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum* (2). Pertanto un'anima, che contasse sul proprio sapere e sulla propria capacità per giungere ad unirsi con la sapienza di Dio, è da Lui tenuta e riguardata come al sommo stupida ed ignorante, e da Esso ognor più si allontana, perchè l'ignoranza non può capire che cosa sia la sapienza. Diffatti, davanti a Dio, quelli che si tengono da qualche cosa per il loro sapere, son reputati stolti ed ignoranti, come dice lo stesso Apostolo: *Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt* (3): per essersi creduti saggi divennero eglino stolti. Quelli invece in sè medesimi accoglieranno la vera sapienza di Dio, i quali, come ignoranti e fanciulli, deposta ogni propria lor scienza, procurano di servirlo con puro amore.

Tale sapienza poi ne venne insegnata dallo stesso San Paolo, là, ove dice: *Nemo se seducat: si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens; sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum* (4). Se ad alcuno tra di voi par di esser saggio, si faccia stolto per esser saggio: chè la sapienza di questo mondo è stoltezza appresso Dio. Chiaro è quindi che l'anima, per giungere ad unirsi con la sapienza di Dio, piuttosto deve tendervi non fidandosi di sè stessa, per l'ignoranza, che pel proprio sapere.

(1) Luc., XVIII, 19.

(2) 1 Corinth., XIII, 19.

(3) ad Rom., I, 22.

(4) 1 Corinth., XIII, 18.

Identico ragionamento dee farsi in riguardo al dominio e alla libertà del mondo, che sembrano somma angustia e schiavitù appetto della libertà e del dominio dello spirito di Dio.

Il perchè l'anima, che s'innamora di dignità, onori e preminenze e rallenta la briglia ai suoi appetiti, da Dio è tenuta e trattata non già come libero ed amato figliuolo, ma come persona vile, abietta e schiava delle proprie passioni, per non aver ella voluto seguire il santo insegnamento di Lui, che dice: *chi vorrà essere il maggiore, sia il minore e il più piccolo*. E però non si lusinghi una tal'anima di poter giungere a quella somma libertà di spirito, che è propria della divina unione: perocchè la servitù in tutto ripugna alla libertà, la quale non si troverà mai in un cuore dominato dalle passioni, che è cuore di schiavo, ma solo nel cuore libero da ogni malo appetito, che è cuore di figlio. Questa fu la ragione onde Sara persuase al suo sposo Abramo di cacciare dalla propria casa la schiava ed il figlio di lei, perchè non doveva essere divisa l'eredità tra il figlio della donna schiava e quello della donna libera. *Eijce ancillam et filium eius: non enim erit haeres filius ancillae cum filio meo Isaac* (1).

Nè basta. Le delizie e tutte le dolcezze onde la volontà può godere nelle cose del mondo appetto ai diletti e alle soavità del Signore sono piuttosto una grande pena e tristezza, un grande tormento. Colui perciò che in quelle mette il suo cuore, da Dio è riputato degno di pena e di castigo, nè potrà mai arrivare al dolcissimo e soavissimo abbraccio dell'unione con Lui.

Finalmente, le ricchezze, e tutta la gloria delle cose create si mutano in una somma povertà e miseria di fronte all'infinita ricchezza che è in Dio; e però l'anima, che tali beni caduchi con amore prosegue, povera sommamente e miserabile è da Lui giudicata, nè, come tale, perverrà al felice stato di quella ricchezza e di quella gloria, che solo è propria della divina trasformazione nello stesso Iddio. Immensa invero è la distanza che corre tra una somma miseria e povertà e una suprema gloria e ricchezza, ed è per questo che la divina Sapienza, dolendosi di coloro che si rendono vili, turpi e miserabili, amando quelle cose che agli occhi del mondo appaiono belle, sublimi, gloriose, alza pietosa una voce nei Proverbi e grida: *O viri, ad vos clamito et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientiam*

(1) Gen., XXI, 10.

tes animadvertite. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sim.... Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia. Melius est enim fructus meus auro et lapide pretioso, et gemina mea argento electo. In viis iustitiae ambulo et in medio semitarum iudicii, ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam (1). O uomini, a voi io grido, ed ai figliuoli degli uomini si drizzan le mie voci. Imparate, o piccoli, la prudenza e la sagacità, e voi, stolti, prestate attenzione, chè debbo a voi annunziare cose grandi. Son meco le dovizie, la gloria, le ricchezze più alte, la giustizia; è migliore il frutto che troverete in me di quello dell'oro e delle pietre preziose, e i miei prodotti (cioè quello che per mezzo mio germoglierà nelle vostre anime) migliori dell'argento più fino. Nelle vie della giustizia io cammino, di mezzo ai sentieri di rettitudine, per far ricchi coloro che mi amano e colmare perfettamente i loro tesori.

Parla quivi la Sapienza a tutti coloro che mettono il proprio cuore nelle cose della terra, come sopra dicemmo; e li dice piccolini, perchè si rendono somiglianti a ciò che amano, chè invero è cosa ben esigua e meschina. E però li esorta ad apprendere sagacità e prudenza e ad avvertire che essa tratta di cose grandi e sublimi, e non già meschine, come son quelle di cui essi si occupano. Che quella gloria e quelle ricchezze che amano, sono in lei e stanno con lei e non già dove eglino si pensano; che in lei si ritrovano le più grandi dovizie e la giustizia. Abbenchè lor paia — dice — che abbiano del buono le cose di questo mondo, però son sempre migliori le sue, e il frutto che in essa troveranno riuscirà loro più gradito dell'oro e delle pietre preziose; e che i frutti, che essa genera nelle anime, sono migliori dell'argento più fino da essi bramato. — Nelle quali cose devesi pure intendere figurata qualunque altra affezione, qualunque altro amore che può aversi in questa vita.

CAPITOLO V.

Si prosegue a dimostrare con figure ed autorità della Sacra Scrittura quanto sia necessario all'anima, che vuole unirsi con Dio, passare per l'oscura notte della mortificazione degli appetiti.

Abbiamo dimostrata la distanza infinita che esiste fra le creature e Dio, e come, per la medesima ragione, al pari delle creature siano da Dio lontane quelle anime che in alcuna di esse

(1) Prov., I, v. 4 — 18.

pongono il loro affetto; imperocchè, dicemmo, l'amore cagiona uguaglianza e somiglianza.

Aveva ben conosciuta tal cosa Sant'Agostino, allorchè parlando ne' suoi Soliloquii con Dio, diceva: *Oh me poveretto! e quando potrà convenire la mia piccolezza ed imperfezione con la tua rettitudine?... Tu veramente buono: io cattivo; Tu pietoso: io empio; Tu santo: io miserabile; Tu giusto: io ingiusto; Tu luce: io tenebre; Tu vita: io morte; Tu medicina; io la stessa infermità; Tu il vero per essenza: io la stessa vanità!* (1). Così parla il Santo dell'uomo che si avvilitisce dietro le creature; dal che si vede come sia grande l'ignoranza dell'anima, la quale pensa di giungere al sublime stato dell'unione con Dio senza prima spogliarsi e vuotarsi di ogni appetito per riguardo alle cose naturali e soprannaturali ancora in quanto col suo amor proprio può esservi attaccata (2). Chè infinita, ripeto, è la distanza fra tutto ciò

(1) *Soliloq.*, cap. II.

(2) Già parlammo nel prologo dell'assoluta nudità che richiede San Giovanni della Croce in coloro che tendono alla perfezione ed all'unione con Dio; tuttavia perchè meglio resti chiarito il presente suo detto, sul quale alcuni vollero trovar da ridire, giungendo ad accusare persino il Santo di Illuminismo e Quietismo, mi sia permesso notare qui brevemente quanto a proposito dell'amor proprio insegna San Tommaso; donde si scorgerà meglio la ragionevolezza della dottrina del nostro Dottore. L'Angelico insegna che l'amor proprio può avere una triplice relazione alla carità (2^a 2^{ae}, q. 19, art. 6). Nel primo modo è contrario alla carità, se uno nell'amore del proprio bene stabilisce il suo fine; in altro modo si inchiude invece nella carità, quando l'uomo ama sè stesso per Dio e in Dio: *Uno modo contrariatur charitati secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit; alio modo in charitate includitur secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit*. Preso finalmente l'amor proprio nella sua terza relazione colla carità, si distingue esso, è vero, da questa virtù, sebbene non le sia contrario, come quando alcuno ama sè stesso per ragione del proprio bene, ma non così però da stabilire in questo amore il proprio fine. Per esempio, si nutrice una qualche spirituale dilezione pel prossimo, oltre della dilezione comandata dalla carità, che si fonda in Dio, per quanto si ama questo prossimo per ragione di un utile, o di consanguineità o di alcun'altra umana condizione, che però possa riferirsi alla carità: *Tertio modo a charitate quidem amor proprius distinguitur, at charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen ut in hoc proprio bono non constituat finem, etc.*

Niuno dubita esser l'amor proprio, preso nella prima di queste tre maniere la radice di tutti i mali, di cui diceva San Paolo nella II a Timoteo: Negli ultimi giorni vi saranno tempi pericolosi e si leveranno uomini amanti di sè, cupidi, superbi, ecc. San Tommaso dice però (1^a 2^{ae}, q. 77, art. 4) che

e quanto nel sublime stato di trasformazione in Dio vien largito alle anime di godere. Non per altro Cristo, nostro Signore, addi-

l'amore disordinato di sè stesso è causa di ogni peccato; e Sant'Agostino, con frase più forte ancora, nel lib. IV, *De Civit. Dei*, cap. VII: « L'amore di sè, causa del peccato, è quello che condusse l'uomo al disprezzo di Dio: *Amor sui, qui est causa peccati, est ille qui perduxit ad contemptum Dei* ». Imperocchè chi ama si accieca dietro la cosa amata; e però chi ama smoderatamente sè stesso, credendo sè meritar più onore che non la verità, malamente giudica di quel che sia giusto, buono, bello.

L'amor proprio, preso nella seconda maniera, non solo è buono, ma è mezzo ottimo per giungere all'unione con Dio e compire il precetto della carità, come che l'uomo debba amare sè stesso e il proprio bene *ex charitate*, come insegna San Tommaso, 2^a 2^{ae}, q. 25, art. 4 e 5. Neppur conviene che ci fermiamo a chiarire questa verità: essa è indubitata, certissima.

L'amor proprio finalmente, preso nella terza maniera, se non è cattivo, certo è molto imperfetto e cagiona non lievi danni allo spirito. Coloro che amano sè stessi in tal guisa, dice il P. Alvaro de Paz, sono occupati da una continua inquietudine, come che il dolore, eccitato dalle loro affezioni, non li permetta riposare in nessuna cosa. (Vedremo, nel seguente capitolo, San Giovanni della Croce usare della similitudine del mare in burrasca e quasi le stesse parole in ispiegarla). Però la perfetta carità deve escludere codesti amori di sè medesimi, così che quegli che opera perchè mosso dalla perfezione della carità non cerchi nè in sè medesimo e neppure nelle cose sue il proprio comodo, la propria utilità, ancorchè lecita, ma precisamente ami sè stesso e tutte l'altre cose per Iddio e in Dio e cerchi soltanto in tutto Iddio. Non per altra ragione l'Apostolo, scrivendo a quei di Corinto, dice: *Charitas... non quaerit quae sua sunt*. Sopra le quali parole parlando San Bernardo, non soltanto esclude dalla perfetta carità il proprio temporale comodo e guadagno, ma ancora il risguardo del premio eterno. Ecco le sue parole: « Non senza premio si ama Dio, sebbene non in vista del premio debba amarsi; conciossiachè la vera carità vuota non può rimanere, ma non per questo è mercenaria, come che non cerchi le cose sue: *è affetto, non contratto, il vero amore; non cerca premio, gli basta di meritarselo* ». Dunque la carità perfetta deve escludere quella terza specie d'amor proprio, così che chiunque brama avvicinarsi a Dio non attenda nelle cose, qualunque esse sieno, al proprio comodo, alla propria utilità, ma precisamente se ne serva come di mezzi per giungere alla perfezione e alla gloria del cielo, e perciò escluda qualsiasi altra particolare affezione. E tutto questo si fonda sulle parole di Cristo: Chi non rinuncia a tutte le cose che possiede *colla volontà* non può essere mio discepolo. Ciò posto, è chiaro il senso della proposizione del nostro Santo. In essa egli stabilisce essere necessario a chi vuol giungere alla perfezione della carità e dell'unione con Dio il negare l'appetito di tutte le cose sì naturali che soprannaturali, non in quanto che non possano esse condurre alla gloria celeste, sibbene in quanto che in esse può l'anima trovare qualche suo comodo e ad esse per affetto aderire, come ben si scorge dalle parole che tosto soggiunge: *in quanto per l'amor proprio può esservi attaccata*. L'amor proprio infatti nella nostra comune maniera di parlare si prende sempre in mala o almeno imperfetta parte; non altrimenti che in buon senso l'odio di sè medesimi: il

tandoci una tal via, disse in San Luca: *Qui non renuntiat omni-*

perchè il nostro Santo Dottore insegna che è da rigettarsi, onde giungere alla perfezione della carità, cui egli mira a condurre l'anima, l'amor proprio preso nel primo e terzo senso spiegato da San Tommaso. Nè ciò insegna perchè non possano anche i perfetti, raggiunto lo stato di perfezione, esercitare alcuni atti in vista del premio e della propria utilità, chè il pensar ciò sarebbe eresia (Conc. Trid., sess. 6, cap. II, can. 31), ma sibbene perchè questo modo di operare pel proprio comodo, spirituale o soprannaturale che sia, non è il più perfetto. Del resto San Giovanni della Croce spiega a meraviglia nel cap. XVI del lib. III della *Salita* le molte imperfezioni e i danni spirituali che nascono dall'amor proprio, sia che riguardi i beni naturali che i soprannaturali. A quel luogo io rimando chi voglia ancora meglio accertarsi della giustezza e ragionevolezza degli insegnamenti del nostro Santo. Non voglio tuttavia lasciar di citare due luoghi di San Tommaso, che a meraviglia spiegano il nostro Santo. Parlando dell' eccellenza della carità scrive: *La carità s'innalza a Dio onde fermarsi in esso, non già perchè da Lui a noi provenga qualche bene* (2^a 2^{ae}, q. 23, art. 6). E nella quistione 180, spiegando le doti che si ricercano nell'anima onde giungere alla unione e contemplazione perfetta di Dio, scrive: *Exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Prima quidem illa quae est ex diversitate exteriorum rerum prout scilicet relinquit exteriora* (è quello che il nostro Santo Dottore spiega in questo primo libro della *Salita*); *secundo autem ea quae est per discursum rationis* (il nostro Santo spiegherà questo nel II e III libro, parlando della purgazione attiva dell'intelletto), *et hoc contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et tunc, istis duobus praemissis, in sola Dei contemplatione persistit.* Traduce San Giovanni della Croce in pratica quest' ultima parte nel *Cantico spirituale* e nella *Fiamma d'amore*.

Questa è la dottrina dell'Angelico spiegata da San Giovanni della Croce: mi si avrà a male se vi aggiungerò un' autorità di Santa Teresa? « Veniamo ora al distacco nel quale noi dobbiamo vivere perchè, praticato con perfezione, esso è la fonte per noi d' ogni bene. E per verità, quando l'anima nostra aderisce unicamente al Creatore, e come un *puro niente* considera tutte le cose create, questo gran Dio la ravvalora di una maniera mirabile per mezzo delle virtù che viene in essa infondendo » (*Camm. di perfez.*, cap. IX). E poco appresso: « Pensate voi che sia un picciol bene di tendere a un perfetto distacco e di darci tutte quante senza riserva, senza divisione a Colui che è il nostro tutto, l' unica sorgente di tutti i beni? » Alla quale nudità di spirito ella era giunta quando diceva: « Questo ben lo sa il Signore, o io son caduta in una grandissima cecità, dappoichè nè onore, nè vita, nè gloria, nè bene veruno *dell'anima o del corpo* (naturale o soprannaturale, dice San Giovanni della Croce) mi può rattenere, così che io non voglio, nè desidero, nè altro premio ricerco se non che la gloria di Lui ».

Si pensi, dirò conchiudendo, che per far giusto apprezzamento di alcune proposizioni del nostro Santo, a prima fronte, rigide e severe, bisogna considerare lo stato altissimo di perfezione cui egli mira di condurre le anime, che si son date a Dio, e per le quali scrive.

bus quae possidet non potest meus esse discipulus (1): chi non rinuncia a tutte le cose che possiede con la volontà non può essere mio discepolo. E ciò è ben vero, perchè la dottrina che il nostro Redentore venne a recare nel mondo non fu altra dal disprezzo in fuori di tutte le cose, affinchè potessimo per tal modo giungere al premio sublime di ricevere in noi lo spirito di Dio, il quale non può l'anima accogliere se avanti perfettamente d'ogni cosa non si priva e denuda. —

Abbiamo di ciò una viva figura nel libro dell'Esodo, là dove si legge che Dio non fece piovere ai figli d'Israele il cibo celeste della manna: *Ecce ego pluam vobis panem de coelo* (2), prima che avessero consumata tutta la farina che avean di Egitto recata. Ci volle con questo fatto insegnare il Signore come è mestieri che a tutte le cose rinunci colui che brama assaporare l'angelico cibo dello spirito, che non si dà a chi insieme voglia gustare dei cibi grossolani della carne e del mondo.

Nè solamente si rendono incapaci d'accogliere in sè lo spirito di Dio le anime che si nutrono e si pascono in altri terreni piaceri, ma di più muovono esse grandemente a sdegno la divina Maestà, perchè bramando da un canto il cibo dello spirito, e dall'altro non rimanendosi contente con solo Iddio (3), credono potere con quello congiungere e mescolare l'amore e l'appetito di altre cose. E che ciò sia vero ce lo apprende la stessa Santa Scrittura, là ove si legge: *Quis dabit nobis ad vescendum carnes?* (4). Perchè, non contentandosi gli Israeliti di quel cibo così semplice, qual'era la manna, avendo essi desiderato delle carni, fa vedere il Sacro Testo come fortemente si sdegnò il Signore che volessero cambiare con altro vile e grossolano cibo la vivanda celeste, che loro donava. La quale, nonostante la sua semplicità, pure in sè conteneva il gusto e il sapore di qualunque altro cibo più delicato e gustoso (5). Però, avevano ancora il boccone in bocca, dice Davide, ed ecco l'ira di Dio scendere sopra di loro, e fuoco dal cielo, che ne uccise ben parecchie migliaia: *Adhuc escae eorum erant in ore ipsorum et ira Dei ascendit super eos, et occidit pin-*

(1) Luc., XIV, 33.

(2) Exod., XVI, 4.

(3) Molto è avaro colui, dice Sant'Agostino, al quale non basta Iddio!...

(4) Num., XI, 4.

(5) Sap., XVI, 20. V. CORNELIO A LAPIDE, *Comment. in cap. XVI, v. 31; Exod., et XI, 6 Num.*

gues eorum et electos Israel impedivit (1). Indegna cosa infatti reputò il Signore che eglino desiderassero altro cibo nel mentre uno, troppo migliore, faceva piovere per essi dal cielo.

Oh! se ben comprendessero gli spirituali quanti beni perdono e di quale abbondanza di spirito si privano per non volerla rompere una buona volta definitivamente co' propri appetiti e staccarsi da frascherie da bambini! Se si decidessero, troverebbero nel semplice cibo dello spirito il gusto e il sapore di tutte quante le cose, delle quali non pervengono mai ad assaporare l'intima dolcezza, perchè non si decidono a troncane gli appetiti per le creature. E basterebbe si poco!...

Questa e non altra era la ragione per cui gli Israeliti non trovavano nella manna il gusto di qualunque altro cibo, perchè per essa sola non riserbavano tutto il loro appetito; nè vi assaporavano la secreta sostanza, non già perchè la manna non ne possedesse, si perchè si lasciavano dominare dalla voglia di altre cose.

Chi vuole amare infatti altra cosa insieme con Dio, mostra chiaramente di stimare ben poco lo stesso Iddio, ponendo in una con Esso sopra una medesima bilancia quello che da Lui dista infinitamente, come più sopra abbiamo mostrato (2). Già troppo bene per esperienza si sa che quando la volontà s' affeziona a qualche cosa, stima più l' oggetto amato di qualsiasi altro, ancorchè in fatto più eccellente e migliore, per ciò solo che in questo non trova, siccome in quello, il pascolo del suo appetito. Che se due ne volesse ugualmente e nello stesso tempo amare, farebbe ingiuria al migliore per l' ingiusta eguaglianza che pone tra essi. Or bene, non trovandosi cosa veruna al mondo che possa paragonarsi con Dio, non v' ha dubbio che grave ingiuria Gli faccia quell' anima che, con Lui, ama altra cosa: e, posto ciò, che sarebbe mai se l' amasse più ancora che lo stesso Iddio?

Magnificamente troviamo spiegata tutta questa dottrina nel libro dell' Esodo, là dove si legge che avendo Iddio comandato a Mosè di salire sulla cima del monte a parlar seco, non soltanto gli ingiunse che vi andasse da solo, lasciando al piano i figliuoli d' Israele, ma di più che in quel frattempo nessun animale sulle falde fosse lasciato pascolare: *Stabisque mecum super verticem montis: nullus ascendat tecum, nec videatur quispiam per totum*

(1) Psal. LXXXVII, 31.

(2) « Minus te, Domine, amat — dice Sant' Agostino — qui tecum aliquid amat ».

montem: boves quoque et oves non pascantur e contra (1). Ci voleva il Signore far intendere che l'anima, la quale è desiderosa di salire il monte della perfezione, non solo deve rinunciare a tutte le cose, ma di più, nemmeno permettere che i suoi appetiti, figurati nelle bestie, pascolino in vista di questo monte, vale a dire, proseguano cose che non sieno puramente Iddio. Tôcca poi che abbia l'anima la cima del beato monte, ossia raggiunto lo stato di perfezione, allora ogni appetito cessa (2) e l'anima felicemente si riposa. La strada infatti che alla cima della perfezione conduce, non consiste in altro che in un continuo sforzo di frenare e negare i propri appetiti; e tanto più presto l'anima toccherà la cima della beata montagna quanto maggiore sarà la sua cura e la sua prontezza in mortificarsi.

All'opposto fin tanto che persevereranno vivi in essa gli appetiti, per quanto ella s' eserciti nella virtù, non si lusinghi di avervi a giungere; perchè della virtù le manca appunto il grado più perfetto, che sta nell' essere d' ogni appetito nudi, vuoti, purgati.

Ne porge di ciò una assai bella figura il libro del Genesi, ove si racconta che volendo il patriarca Giacobbe salire al monte di Bethel per innalzare un altare a Dio sul quale offrirgli sacrificio, ordinò in prima a tutta la sua gente tre cose: anzi tutto che gettassero lungi da sè ogni iddio straniero; secondariamente che si purificassero, e per terzo che si mutassero di vestimenta: *Jacob vero, convocata omni domo sua, ait: Abijcite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini ac mutate vestimenta vestra* (3). Queste tre prescrizioni ci insegnano che l'anima, la quale è bramosa di salire al monte della perfezione, a far di sè stessa ivi un altare, su cui offrirsi a Dio, in sacrificio di pura lode, di riverenza e di perfetto amore, deve, prima di arrivare a toccarne la cima, aver compiute le tre cose riferite nel passo genesiaco

(1) Exod., XXXIV, 33.

(2) Lo stato di perfezione o di unione con Dio, come dice il nostro Santo sul principio di questo libro e come ripeterà in seguito, massime nel cap. XI, e come fu detto ampiamente nel prologo, massime verso la fine della prima parte, è uno stato di perfetta uniformità della volontà dell'anima col volere di Dio. Chiaro è quindi che l'anima in tale stato non possa avere appetito alcuno difforme dal volere di Dio, contrario alla sua legge etc. Questi sono gli appetiti che cessano unicamente: i buoni e regolati certo permangono perchè anche trasformata in Dio, come in seguito spiegherà il nostro Santo, l'anima mantiene l'esercizio intiero e perfetto delle sue facoltà.

(3) Gen., XXXV, 2.

citato. Anzi tutto, allontanare da sè ogni Iddio straniero, vale a dire qualunque affezione ed attacco alle creature; secondariamente purificarsi, mediante l' oscura notte del senso, di cui parliamo, della scoria e delle macchie che in lei hanno lasciato codesti amori ed appetiti, negandoli tutti, e discretamente e ordinatamente pendendosi di quelli che avesse abbracciati e seguiti. In terzo luogo finalmente, per giungere alla sommità del monte della perfezione, fa mestieri mutar vestimenta. Le quali, eseguite che abbia l'anima le due precedenti condizioni, da Dio medesimo le verranno cangiate di vecchie in nuove, perchè Egli, fattole deporre il suo antico, basso e umano modo di intendere, metterà in lei una nuova intelligenza di Dio in Dio, e, spogliatale la volontà di tutti i suoi vecchi amori e dilette terreni, le infonderà un nuovo modo d'amare Dio in Dio. Per ultimo poi, tolta ogni umana notizia ed immagine, un' altra gliene comunicherà troppo più sublime, accompagnata da un ineffabile gaudio e piacere (1). Così che, distrutto totalmente nell'anima tutto che sa dell'uomo vecchio, ossia ogni sua naturale capacità, resteranno le potenze di lei piene di un'altra abilità affatto nuova e soprannaturale, per cui il suo operare, dianzi terreno ed umano, sarà tutto mutato in celeste e divino.

Tali sono i frutti preziosi dello stato d'unione, in cui l'anima diventa un proprio e vero altare nel quale Dio è adorato con sacrificio di pura lode ed intemerato amore. È solo in vista di ciò che il Signore aveva nell' antica legge comandato che l' altare, sul quale dovevansi offrire i sacrifici, fosse vuoto di dentro: *Non solidum, sed inane et vacuum et cavum intrinsecus facies illud* (2). Affinchè l' anima intendesse quanto vuota d' ogni cosa la vuole il Signore per essere fatta degno altare in cui posi la sua divina Maestà. — Nemmeno permetteva il Signore che sul suo altare bruciasse mai fuoco straniero o vi mancasse il proprio; tanto che avendo Nadab ed Abiud, figliuoli di Aronne, sommo sacerdote, offerto fuoco straniero, sdegnatosi Egli di ciò, a quello dinanzi sul momento li uccise: *Arreptisque Nadab et Abiud, filii Aaron, thuribus, imposuerunt ignem et incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis praeceptum non erat: egressusque ignis a Domino, devoravit eos et mortui sunt coram Domino* (3). Con il quale castigo ne volle il Signore av-

(1) *Notte oscura*, libro II, passim; *Cantico Spirituale*, dalla stanza XXX in su.

(2) Exod., XXVII, 8.

(3) Levit., X, 1.

visati come nell' anima, nè ha da mancare l' amore di Dio, perchè sia fatta degno altare di Lui, nè deve mescolarsi questo fuoco d' amore con altro straniero mai, perchè Iddio non permette che seco altra cosa dimori (1). E però leggiamo nel primo libro dei Re, che avendo i Filistei posta l' arca del Testamento nel tempio del loro idolo, ogni mattina lo trovavano stramazato al suolo e finalmente un bel giorno fatto in pezzi (2).

Dio ammette solo quell' appetito, e consente che dimori seco, il quale spinge l' anima ad una perfetta osservanza della divina legge e ad accollarsi la croce di Cristo. Nella Scrittura santa infatti altro non troviamo che Dio permise si ponesse nell' Arca fuor che il libro della legge: *tollite librum istum et ponite eum in latere arcae foederis Domini Dei vestri* (3); e la verga di Mosè, che figurava la croce di Cristo: *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii* (4). Imperocchè quell' anima che altro non desidera se non se perfettamente osservare la legge del Signore e portare il giogo di Cristo sarà un' arca vera, la quale custodirà in sè stessa la vera manna, che è Dio.

CAPITOLO VI.

Si discorre di due danni principali, privativo l'uno, positivo l'altro, che gli appetiti cagionano nell' anima, e si dimostra la verità dell' assunto con autorità della Sacra Scrittura.

Perchè meglio s' intenda il fin qui detto, torna opportuno enumerare i danni gravissimi che gli appetiti cagionano all' anima. In primo luogo essi la privano dello spirito di Dio; secondariamente la stancano, la tormentano, la oscurano, la insozzano e la debilitano, giusta quello che dice Geremia: *Duo enim mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas quae continere non valent aquas* (5). Due errori commise il mio popolo: d' abbandonar me, che son fonte d' acqua viva e di scavarsi delle cisterne rotte

(1) Nella Sacra Scrittura, Exodo XXX, 14 e XX, 5, il Signore con una frase assai vivace e significativa, si chiama: *Dominus Deus... zelotes*. Signore Dio... geloso, per farci capire che se l' anima ama altra cosa fuori di Lui, Egli la tratterà nè più nè meno come lo sposo tratterebbe la sua sposa infedele ed adultera.

(2) 1.º Reg. V, 2.

(3) Exod., XVI, 33.

(4) Deut., XXXI, 26.

(5) Jer., II, 13,

che in sè non possono contenere le acque. I quali due danni cagiona nell'anima anche un solo atto di appetito, non potendo essere dubbio che dal punto in cui l'anima si affeziona a qualche creatura, quanto più tale appetito cresce d'intensione ed entità, tanto meno ella rimane capace della illustrazione di Dio. Due contrari infatti, come dicemmo nel capitolo IV, non possono ad un tempo, capire in un soggetto; ma contrari sono l'amore di Dio e l'amore della creatura: dunque insieme non possono stare nell'anima. E invero qual comparazione può aversi mai tra creatura e Creatore? fra il sensibile e lo spirituale? fra il visibile e l'invisibile? fra il temporale e l'eterno? E può esservi mezzo tra il cibo puro, celeste, dello spirito e quello materiale del senso? e la nudità di Cristo che ha da fare con l'attaccamento alle creature?... Impertanto, siccome nella generazione naturale non può introdursi una data forma in un soggetto finchè non si distrugge quella che vi precede, per la contrarietà che esiste tra loro; parimenti, infino a che l'anima allo spirito sensibile ed animale si soggetta, in sè non può accogliere lo spirito puramente spirituale (1). Per questo disse il nostro Salvatore in San Matteo: *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus* (2): non è bene prendere il

(1) A meglio intendere la dottrina qui esposta si pensi alla similitudine, usitata ai filosofi, della cera e del sigillo in essa improntato, e si comprenderà facilmente come una forma esistente in un soggetto, espella un'altra forma, finchè la prima, dal medesimo soggetto cancellata non sia, come è impossibile imprimere nella cera un altro sigillo se non si distrugge il primo. Si oda adesso la dottrina di San Tommaso circa la contrarietà del vizio e della virtù, donde si comprenderà quella dal nostro Santo quivi toccata dell'amore di Dio e della creatura: conciossiachè l'amore perfetto di Dio inchiuda l'esercizio di qualunque virtù. La nostra natura fu ordinata alla virtù e a Dio, che fu il modello, dice San Leone Magno, dato all'uomo da imitare (Serm. I, *de Jejun.*, X, mens.). Or qualunque volta l'uomo abbandonando il Creatore si volge alla creatura, rompe l'ordine stabilito dalla divina Sapienza e necessariamente non può non provenirne una pugna, la quale dura infino a che l'uomo lasciando la creatura, si volga nuovamente al suo Creatore: *Vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae*. Donde l'Angelico conchiude, 1^a 2^{ae} q., art. I, con Sant'Agost., lib. III, *De liber. arb.*, cap. XIV, che quello che chiamarsi vizio che manca alla perfezione della natura. Ma questa perfezione dipende dall'ordine, che congiunge le cose tra loro e tutte a Dio: dunque tolto quest'ordine, manca alla natura la perfezione, mancando la perfezione non si conforma a Dio e non essendoci tale conformità non può non esistere contrarietà fra Dio e la creatura, perchè *Deus omnia creavit propter semetipsum*, dice San Bernardo, Dio creò tutte le cose per sè stesso.

(2) Matth., XV, 26.

pane dei figliuoli per darlo ai cani; e in altro luogo: *Nolite dare sanctum canibus* (1): non gettate le cose sante ai cani. Nei quali luoghi, Cristo nostro Signore, quelli, i quali, ripudiati e negati tutti gli appetiti e i gusti delle creature, si dispongono a ricevere in sè lo spirito divino, paragona ai figliuoli, e ai cani invece coloro che pascolano il proprio cuore nelle cose di questo mondo. Ai figli diffatti è concesso mangiare sedendo alla mensa del proprio padre, e del medesimo piatto di lui, e nutrirsi del suo spirito; mentre all'opposto ai cani non più si concede delle briciole che cadono dalla mensa.

Or bene, tutte le creature non sono altro che briciole cadute dalla mensa di Dio. Il perchè giustamente a un cane vien somigliato chi in esse si pasce, e a buon diritto negagli si il trattamento e il pane dei figliuoli: infatti, pur potendo, non vuole lasciare il meno, il nulla, o sia le creature, per assidersi alla mensa dell' increato spirito del suo Padre celeste.

Non a torto quindi costoro, come cani, patiscono continua fame; chè le briciole servono piuttosto a stuzzicar l' appetito che a soddisfarlo in chi ha fame. Dice bene di essi Davide: *Famem patientur ut canes et circuibunt civitatem: si vero non fuerint satiati, et murmurabunt* (2). Patiranno fame come cani e gireranno attorno alla città; non vedendosi poi sazi, mormoreranno. Questo è il troppo ben meritato castigo di chi si abbandona in braccio ai propri appetiti, di restare cioè sempre di tutto malcontento, come appunto chi patisce fame. E infatti, chi spiegherà mai la distanza che corre tra la fame, che cagionano le creature, e il ristoro, la sazieta che seco porta lo spirito di Dio? (3) Non

(1) Matth., VII, 6.

(2) Ps., LVIII, 15.

(3) Non posso fare a meno di ricordare a questo punto al lettore le splendide parole che ha San Gregorio Magno al medesimo proposito nell' Omelia 36, in Evang.: *Hoc distare, fratres charissimi, inter delicias corporis et cordis solet: quod corporales deliciae cum non habentur, grave in se desiderium accendunt, cum vero avidè eduntur, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contra, spirituales deliciae, cum non habentur in fastidio sunt, cum vero habentur in desiderio: tantoque a comedente amplius esuriuntur, quanto et ab esuriente amplius comeduntur. In illis appetitus placet, experientia displicet; in istis appetitus vilis est, et experientia magis placet. In illis appetitus saturitatem, saturitas fastidium generat; in istis autem appetitus saturitatem, saturitas appetitum parit.* Questa differenza, miei cari fratelli, passa fra le delizie della carne e dello spirito, che quelle destano di sè desiderio quando non si hanno e ci lasciano subito infastiditi appena si rag-

potrà quindi entrare nell'anima questa divina sazietà del Signore, se prima essa non espelle da sè la fame degli appetiti; perchè, ripetiamo, due contrari, quali sono fame e sazietà, non possono stare ad un tempo in un soggetto.

Dal fin qui detto facilmente anche comprendesi come più grande opera fa il Signore purgando l'anima da siffatte contrarietà che in cavarla dal niente, perchè più che il niente esse pare che impediscano l'azione di Dio. Il niente, infatti, non resiste alla volontà del Signore; Gli resistono, sì, invece gli appetiti delle creature, che sono nell'anima. —

E questo basti circa il primo danno che gli appetiti cagionano all'anima, che è, come diffusamente abbiamo mostrato, di metterla in aperto contrasto con lo spirito di Dio. Veniamo adesso al secondo malo effetto, che in essa producono, il quale può essere di varie maniere. Infatti gli appetiti affaticano, affliggono, ottenebrano, macchiano e debilitano l'anima.

E prima di tutto gli appetiti affaticano l'anima e la inquietano. Il che è ben chiaro, perchè essi sono come que' fanciullini irrequieti e piagnucolosi, i quali vanno chiedendo alla madre or questa cosa e or quella, non contenti mai di nessuna. Ora, di quella guisa che s'affatica e stracca chi scava per l'avidità di un tesoro, non altrimenti fatica e s'annoia l'anima, la quale si sforza di conseguire quello che i suoi appetiti le domandano; e, supposto che alcuna volta ci riesca, parimenti si stracca, perchè quel contento non può appieno soddisfarla. Chè alla perfine cisterne rotte sono quelle in cui scava, incapaci di contenere acqua sufficiente per la sua sete. Bene quindi dice Isaia: *Lassus adhuc sitit et anima ejus vacua est* (1): dopo essersi ben affaticato e straccato avrà sempre sete e vuoto resterà il suo appetito.

L'anima, che non mette freno ai propri appetiti, è come un malato di quartana, che non può star bene, finchè non gli dia giù la febbre, e se anche beve, la sua sete e il suo ardore crescono

giungono. All'opposto, le delizie dello spirito si possono disprezzare od avversare finchè non si godono, ma appena si gustano subito più si desiderano. Nelle delizie del corpo è bello l'appetito, amaro l'esperimento; in quelle dell'anima tutto il contrario, e là dove il desiderio delle prime apporta sazietà e la sazietà fastidio, la sazietà generata dalle seconde non fa che cagionare un maggiore desiderio.

(1) Is., XXIX, 8.

più ad ogni momento. Come si dice infatti nel libro di Giobbe: *Cum satiatus fuerit arctabitur, aestuabit et omnis dolor irruet super eum* (1): quand' egli avrà soddisfatto al suo appetito, ne rimarrà più tormentato e gravoso; crebbegli il fuoco nell'anima ed ogni più gran dolore rovescerà su di lui.

Inquieta inoltre è resa l'anima dai propri appetiti, perchè da essi, non meno che l'acqua dai venti, è ferita, agitata e sconvolta, senza che mai le permettano in luogo o cosa veruna di riposare. Di tali anime dice Isaia: *Impii autem quasi mare fervens quod quiescere non potest* (2): il cuor dell'empio è come il mare in burrasca; ed empio è colui che non raffrena e vince i propri appetiti.

Si può anche molto bene paragonare l'anima, che cerca soddisfazione ai suoi appetiti, ad uno che aprisse la bocca per saziarsi di vento. Non è dubbio che vuoto, secco, costui resterebbe più di prima, non essendo quello il naturale e adatto suo cibo. Questa e non altra del resto è la similitudine che Geremia ci presenta di sì povere anime, delle quali, dice: *In desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui* (3), che andando dietro le brame della propria volontà trassero a sè il vento del loro amore. E subito dopo, volendo dare a vedere la grande aridità in cui cadono questi infelici, per farneli accorti, soggiunge: *Prohibe pedem tuum a nuditate et guttur tuum a siti* (4): difendi il tuo piede, cioè il tuo pensiero, dalla nudità, e la tua gola dalla sete, vale a dire la tua volontà dall'accontentar l'appetito, perchè un siffatto accontentamento non può che eccitare più ardente sete, ed aumentare la tua aridità. Di quella guisa infatti che fastidioso, stanco, sfinito, rimane il superbo quando, alla fine de' suoi tentativi e delle sue operazioni, frustrato si vede nelle sue speranze, tale resta l'anima dopo appagati i propri appetiti, più vuota cioè e con maggior pena di prima. Imperocchè, come volgarmente si dice, l'appetito è uguale al fuoco, che arde più in proporzione della legna che gli si aggiunge, e subito, al contrario, si spegne, appena questa è consumata. Anzi l'appetito in questa parte è di peggior natura del fuoco. Perchè, ove il fuoco, consumandosi il combustibile, diminuisce e si spegne, l'appetito invece, non vien

(1) Job., XXX, 22.

(2) Is., LVII, 20.

(3) Jer., II, 24.

(4) Ib., 25.

già meno per la sottrazione della materia, si bene per la fatica che gli si è cresciuta e pel dolore di vedersi privato del suo cibo. Questo significa Isaia là ove dice: *Declinabit ad dexteram et esuriet et comedet ad sinistram et non saturabitur* (1): si volgerà alla destra e patirà fame; si apprenderà alla sinistra e non si soddisferà. Giustamente, difatti, coloro che non mortificano i propri appetiti, patiscono fame quando volgonsi al cammino di Dio, significato nella parte destra; non meritando, per loro colpa, di gustare la dolce sazieta dello spirito. Nè meno pure giustamente, allorchè si rivolgono alla sinistra, ovvero cercano di soddisfare il proprio appetito nelle creature, non si possono saziare, perchè, sprezzando ciò che unicamente li può soddisfare, a quello si apprendono che ad altro non vale se non che a stuzzicare maggiormente la fame (2). — Resta provato adunque che gli appetiti stancano ed affaticano l'anima, la quale di essi è schiava e si sforza di contentarli.

(1) Is., IX, 20.

(2) Assai a proposito sembranmi quelle parole di Sant' Agostino: « Ci hai fatti, o Signore, per te ed inquieto sarà il nostro cuore finchè in Te non riposi ». Il grande Dottore e Vescovo di Ippona aveva sperimentato in sè medesimo i mali che fruttano gli appetiti, e ce ne lasciava una assai bella testimonianza nei primi sei libri delle sue Confessioni, ove descrive le tremende lotte dell'anima sua, tirata dalla grazia a Dio e dalle passioni ripiegata verso le creature e la terra. Legga chi vuole, e impari dalla esperienza del Santo, se forse non gli basta anche la sua propria, comechè poco o molto tutti ci lasciamo dominare dalle nostre voglie, procuriamo di accontentarle, e, appagate che le abbiamo, ce ne troviamo più vuoti e tormentosi. L'anima nostra infatti, ha un'estensione infinita, nè altra cosa vi è che la possa riempire e soddisfare che l'infinito, l'immenso. Perchè, come essa il perfetto riposo a tutte le investigazioni della sua mente non lo può trovare che nella cognizione e contemplazione della verità per essenza, di Dio, principio, causa, fine di tutte le cose, così la immensità dei suoi desideri (alla cognizione, come insegnano i filosofi, corrispondendo il moto e l'appetito, come che niuna cosa si possa desiderare ed amare se prima non si conosca) non si può colmare, fuorchè con un bene immenso, il quale non può essere fuori di Dio. È la natura che a Dio ci porta, è una innata inclinazione che, sebbene inconsci talora, a Lui ci solleva, perchè noi siam fatti per Lui ed Egli solo vuol essere la nostra mercede, il nostro premio, la nostra felicità. Or, qualunque volta l'anima nostra lascia questo Dio, questo bene immenso, infinito, questo tutto, per un bene particolare, defettibile, imperfettissimo, come sono le creature, la sua immensa capacità non può

CAPITOLO VII.

Si prova con similitudini e autorità della Sacra Scrittura e con ragioni che gli appetiti tormentano l'anima.

Il secondo danno positivo che gli appetiti apportano all'anima è ch'essi la tormentano ed affliggono. —

Per formarsi un'idea di tal pena si pensi ad uno, il quale con molte funicelle si trovi a qualche parte strettamente legato: è chiaro che fino a tanto che durerà in cosiffatta condizione non potrà riposare nè aver quiete anche solo per un istante mai. Ora, questa è propriamente l'immagine di cui si serve Davide colà nei Salmi: *Funes peccatorum circumplexi sunt me* (1): le funi dei miei peccati, che sono gli appetiti, mi hanno intorno intorno strettamente legato.

Altra figura ce la potrebbe dare chi nudo si stendesse sopra spine o cocci od altre punte qualsiasi; la pena di costui non sarebbe per niente diversa da quella che soffre l'anima, quando alle voglie capricciose si conforma de' propri appetiti, i quali, come acute spine la feriscono, l'insanguinano, la martirizzano. Parlando infatti in persona di queste povere anime, dice ancora Davide in altro luogo: *Circumdederunt me sicut apes et exarserunt sicut ignis in spinis* (2): mi hanno circondato come vespe punzecchiandomi coi loro acuti pungiglioni e si accesero contro me come il fuoco nelle secche spine. Imperocchè, per causa degli appetiti, figurati dalle spine, cresce ed avvampa il fuoco dell'angustia e del tormento. Come infatti il villano punge e stimola il lento bove per l'avidità della grassa raccolta, che spera, non altrimenti, mediante l'appetito, la concupiscenza affligge l'anima e la spinge a cercare e conseguire quant'essa desidera. La qual cosa a meraviglia si scorge in quell'ardentissimo desiderio che Dalila avea di sapere ove mai si riponesse tutta quell'invincibile forza

esser colmata: scorrerà da una cosa nell'altra, per impossibile le godrà anche tutte, ma il suo vuoto si sarà fatto sempre più grande e più penoso pel dolore di non poter mai raggiungere il fine delle sue brame. A Dio dunque è d'uopo che ritorni quest'anima che è fatta per Lui.

(1) Ps. CXVIII, 81.

(2) Ps. CXVII, 12.

di Sansone, dicendoci la Scrittura che ne era siffattamente agitata e conturbata che venne quasi a mancare: *defecit anima ejus et ad mortem usque lassata est* (1).

Quanto più intenso è l'appetito, tanto maggiormente cresce la pena dell'anima; cosicchè in proporzione dell'appetito sarà il tormento di lei, e al moltiplicarsi degli appetiti si moltiplicheranno anche i suoi dolori, tanto che si compirà fin da questa vita in essa quello che si legge nell'Apocalisse: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (2): — quanto volle innalzarsi e soddisfare ai propri appetiti, altrettanto infliggetele di tormento e di castigo. Chè di quella guisa che vien tormentato chi cade in potere de' suoi nemici, non altrimenti è afflitta e martoriata l'anima, che da' suoi appetiti si lascia trasportare e correggere. Si pensi a Sansone, che or ora abbiamo nominato. In un istante, da forte, libero, giudice d'Israele, eccolo, appena caduto nelle mani dei suoi nemici, privato d'ogni sua robustezza, acciecato negli occhi, condannato, come un giumento, a girare una mola, nel mentre serve insieme di barbaro giuoco ai suoi oppressori, che godono di coprirlo di scherni e di ingiurie. Non diversamente, ripeto, accade nell'anima in cui spadroneggiano gli appetiti, che sono i più accaniti e implacabili suoi nemici. Prima di tutto, come i Filistei con Sansone, l'indeboliscono ed acciecano, e quindi l'affliggono e la tormentano, attaccandola e legandola alla mola della concupiscenza.

Preso pertanto Iddio da misericordia per queste anime infelici, che con sì grande loro fatica e perdita cercano soddisfare la fame e la sete, che le brucia, di felicità e di contento nelle creature, ad esse grida per Isaia: *Omnes sitientes venite ad aquas, et qui non habetis argentum properate, emite et comedite: venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus et laborem vestrum non in saturitate? Audite audientes me et comedite bonum et delectabitur in crassitudine anima vestra* (3). O tutti voi che avete sete ed appetito, venite all'acqua, e voi tutti che avete argento di propria volontà, su affrettatevi, comprate da me e mangiate: venite, comprate del mio vino e del mio latte (che si-

(1) Jud., XVI, 16.

(2) Apocal., XVII, 7.

(3) Is., LV, 1.

gnifica la pace e la dolcezza dello spirito) senza meschianza di argento di propria volontà, e senza darmi per questo cambio alcuno di fatica, come lo date per accontentare i vostri appetiti. Perchè sprecate l'argento della vostra volontà a comprare non del pane, cioè lo spirito di Dio, e sopportare la fatica dei vostri appetiti per acquistar ciò che non vi può saziare? Venite, o voi che mi udite, e troverete quel bene che desiderate, e si rallegrerà l'anima vostra in mezzo dell'abbondanza.

Or per giungere a questa divina abbondanza non occorre altro che disprezzare tutti i gusti e piaceri, che possono le creature arrecarci; conciossiachè le creature tormentano, mentre lo spirito di Dio diletta e ricrea. E però il medesimo Signore così ne invita per San Matteo dicendo: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos* (1). O voi tutti che siete tormentati ed afflitti, cadenti sotto il peso delle vostre cure e dei vostri appetiti, da essi liberatevi ed uscite venendo a me, chè io vi ristorerò, e troverete per l'anime vostre quel riposo di cui vi privano i vostri appetiti, che son quasi, come disse Davide, una soma gravissima, immensa: *Sicut onus grave gravatae sunt super me* (2).

CAPITOLO VIII.

Per mezzo d'autorità della Sacra Scrittura e con ragioni si prova
che gli appetiti oscurano l'anima.

Il terzo malo effetto che gli appetiti producono nell'anima è di acciecarla e di ottenebrarla. —

Siccome le esalazioni e i vapori della terra oscurano l'aria nè permettono al sole di risplendere in tutto il suo fulgore; come lo specchio appannato non riproduce spiccatamente il volto di chi in esso si mira, nè l'acqua limacciosa riflette le fattezze di chi vi riguarda; non altrimenti l'anima, la quale serve ai propri appetiti, è, per riguardo al suo intelletto da tenebre e vapori avvolta. I quali, nè dal sole della ragion naturale le permettono di venire illustrata e illuminata, nè da quello sovranaturale della sapienza di Dio.

(1) Matt., XI, 28.

(2) Ps. XXXVII, 5.

Lo diceva già il Real Profeta Davide: *Comprehenderunt me iniquitates meae et non potui ut viderem* (1): mi presero i miei peccati e non mi permisero di vedere.

Nel punto istesso poi che l'anima quanto al suo intelletto si oscura, intorpidisce anche nella volontà, istupidisce nella memoria e tutta si disordina nella sua operazione. Conciossiachè, dipendendo le operazioni di queste due potenze dall'intelletto, è chiaro e fuor di dubbio che se l'intelletto è oscurato, anche la volontà e la memoria, per conseguenza, dovranno disordinarsi e sconvolgersi (2).

(1) Ps. XXXIX, 13.

(2) L'intelletto, dicono i filosofi, è come il lume che fa chiaro alla volontà, cui appellano potenza cieca, perchè non le è proposto l'oggetto, o da amare necessariamente o da eleggere liberamente se non le è proposto il bene dall'intelletto, che vede la cosa buona o cattiva, degna di essere desiderata o meritevole di odio e di fuga. « Ogni moto della volontà, dice San Tommaso, I p., q. 82, articolo IV ad 3.º, deve essere preceduto da un'apprensione dell'intelletto ». Da ciò quegli aforismi tanto consueti in filosofia: *Nil volitum quin praecognitum*. — *Ignoti nulla cupido*. E ce lo prova la stessa esperienza; perchè se non abbiamo almeno una vaga notizia di una cosa, di un libro, di una scienza, di una persona, e via dicendo, ad essa persona, o scienza o cosa, punto non ci moviamo. Bisogna che l'intelletto sottentri a dimostrarci colla sua luce l'utilità o il danno che ne potrà venire, l'amore o l'odio che ognuna di quelle cose si merita, perchè la nostra volontà si metta in moto e comandi alle inferiori potenze gli atti corrispondenti alle impressioni in essa prodotte dal giudizio della mente. Tale è l'ordine di queste due nobilissime nostre potenze, ordine che restò non poco dalla colpa turbato, per cui l'intelletto, oscurato, non è più così in grado di conoscere perfettamente il bene ed il male, che è nelle cose, di giudicarne sanamente, e di dirigere quindi, come vorrebbe, rettamente sempre la volontà. La quale rimane sconvolta, pel falso giudizio della mente, nella sua operazione, e appetisce perciò quello che dovrebbe odiare e odia quello che dovrebbe amare; s'attacca al finito per l'infinito, al creato per l'increato al visibile per lo spirituale; a quello che non è piuttosto che a quello che è, al niente piuttosto che al tutto. Di qui si può comprendere la cura gravissima, la massima diligenza, cui, specialmente in sui primi anni, dee aversi, perchè l'intelletto non si imbeva di tórtè opinioni, di corrotte idee, di falsi giudizi. Perchè, apprendendo esso in allora, con eguale facilità il bene ed il male, è incredibile l'effetto che quelle prime impressioni esercitano dappoi su tutta la vita, e la quotidiana esperienza ne è buon testimonio. Conciossiachè, disse il Saggio, la botte riterrà sempre l'odore del vino che prima in essa si mise; e se buono sarà il vino, soave odore tramanderà; se tristo quello, nauseante pur questo. Facile si rende al caso nostro l'applicazione della similitudine e l'intendere con quanta ragione purga tanto severa debbano fare nelle proprie potenze gli spirituali, che vogliono unirsi colla suprema purezza e santità, che è Dio.

E però dice ancora il Profeta Davide: *Anima mea turbata est valde* (1), l'anima mia è molto turbata, vale a dire, è nelle sue potenze disordinata e sconvolta. Come infatti dicevamo poc' anzi, di quella guisa che l'aria tenebrosa non è disposta a ricevere l'illustrazione del sole, così neanche l'intelletto in tale stato è capace della illustrazione della divina Sapienza; nè la volontà, a quel modo che lo specchio appannato non chiaramente ritrae le fattezze di chi vi si rimira, riesce ad abbracciare, mediante un puro amore, in sè stessa Iddio. Finalmente, siccome l'acqua fangosa non vale a riflettere le forme di chi vi riguarda, parimenti neanche la memoria, ottenebrata dai vapori dell'appetito, è disposta ad informarsi ed imbevversì, con serenità, dell'immagine di Dio (2).

Altra ragione per cui l'appetito ottenebra l'anima: perchè esso, in quanto appetito, è cieco, nè di sua natura mira a ragione, dalla quale unicamente deve essere sorretta e guidata l'anima nelle sue operazioni (3).

(1) Ps. VI, 4.

(2) Ricordi il lettore quanto scrivemmo nelle prime pagine della 2ª parte dei nostri studii proemiali, ove, analizzando il contenuto dei tre libri de *La Salita del Monte Carmelo*, demmo le ragioni delle purghe severissime che hanno da precedere nelle potenze dell'anima, onde l'anima, mondatasi da qualunque contrarietà, possa unirsi con Dio. Ci pare che quelle pagine moltissimo possono illustrare la presente dottrina del Santo.

(3) Ai due modi di cognizione, sensitivo l'uno, intellettivo l'altro, che sono nell'uomo, corrispondono anche due moti d'appetito: sensitivo e razionale, per ragione dell'unione, che in esso si trova, di corpo e di spirito. Ma lo spirito fu dato all'uomo perchè con esso dominasse il corpo e lo dirigesse nelle sue operazioni: donde si vede che l'appetito sensitivo deve sottostare alla ragione, non altrimenti che vi sottostà l'appetito intellettivo, ossia la volontà, come spiegammo nella nota precedente. E quantunque pel peccato originale la parte inferiore abbia acquistato di forze e la ragione perduto de' suoi lumi, pure questa caduta della parte superiore nell'uomo non è tanta, come vorrebbero, per esempio, i Protestanti, ch'essa non valga più a dominare l'appetito del corpo e a reggerlo secondo la legge dello spirito, come implicitamente qui insegna San Giovanni della Croce. — Però, per maggior chiarezza, è da considerarsi il modo onde l'appetito sensitivo sottostà alla ragione. Un atto, dice l'Angelico, 1ª 2ªe, q. XVII, art. VII, dipende da noi in quanto che sta in nostro potere. Per conoscere dunque come l'appetito sensitivo dipende dalla ragione, è d'uopo considerare fin dove si estenda, sopra di esso, il potere della ragione. Dee perciò sapersi che in ciò differisce dall'appetito intellettivo l'appetito sensitivo in quanto che questo è forza di un organo corporeo, mentre la volontà è incorporea. Or bene, l'atto di una potenza legata ad un organo materiale, dipende non solo

Da ciò proviene che tutte le volte che l'anima si lascia dal suo appetito dominare, si accieca. Si pone ella infatti nel caso di uno, che, pur avendo occhi sani e buoni, s'affidasse alla guida di un cieco: tanto sarebbe che ciechi fossero amendue, nè potrà ad essi necessariamente non arrivare se non quello che disse il nostro Signore in San Matteo: *Coecus autem si coeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (1): se un cieco vuol far da guida a un altro cieco, ambedue cadranno nella fossa. — Poco certo giovano gli occhi alla farfalla, che, abbagliata dallo splendore della luce, vola a gittarsi nella fiamma. E però giustamente anche chi segue i propri appetiti si paragona al pesce, cui lo stesso baglior della luce impedisce di vedere le insidie tese dai pescatori. Diede molto bene a capire ciò Davide, là, ove, parlando di costoro, dice: *Supercecidit ignis et non viderunt solem* (2); cadde lor sopra il fuoco e non videro il sole; perchè l'appetito è un fuoco che scalda col suo calore e abbaglia colla sua fiamma, accende, cioè, la concupiscenza dell'anima e ne ofusca talmente l'intelletto da non permetterle di vedere e valersi più della sua natural luce.

dalla potenza dell'anima, ma dalla disposizione dell'organo ancora, come la visione dipende dalla potenza visiva e dalla qualità o disposizione dell'occhio, che aiuta o impedisce la stessa visione. Il perchè l'atto dell'appetito sensitivo non dipende solo dalla forza appetitiva, che risiede nell'anima, ma dalla disposizione anche del corpo. Quello poi che proviene da parte dell'anima segue un'apprensione (v. nota precedente) e l'apprensione dell'immaginativa, che è particolare, si regola sull'apprensione della ragione, che è universale. Per questo conto l'atto dell'appetito sensitivo è soggetto alla ragione: la qualità all'opposto e la disposizione del corpo non le sta soggetta, e però anche il moto dell'appetito sensitivo in questa parte si toglie all'impero della ragione. Eppure per la strettissima connessione che stringe l'atto formalmente appetitivo alla materiale disposizione organica e per la subordinazione del formale appetito inferiore al superiore, anche sulla alterazione dell'organo viene ad influire l'impero volitivo: comanda con autorità non quasi dispotica sopra i servi, ma politica sopra i liberi cittadini.

Di qui si capisce benissimo quando un atto dell'appetito sensitivo è malo oppure no. Conciossiachè, continua l'Angelico, *improvvisamente* allora il moto dell'appetito viene eccitato dall'apprensione dell'immaginativa o del senso; e tal moto, che i Teologi morali direbbero *primo primo*, è fuor dell'impero della ragione, nè, come ognun vede, inchiude colpa, grave o leggiera, che ha luogo solo allorquando la ragione, avvertendo il moto disordinato dell'appetito, non lo raffrena o lo doma come sarebbe di dovere.

(1) Matth., XV, 14.

(2) Psal. LVII, 9.

Inframettendosi infatti tra la potenza visiva e la luce vera un'altra luce, in questa la vista inceppata si ferma; e così ponendosi l'appetito vicino, anzi come si dice, sotto il naso dell'anima, in esso ella inceppa; onde impedita rimane di scoprire la luce del suo intelletto. Nè la raggiungerà mai, se prima di mezzo non toglie il falso bagliore che l'appetito produce. Il perchè molto è da compiangere l'ignoranza di alcuni che si caricano fuor maniera di penitenze (intendo parlare di quelle scelte di propria volontà) e d'altri molti esercizi, non governati da discrezione, e tutta in quelli ripongono la loro fiducia e speranza d' avere a giungere, per essi solamente, senza poi darsi briga veruna di mortificare i propri appetiti nelle altre cose, all'unione con la divina Sapienza. No, si accertino costoro, non vi arriveranno mai, se non recheranno ogni sforzo in isvellere dal cuore cotesti appetiti.

Che se di tutta la loro immensa fatica solo la metà spendessero in quest' unica mortificazione, avanzerebbero più in un mese che non in parecchi anni con tutti quegli esercizi. E invero, come è necessario il lavoro se vuolsi che la terra renda frutto, la quale altrimenti non produce che sterpi ed erbacce; parimenti è necessaria all'anima la mortificazione degli appetiti, onde poter avanzare nella via del Signore. Anzi oso affermare che senza di questa mortificazione niente le gioverà qualsiasi altro esercizio e penitenza, per crescere nella perfezione e nella conoscenza di Dio, a quel modo che a nulla serve la semente che venga gettata in un campo non soggetto all'aratro e alla stiva. Non diraderassi infatti la tenebria dell'anima nè addolcirsi punto la sua rudità fino a che in essa non muoiano gli appetiti, che son come le cateratte, e quei pulviscoli che, penetrando dentro degli occhi, impediscono di vedere.

Deplorando quindi Davide la cecità delle povere anime, che vivono, per causa de' loro appetiti immortificati, impediti di vedere e di contemplare la luce della verità, e insieme mostrando il forte sdegno che contro di esse concepisce il Signore, dice: *Prusquam intelligerent, spinæ vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbes eos* (1). Cioè: prima che le vostre spine, ossia i vostri appetiti crescano ed induriscano e da tenere spine giungano a formare un folto prunaio, che impedisca e vi tolga la vista di Dio, come non di rado suol avvenire a molti fra gli

(1) Psal. LVII, 10.

uomini, cui nel bel mezzo stesso del corso, vien tronco il filo della vita, così Iddio vi inghiottirà nell'impeto del suo sdegno. Impe- rocchè coloro che servono ai propri appetiti, non curando l'osta- colo fortissimo che in tal modo si creano ad arrivare al conosci- mento perfetto di Dio, verranno da Lui, nel furor del suo sdegno, severamente castigati, o nell'altra vita con le terribili pene del purgatorio, o in questa con molti travagli ed afflizioni, o final- mente per mezzo di una arida mortificazione degli appetiti me- desimi. Affinchè, spenta in tal maniera la falsa luce che tra noi e Dio si era interposta e ne abbacinava, e la cognizione di Lui ci impediva, serenato lo sguardo del nostro intelletto, si ripari il danno che l'appetito all'anima nostra ha cagionato.

Oh! se ben comprendessero gli spirituali di quanto grande tesoro di luce divina non li priva codesta cecità che in essi ca- gionano gli appetiti! se sapessero quanti sono i danni, quanto grandi i mali in cui tutti i giorni incorrono finchè non li abbiano interamente mortificati e domati! Imperocchè non v'è motivo da fidarsi, nè sopra un buono intelletto nè sopra doni e grazie che possano aversi ricevuti da Dio, per pensare che l'anima, rite- nendo anche una minima affezione, anche un solo appetito, non sia per rimanerne ottenebrata ed acciecata, non abbia poco a poco, andando di male in peggio, a cader nell'abisso. Chi avrebbe detto invero che un uomo tanto sapiente e tanto ripieno di doni di Dio, qual'era Salomone, sarebbe caduto, nella sua vecchiaia, in tale cecità, e in sì grande stoltezza da alzare altari agli idoli, ed adorarli? Eppure a farlo cadere tanto in basso bastò l'affe- zione ch'egli avea per le sue donne e la poca cura datasi di frenare e domare i propri appetiti e i desideri del suo cuore. Egli medesimo infatti confessa nell'Ecclesiaste di non aver mai negato cosa alcuna all'anima sua: *Omnia quae desideraverunt oculi mei, non negavi eis; nec prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur* (1). Tanto in lui poterono gli appetiti! Che sebbene vero sia che dapprincipio andava attento e circospetto, tuttavia perchè non si sforzò di domarli appieno e di estinguerli, ne ebbe grado grado l'intelletto così ottenebrato ed acciecato da non più scorgere quella gran luce di sapienza che Dio gli avea infuso, per cui, da vecchio, giunse, come dicemmo, ad abbandona- re financo il Signore. Or se tanto poterono gli appetiti in un uomo che pur avea sì grande cognizione della infinita distanza

(1) Eccl., II, 10.

che è tra il bene ed il male, che non potranno, non mortificati, contro la nostra debolezza ed ignoranza? in noi, che, come già disse a Giona profeta il Signore dei Niniviti, non sappiamo quello che passa tra la nostra destra e la nostra sinistra? *Qui nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram suam* ? (1) Conciossiachè ad ogni istante riputiamo bene il male e male il bene; e questo proviene dalla nostra misera natura. Che sarà poi se alle innate nostre tenebre si aggiunge anche l'appetito? Null'altro certo ne potrà avvenire se non quello che già deplorava il profeta Isaia, parlando in persona di coloro che si fanno schiavi dei propri appetiti: *Palpavimus, sicut coeci, parietem, et quasi absque oculis attrectavimus: impegimus meridie quasi in tenebris* (2). Siamo andati palpando la parete quasi fossimo ciechi e brancicando come se vagolassimo fra le tenebre, e a tanto arrivò la nostra cecità da inciampare e cadere in pieno mezzogiorno come fossimo stati all'oscuro. Questo è proprio di chi è accecato dagli appetiti, che, posto in mezzo della verità e con innanzi quello che meglio prendere gli conviene, non vede nè l'una cosa nè l'altra, come se fosse avvolto tra dense e folte tenebre.

CAPITOLO IX.

Si spiega per similitudini e ragioni come gli appetiti insozzano l'anima.

Il quarto danno che l'anima riporta dall'immortificazione de' suoi appetiti è di rimanerne macchiata e sporca, giusta quello che già disse l'Ecclesiaste: *Qui tetigerit picem inquinabitur ab ea* (3): chi toccherà la pece ne resterà imbrattato; e allora uno tocca la pece quando in alcuna creatura soddisfa gli appetiti della sua volontà.

È molto da notarsi nel citato luogo come il Saggio somiglia le creature alla pece. Maggiore infatti è la distanza che corre tra la bellezza ond'è capace un'anima (4) e quanto

(1) Jon., IV, 11.

(2) Is., XIII, 1.

(3) Eccl., XIII, 1.

(4) Santa Teresa andava in estasi contemplando l'ineffabile bellezza di un'anima in grazia, e scorgendo gli uomini punto curarsi, com'ella si esprime nel Castello interiore, Mans. I, cap. II, « di questa perla orientale, di questo

di buono può trovarsi nelle creature, di quella che sia fra un lucido diamante o l'oro più fino e la nera e sozza pece. Or bene, di quella guisa che se l'oro o il diamante si ponesse sulla pece bollente ne resterebbe intriso e macchiato più o meno secondo che la pece è liquefatta, parimenti l'anima, che in certo modo si liquefa per la fiamma dell'appetito, onde a qualche creatura aderisce, in sè medesima trasporta e raccoglie ogni immondezza e macchia di questa. — Ancora: più grande è la differenza che passa tra l'anima e tutte le altre cose corporee di quella che esiste fra un limpidissimo liquore e uno schifosissimo fango. Il perchè, come insozzerebbesi un tal liquore se si mischiasse col fango, nè più nè meno si sporca l'anima che s'attacca a qualche creatura: perchè, come più volte dicemmo, si rende somigliante ad essa.

Ma vi è anche di più. Come solo un poco di fuliggine sconsiglia la venustà e la delicatezza di un candido volto, similmente gli appetiti insudiciano e guastano la bellezza dell'anima, che se ne fa schiava, mentre, in se medesima riguardata, è una stupenda e compitissima immagine di Dio (1). Per questo, piangendo

albero di vita piantato in mezzo alle stesse acque della vita, che è Dio, di quest'anima sì bella pel suggello della rassomiglianza divina», piangeva e dolevasi col suo Signore e scongiurava le sue figlie a voler guardare al mistico castello (l'anima), tempio di ogni bellezza, perchè avente in sè la bellezza medesima, che è Dio. — Stupende sono anche le pagine che il nostro stesso Santo ha al medesimo proposito e sui vezzi e spirituali sovrumani monili, onde vuole Iddio ornate le sue spose, nel *Cantico*, ma specialmente nei commenti alle stanze XXIV, XXX e XXXII, che si vedranno in seguito nel secondo volume di queste opere.

(1) Qual libro meglio della Sacra Scrittura potrebbe mostrarci la somiglianza sublime dell'uomo con Dio? Formate tutte le altre cose, il Signore, con un linguaggio nuovo, pronunzia: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e simiglianza!* (Gen., I, 26). «Sembra — dice San Gregorio Niseno — che Dio, a guisa di pittore, rappresenti a sè stesso l'idea che vuole esprimere e attentamente consulti l'originale eletto per suo modello, mentre dice: «Facciamo l'uomo!» Egli aveva creato il mondo per l'uomo; adesso vuole creare l'uomo per sè, dotato di senso e di ragione, capace di intendere il suo Creatore e d'ammirarne le opere stupende». Quelle parole: *a nostra immagine e somiglianza* non sono messe unite nella Scrittura se non per dinotare una somiglianza grandissima. Infatti, poichè l'immagine già dice somiglianza in alcuna qualità specifica o in qualche cosa di proprio alla natura, la voce *similitudine* non potè essere aggiunta nella Scrittura se non per esprimere che l'immagine è viva e bene rappresenta colui al quale si riferisce: onde ben potrebbero volgersi, come commenta il Martini, *a nostra imma-*

Geremia il guasto e lo strazio che tali amori disordinati cagionano nell'anima, ne dipinge in prima la sua bellezza e quindi tosto la miserabile di lei turpitudine dicendo: *Candidiores Nazarei ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, sapphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum et non sunt cogniti in plateis* (1). I suoi capelli (intendi dell'anima) più bianchi che la neve, più puri del latte, più rosseggianti dell'avorio antico, più belli dei zaffiri. La loro faccia è divenuta più nera dei carboni, e non si conoscono più per le strade. Nei capelli si raffigurano gli appetiti e i pensieri dell'anima; i quali, se giusta l'ordine, che il Signore ha stabilito, a Dio solo si riferiscono e dirigono, più bianchi son della neve, più puri del latte, più belli e rosseggianti che lo zaffiro e l'avorio antico.

In questi quattro simboli è adombrata qualunque bellezza ed eccellenza che trovasi nelle creature, alle quali però sempre è l'anima superiore con le sue operazioni, significate dal Profeta nei mentovati nazarei, ossia capelli. I quali, se si disordinano, e ad altro si volgono che a quello cui da Dio furono ordinati, vale a dire se i pensieri e gli affetti dell'anima si occupano e si perdono nelle creature, allora, dice Geremia, la loro faccia diventa più nera del carbone.

Questi, e molti altri, sono i danni coi quali gli appetiti disordinati sconciano e guastano la bellezza dell'anima, e questa bruttura è tanta che se avessimo a parlare ex professo della sporca ed immonda figura, a cui essi la riducono, non potremmo trovare cosa tanto nauseante o sordidezza peggiore cui poterla paragonare. Chè, quantunque sia vero che l'anima, disordinata e sconvolta dagli appetiti, quanto alla sua naturale sostanza, perfetta ognora si conserva e sussiste quale Dio la creò,

gine simillissima. Ora è certo che l'uomo è immagine di Dio non secondo il corpo, ma secondo l'anima incorporea, immortale, dotata di intelletto, di volontà e di libero arbitrio, e capace di sapienza, di virtù, di grazia, di beatitudine, cioè di vedere e godere Dio. L'uomo adunque è immagine di Dio, secondo quegli attributi che da Lui si comunicano alle creature intelligenti. E questa immagine e somiglianza con Dio è talmente naturale all'uomo, ch'ei non può perderla senza perdere la sua natura. Ben può deformarsi questa immagine pel peccato: cancellarsi mai. Dalle quali ultime parole del profondissimo commentatore si chiarisce quello che fra poco dirà il nostro Santo, o sia che *l'anima quanto alla sua naturale sostanza si conserva sempre quale Dio la creò.*

(1) Jer., Threnen., IV-7, 28.

nondimeno, quanto al suo essere ragionevole, diventa laida, sozza, nera, piena di tutti i mali che abbiamo detti e d'altri ancora. Imperocchè, se un solo appetito disordinato, come più avanti spiegheremo (1), basta a macchiare e bruttare siffattamente l'anima da impedirle, finchè non se ne purghi, la perfetta unione con Dio; quale sarà mai la bruttezza, la sporcizia di un'anima, che tutta si dia in preda delle sue sfrenate passioni, in balia dei suoi irrequieti appetiti? quanto mai lungi dalla purezza di Dio?... (2).

(1) Al Capitolo XI di questo stesso libro.

(2) Non posso tralasciare di ricopiar qui un brano del cap. XI della prima Mansione di Santa Teresa, ove si parla dello stato orrendo di un'anima in peccato, la cui somiglianza la S. aveva veduto in una tremenda visione mostratale dal Signore: « Qual doloroso spettacolo — ella scrive — non offre quest'anima sì bella pel suggello della rassomiglianza divina, quando da tanta altezza essa cade in un peccato mortale. No, non v'ha tenebre così buie, non v'ha cosa tanto oscura e negra, che la misera incomparabilmente allor non avanzi. Vi basti saper questo (parla alle sue figliuole di San Giuseppe d'Avila) che quantunque il medesimo Sole, che le dava tanto splendore e maestà, resti pur tuttavia nel centro di essa, è come eclissato per lei, e già più non ne trae essa vita e calore, essa che pure di natura sua era capace di goder Dio, come il cristallo dello splendore del sole ». E dicendo come l'anima in questo stato non può contentar Dio, come quella che si è data al demonio, dice: « Or siccome esso (il demonio) è l'oscurità stessa, la povera anima rimane fatta con lui uno stesso buio d'inferno. Io so d'una persona (era ella medesima; confr. cap. XL della sua *Vita*) alla quale Nostro Signore volle mostrare come rimane un'anima quando pecca mortalmente. Essa assicura che se gli uomini intendessero qual miserrimo stato sia quello, nessuno potrebbe risolversi a cadere in tanta sventura, benchè gli bisognasse, per evitarne le occasioni, esporsi ai maggiori travagli che si possano immaginare.... O figliuole mie, v'invogli Dio a pregare molto per quei miseri che stanno in sì lamentevole condizione, fatti essi e l'opere loro orribil notte infernale. Perocchè, a quel modo che son limpidi tutti i ruscelli che da limpida fonte derivano, le opere tutte quante che procedono da un'anima, la quale sta in grazia, sono sì gradevoli agli occhi di Dio e degli uomini, perchè provengono da quella fontana di vita, ov'essa, a guisa d'albero felice, è piantata, e onde trae sostentamento e fecondità di buoni frutti; e così per contrario l'anima, che, per colpa sua, s'allontana da questa fonte, e si trapianta in un'altra d'acque orribilmente nere ed infette, nulla produce che non partecipi della corruzione di quella fonte maledetta e seco non ne porti la bruttura e la rea infezione ».

Ecco come i due più grandi luminari della Mistica Teologia, i due grandi Padri del Carmelo Riformato, Santa Teresa di Gesù e San Giovanni della Croce, quella con uno stile più dolce, più affettuoso e quasi, direi, poetico, questi con un modo logico e serrato, mirabilmente s'accordano in dichia-

Non si può spiegare a parole e nemmeno colla ragione comprendere l'infinita varietà di immondezza che la diversità di appetiti cagiona nell'anima. Che se si potesse dare in qualche modo ad intendere, sarebbe cosa di stupore e insieme di profonda compassione vedere come ogni appetito, ciascheduno secondo le sue proprietà e secondo il suo maggiore o minor grado d'intensione, lascia nell'anima impresso il marchio della sua turpitudine. Infatti, come il giusto in una sola perfezione, che consiste nella rettitudine dell'anima stessa, possiede innumerabili ricchissimi beni, e molte e bellissime virtù, ognuna delle quali è alla sua maniera particolarmente graziosa e dalle altre diversa, secondo la moltitudine e diversità degli atti di amore, che ha, verso Dio, esercitati (1), non altrimenti l'anima disordinata, secondo la varietà de' suoi appetiti per le creature, una infinita e miserabile

rare i danni tremendi che le passioni e gli appetiti disordinati cagionano all'anima. Per me (mi si perdonerà forse l'audace pensiero) la Teologia Mistica di San Giovanni della Croce non è che la Mistica Teologia di Santa Teresa ridotta ad unità di scienza e di sistema. Questo io dico per fare accorti certuni dell'errore in cui sono di vedere un certo antagonismo fra questi due grandi Santi, come che (dicono) in Santa Teresa tutto sia dolce, facile, piano, in San Giovanni della Croce, duro, aspro, insopportabile, non vi si legga che Croce, che annichilazione, che nulla. Costoro, a me pare, o non intendono troppo Santa Teresa, oppure si avvisano che sia larga e comoda la strada che mena alla vita. Il perchè considerino un pochetto quelle parole del Salvatore: *Angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam*, e a norma di questa divina sentenza correggano i proprii giudizi.

(1) Si notino bene quelle parole: « Ognuna delle quali è alla sua maniera graziosa e differente dalle altre secondo la moltitudine e diversità degli atti d'amore, che ha, inverso Dio, esercitati », ove non poteva il Santo darne in guisa più chiara ad intendere come senza carità non v'è merito, nè si dà vera virtù, nè vera perfezione. La qual dottrina parmi essere identica a quella che l'Apostolo insegnava nella sua prima lettera ai Corinti, cap. XIII, là ove dice: « Quand'io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità, sono come un bronzo sonante o un cembalo squillante. E quando avessi la profezia e intendessi tutti i misteri, e quando avessi tutta la fede, che trasportassi le montagne, se non ho la carità, nulla mi giova.... Perchè la carità è la pienezza della legge » (ad Rom., XIII, 10). La carità è come un manto, un colore, una qualità, una nota che deve essere comune a tutte le virtù, le quali, senza della carità, è come se non avessero l'anima e la vita. Dice poi il nostro Santo Dottore: *secondo la moltitudine e diversità di atti d'amore esercitati verso Dio*, non perchè la carità si moltiplichi in sè medesima, che è sempre una, ma per riguardo ai modi, onde si esplica, pei differenti e molteplici atti di virtù.

diversità di immondezze e sporczie, recatale da' suoi medesimi appetiti, in sè stessa raccoglie. — Questa diversità d'immondizia troviamo figurata al vivo in Ezechiele là dove si legge che Iddio mostrò a questo profeta le interne pareti del tempio dipinte con le figure di tutti gli insetti e vermi, che strisciano per la terra, e con quelle altre ancora più nauseanti degli animali più immondi: *Et ingressus vidi, et ecce omnis similitudo reptilium et animalium abominatio, et universa idola domus Israel depicta erant in pariete, in circuitu, per totum* (1). E Dio disse ad Ezechiele: Figliuol dell'uomo, non hai tu viste forse le nefandezze che costoro fanno ognuno nel segreto della propria camera? E gli comandò di inoltrarsi più, che avrebbe veduto abbominazioni anche maggiori. E il Profeta racconta di aver incontrato molte donne, che, assise, piangevano Adone, il dio degli amori: *et ecce ibi mulieres plangent Adonidem* (2). E il Signore comandò al Profeta per una terza volta di andare avanti ancora, che avrebbe vedute cose assai più orrende: e il veggente infatti dice di aver trovati venticinque vecchioni, che tenean la schiena voltata contro il tempio del Signore: *Et introduxit me in atrium domus Domini interius; et ecce in ostio templi Domini, inter vestibulum et altare, quasi viginti quinque viri, habentes dorsa contra templum Domini* (3). — Le diverse figure d'insetti e di animali immondi, che il Profeta vide dipinte sulle pareti della prima stanza, indicano i pensieri e il concetto grande che la mente a torto si forma delle cose di questa terra e delle creature. Le quali, essendo tanto opposte e contrarie alle sempiterne, macchiano il tempio dell'anima, che con esse dipinge le pareti della sua prima stanza, che è l'intelletto. Le donne poi, che più addentro, nella seconda camera, piangevano il dio Adone, figurano i mali appetiti della seconda potenza dell'anima, ossia della volontà.

Gli appetiti difatti fanno i piagnucolosi, in quanto che sospirano dietro quelle cose, cui la volontà è affezionata, ossia a quei vermicciattoli de' quali l'intelletto ritiene le forme. I venticinque vecchioni finalmente, veduti dal Profeta nella terza stanza, denotano le immagini e le fantasie di creature che dentro di sè conserva la terza potenza dell'anima, che è la memoria.

(1) Ezech., VIII, 10.

(2) Ibid., VIII, 14.

(3) Ib., 17.

Si dice però di più nel sacro testo che que' vecchi avevano le spalle voltate contro del tempio ; e veramente quando l'anima, per mezzo degli atti delle sue potenze, si unisce alle cose di questa terra, volta le spalle contro il tempio di Dio, vale a dire contro della retta ragione, la quale non ammette in sè creatura che a Dio si opponga (1). —

Basti il fin qui detto per comprendere, almeno un poco, lo sconcio disordine che gli appetiti cagionano nell'anima. Chè se in maniera più particolare discorrer volessimo di tutti gli ostacoli che, a giungere alla divina unione, infrappongono le imperfezioni, e della loro quasi infinita varietà ; se numerar dovessimo i danni dei peccati veniali, ben più grandi di quelli che arrecano le mere imperfezioni ; e se a descriver da ultimo ci accingessimo la turpezza che trae seco nell'anima anche un solo appetito di colpa mortale, certo non la finiremmo mai più. Questo ancora una volta ripeto, perchè fa strettamente al nostro proposito, che qualsivoglia appetito, anche della più piccola e leggiera imperfezione, ottenebra l'anima e ne impedisce la perfetta unione con Dio.

(1) Questo termine *creatura* non deve intendersi come riferentesi alle creature materiali esistenti, le quali, è chiaro, non possono opporsi a Dio, sibbene detto degli appetiti che l'uomo può nutrir per le creature, per cui seguire egli abbandona Dio. Questo è il pensiero del nostro Santo Dottore e così intese le sue parole non avrebbero bisogno di alcun commento. Tuttavia, perchè meglio si chiarisca la grande verità qui enunciata, mi si permettano alcune brevissime osservazioni. Che cosa è la ragione ? è una partecipazione, un raggio, tenue sì, ma vero, della mente divina. Ora, di quel modo che il raggio non si può opporre al sole, da cui parte, così la mente nostra non si può opporre alla ragione suprema di Dio. Perchè Iddio ci ha dato la ragione ? Perchè noi, nell'ordine della grande scala degli esseri, che occupiamo, tra i bruti, che non intendono, e gli Angeli, che non ragionano, ma intuiscono, ci levassimo per lo sforzo della mente, aiutati anche dalla sua divina grazia, che mai non manca a nessuno, alla conoscenza e all'amore di Lui. Che cosa è il rimorso ? È il dolore della ragione, la quale a forza si vede ritirata dalla sua via e portata in un'altra a lei contraria e inferiore, cui non si può soggettare, alla via dei sensi e della carne. È per ciò che la ragione sempre si solleva imperiosa dentro di noi e ne grida, quando operiamo male, il suo prepotente *non licet*. Rinnegano dunque la ragione, e così rinunciano all'umana dignità, coloro che si avvilitiscono fino ad essere schiavi delle passioni. A che perciò rassomigliarli meglio, come fa la Scrittura, se non ai giumenti e ai bruti, *quibus non est intellectus*, che non hanno intelletto ? Invero, le rimostanze acerbe della ragione non può non sentirle se non colui che si è fatto del peccato e del vizio una seconda natura.

CAPITOLO X.

Gli appetiti intiepidiscono e infiacchiscono l'anima nella pratica della virtù.
Provasi l'asserto con similitudini ed autorità della Sacra Scrittura.

Il quinto danno che all'anima causano gli appetiti è di intiepidirla e di renderle gravoso assai il perseverare negli esercizi e nella pratica della virtù. Per ciò stesso infatti che la forza dell'appetito a più cose si volge, meno vigoroso rimane per ciascuna di esse in particolare: per cui dicono i filosofi che la virtù unita è più forte di quando è in se stessa divisa. Se l'appetito quindi della volontà ad altro che non sia puramente la virtù si rivolge, debole e languido dovrà rimanere in ordine alla stessa virtù.

Il perchè, l'anima, che tiene occupata e divisa la forza della sua volontà in frivolezze da nulla, può somigliarsi all'acqua, la quale, trovando ove spargersi, non prosegue il suo corso, e cessa di recare vantaggio. Così il Patriarca Giacobbe non trovò a che meglio paragonare il suo figlio Ruben, il quale in un certo peccato aveva dato libero freno a' suoi appetiti, che ad acqua dispersa: *Effusus es sicut aqua: non crescās* (1), ti sei diffuso come l'acqua, perciò non crescerai. Come se avesse detto: Perchè tu, seguendo i tuoi appetiti, ti se' diffuso e sparso come l'acqua, non crescerai nelle virtù.

Oppure, di quella guisa che l'acqua bollente, levata dal fuoco e lasciata scoperta, perde in breve l'acquistato calore; o come le specie aromatiche, al contatto dell'aria, perdono la natia fragranza e soavità, non altrimenti l'anima, che a tutte le sue forze non fa unica mèta l'amore di Dio, perde tutto il calore che per l'innanzi la sosteneva nella pratica della virtù. Sapeva egli troppo bene, Davide, questa cosa, perchè parlando col Signore diceva: *Fortitudinem meam ad te custodiam*: (2) io custodirò per te la mia forza, ossia raccoglierò in te, come a unico centro e fôco, tutta la forza de' miei desiderii.

Ancora: snervano la forza dell'anima gli appetiti, perchè essi son come que' virgulti che nascono d'ogni parte intorno agli

(1) Genes., XLIX, 4.

(2) Ps. LVIII, 10.

alberi, e che, assorbendone in molta parte gli umori, ne guastano la fecondità. Di cosifatte anime dice il Signore: *Vae autem praegnantibus et nutrientibus in illis diebus* (1): guai a quelle che in quei giorni saranno gravide o allatteranno i lor nati. In questa gravidanza ed allattamento denotansi gli appetiti, i quali, se non vengono fin da principio soffocati e domati, sminuiscono poco a poco la forza e la virtù dell'anima, crescendo, a suo gran danno, in essa, come gli accennati virgulti attorno di una pianta. Epperò nostro Signore, porgendoci divino consiglio, ne esorta a tener cinti i lombi: *Sint lumbi vestri praecincti* (2). I lombi, in questo luogo, significano gli appetiti; i quali anche molto acconciamente si assomigliano alle mignatte che succiano il sangue dalle vene. Così infatti li nomina il Savio: *Sanguisugae duae sunt filiae dicentes: Affer, affer* (3): ha per figliuole due sanguisughe, vale a dire gli appetiti, che sempre gridano: Dammi! dammi!

Resta dunque provato come gli appetiti non solamente non apportano all'anima alcun bene, anzi al contrario la privano anche di quelli che possiede, e che, se per mezzo della mortificazione non vengono domati e divelti, non desisteranno sino a che dell'anima non abbiano fatto lo strazio che i nati della vipera, come si racconta, fanno della madre loro. I quali, man mano che crescono nel ventre di essa ne divorano i visceri, l'uccidono, e vivi quindi, a spese di lei, escono alla luce. Parimenti gli appetiti, se a tempo non si mortificano, giungono fino ad uccidere l'anima, così da vincere essi soli in lei; e la causa unica di questo è che ella, per prima, con la mortificazione, non li volle uccidere. Per questo prega l'Ecclesiaste: *Aufer a me ventris concupiscentias* (4). Ma quando anche a tanto non arrivino gli appetiti, ben lacrimevole spettacolo presenta lo stato miserabile cui, ad ogni modo, riducono l'anima. Quanto fastidiosa e triste la rendono con sè medesima e cogli altri! quanto tiepida e pigra nelle cose di Dio! Imperocchè non havvi umor sì cattivo che tanto renda grave e penoso ad un uomo il camminare, o tanta gli ingeneri inappetenza o fastidio per qualunque cibo, quanto triste con sè medesima ed inetta a praticare la virtù gli

(1) Matth., XXIV, 19.

(2) Luc., XII, 35.

(3) Prov. XXX, 35.

(4) Eccle., XXIII, 6.

appetiti rendono l'anima, la quale cerca di soddisfarsi nelle creature. Da ciò la ragione onde tante e tante anime non provano gusto alcuno negli esercizi di virtù, nè si danno cura e studio di cercarla: perchè conservano appetiti ed affezioni men pure e ad altro rivolgono il proprio cuore fuorchè solamente a Dio.

CAPITOLO XI.

Si dimostra quanto sia necessario ad un'anima, che vuol giungere all'unione con Dio, negare qualsivoglia appetito, per minimo ch'esso sia.

Veggio la dimanda che già da un poco il lettore desidera di farmi, cioè, se per giungere allo stato sublime della perfezione debba precedere una universale mortificazione di tutti gli appetiti, tanto grandi quanto piccoli, oppure se sia sufficiente mortificarne e negarne alcuni, e lasciare gli altri, quelli almeno che sembrano di minore importanza. Dura, infatti, e difficil cosa pare che l'anima possa arrivare a tale purezza e nudità da non avere più volontà od affezione per cosa veruna.

A simil quistione rispondo: esser vero, anzitutto, che non tutti gli appetiti sono all'anima pregiudizievoli nella stessa maniera e che non tutti (intendo de' volontari) egualmente, o sia in identico grado, l'imbarazzano. Così gli appetiti naturali, quando l'anima non vi presti consenso, nè oltrepassino i limiti di primi moti, poco o nulla la trattengono dall'avanzare verso la divina unione. Appetiti naturali e moti primi son quelli, in cui la volontà razionale nè avanti nè dopo ha parte alcuna: or pretendere di svelle totalmente questi appetiti o solo anche di appieno mortificarli, è cosa impossibile in questa vita. Del resto, quantunque anche non perfettamente soffocati, non impediscono essi, come ho detto, l'anima così ch'ella non possa giungere alla divina unione. Imperocchè potrà ben patirli e sentirli la natura, e l'anima, forse nell'istesso momento, secondo il suo spirito ragionevole, trovarsi da essi del tutto libera e franca. Per esempio, può benissimo avvenire talora che l'anima stia godendo di una sublime unione di quiete quanto alla volontà e insieme attualmente vivi dimorino codesti appetiti nella sua parte sensitiva, senza però che tra essi e la parte superiore, che sta in orazione, passi commercio di sorta (1).

(1) La ragione per cui questi moti di appetito, come sono fuori da

Passando da questi agli appetiti volontari, sieno essi di peccati mortali, che sono i più gravi, o di peccati veniali, che sono i meno gravi, o anche solo riguardino qualche imperfezione — e questi hanno minima entità — tutti, nessuno escluso, si debbono mortificare e negare, e di tutti dee l'anima spogliarsi e vuotarsi se pur vuol giungere ad una totale e perfetta unione con Dio. La ragione poi onde ricercasi tanta nudità è che lo stato d'unione con Dio consiste appunto in ciò che l'anima abbia totalmente trasformata la sua volontà in quella di Dio, di guisa che sempre, in tutto e per tutto, suo movimento sia unicamente la volontà di Dio.

Questo è anche il motivo per cui spesso diciamo che, in tale stato, di due volontà, della mia, cioè, e di quella di Dio, se ne forma una sola, così che la volontà di Dio è anche la mia volontà, o comunque si voglia dire, la volontà dell'anima. Se dunque l'anima a qualche imperfezione inclinasse, contraria a Dio, certo la sua volontà non sarebbe passata nè tampoco trasformata nella volontà di Dio, perchè essa vorrebbe per tal guisa quello che Dio per niun conto vuole. Chiaro ed evidente è per ciò, che per giungere l'anima ad unirsi per amore e volontà con Dio, deve innanzi spogliarsi e vuotarsi d'ogni appetito della sua volontà. Vale a dire, che la volontà, avvertitamente, non dee prestare il suo consenso ad una conosciuta imperfezione, o almeno godere di tanta virtù e libertà da poterla, non appena avvertita, rigettare.

Parlo io qui di imperfezioni conosciute ed avvertite, peccochè, senza alcuna avvertenza, inconsideratamente, o perchè non è in suo potere di liberarsene, potrà benissimo l'anima cadere in imperfezioni, in peccati veniali ed anche in quegli appetiti naturali di cui, sul principio di questo capitolo, abbiamo parlato. Sta scritto infatti, che in queste colpe involontarie il giusto cadrà sette volte al giorno, ma che risorgerà: *septies enim cadet justus et resurget* (1). Quanto invece agli appetiti volontari avvertiti, ancorchè versino circa cose minime, qualunque di essi, che non si vinca, per sè solo basta ad impedire all'anima lo stato di unione con Dio.

ogni colpa così non danneggiano in nessuna maniera l'anima, fu data nella nota 2^a di pag. 38 dove, in illustrazione di un passo del nostro Santo, si spiegò il modo onde l'appetito sensitivo, da cui questi moti *primi primi* provengono, dipende dall'appetito intellettuale o sia dalla volontà.

(1) Prov. XXIV, 16.

Avvertasi però che io qui parlo dell' abito cattivo non mortificato, ossia della consuetudine di cadere, perchè anche parecchi atti di appetito circa cose diverse non causano tanto danno e detrimento all' anima, comechè non traggano origine da un'abitudine già contratta e quasi passata in natura; quantunque sia vero che anche da simili atti particolari dee fuggir l' anima, perchè, voglia o no, essi procedono sempre da qualche abituale imperfezione. Notisi di più che certi abiti volontari imperfetti, i quali l' anima non si decide di superare, non solamente le impediscono di arrivare all' unione con Dio, ma di più la trattengono dal progredire nel cammino della perfezione. Siffatte imperfezioni abituali sono, per esempio: certa consuetudine di molto parlare; un attacco, benchè leggiero, ma non mortificato, a qualche persona, ad una veste, ad un libro, a una cella, a una data qualità di cibo; certe conversazioni, certi gusti di troppo sapere, di tutto udire; ed altre di simil genere. Qualunque di queste imperfezioni, cui l' anima esser possa abitualmente attaccata, assai più le impediscono il progresso nella virtù di quello che se ogni giorno in molte più altre, ed anche maggiori, cadesse, ma che però non traessero origine dalla consuetudine di una mala affezione.

Tali imperfezioni, difatti, non la ritarderebbero e le intralcierebbero il passo tanto quanto glielo ritarda anche un solo abituale attacco a qualche creatura, essendo impossibile che l' anima possa raggiungere la perfezione insino a che non si decide di romperla del tutto con cosiffatte affezioni, per minutissime che sieno. Che importa infatti che un uccello sia legato con un filo sottile piuttosto che con un filo grosso? qualunque sia il legame che lo trattiene, o grosso o sottile, se non lo rompe, non potrà levarsi a volo. Vero è che un filo tenue e sottile più facilmente si spezza; ma per quanto facile sia il troncarlo, se di fatto non si rompe, esso impedirà sempre all' uccello il suo volo. Il medesimo accade all' anima, la quale a qualche creatura è attaccata: risplenda ella pure per le più belle e nobili virtù, nulladimeno non giungerà mai alla libertà sublime della divina unione. E invero, gli appetiti e gli attacchi alle creature sono simili alla rémora, della quale raccontano che, sebbene sia il più piccolo dei pesci del mare, quando s' attacca alla nave, la tiene ferma così da non permetterle di continuar la sua rotta.

Spettacolo è di non lieve pietà e compassione, vedere molte anime, cariche, come navi, di ogni ricchezza di opere buone, di spirituali esercizi, di virtù, di grazie e favori, che Dio del continuo

ad esse largisce, vederle, dico, per non aver sufficiente coraggio e forza da romperla con un piccolo diletto, con una affezioncella, con un frivolo attacco (che in fondo sono il medesimo) perdersi per la via e non giungere ad afferrare il porto della perfetta unione con Dio!

Eppure, per arrivarvi solo basterebbe, chi lo sa?, raccogliere le forze, spiccare un volo più robusto ed ardito, spezzare il filo di quell'attacco, di quella affezione, liberarsi da quella remora di appetito. Cosa, ripeto, degna di gran pianto, dopochè il Signore ha spezzato a queste anime funi ben più grosse di altre affezioni, che le recavano a peccati e vanità, che esse non arrivino a un tanto bene per non volerla decisamente finire con certe frascherie da bambini, con certe puerili inezie, che Dio lasciò loro da vincere per suo amore, e che non sono più che un sottilissimo filo. Il peggio ancora si è che per l'attaccamento, per l'affezione, onde dette anime aderiscono alle creature, non solo non profittano nel bene e nella virtù, ma anzi in materia di perfezione volgono miseramente indietro, perdendo molta parte dei beni che a costo di tanti sudori e di tante fatiche avevano guadagnati. Tutti infatti sanno, nè v'è chi lo ignori, come nel cammino dello spirito e della virtù il non andare innanzi vincendo è un tornare indietro, e il non guadagnare nuovi beni è perdere quelli che già si sono acquistati. Il che volle il Signore darne a comprendere quando disse: *Qui non congregat mecum, dispergit* (1), chi non raccoglie meco, disperde. — Una minima crepatura di un vaso non a tempo saldata, un piccolo foro non prestamente otturato basta perchè si sparga il liquore che dentro si conserva. L'Ecclesiaste ne insegnò fin da' suoi tempi tale cosa dicendo: *Qui spernit modica, paulatim decidet* (2), chi sprezza le cose piccole, poco a poco andrà a cader nelle grandi. E come il medesimo disse in altro luogo, che da piccola scintilla si accende un gran fuoco, così una sola imperfezione basta a produrne un'altra, e questa un'altra ancora, e così via, nè vedrassi mai anima negligente a superare un appetito, che non sia mossa e turbata da più altri; i quali tutti si originano dalla fiacchezza e negligenza usata in reprimere e vincere quel primo. Molte persone si videro, cui Iddio fortemente, colla sua grazia, chiamava e sospingeva ad una grande e sublime astrazione dalle cose create, le quali, per non aver voluto,

(1) Matth., XII, 30.

(2) Eccl., XIX, 1.

sotto colore o pretesto di amicizia o di conversazione, calpestare e vincere certe piccole affezioni, certi deboli attacchi, perdettero man mano lo spirito e il gusto di Dio e della santa solitudine, e decadde da quella letizia che dianzi inondava l'anima loro e che le sosteneva nei loro spirituali esercizi; nè si fermarono sino a che non ebbero perduto ogni bene, tutto. Il che alle poverette avvenne non per altro motivo che per non aver resistito e negato il gusto e il diletto, che ad esse le predette affezioni recavano, e per non essersi totalmente custodite e conservate per Dio solo, in una perfetta solitudine.

Lo ripeto: nella strada della perfezione è mestieri progredire sempre, se pure bramasi raggiungerne la fine. Il passo poi onde questo sublime stadio si corre consiste in un continuo rescindere e svellere gli attacchi, le affezioni, che possono sollevarsi nel cuore, e se tutti, neppur uno eccettuato, non si troncano, credamisi, non si arriverà al bramato termine della via. Imperocchè siccome il legno non si può trasformare nel fuoco finchè gli manchi un sol grado di quel calore che la sua trasformazione nel fuoco richiede, così non si trasformerà perfettamente l'anima in Dio, come più innanzi diremo nella *Notte oscura della Fede*, finchè una sola unica imperfezione in essa si trovi. E invero, l'anima non ha più di una volontà: or bene, se ella l'occupa in altro fuor che unicamente in Dio, non rimane così libera, intera, sola e pura, quale deve essere e quale ricerca la divina trasformazione.

Di ciò troviamo una bella figura nel libro dei Giudici dove si legge che un Angelo si fece vedere ai figliuoli di Israele e loro disse, che di già ch'eglino non aveano voluto, giusta il comando del Signore, totalmente distruggere certa gente ad essi nemica, con la quale per colpa maggiore avevano anche stretta alleanza, egli l'avrebbe lasciata in mezzo di loro perchè ad essi, col suo esempio, fosse occasione di perdizione e ruina: *Quamobrem nolui delere eos a facie vestra, ut habeatis hostes et dii eorum sint vobis in ruinam* (1).

Il medesimo, per giusto giudizio e castigo, fa Iddio con certe anime, le quali Egli benignamente ha cavate dall'Egitto di questo mondo, uccidendo ad esse avanti i giganti dei loro peccati, sterminando tutta la moltitudine dei loro nemici, ossia le occasioni, che

(1) Jud., II, 3.

ad ogni passo nel mondo incontravano, di cadere, solo perchè con maggiore libertà avessero ad entrare nella terra promessa della divina unione: che cioè vedendole fare tuttavia alleanza ed amicizia con la bassa e vil plebe delle imperfezioni, cui, per l'accidia loro, mai non finiscono di mortificare e domare, grandemente si sdegna, e giustamente, dico, le abbandona in potere dei loro appetiti e permette che da un male cadano in altro peggior.

Della qual cosa altra bella figura abbiamo nel libro di Giosuè, quando il Signore, prima che gli Israeliti entrassero nella terra promessa, fra le altre cose comandò loro di distruggere siffattamente la città di Gerico, che in essa più nessuno fosse lasciato vivere, nè uomo, nè donna, nè fanciullo, nè vecchio, e nemmeno alcun animale. Ingiunse inoltre il Signore che nessuno degli Ebrei prendesse o anche solo desiderasse la benchè menoma cosa delle spoglie che sarebbersi rinvenute nella città. Con il qual fatto voleva significarci come, per giungere al possesso della divina unione, di cui la terra promessa era figura, fa d'uopo negare ed uccidere tutto che può viver nell'anima, sia esso molto o poco, cosa grande o piccola, non importa, e che l'anima vuota deve essere persino del desiderio di qualunque creatura e con lo spirito da tutto che sa di terra così astratta e lontana come se nessuna relazione potesse esistere fra questo mondo e lei.

Il che con parole ancor più aperte ne insegna l'Apostolo San Paolo, scriyendo a quei di Corinto: *Hoc itaque dico, fratres: tempus breve est: reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint; et qui flent, tamquam non flentes; et qui gaudent tamquam non gaudentes; et qui emunt tamquam non possidentes; et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur* (1). Questo vi dico, fratelli, che il tempo è breve; quello che resta ed importa è, che coloro che hanno moglie vivano come se non l'avessero; quelli che piangono per le cose di questo mondo, come se non piangessero; quelli che si rallegrano delle loro fortune come se non si rallegrassero; quelli che comprano come se non possedessero; e quelli che fanno uso di questo mondo come se non ne usassero. Le quali cose, dice l'Apostolo, per insegnarci e mostrarci quanto staccata e da ogni affezione di creatura purgata ci conviene tenere l'anima, se pure bramiamo di unirci con Dio.

(1) I ad Corinth., VII 29.

CAPITOLO XII.

Si risponde ad un'altra domanda e si dichiara quali sono gli appetiti che bastano a recare nell'anima i danni sopra ricordati.

Largo campo ci si aprirebbe dinnanzi, se volessimo trattare più diffusamente della materia di questa notte oscura del senso, per gli innumerevoli danni, che non solamente nei modi già detti, ma in molti altri ancora gli appetiti cagionano all'anima. Però, per quanto si fa al nostro intento e proposito, il detto fin qui è sufficiente. Parmi infatti di avere chiaramente spiegato il motivo per cui la mortificazione degli appetiti si chiama notte, e quanto importi, a chi brama di arrivare ad unirsi con Dio, il passare per essa.

Nondimeno prima che veniamo a parlare del modo di entrarvi, è opportuno sciogliere un dubbio, che potrebbe dalle cose sino a questo punto ragionate sorgere nella mente del lettore, colla soluzione del quale metteremo fine a questo libro.

Alcuno potrebbe chiedere anzi tutto se qualunque appetito è sufficiente per cagionare nell'anima i due danni sopra dichiarati, e, secondariamente, se qualunque più piccolo appetito, di qualsivoglia specie, basta a produrre tutti insieme i cinque mali positivi, che abbiamo riferiti, oppure se alcuni vengono causati da certi appetiti ed altri da altri. In altre parole, se tra gli appetiti ve ne sia di quelli che apportano solo afflizione e cruccio, altri stanchezza, altri tenebre ecc.

Rispondendo al primo dubbio ritengasi che quanto al danno privativo, questo può essere cagionato soltanto dagli appetiti volontari in materia di peccato mortale. Sono questi soli infatti gli appetiti che privano l'anima, in questa vita, della divina grazia e, nell'altra, della gloria, che consiste nel possedimento di Dio.

Quanto poi al danno positivo, qualunque appetito, sia di peccato mortale che di veniale volontario, o anche di una sola imperfezione, è sufficiente a cagionare nell'anima tutti i cinque danni positivi sopra ricordati. I quali, sebbene di fatto sono danni privativi, li diciamo nondimeno positivi, perchè corrispondono all'atto positivo della conversione dell'anima alla creatura, come il danno privativo risponde all'avversione e all'allontanamento da Dio.

Si avverta però che gli appetiti di peccato mortale producono nell'anima una totale e perfetta cecità, un cruccio tormentoso, un'orrenda immondizia, una grandissima fiacchezza; mentre all'opposto gli appetiti di peccato veniale o di imperfezioni conosciute non cagionano detti mali in grado così consumato. Non privano essi infatti l'anima della grazia, la cui privazione solamente reca seco tutti quei gravissimi mali e il loro dominio nell'anima. La morte infatti di lei è la loro vita.

Nondimeno, anche gli appetiti di peccato veniale, siccome ora accennavo, sebbene in grado più rimesso, cagionano i medesimi danni, in proporzione della tiepidezza e del rilassamento a cui riducono l'anima. Così che l'appetito che più fiacchi e intorpidisca l'anima, le cagionerà anche un più grande cruccio e dolore, e una maggiore immondezza.

Questo anche poi convien notare che sebbene tutti gli appetiti per sè apportano que' mali che noi diciam positivi, pure altri principalmente e direttamente ne causano alcuni, ed altri altri, e solo per via indiretta i rimanenti. Per esempio, se un appetito disonesto è per sè capace di produrre tutti i danni mentovati, principalmente e propriamente però esso macchia il corpo e l'anima (1); e quantunque un appetito di avarizia anch'esso tutti li generi, pure il suo effetto diretto e immediato è di tormentare ed affliggere. Così un appetito di vanagloria nè più nè meno, tutti li produce, ma proprio di esso è di spargere tenebre nell'anima e di acciecarla. Lo stesso dee dirsi di un appetito di gola, il cui effetto potissimo è di intiepidire e infiacchire l'anima nella pratica della virtù ecc.

La ragione poi onde qualunque atto di appetito volontario basta a produrre tutti insieme i predetti mali nell'anima si è la contrarietà che esso ha rapporto agli atti contrari di virtù, che nell'anima cagionano pure effetti del tutto opposti e diversi. Imperocchè, siccome un solo atto di virtù genera ad un tempo nell'anima soavità, pace, consolazione, luce, purezza e forza, così un solo appetito disordinato cagiona dolore, fatica, stanchezza, cecità, tiepidezza, ecc.; e come pel vero e perfetto esercizio di una sola virtù tutte le altre anche mirabilmente s'aumentano nell'anima, non altrimenti il crescere di un vizio solo porta il crescere di tutti gli altri e dei loro pessimi effetti.

(1) Su questa dottrina, qui accennata solamente dal nostro Dottore, veggansi le splendide disquisizioni di S. Tommaso in *Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae} q. 153, art. V; — q. 118, art. VIII; — q. 132, art. V.

Ancorchè poi i predetti mali non si sentano nel tempo in cui si soddisfa all'appetito, perchè il gusto e il diletto, che in esso si prova, li sopisce e nasconde; subito dopo però molto bene si percepisce, e si vede la ferita che da esso è stata aperta nell'anima. Pare dolce infatti e soave l'appetito mentre si compie e s'appaga, ma, passato quel momentaneo godimento, triste e più amaro del fiele se ne sperimenta l'effetto. Del che bene è in grado, per propria esperienza, di giudicare chi dai propri appetiti, anche una volta sola, si è lasciato dominare e correggere. So io pur troppo che si trovano alcuni infelici tanto ciechi e perduti da non sentir più tale malaugurato effetto; ciò però loro avviene perchè, non camminando in Dio, minimamente avvertono quello che li impedisce di sentire l'influsso della grazia di Lui.

Non mi fermo a parlare poi di altri appetiti naturali involontari, e dei pensieri che non passano i limiti di primi moti e di altre tentazioni non acconsentite; chè nessuno dei mali, onde abbiám parlato, queste cose apportano nell'anima. Imperocchè, quantunque alla persona, che tali moti patisce, per la passione e turbazione, che in allora gli appetiti in essa sollevano, sembri di rimanerne sporca, macchiata ed acciecata, creda a me, non è così, anzi in lei occasionalmente producono effetti del tutto opposti e contrari. E invero, mentre essa a tali moti resiste, guadagna forza, acquista purità, luce e molti altri beni, secondo quello che nostro Signore disse a San Paolo: *Virtus in infirmitate perficitur* (1), che la virtù si perfeziona nelle tribolazioni. Sono, ripeto, soltanto gli appetiti spontaneamente voluti che cagionano i sopradetti mali. Il perchè la precipua, potissima cura dei maestri di spirito deve essere di mortificare di tratto nei loro discepoli qualsivoglia appetito, che in essi scorgano, privandoli e, quasi direi, vuotandoli di ciò che desiderano, onde renderli per tal guisa liberi e sicuri da tante miserie.

CAPITOLO XIII.

Del modo onde l'anima deve entrare nella Notte oscura del senso, mediante la Fede.

Non mi rimane più adesso che dare alcuni avvisi circa il modo di entrare in questa Notte del senso: esso per ordinario è doppio: attivo e passivo. L'attivo sta in quello che l'anima può fare, e realmente fa, sebbene aiutata dalla divina grazia,

(1) 2^a ad Corinth., XII, 9.

da sè stessa, per entrarvi; e per esso saranno gli avvisi che qui sotto immediatamente soggiungeremo. Nel passivo invece l'anima da parte sua niente fa, ma solo presta, a guisa di un paziente, il suo consenso all'azione del Signore, che agisce secretamente, ma fortemente in lei.

Di questa misteriosa azione di Dio nell'anima parleremo nel libro della *Notte oscura* (1). E siccome ivi, come a proprio luogo, daremo, coll'aiuto del Signore, tutti gli avvertimenti e consigli necessari in riguardo delle imperfezioni, che di solito si riscontrano nei principianti, dei quali a quel luogo si discorrerà, non mi diffonderò in darne qui molti. Nè sarebbe, peraltro questo il luogo opportuno, conciossiachè, fino a questo punto, non è stato nostro scopo che di indicare le ragioni per cui il passaggio dell'anima a Dio si chiama *Notte*, in che questa notte consiste e quali sono le sue divisioni.

Solo, in presente, perchè il libro non rimanga in certo senso incompiuto — e non sarebbe bene che l'anima non avesse delle norme chiare e sicure — aggiungerò qui pochi brevissimi avvisi, più che sufficienti tuttavia, a mio giudizio, a tracciarle il modo di esercitarsi in quella mortificazione o notte degli appetiti e del senso, di cui si è fino a questo punto parlato. Lo che pure faremo alla fine di ognuna delle altre parti di questa *Notte*, delle quali, coll'aiuto di Dio, ci resta di trattare.

In primo luogo dunque cerchi l'anima di fomentare e crescere in sè medesima un grande desiderio di imitare Cristo in tutte quante le cose, conformando la vita sua a quella di Lui — al quale scopo deve ella meditarla del continuo — e diportandosi in tutte le cose come si sarebbe diportato Cristo stesso.

Secondariamente poi, onde riuscire a conformarsi in modo perfetto con Cristo, rinunzi l'anima a qualsivoglia gusto e consolazione le si possa offerire, e brami privarsi di ogni piacere per amore di Gesù, che in tutta la sua carriera mortale non ebbe mai altro gusto e desiderio fuorchè di adempiere la volontà del suo Padre celeste, la quale Egli chiamava *il suo cibo*.

A questo fine se le si offrirà, per esempio, occasione di udire o vedere cose le quali non riguardano il servizio di Dio, immediatamente ella faccia dentro di sè il proposito di rinunciare a quel gusto; non porga orecchio a verun discorso; disprezzi quanto

(1) Si ricordi pure quanto a questo proposito fu detto nel prologo analizzando appunto i due libri della *Salita* e della *Notte oscura*.

non serve a levarle la mente al Signore. E questa condotta, come in riguardo del vedere o sentire, osservi in riguardo al parlare e di qualsiasi oggetto che possa offerirsi ai sensi, capace di far nascere nel cuore stimoli di vana compiacenza, sempre che, bene inteso, non avvenga di essere cagione ad altri di fastidio o di noia.

Se non sarà possibile infatti, senza pericolo di offesa e di disgusto del prossimo, evitar di mostrare e gradire il diletto di un divertimento, di una conversazione o di altra cosa, basterà all'anima avere ferma volontà di non assecondare, in quel gusto le voglie dell'appetito (1).

Questa è la regola secondo la quale il buono spirituale deve del continuo sforzarsi di mortificare i propri sensi: così facendo, mi creda, egli profitterà assai nel cammino della virtù, e in breve.

Quanto poi alle quattro passioni principali: gaudio — speranza — timore — dolore, — dal cui ordine e pace seguono tutti i detti ed altri infiniti beni alle anime nostre, ecco il rimedio universale che io consiglio, causa di gran merito e di grandi virtù: cerchi cioè lo spirituale di inchinare e abituare il suo cuore:

- non al più facile, ma al più difficile;
- non al più saporito, ma al più insipido;
- non al più dilettevole, ma al meno;
- non alle consolazioni, ma allo sconforto;
- non al riposo, ma alla fatica;
- non a sovrastare, ma a sottostare;
- non a cose alte e preziose, ma alle più basse e vili;
- non a volere alcuna cosa, ma a volerne nessuna.

L'unico desiderio infatti del vero spirituale deve essere di entrare, per amore ed imitazione di Cristo, nella vera povertà, anzi nudità assoluta di quanto si trova nel mondo; e però è necessario che tale esercizio egli intraprenda con gran cuore. Solamente in tal guisa quello che in esso gli potrà parere crudo e difficile si volgerà per lui in una vena di delizie e di consolazioni di paradiso. —

Basterebbero, al fine che ci siamo proposti in questo libro — che è di insegnare all'anima il modo di entrare nella notte del senso' — gli avvisi dati: alcunchè tuttavia ne piace ancora

(1) Stupenda discrezione della virtù!... Ed ecco perchè i Santi, i veri Santi, intendiamoci, i veri virtuosi non sono mai pesanti e pedanti.

soggiungere in riguardo al modo di mortificare la passione della superbia, da cui, come da radice, provengono tutte le altre (1).

Primo: si adoperi lo spirituale in cose le quali tornino a suo disonore e vergogna, e desideri che altri ancora lo tratti nella stessa maniera.

Secondo: sveli quelle cose che possono fargli perdere presso gli altri la stima di cui gode, e brami che anche altri lo faccia.

Per terzo ed ultimo, pensi e senta bassamente di sè e voglia davvero che pur gli altri si formino di lui il medesimo concetto.

Come corona poi di tutti questi avvertimenti, parmi opportuno mettere in questo luogo i versi che si leggono appiè dello schema, ossia della figura del monte, che va innanzi di questo libro, nei quali brevissimamente si contiene tutta la dottrina sino a questo punto esposta, e si descrive il modo di giungere a toccare la cima della perfezione e il felice stato dell' unione con Dio. Che sebbene in verità detti versi riguardino più particolarmente il vuoto da farsi nelle potenze spirituali dell' anima, nondimeno possono molto bene adattarsi anche alla mortificazione esteriore dei sensi, come ognuno può convincersi considerando le due strade, che sono tracciate allato del vero cammino del monte della perfezione. Inutile quindi dire che in questo secondo senso noi qui li prendiamo, ossia come riferentisi alla mortificazione della parte esteriore e sensibile dell' uomo. Più avanti poi, nella seconda parte, dove parleremo della notte dello spirito, si spiegheranno nel loro senso spirituale.

1. Per assaporar tutto, non aver gusto per cosa alcuna.
2. Per sapere tutto, non voler sapere niente di niente.
3. Per posseder tutto, non posseder nulla in nulla.
4. Per esser tutto, sii nulla in nulla.
5. Per arrivare a quello che non gusti, hai da passare per quello che non ti piace.
6. Per apprendere quello che non sai, cammina per quello che ignori.
7. Per avere quello che non possiedi, è necessario che passi per quello che non hai.
8. Per diventare quello che non sei devi andare per quello che non sei (2).

(1) V. S. TOMMASO, *Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae} q. 162, art. VIII.

(2) Per bene intendere tutti questi sublimi aforismi del nostro Santo si rammenti quello ch' egli scrisse sulla differenza tra Dio e le creature al cap. IV di questo stesso libro. Dio è *tutto* e la creatura, davanti a Lui, è tutto quello che alla creatura, in un modo o in un altro, appartiene, è *nulla*.

Modo onde si impedisce l'acquisto del tutto :

1. Quando ti fermi in qualche cosa, tu lasci di lanciarti al tutto ;
2. perchè per venire totalmente al tutto devi totalmente abbandonare tutto ;
3. e quando tu giunga a possedere il tutto, dei tenerlo senza bramare nulla.
4. Se vuoi infatti posseder qualcosa del tutto, in Dio solo non poni il tuo tesoro.

In cosiffatta perfetta nudità trova lo spirito la sua quiete e il suo riposo, poichè se nulla l'anima brama, pure niente la spinge all'insù o la deprime al basso, trovandosi ella nel centro della sua umiltà. Al contrario, non si tosto l'anima desidera qualche cosa, nell'istesso punto si indebolisce e si stanca.

CAPITOLO XIV.

Si dichiara il secondo verso della stanza: *Da furie d'amor arsa, ond'io languia.*

Dichiarammo, e ci pare abbastanza diffusamente, il primo verso del nostro canto, nel quale trattasi della notte de' sensi, e spiegammo che cosa è questa notte, vale a dire, in che consiste, perchè così si chiama e il modo onde l'anima, usando della propria attività, può entrarvi; per cui nient'altro adesso ci rimane senonchè diciamo, brevemente, delle proprietà e degli effetti di questa medesima notte, che sono invero ammirabili. Essi si trovano

Dio è *tutto*, si capisce, non già, per S. Giovanni della Croce, e fu in precedenza anche notato, nel senso dei panteisti, pei quali Dio non è che l'universo; ma Dio è *tutto* perchè, come il nostro Dottore dimostrò, possiede essenzialmente tutte le cose e le possiede in un grado sublime, che è l'infinito. Dio è *tutto* perchè l'esistenza che le creature hanno fuori di Lui l'hanno *da* Lui, e se tutte cessassero di esistere, Egli non cesserebbe per questo di essere quello che è, con tutti i suoi attributi. Dio è *tutto* finalmente perchè è presente *dappertutto*, conosce *tutto*, governa *tutto*, e merita Egli solo *tutto* l'onore, *tutta* la gloria, *tutto* l'amore della creatura. La quale, per ciò stesso, a Dio non può meglio accostarsi che riconoscendo il suo *nulla* e il *nulla* ancora di tutte le creature e di tutte le qualità e doti delle medesime, alle quali potrebbe dalla sua inclinazione essere tirata.

Ecco l'insegnamento di S. Giovanni della Croce, il quale ne' suoi versi od aforismi fa una cotal gradazione relativa ai quattro principali desideri dell'uomo: il desiderio del piacere, il desiderio del sapere, il desiderio delle ricchezze e il desiderio degli onori e della grandezza, che sono le quattro cose che mettono massimamente l'uomo fuor della strada e lo allontanano da Dio.

indicati nei rimanenti versi della riferita stanza, la quale ora dichiareremo succintamente avanti di passare al secondo libro, in cui si spiegherà la mortificazione e la notte delle spirituali potenze dell' anima.

Dice adunque l' anima di essere passata per la notte e purgazione dei sensi non in un modo qualsiasi, ma arsa da furie di amore, da venir quasi meno — *da furie d' amor arsa ond' io languia* —. E invero, onde pienamente superare e vincere gli appetiti, i gusti e i dilettevoli di tutte quante le cose, che tanto sogliono infiammare ed occupare la volontà, era all' anima bisognevole e necessaria l' infiammazione d' un altro migliore e più sublime amore, che non è nè può essere fuorchè l' amore di Dio. Il quale solo può far sì che noi ci ritiriamo dalle creature e mettiamo tutto il nostro pensiero e tutte le nostre delizie in Lui, e ci riempie di quel gran coraggio e di quella invincibile costanza che è necessaria per giungere a calpestare e negare qualunque altro amore. Non si creda già che basti all' anima, per superare gli appetiti e le sfrenatezze del senso, *soltanto l' amore* del suo Sposo: bisogna ch' ella ne sia infiammata e che per tale amore quasi venga meno. Imperocchè la parte sensitiva dell' uomo vien sovente spinta con tale impeto dagli appetiti, e tirata dagli oggetti esteriori dilettevoli con tale forza e veemenza, che se la parte spirituale, non divampa, dirò così, d' un altro più grande ardore per le cose celesti e divine, in nessun modo si può giungere a superare il diletto delle cose terrene e sensibili ed entrare nella notte del senso, nè aver animo bastante per rimanersi all' oscuro, vuoti di qualunque carnale appetito e desiderio. Quali e quante poi sieno codeste ansietà d' amore, che le anime sogliono sentire nei principî di questa via della divina unione; quali e quante le diligenze e i tentativi che usano, onde uscire dalla lor casa, che è la propria volontà, per entrare nella notte della mortificazione dei sensi; quanto facili, anzi quanto dolci tali ansietà rendono ad esse le tribolazioni e i pericoli di' questa notte, nè questo è il luogo di parlarne nè a parole si potrebbe spiegare. Son cose queste che più si gustano e si esperimentano nel secreto dello spirito di quello che si possano dichiarar con la penna: e però, lasciandole all' intimo senso d' ogni buono spirituale, passo io tosto a spiegare nel seguente ed ultimo capitolo i rimanenti versi della surriferita stanza.

CAPITOLO XV.

Si spiegano i rimanenti versi della stanza :

*O felice ventura!
Furtiva io me n'uscia
Però che mia magion chêta dormia.*

Onde più al vivo far nota la sua fortuna, si vale acconciamente l'anima della similitudine di un prigioniero, il quale reputa a sua gran sorte il potersi francare dal suo misero stato, senza che niuno dei custodi gli possa intercettare la fuga. L'anima infatti, dappoi il peccato originale, sta come prigioniera in questo corpo di morte, soggetta alle passioni ed ai naturali appetiti. Il perchè a felicissima propria sorte ascrive l'aver potuto uscire dal loro assedio e liberarsi dalla loro servitù senz'essere vista (*furtiva io me n'uscia*), cioè senza che nessuno di essi potesse impedirnela o fermarla. Al che le valse l'essere uscita nel tempo di una *oscura notte*, ossia, come abbiamo detto, nel tempo di una completa, radicale mortificazione e privazione di ogni gusto, d'ogni piacere, di ogni appetito, e quando ormai *la sua magion chêta dormia*, vale a dire, nel mentre che la parte sensitiva, che è l'abitazione della facoltà appetitiva, si trovava quieta e tranquilla, grazie allo stato di soggettamento e come di sonno, cui l'anima l'ebbe ridotta. Prima infatti che per mezzo della mortificazione non vengano sopiti e come addormentati gli appetiti, e che la stessa parte sensitiva non sia più in grado di contraddire allo spirito, è impossibile che l'anima giunga alla vera libertà dell'unione con Dio.

LIBRO SECONDO

SOMMARIO. — Trattasi del mezzo prossimo, che è la Fede, per il quale l'anima s'accosta all'unione con Dio, e della seconda Notte dello spirito, che è indicata nella seconda stanza.

CAPITOLO I.

Dichiarasi il senso della stanza.

STANZA SECONDA.

Al buio, e ben sicura
Per scala ignota e in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni sguardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

Celebra l'anima in questa seconda stanza la sua bella sorte di essersi potuta spogliare e denudare di ogni spirituale imperfezione, non solo, ma anche di ogni attacco in riguardo di cose spirituali. Che sia poi stata questa daddovvero una stupenda fortuna per lei, si scorge dalla grandissima difficoltà che vi è di poter perfettamente quietare questa nostra casa della parte spirituale e di entrare in questa interiore oscurità (che in altro non consiste che in un completo e totale spogliamento di tutte le cose, tanto sensibili come spirituali) ove ha luogo soltanto la Fede (della quale quinc' innanzi andrò per ordinario parlando, dirigendomi, particolarmente adesso, la mia parola a persone che tendono alla perfezione) per cui va l'anima salendo ed accostandosi a Dio.

Appellasi poi quivi la Fede *Scala* e, per di più, *Scala secreta*, perchè tutti i gradi di lei, ossia gli articoli, che ne insegna, sono segreti e ad ogni senso ed intelletto nascosi. Ond'è che, entrando l'anima in questa spirituale nudità, rimane perfettamente all'oscuro, priva di ogni natural lume, sì del senso che dell'intelletto, comechè ogni limite, tanto della natura quanto della ragione, ella sormonti, onde salire per questa divina scala

della Fede, che s'innalza sublime e penetra fin le più profonde cose di Dio (1).

Questo è anche il motivo per cui l'anima dice di essersi fatta avanti travestita « *in altri panni avvolta* », perchè il suo abito o natural modo di procedere, in grazia della Fede, di umano, le si era in divino mutato. Il quale suo travestimento ha fatto sì che ella non potesse venire riconosciuta o fermata nè dalle cose temporali, nè dalle impertinenze della ragione e nemmeno dal demonio: nessuna infatti di queste cose la può danneggiare finchè ella cammina dietro la scorta di una viva fede. Anzi procede ella tanto sicura, coperta e difesa contro tutti gli inganni del maligno che veramente può aggiungere e dire di più di avanzarsi al buio così da essere « *ad ogni sguardo tolta* » ossia tolta ad ogni occhiata e veduta del nemico, pel quale la luce della Fede è più che una fitta tenebra (2).

Possiamo quindi a ragione affermare che l'anima, la quale all'unica guida della Fede si commette, cammina tutta ascosa e bene armata contro del demonio: la qual cosa si vedrà meglio più avanti. Ed ecco però il significato di quelle parole: « *Al buio e ben sicura* ». Ben fortunato infatti e venturoso dee dirsi colui che ha la bella sorte di poter camminare nell'oscurità della Fede, seguendola come guida e duce del suo viaggio, dappoichè, disbrigliandosi e liberandosi egli in tal guisa da ogni naturale fantasma e da tutte le ragioni dello spirito ancora, non possa non andare molto al sicuro e avanzarsi a gran passi verso dell'unione con Dio. —

Aggiunge pure l'anima d'esser passata per questa spirituale notte mentre la *sua magione*, vale a dire la sua parte ragionevole e spirituale, era nel *sonno sepolta*. Quando infatti l'anima è pervenuta al felice stato dell'unione con Dio, tutte le sue potenze naturali e gli impeti e l'ansie, che prima nei sensi speri-

(1) I Corinth., II, 10.

(2) Questo non toglie che le verità di fede sieno per la parola manifesta di Dio note anche ai demoni, i quali *credunt et contremiscunt*, com'è detto nell'ep. di s. Giacomo. E non toglie che il nemico possa far guerra all'anima, che colui conosce procedere per fede, tentandola e angustiandola. Rimane tuttavia verissimo quello che il Santo dice, in quanto l'anima, guidandosi con la fede, (*cui resistite fortes in fide*) è sempre vittoriosa di Satana e in quanto la luce soprannaturale a lei data, negata al nemico, la pone in un ordine misterioso e intrinsecamente superiore a tutta la natural conoscenza ond'è ricco l'angelo ribelle.

mentava, rimangono come quietate e addormite sotto l'impero della parte spirituale. Il che ben si vede anche dal modo onde quivi l'anima si esprime, non dicendo, come nella prima notte del senso, d'essere uscita divampando tra ansie infuocate d'amore. Le quali le erano allora necessarie per aver animo e coraggio bastanti a spogliarsi e denudarsi di tutte le cose sensibili (1), mentre che, all'opposto, per quietare la casa dello spirito, ossia la parte ragionevole e spirituale, solo ricercasi che tutte le potenze dell'anima e tutti i suoi gusti ed appetiti spirituali si poggino stabilmente e puramente in Fede. Il che fatto, congiungesi l'anima col suo Diletto in una unione di semplicità, di purezza, di amore e somiglianza (2).

Si avverta infine come, parlando nella prima stanza della purificazione della parte sensitiva, l'anima diceva di essere uscita (3) *in una notte oscura*, mentre adesso, ragionando della purgazione della parte spirituale, afferma di aver fatto il medesimo *al buio*; perchè maggiore assai è l'oscurità della purgazione spirituale di quella del senso: questa sta a quella come una semplice notte sta a un buio e tenebrore denso e perfetto. E infatti, per oscura che sia una notte, sempre nondimeno qualche cosa si vede; ma fra mere tenebre, nel buio, niente certo l'occhio può scorgere. Così nella notte del senso rimane sempre un qualche barlume di luce, restando all'anima l'intelletto e la ragione, che non si acciecano; ma nella notte spirituale della Fede ogni lume affatto si perde, vuoi del senso vuoi dell'intelletto. Per questo l'anima dice d'essersi avanzata « *al buio* », aggiungendo di più « *e ben sicura* » il che dianzi non disse. Poichè quanto meno l'anima opera di sua propria abilità e industria, tanto più sicura cammina, inoltrandosi essa così sempre più nella Fede.

E ciò ben si mostrerà in questo libro, nella lettura del quale prego il lettore di una benevola attenzione, perchè si spiegheranno cose di grandissima importanza ed utilità pel vero spirito. Le quali, sebbene dappprincipio potranno parere oscure, pure di tal guisa si fanno strada le une alle altre, che, son certo, si comprenderanno in fondo tutte chiaramente e bene.

(1) V. sopra libr. I, cap. XIV.

(2) Rammentino i lettori quanto scrivemmo nella prima parte dei nostri studii proemiali sul modo onde, per mezzo della Fede, nella contemplazione l'anima si unisce con Dio.

(3) lb., cap. II.

CAPITOLO II.

Si incomincia a trattare della seconda parte o causa della Notte dell'anima, ossia della Fede, e si prova, con un duplice argomento, che essa è più oscura della prima e della terza.

Seguendo dunque l'ordine propostoci, dobbiamo adesso trattare della seconda parte di questa Notte, costituita dalla Fede, che dicemmo essere il mezzo ammirabile (1) per cui l'anima deve tendere costantemente al termine, che è Dio. Il quale, a sua volta, secondo la nostra maniera di parlare, costituisce la terza parte o cagione di questa spiritual notte.

Or la Fede, che si paragona alla mezzanotte, può dirsi che molto più oscura sia per l'anima della prima e in certo modo anche della terza. La prima notte dello spirito infatti, che è quella del senso, equivale al principiar della notte, quando scompaiono alla vista gli oggetti naturali: tuttavia l'oscurità non è tanta come alla mezzanotte. La terza poi, che è *l'ante lucem*, ossia l'aurora, nemmeno è tenebrosa come la mezzanotte, comechè già si trovi al punto in cui più non occorra che l'irradiazione del sole per cangiarsi in pieno e chiaro giorno (2). A questa terza parte della notte naturale assomigliasi Iddio.

Sebbene infatti Iddio costituisca, naturalmente parlando, per l'anima una notte oscura nè più nè meno di quella della Fede, (3) nondimeno siccome, finite le varie purgazioni che ad ognuna delle tre spirituali notti corrispondono, la va Iddio sovranaturalmente illustrando col raggio della divina sua luce, e in maniera sempre più alta, sempre più sublime, sempre più intima (e questo è un segno e principio della perfetta unione che indi si consumerà), possiamo affermare che questa terza ed ultima parte sia delle altre due precedenti meno oscura.

È inoltre questa seconda notte della Fede più oscura della prima, perchè, riguardando questa la parte inferiore dell'uomo, ossia il senso, di conseguenza, è anche la più esteriore, mentre

(1) V. sopra lib. I, cap. II.

(2) *Ib.*, *ib.* I, cap. II.

(3) Dio infatti, per quanto umana creatura possa vantarsi di conoscerlo, rimane e rimarrà sempre un mistero.

all' opposto, riferendosi la notte della Fede alla parte superiore, ossia alla ragione e allo spirito, è perciò stesso più intima e quindi anche più oscura, come quella che spoglia l' anima della luce della sua mente, ovvero, per dir meglio, totalmente l' accieca (1). Il perchè assai bene, ripetiamo, si paragona alla mezzanotte, che delle parti della notte naturale è la più oscura, buia e tenebrosa.

(1) Non credasi che il nostro S. Dottore intenda dire che la Fede o i beni soprannaturali distruggano affatto la natura o estinguano il lume naturale della ragione, che ciò sarebbe contrario a quello che insegna S. Tommaso nella 1^a p., q. 1^o, art. VIII e a quello che noi stessi dicemmo nelle prime pagine della seconda parte del Prologo, citando in proposito un brano del Rorbacker e il detto dell' Angelico: *La grazia non distrugge la natura, ma la presuppone e la perfeziona*. Il nostro santo Maestro vuol dire solo che la cognizione della Fede e la soprannaturale contemplazione della mistica Teologia escludono il proprio e connaturale modo di conoscere del lume naturale, affinché, privata in certa qual maniera l' anima del suo lume di ragione e resa quasi cieca, possa venir sollevata ad un superiore e assai diverso modo di conoscere e intendere. Che tale elevazione poi non distrugga il lume naturale della ragione, ma anzi lo perfezioni, non è chi non comprenda. Infatti, l' oggetto proporzionato e connaturale del nostro intelletto, in questa vita, sono le cose sensibili, materiali e corporee, (vedi S. Tommaso, 1^a p., q. 84^o, art. VII; conf. pure la nota 1^a al cap. III del libro 1^o). Connaturale poi è all' uomo il desiderio di conoscere queste cose per mezzo della scienza, la quale importa una certa chiarezza ed evidenza, Dunque il nostro connaturale modo di conoscere in questa vita inchiude due elementi: l' uno, che la nostra cognizione termina alle cose corporee e sensibili, a modo di cui si fa a conoscere anche le spirituali; secondariamente, vuole nella cognizione chiarezza ed evidenza. La cognizione di Fede, al contrario, e la mistica contemplazione escludono queste due condizioni, per mettersene due altre, ben diverse, e superiori, per cui, senza tema di errore può dirsi che il lume della Fede e la mistica cognizione privano l' anima del suo lume di ragione, non in quanto tal lume è abito, sibbene quanto al suo connaturale uso nella contemplazione.

Le condizioni poi di questa nuova e sublime maniera d' intendere dell' anima, sono: prima, ch' ella non più in mezzo a chiarezza od evidenza tenda a Dio, sì piuttosto in mezzo ad oscurità e caligine; la quale è propria della Fede, che oscura e dà lume, giusta il detto di S. Pietro: « *Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco* ». La seconda condizione poi di questo mistico altissimo modo di conoscere è che l' anima non cerchi di avanzare nella cognizione di Dio per mezzo di affermazioni, come fa nella cognizione di cose sensibili e create, sibbene per una negazione e rinvio di tutte queste cose, conoscendo *non quid sit, ma quid non sit*, per mezzo di ignoranza, cecità, caligine, piuttosto che per scienza. Siffatto modo di conoscere è insegnato anche da S. Dionigi Areop. nel cap. VII *de Div. Nom.*: *Ad id*

Ora adunque dobbiamo dimostrare come questa seconda notte della Fede sia notte allo spirito di quella guisa che l'altra passata era per il senso; e quindi subito parleremo dei suoi opposti o contrari, e insegneremo che debba fare, ossia in che esercitarsi l'anima, da parte sua, per entrare in essa. Quanto poi al modo passivo, ovvero circa quello che Dio direttamente opera nell'anima onde collocarvela, si parlerà nel terzo libro.

quod omnia transcendit, via et ordine, pro viribus, scandimus in omnium eminentissima privatione, atque in omnium causa; idcirco et in omnibus Deus agnoscitur et seorsum ab omnibus, et per scientiam et ignorantiam noscitur Deus. A colui che trascende il tutto noi ci innalziamo, per parte nostra, in una eminentissima privazione di tutte le cose, e però in tutte e fuor di tutte, e per scienza e per ignoranza noi conosciamo Iddio. — Dunque, allorchando l'anima, nella divina contemplazione adopera di questo mistico conoscimento in Fede, che ha condizioni contrarie a quelle del nostro natural modo di conoscere, meritamente può dirsi che essa è in tenebre e caligine e in ignoranza, e senz'occhi, priva del lume di ragione, non quanto all'abito, ripetiamo, ma quanto al suo natural uso. — Il nostro S. Dottore spiegherà lui stesso con mirabile lucidità queste dottrine nel seguente e in molti altri capitoli di questo libro; vediamo piuttosto ora come si esprimesse su tal punto la serafica S. Teresa, portento di chiarezza in materie sì oscure. Ella scrive al cap. XVIII della sua Vita: — Passiamo ora ai sentimenti interiori dell'anima in tal condizione. Dicalo chi lo sa, come non si può capire e tanto meno esprimere. Uscita stamani da tale orazione, e preparandomi, dopo essermi comunicata, a scrivere su questo soggetto, andavo meco stessa esaminando che facciassi l'anima in tal tempo. Dissemi il Signore queste parole: « Struggasi tutta, o figlia, per inabissarsi più profondamente in me; già più non è essa che vive, ma io; come non può comprendere quello che intende, è il suo un non intendere pure intendendo ». Chi elevato sarà da Dio a simile stato, intenderà qualche cosa di tale linguaggio: quello che si passa in tale unione è tanto oscuro che a parole non si può dir chiaramente: « L'intelletto, se intende, non intende come intenda, o cert'almanco nulla comprender può di ciò che intende. E, a creder mio, non avrebbe da intendere, attesochè, come già ebbi a dire, non intende sè stesso. Ma è mistero codesto in cui mi perdo ». Colle quali parole, per oracolo del medesimo Dio, per testimonianza ed esperienza sua propria, ne insegna la serafica S. Teresa come in questa sublime contemplazione ancorchè l'intelletto intenda, però non intende in modo connaturale, chè anzi perde il suo natural lume, e l'anima, resa così cieca, viene elevata ad un più sublime e secreto modo di intendere, che assai bene si spiega per quelle parole di Cristo N. Signore: « È un non intendere pure intendendo ». S. Giovanni della Croce userà in appresso delle medesime parole. — Sopra la cognizione di Dio per affermazione, negazione e in Fede ricordisi anche quello che ne dicemmo nella 1ª parte dei nostri studii proemiali, esaminando le varie maniere per le quali nella mistica contemplazione l'anima si accosta a Dio finchè, quietando le operazioni delle sue potenze e del suo discorso, non si arresta alla Fede, che tutti i modi di conoscimento sorpassa.

CAPITOLO III.

Si continua a provare con ragioni e autorità della Sacra Scrittura che la Fede è una notte oscura per l'anima.

La Fede, dicono i Teologi, è un abito dell'anima certo ed oscuro. La ragione onde si dice *abito oscuro* è perchè essa ne inclina a credere verità rivelate dallo stesso Iddio, le quali superano ogni natural lume ed eccedono ogni umana capacità. Di qui viene che questa eccessiva luce della Fede sia per l'anima una oscura tenebra, essendochè il più vince e toglie il meno. E invero, di quella guisa che lo splendore del sole siffattamente supera ogni altro lume che non già lumi, ma tenebre paiono piuttosto mentre esso risplende, e vince anche così la nostra potenza visiva che invece di illuminarla l'abbarbaglia e l'accieca, essendo la sua luce di troppo sproporzionata e in troppo eccedente la nostra debole facoltà; non altrimenti la luce della Fede, pel suo grande eccesso e per il modo onde Iddio la comunica, supera immensamente il lume del nostro intelletto, il quale, per sè medesimo, solo può stendersi alla conoscenza delle cose naturali (1). Abbenchè invero esso sia dotato di una facoltà o potenza obediendale per riguardo ad intendere le cose soprannaturali, quando a Dio piaccia di collocarlo in atto di sovranatural conoscenza (2). E però l'intelletto, da sè medesimo nulla può co-

(1) Vedi la nota del capitolo precedente e la prima del cap. III del lib. I.

(2) Ecco come San Tommaso discorre della potenza obediendale della creatura: « In ogni creatura deve considerarsi una doppia potenza *passiva*: la prima in ordine a un agente naturale; la seconda per riguardo all'agente primo, che può far sì che qualunque creatura emetta un atto più alto di quello cui viene ridotta da un agente naturale. Questa comunemente si appella *potenza obediendale* della creatura ». E volendo dimostrare come Dio può ridurre la creatura a un atto più alto di quello cui per sua natura può arrivare, scrive, *De Poten.*, q. IV art. 18: « *Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum. Unde natura potest ex terra facere aurum, aliis elementis commistis, quod ars facere non potest. Et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam (quae et altior maxime est virtute finita creaturae, et ipsi virtus creaturae subjicitur).... Ista vocatur*

noscere se non per via naturale, che cominci dai sensi (1), e dee avere i fantasmi, ossia le specie degli oggetti o in sè o nelle loro similitudini (2); che in altra guisa niente, in questa vita, può arrivare ad intendere. Perciò dicono i filosofi: *Ab objecto et potentia paritur notitia*: per mezzo dell'oggetto presente e della potenza si genera nell'anima la cognizione. Quindi ne viene che se si dicessero ad uno cose mai più da lui udite o delle quali non avesse veduta altrove qualche similitudine, egli ne resterebbe colla medesima conoscenza di prima, vale a dire con nessuna. Per esempio, se ad alcuno si raccontasse che in una certa isola lontana vive un animale da lui mai più veduto, e insieme non gli si mostrasse qualche somiglianza del medesimo, la quale egli avesse potuto in qualche altra bestia nostrale vedere, è certo che, per quanto glielo andassero descrivendo, egli non giungerebbe a formarsene non già solo una cognizione, ma neppure una lontanissima idea.

Ma con altro esempio anche più chiaro si intenderà meglio questa dottrina. Fingiamo che ad un cieco nato, che mai vide colore, andasse alcuno descrivendo il bianco o il giallo: è certo che per quanto gliene dicesse e ragionasse, il cieco non ne verrebbe a capire un ette più di prima, non avendo mai egli veduti quei colori nè le loro similitudini onde poter di essi giudicare. Solamente potrebbe ricordarsi dei nomi, percipiendoli per l'udito, ma della forma nè della figura dei colori giammai, non avendoli, ripetiamo, mai veduti.

Nel modo medesimo, sebbene non identico, sta la Fede per rispetto dell'anima, proponendoci essa a credere cose da noi mai più vedute od intese, nè in sè stesse nè in altre somiglianti, le quali, senza l'aiuto della rivelazione, possano innalzarci a conoscerle.

È chiaro dunque che se le cose, che la Fede ne propone, non hanno proporzione con nessuno dei nostri sensi, di esse noi non abbiamo luce di natural scienza; e se le sappiamo, ciò avviene solo per mezzo dell'udito, credendo a quanto la stessa

potentia obedientiae, secundum quam quaelibet creatura, Creatori obedit ». Ognun vede dunque, secondo questa dottrina, che non v'è punta d'assurdità in dire che l'uomo può venire elevato ad un modo di comprendere superiore alla sua natura, modo che gli verrà infuso da Dio.

(1) V. D. Th. p. 1^a, qu. 84, art. VIII e luoghi precedenti notati.

(2) V. D. Th. p. 3^a, qu. 11, art. 1^o; qu. 1, art. III ad 3.^{um}

Fede ne insegna ed assoggettando ed accecando in suo ossequio il nostro lume naturale. Dice infatti S. Paolo: *Ergo Fides ex auditu: auditus autem per verbum Christi* (1): la Fede non è una scienza che entri pei sensi, sibbene un assenso dell'anima a quello che entra per l'udito. Anzi la Fede eccede e sorpassa la nostra capacità di molto più che non diano ad intendere i surriferiti esempi. Difatti essa non soltanto non porge evidenza o scienza di quello che insegna, ma inoltre, come abbiamo detto, supera all'infinito qualunque altra scienza e notizia, così che di essa non può formarsi un retto giudizio se non dall'altezze sublimi della perfetta contemplazione.

Le altre scienze si acquistano colla luce naturale dell'intelletto, questa non già, ma piuttosto acciecando la mente senza di essa si ottiene, e con essa al contrario si perde. Per questo disse Isaia: *Si non credideritis non intelligetis* (2): se non avrete creduto non intenderete.

È adunque chiaro e manifesto che la Fede è una notte oscura per l'anima, e che in tal guisa insieme anche la illumina; anzi quanto più l'oscura, tanto più della sua luce le infonde e le comunica. Chè accecando, giusta il detto di Isaia, dà luce: se non avrete creduto, cioè, se non vi sarete acciecati, non intenderete, vale a dire, non avrete luce e privi resterete sempre d'ogni sublime sovranaturale cognizione.

Quindi è che la Fede si raffigura in quella nube che divideva i figliuoli d'Israele dagli Egiziani sull'entrare nel Mar Rosso: *Et erat nubes* (dice il sacro Testo) *tenebrosa et illuminans noctem* (3): era una nube tenebrosa che insieme illuminava la notte. Mirabil cosa! che essendo oscura rischiarasse le tenebre; onde intendessimo che la Fede, che è una nube oscura e tenebrosa per l'anima (la quale anche, in presenza della Fede, diventa notte, rimanendo priva del suo lume naturale, e cieca) colle sue tenebre illumina e luce diffonde nelle tenebre dell'anima, acciocchè in tal guisa somigliante divenga il discepolo al suo maestro. L'uomo, infatti, che vive fra le tenebre, non poteva venire in modo conveniente illuminato se non da un'altra tenebra, come ne insegnò il Salmista dicendo: Il giorno al giorno tramanda parola e la notte dà cognizione alla notte: *Dies diei*

(1) Ad Rom. X, 12.

(2) Is., VII, 9, juxta 70 interpret.

(3) Exod., XIV, 20.

eructat verbum et nox nocti indicat scientiam (1). Il giorno, che è Dio, nella patria beata, ov'è perenne e interminabil giorno comunica e discopre la sua divina Parola, vale a dire il suo Figlio, agli Angeli e a quell'altre anime beate, che già, come Lui, son fatte giorno, acciocchè lo conoscano e ne godano. La notte poi, ossia la Fede nella Chiesa militante, dove è tuttavia notte, porge cognizione e scienza alla Chiesa, e per conseguenza ad ogni anima, la quale è pure notte, comechè non pervenuta ancora alla chiarezza della sapienza beatifica, e perchè, davanti alla Fede, spoglia della sua natural luce rimane.

Conchiudendo, quello che dal fin qui detto si dee ricavare è che la Fede, che è notte oscura, illumina e rischiarà l'anima, la quale vive fra le tenebre; tanto che si verifica quello che lo stesso Davide scrisse in un altro Salmo: *Et nox illuminatio mea in deliciis meis* (2): la notte sarà mia illuminazione ne' miei diletti. Il che equivale a dire: nei diletti della mia pura contemplazione e della mia unione con Dio, la notte della Fede sarà la mia guida. Ove ne dà a comprendere che l'anima dee rimanersi fra le tenebre se pur brama aver luce e giungere al termine del suo spirituale cammino.

CAPITOLO IV.

Trattasi, in generale, del modo, onde anche l'anima dee mettersi, per quanto è da parte sua, all'oscuro e in tenebre, affin di venire bene e facilmente guidata dalla Fede a sublime contemplazione.

Credo abbiasi in qualche modo inteso come la Fede è una oscura notte per l'anima e anche per qual ragione l'anima stessa, onde poter essere guidata dalla Fede al sublime termine dell'unione, deve oscurarsi e come privarsi della sua natural luce. Non dimeno, affinchè l'anima sappia governarsi come si conviene, fa d'uopo or dichiarare un poco più minutamente questa oscurità, della quale ha quasi da involgersi, per entrare in questo abisso della Fede. Il perchè di essa, sebben solo in generale, tratterò nel presente capitolo, e nei seguenti poscia, coll'aiuto del Signore, verrò più particolarmente spiegando il modo, ossia la regola, che

(1) Psal. XVIII, 3.

(2) Psal. CXXXVIII, 11.

dee l'anima seguire per non sbagliare strada e non intralciare l'azione della sua guida, che è la Fede.

Sappiasi adunque che l'anima, se vuole facilmente arrivare, per mezzo della Fede, allo stato d'unione con Dio, dee rimanersi all'oscuro non solamente quanto alla parte che riguarda le creature e le cose temporali, che è l'inferiore o sensitiva (della purgazione della quale già abbiamo parlato) (1); ma di più ha da oscurarsi e come acciecarsi anche in riguardo all'altra parte, che riguarda Dio e le cose spirituali. Questa è la porzione ragionevole e superiore, la cui purificazione in presente studiamo.

E difatti, acciocchè l'anima possa pervenire alla sovranaturale trasformazione in Dio, bisogna che s'innalzi sovra tutto che può convenire con la sua natura, la quale è un composto di senso e di ragione. Chè sovranaturale non si dice se non quello che supera il naturale: onde è chiaro che la natura debba rimanersi di sotto. Ora, se la unione e trasformazione del nostro spirito in Dio non può essere soggetta ai sensi nè tampoco dipendere da nessuna umana industria e capacità, è evidente che l'anima perfettamente e spontaneamente dee vuotarsi, per quanto sta in lei, di tutto quanto può in essa cadere per affezione e volontà. Chi sarà poi mai in seguito che impedisca al Signore di fare tutto quello ch'Egli vorrà in un'anima così rassegnata, nuda, annichilata?

Di ogni cosa, dunque, l'anima ha da spogliarsi e vuotarsi in guisa che, anche godendo di molte grazie e di soprannaturali favori, sempre ella si diporti come ne fosse del tutto priva, come se fosse, al par di un cieco, al buio, e solo s'appoggi alla oscurità della Fede, prendendosela per lume e guida, nè mai in cosa veruna fermi il suo piede, ossia aderisca colla volontà ad alcuna di quelle cose che intende, gusta, sente od immagina.

Tutto ciò infatti non è che tenebre, le quali la possono far inciampare e cadere: la Fede invece s'innalza sovrana sopra qualunque intelligenza, sopra qualsiasi gusto, sopra qualsivoglia apprensione. Ora, se l'anima per rispetto a tutte queste cose perfettamente non s'accieca, non giungerà essa mai *al più*, ossia a quello che ne insegna e ne mostra la Fede. Il cieco, se tale non è perfettamente, non è così docile, come converrebbe, ed obbediente alla sua guida; e sol per quel pochino che vede sembragli che

(1) Libro I, passim.

tutte le strade sien buone, perchè in fatto il meschinello non arriva a vederne di migliori. Però in tal modo egli corre gran pericolo non solamente per sè, ma anche per chi lo conduce, come che si governi e si porti come se vedesse chiaro e bene, che avverrebbe poi mai se egli avesse autorità di comandare alla sua guida?

Identica, nè più nè meno, è la condotta dell'anima, allorchè, abbandonando la guida sicura della Fede, s'appoggia a qualche suo gusto o sentimento o cognizione: tutte queste cose, per quanto grandi possano a lei parere e degne di stima, pure son troppo dissimili da quello che è Dio, e però ella sbaglia, è a mezzo del cammino si ferma per non seguir ciecamente il lume della Fede.

Tutto questo ne volle insinuare S. Paolo colà ove disse: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est* (1), che vuol dire: è d'uopo a quegli che vuole avvicinarsi ed unirsi con Dio, credere ch'egli è (2). Che equivale a dire: L'anima che aspira alla divina unione, non deve tendervi già intendendo od appoggiandosi a proprii gusti, sentimenti ed immaginazioni, bensì soltanto credendo la perfezione della divina Essenza, la quale da nessun intelletto può essere compresa, nè in senso od appetito od immaginazione cadere, nè in questa vita conoscersi come essa è (3).

(1) Ad Hebr., XI, v. 6.

(2) Vedi quanto in proposito si è detto nella II parte del Prologo nell'analisi di questo secondo libro della Salita.

(3) Ecco come S. Dionigi Areopagita parla in diversa e identica maniera dell'essenza divina. Ho detto « diversa e identica maniera » come che, sebbene lo stile di lui oscuro è ben differente da quello facile e piano del nostro Santo, nulladimeno unica e identica è in ambedue la sostanza delle cose. Scrive dunque quel Principe di tutti i teologi nel cap. I *De Div. Nomin.* così: « Come le cose che cadono nell'intelligenza (puramente intelligibili) non si possono comprendere per quelle che cadono nei sensi, nè le cose semplici, che non si possono figurare con segni, per quelle che con figure si rappresentano, nè per le immagini dei corpi le cose incorporee, che non possono toccarsi, nè ricevere forma o figura; in questa stessa guisa sopra tutte le sostanze di verità evvi quella soprasostanziale infinità e sopra ogni mente quella sopraeminente unità. Ad ogni raziocinio rimane sempre inscrutabile quell'uno che è sopra ogni ragionamento, e ineffabile è a dirsi quel bene che non ha parola, quell'unità effettiva di ogni unità, quella sostanza sopra sostanza, quella mente che non cade nell'intelligenza, quella ragione che la ragione non vale ad esprimere, che nessuna intelligenza comprende, che non ha nome, che in cosa nessuna non trova somiglianza. « *Sicut enim ea quae sub intelligentiam cadunt comprehendere et contemplari non possumus per ea quae sub sensum cadunt, neque per ea quae typis et signis informantur, ea quae sim-*

Che anzi, tutto quello che di più sublime possiamo di essa nel più alto della contemplazione sentire, intendere o gustare, dista sempre infinitamente da quello che Dio è in sè stesso, e il pos-sedimento, che di Lui si può avere in questa vita, non è che un'ombra appetto di quello che godremo nella patria beata. Onde disse Isaia : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae prae-parasti expectantibus te* (1); e S. Paolo : *Oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum* (2). Occhio giammai vide, nè orecchio udì, nè in cuor d'uomo cadde mai quello che Dio tiene preparato a coloro che l'amano. Qualsivoglia dunque sia il modo onde l'anima brama, per grazia ed amore unirsi perfettamente in questa vita a ciò cui per gloria sarà perennemente congiunta nell'altra (il che, come dice S. Paolo, è un sì gran bene che occhio mai non vide, nè orecchio udì, nè nulla di simile mai in cuor d'uomo cadde) è manifesto che, a tale stato sublime, ella non può pervenire se non accieccandosi, ossia privandosi di tutto ciò che per gli occhi può entrare, che può percepirsi colle orecchie, fabbricarsi coll'imma-ginazione, comprendere col cuore, che in questo luogo significa l'anima.

Grave ostacolo dunque si crea sul suo cammino l'anima, la quale, non sapendosi perfettamente spogliare di tutto ciò che non è Dio, s'attacca inconsideratamente a qualche sua intelligenza od im-maginazione, a certi suoi sentimenti o giudizi o volontà. Imperoc-chè, come poc'anzi dicevamo, quello a cui essa tende ed aspira è sopra tutte queste cose, abbenchè sublimissime; però, sopra di tutto, anche dee stendersi e dominare il suo *non sapere*.

L'abbandonare dunque in questa strada dell'unione la propria

plia sunt et typis non signantur, neque per figuras corporum incorporea, quae neque sensum tactus subire, neque figuram et formam capere possunt; eadem plane ratione veritatis supra substantias est illa suprasubstantialis infinitas, et supra mentes illa supra mentem unitas; et omnibus ratiocinationibus in-scrutabile est illud supra ratiocinationem unum; omniqve verbo ineffabile est illud supra verbum bonum; unitas effectrix universae unitatis, et substantia supra substantiam, et mens non cadens sub intelligentiam, ratio non effabilis ratione, intelligentia, nomineque vacans, nullius rei similitudinem habens». Ecco come mirabilmente s'accordano i due principi di tutta la mistica Teo-logia!...

(1) Is. LXIV, v. 4.

(2) I. Corinth., 29.

via è entrare nella via vera, o, per dir meglio, l'oltrepassare i termini finiti e i modi della propria natura è un entrare in quello che non conosce nè termine nè modo, cioè in Dio. Perocchè l'anima che allo stato d'unione perviene già più non ha proprie viste o maniere, nè ad esse è attaccata o vi si può attaccare.

Dico ch'essa non conserva ormai propria maniera di intendere, di gustare, di sentire, quantunque tutti i modi in sè stessa contenga, a guisa di colui che niente ha e tutto possiede.

Se l'anima ha infatti tanto coraggio da oltrepassare sì nell'interiore che nell'esteriore i limitati confini della sua natura, ella entrerà senza limiti nel soprannaturale, che, non essendo a verun particolar modo ristretto, pure in sè eminentemente tutti i modi contiene.

Impertanto adunque oltrepassando e trascendendo tutte le cose che, vuoi spiritualmente vuoi sensibilmente, si ponno sapere ed intendere (1), l'anima deve desiderare con tutta l'ardenza del suo cuore di giungere a quello che in questa vita non può apprendere e capire, e lasciando a sè indietro tutto che spiritualmente o sensibilmente gusta o sente, o anche solo potrebbe gu-

(1) Notissime son quelle parole di S. Dionigi Areopagita al suo giovane Timoteo, *De Myst. Theol.*, cap. I: « Tu poi, caro Timoteo, hai da cominciare l'interiore esercizio della mistica contemplazione astraendoti dai sensi e dalle operazioni intellettuali; ed elevandoti sopra tutti gli oggetti sensibili e sopra tutti i principii intelligibili della scienza e del naturale discorso, sopra le essenze immutabili e sopra le cose temporanee e caduche, hai da salire **sull'ali della Fede**, per quanto lo permetta la divina grazia, senza bisogno di dimostrazioni e di raziocinii, all'unione con Colui, che è sopra ogni essenza. Chè solo per mezzo di una totale astrazione di te stesso da tutte le cose, potrai sollevarti, libero da tutte, al soprannaturale raggio della caligine divina ». « *Tu vero, chare Timothee, in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensus relinque et intellectuales operationes, et sensibilia et intelligibilia omnia, et ea quae sunt et quae non sunt universa, ut ad unionem eius, qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas; siquidem per liberam et absolutam et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum divinae caliginis radium, deductis omnibus et a et cunctis expeditus, eveheris* ». Ricordino poi ancora i lettori la nota 2^a, cap. IV. del libro I, pag. 21 ove a lungo spieghiamo una frase che, con le presenti, ha grandissima affinità e somiglianza. La dottrina ivi dichiarata convien sia tenuta ben presente, perchè della massima importanza a comprendere il pensiero del nostro Santo Maestro qualunque volta egli parla del distacco in cui l'anima ha da trovarsi per riguardo ad ogni bene, sì di natura che di spirito, onde tendere all'unione con Dio.

stare e sentire, con infocate ansie aspirare a quello che eccede e supera qualsivoglia gusto e sentimento (1).

Onde rimanersi dunque libera e vuota così da giungere ad abbracciarsi con un tanto bene, in nessun modo (come fra poco diremo) aderisca l'anima o s'attacchi a veruna di quelle cose che in sè medesima, vuoi spiritualmente, vuoi sensibilmente, può ricevere e sperimentare, anzi tutte le dispreggi e come un niente le stimi, in comparazione del bene immenso, cui tende ed anela.

Quanto maggior conto infatti farà di tali cose, che intende, gusta od immagina, siano esse spirituali oppure no, tanto più ella si priva di quel Bene supremo e più tempo occupa nel conseguirlo; quanto all'opposto minore concetto si forma di qualunque altra cosa, che può ricevere e possedere, in considerazione del medesimo infinito bene, che proseguisce, tanto maggiore stima mostrerà di nutrire per esso e quindi anche più gli si accosta e maggiori diritti guadagnerà al suo possesso. Per tal guisa, in tenebre, condotta unicamente dalla Fede, la quale, sebbene oscura, sparge tuttavia a sè d'intorno ammirabile luce, l'anima a gran passi all'unione s'avanza; come all'opposto è certo che s'ella pretendesse vedere, più presto davanti all'immenso splendore di Dio rimarrebbe offuscata ed acciecata di colui che apre gli occhi per fissare il sole (2).

Pertanto, in questa strada della divina unione, solo acciecando le proprie potenze, e non altrimenti, l'anima deve sperare di giungere a vedere la luce, secondo quello che il nostro Salvatore disse

(1) Ecco come il citato S. Dionigi, *De Myst. Theol.*, cap. II, desiderava entrare e inabissarsi nella notte della Fede e di una assoluta ignoranza per giungere alla unione della sostanziale Sapienza: « *Nos in hac supraquam lucente caligine versari exoptamus, et per visionis cognitionisque negationem videre et cognoscere id quod supra visionem cognitionemque existit, hoc ipso quod non videmus neque cognoscimus: hoc enim est vere videre et cognoscere, et supra essentialem supernaturaliter laudare per omnium ablationem, non secus ac qui statuum nativam dedolant, auferentes omnia quae circumposita clarum formae latentis visionem impediabant, ablatione sola genuinam eius occultam pulchritudinem manifestant* ». « Noi desideriamo ingolfarci in questa lucentissima caligine e vedere e conoscere per mezzo della negazione di ogni visione e cognizione quello che è sopra di ogni visione e cognizione ». Indi, valendosi d'una stupenda similitudine, dice che farà come lo scultore il quale va togliendo man mano dalla statua tutto quello che v'è in più e ne scopre poco a poco così la bellezza delle forme.

(2) Usitato è ai filosofi il paragone: stare l'occhio della nostra mente alle cose divine come l'occhio del pipistrello sta alla luce del sole.

nell' Evangelo: *In iudicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident videant, et qui vident coeci fiant* (1). Cioè: per far giudizio io son venuto in questo mondo, acciocchè quelli che non vedono, veggano, e quelli che veggono, diventino ciechi.

Il qual passo, così come suona, s'ha da intendere di questo cammino spirituale, ossia che quell'anima perverrà a vedere soprannaturalmente, la quale si sarà in tenebre collocata ed acciecata e privata d'ogni suo natural lume; mentre che invece quella, che a qualche sua luce si vorrà appoggiare o aderire, tanto maggiormente e veramente si acciecherà, e assai più tardi arriverà al termine della beata unione con Dio (2). —

(1) Ioan., IX, v. 39.

(2) Saldissime sono le ragioni, che in prova delle sue dottrine, ha addotto il nostro Santo in questo capitolo, tali che di migliori non se ne potrebbe desiderare; nulladimeno, solo per abbondanza, non mi si avrà a male se anche a questo luogo, citerò un argomento desunto dalle dottrine di S. Tommaso.

Che cosa è la contemplazione? Uno sguardo *semplice e quieto* (notinsi le parole e ricordisi quanto scrivemmo nella 1^a parte dei nostri studi proemiali a riguardo di quel grado di contemplazione che il nostro Santo appella « Divino Silenzio ») della verità, della suprema Verità anzi o sia di Dio. Or, se l'intelletto nel contemplare le divine verità si volesse servire della ragione, non gli sarebbe possibile fissare in quelle lo sguardo con stabilità e fermezza. Imperocchè, se l'occhio della ragione, dice S. Tommaso, (*de Verit.* q. 10, ad 6) restò dopo il peccato ottenebrato per riguardo agli oggetti intellettuali creati, che sarà a dire in rispetto delle cose increate? Il perchè, infino a tanto che il contemplativo (s' avvertano queste parole, che sono pure di un grande mistico, espertissimo nelle vie di Dio, discepolo, già dicemmo, del nostro Santo, il P. Giuseppe di G. M., nella sua *Subida del alma à Dios*, lib. I, cap. XVII) non ispoglia l'intelletto, nella divina contemplazione, del suo proprio naturale discorso, e non lascia di governarsi, nella cognizione di Dio, per i principi della ragione, per trasportarsi alla ragione divina e alla luce della Fede, non arriverà mai ad essere grandemente illuminato dal lume soprannaturale, nè a contemplare Iddio con occhio quieto e fermo, e molto meno ad unirsi con esso Lui. Poichè, come disse S. Dionigi a questo proposito: « Alle cose ineffabili e incognite a noi, come sono le cose divine conviene ci uniamo per un modo pure ineffabile e incognito, per altra miglior unione che per quella che ci procura la nostra ragione e l'operazione intellettuale — vale a dire, per unione di Fede, per la quale, come spiega su questo luogo dell'Areopagita S. Tommaso: — *nos coniungimur ineffabilibus et ignotis et veritati divinae quae exedit omnem humanam locutionem et cognitionem, supra virtutem et operationem nostrae rationis et intellectus. Altioribus enim per Fidem coniungimur, quam sint ea ad quae ratio naturalis pertingit, et certius adheremus, quanto certior est divina revelatio quam humana cognitio.*

Però, onde procedere meno confusamente, parmi convenga spiegare in un altro capitolo che cosa sia questa che noi chiamiamo *unione dell'anima con Dio*. Inteso questo punto, credo sarà aperta la via a meglio comprendere quanto quindi innanzi diremo: giudico quindi torni a proposito parlarne ora, come a suo proprio luogo. Che quantunque si rompe il filo di ciò che ragionavamo, pure dar quivi a conoscere che cosa è l'unione dell'anima con Dio, non è fuor del nostro argomento, comechè serva a chiarire sempre più quello di cui sinora abbiamo discusso. Sarà dunque il seguente capitolo come una parentesi, posciachè tosto torneremo a parlare, in modo distinto e particolareggiato, delle tre potenze dell'anima in quanto che hanno relazione colle tre virtù teologali, da cui questa spirituale notte attende la sua consumazione e il suo perfezionamento.

CAPITOLO V.

Per mezzo di una similitudine si spiega che cosa sia l'unione dell'anima con Dio.

Dal fin qui detto stimo ch'abbiasi in qualche modo compreso che cosa intendiamo noi per unione dell'anima con Dio; il perchè meglio certamente si capirà quanto ora di essa in particolare diremo.

Avvertasi però non essere nostra intenzione spiegare parte a parte in questo luogo quale sia l'unione dell'intelletto e quale quella della volontà e della memoria; quale la totale o la parziale soltanto; quale la transeunte ovvero la permanente: di tutte queste specie di unione parleremo più avanti, chè troppo meglio ogni cosa si comprenderà al suo proprio luogo, allorquando, cioè, trattando della stessa materia, avremo davanti l'esempio vivo congiunto coll'intelligenza presente. In presente io non parlo che dell'unione totale e permanente, la quale, come abito l'anima nella sua sostanza e nelle sue potenze conserva e gode. Quanto all'atto poi di codesta unione noi, col divino aiuto, tratteremo più innanzi, ove spiegheremo come non si dia nè possa darsi in questa vita unione permanente nelle potenze, ma solo transeunte.

Perchè dunque s'intenda quale sia l'unione, di cui parliamo, è da sapersi che Iddio dimora ed è sostanzialmente presente in ogni anima, anche in quella del più grande peccatore del mondo.

Questa prima maniera di unione, che possiam dire di ordine naturale, sempre esiste fra Dio e tutte le creature, comechè per tale divina presenza loro venga conservato l'essere che hanno, in tal guisa che se quest'unione venisse a mancare, di tratto tutte si annichilerebbero e cesserebbero di esistere (1).

Il perchè, parlando e menzionando noi l'unione dell'anima con Dio, non intendiamo già questa sostanziale presenza di Dio, che sempre e in tutte le creature si trova, sibbene quella trasformazione ed unione dell'anima con Dio per amore, la quale allora si compie quando, fra Dio e l'anima, si giunge ad avere somiglianza di affetti. Questa perciò si chiamerà unione di somiglianza, quella unione essenziale o sostanziale; la prima è naturale, soprannaturale la seconda, e allora, diciamo, si consuma quando le due volontà, di Dio, cioè, e dell'anima, divengono conformi così che nell'una niente trovasi che all'altra ripugni.

Quando l'anima infatti ha totalmente gittato da sè quanto ripugna e non è conforme colla divina volontà, allora si trasforma in Dio per amore.

(1) Dalla universale e continua operazione di Dio nelle creature ecco come S. Tommaso, per argomento *a priori*, deduce la sua divina presenza e immensità. Dio deve essere in tutte quante le cose come che in tutte Egli operi. È necessaria infatti l'immediazione della virtù e però dell'Essenza divina ad ogni cosa che è, mentre perpetuamente richiedesi l'azione creatrice che conserva in essere le creature per sè contingenti e tendenti al nulla donde furono tratte. Così Iddio Creatore è presente in atto ovunque esiste una creatura; nè si può concepire lontano l'effetto dalla Potenza che sola la produce, nè divisa la virtù di Dio da Dio stesso. Non dice dunque per sè Iddio verun ordine allo spazio, dal quale prescinde come purissimo Spirito; ma le creature esigono l'immediato contatto della infinita Virtù. E in cinque modi possiamo considerare gli effetti della Divinità, ai quali per conseguenza la Divinità è presente. Il primo è proprio di Cristo solamente in forza dell'unione personale dell'umanità assunta dalla persona del Verbo: e questo spetta all'ordine nobilissimo dell'unione ipostatica. Il secondo è proprio dei giusti, che comincia colla grazia in questa vita e si consuma nell'altra, e questo è propriamente l'effettivo dell'unione mistica, di cui parla il nostro Santo Dottore. Gli ultimi tre poi appartengono alla natura e sono comuni a tutte quante le cose, vale a dire: per essenza, in quanto che la divina sostanza è intimamente presente a tutte le creature; per presenza, in quanto che *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, o sia Dio vede tutte le cose; per potenza in quanto che tutte alla sua volontà sono soggette. Nei quali tre modi Dio si trova non solo nell'anime dei peccatori, ma anche nei dannati e nei demonii.

V. S. Thom., p. 1^a, q. 8, art. III. — V. P. Filipp. a SS. Trinit., *Summa Theol. Myst.*, Tom. II, pars. II, tract. I. Discur. III, art. V.

Nè credasi già che basti all'anima spogliarsi e purificarsi di quello che solo in atto ripugna alla divina volontà: tale purgazione o spogliamento dee stendersi anche a quanto vi ripugna in forza di un abito, così che non solamente degli atti volontari di imperfezioni l'anima si trovi pura e netta, ma più, anche dell'abito delle medesime (1). Siccome poi nessuna creatura, nè azione o creata capacità può avere somiglianza con Dio, per questo noi insegniamo che l'anima deve spogliarsi d'ogni creatura e far niun conto di tutte le proprie azioni, della sua capacità, della sua scienza, del suo intendere, gustare o sentire; acciocchè, gittato in tal guisa tutto che è dissimile e sconforme da Dio, possa raggiungere la divina somiglianza, e, nulla più ritenendo in sè stessa che non sia di volontà di Dio, perfettamente si trasformi in Lui.

Di qui si impara che, sebbene Dio sia sempre presente nell'anima per darle, con questa sua presenza, e conservarle l'essere naturale, tuttavia non sempre le comunica l'essere soprannaturale. Quest'essere infatti non si comunica che per amore e per grazia, nella quale non tutte l'anime vivono, e quelle che in grazia si trovano, non tutte vi sono in egual grado, perchè altre hanno più ed altre meno gradi d'amore. E però a quell'anima maggiormente si comunica Iddio, che più nell'amore è perfetta, ovverosia che più ha conforme la propria volontà con quella di Lui: quella, da ultimo, è perfettamente con Dio unita e in Lui sovranaturalmente trasformata, che la propria volontà in tutto tiene conforme e simile alla volontà di Dio (2).

(1) V. sopra libro I, cap. XI.

(2) Tutta la ragione della maggiore o minore nostra somiglianza ed unione con Dio sta nel maggiore o minor grado di grazia dell'anima nostra. Lo stato di grazia — così ne insegna la fede — ci mette in intima amicizia con Dio, ed il suo effetto è che Dio abiti in noi, avverandosi così la promessa del Salvatore: — *Se qualcuno mi ama, osserverà le mie parole, ed anche il mio Padre lo amerà, e verremo da lui e in lui porremo la nostra dimora.* — (Ioan. XIV, 23). Dunque le tre Persone dell'adorabile Trinità risiedono allora nel centro, nella parte più intima dell'anima, nè vi restano oziose, quantunque l'anima, ahimè! troppo spesso impedisca, con le sue ignoranze e le sue resistenze, la loro azione infinitamente discreta. Esse spandono un influsso divino nelle potenze dell'anima, procurano di liberarla dagli assalti del male, di toglierle i cattivi fomenti che la turbano; la eccitano ad opere di carità, di zelo; cercano di avvincerla a se medesime con legami sempre più forti. In una parola unendosi coll'anima dal lato per cui l'anima è simile ad esse, si adoperano di guadagnarla dal lato dissimile.

Questi misteri, che sono la realtà vera della vita, avvengono in profondissimo secreto, tanto che al più spesso l'anima non se ne accorge. La

Per ragione dei contrarii invece, come già si è spiegato, quanto più l'anima, per affetto e consuetudine, aderisce alle creature e al proprio ingegno e capacità, tanto meno si trova essere disposta per una sì sublime unione, comechè non faccia luogo a Dio di trasformarla totalmente nell'essere soprannaturale.

Il perchè ognun vede la necessità somma che ha l'anima di dispogliarsi di queste contrarietà e naturali dissomiglianze, acciocchè Iddio, che in essa, naturalmente, per essenza, è presente, se le comunichi anche soprannaturalmente per grazia.

Ciò ne volle indicare S. Giovanni quando disse: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (1). Ove è il medesimo che se avesse detto: a quelli soli concede di diventare figli di Dio, vale a dire, di trasformarsi in Dio, che non sono nati dal sangue, cioè da complessione e composizione naturale, e nemmeno dalla volontà della carne, ossia dal libero arbitrio di naturale capacità, nè tampoco a coloro che sono nati dalla volontà dell'uomo (nelle quali parole si inchiude qualsivoglia maniera di volere e di intendere). A nessun di costoro fu dato di diventare figliuoli di Dio con perfezione, ma a quelli soltanto che di Dio son nati, cioè a coloro che, morti prima essendo a quanto sa dell'uomo vecchio, rinati per grazia, si levano sopra sè stessi, al soprannaturale, e da Dio ricevono una tale rinascenza o figliazione, che tutto sorpassa quello che si può pensare.

Come infatti lo stesso S. Giovanni disse in altro luogo: *Nisi qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei* (2), chi non rinascerà nello Spirito Santo non potrà vedere questo regno di Dio, che è lo stato di perfezione. Or l'anima in questa vita perfettamente rinasce nello Spirito Santo, quando a Dio per purità trovasi somigliantissima, senza macchia anche di minima imperfezione. Solo in tal maniera, ancorchè non mai essenzialmente, ma per **partecipazione**, si opera e si compie la trasformazione dell'anima in Dio.

fede ci ricorda questa presenza dell'adorabile Trinità, o sia di Dio, in noi; la fede ci adatta alle operazioni di Essa, e, diciamolo subito, la fede basta del tutto affinchè l'opera di santificazione, alla quale Dio è intento, si continui e giunga al suo termine nel cuore dei Santi, vale a dire a quel grado in cui, consumato quanto sa dell'antica creatura, l'anima si trovi cambiata quasi nella Divinità, di cui partecipa la perfezione e la virtù.

(1) Ioann., I, v. 13.

(2) Ioann., VI, v. 5.

Si intenderà meglio l'una e l'altra cosa per mezzo di una similitudine (1).

Figuriamoci che il sole percuota una vetrata: se questa avrà in sè qualche macchia o sarà anche solo un pochetto appannata, certo non potrà il raggio farla tanto risplendere colla sua luce nè così trasformarla come quando perfettamente d'ogni macchia

(1) Si tenga sempre avanti agli occhi la stupenda similitudine onde in questo capitolo il nostro S. Dottore si vale per ispiegare l'unione altissima cui può giungere l'anima con Dio, come che essa importantissima sia a sventare le accuse dei moderni increduli, i quali imputano al misticismo di distruggere l'umana personalità e pei quali il misticismo non è che « una deplorable teodicea, la quale confondendo l'anima dell'uomo con Dio, conduce infallibilmente al Panteismo ». Si pensi adunque che la unione non è la confusione, poichè l'anima, per quanto unita e immedesimata si trovi con Dio, rimane sempre distinta nel suo essere e nella sua natura dall'essere e dalla natura divina. Cotale distinzione durerà sempre, anche nel cielo, ove l'unione, incominciata quaggiù, si consumerà, giungendo alla ultima sua perfezione per la visibile presenza del sommo Bene. Lungi adunque dal condurre la dottrina mistica infallentemente al panteismo, deve essa considerarsi come la contraddizione più aperta di sì funesto sistema, secondo il quale l'anima, partitasi per pochi istanti, quanto dura la nostra breve vita, da Dio, torna incontanente ad unirsi con lui riprendendo il suo antico e primitivo essere divino, o, per meglio dire, spogliandosi unicamente della forma individuale e determinata onde si era manifestato in essa l'essere indeterminato, che dicono Dio. Confusione questa, in cui l'anima si identifica sostanzialmente con Dio, con cui rimane fatta una sola cosa, non già per partecipazione e somiglianza, come la vetrata o l'aria col sole, l'acqua col vino, il ferro col fuoco, la goccia di pioggia coll'onda del fiume, ma per essenza e natura così che l'anima non sia anima, ma Dio. In questo sistema, sì, che si distrugge davvero l'umana personalità, ossia, per parlar più chiaramente, la personalità umana non è che una parola vuota di senso sulle labbra dei Panteisti, come che, secondo loro, l'uomo non sussiste già per sè stesso come essere individuale, ma il suo essere è l'essere medesimo di Dio, che prende accidentalmente in ogni uomo condizioni determinate e che tosto si spoglia di esse, come la cera in cui si imprimono successivamente varie figure, di cui le une escludono le altre, le seconde le prime, nè lascian orma di sè. Il misticismo cristiano invece insegna una dottrina affatto opposta: l'anima, cavata dal nulla, è essenzialmente distinta da Dio, e quantunque si trovi gloriosamente destinata ad unirsi col suo Creatore e a trasformarsi in Lui, pure questa unione e trasformazione non distrugge punto nè oscura il suo essere, nè la sua propria sostanza dotata di ragionevole natura, vale a dire la sua personalità intelligente e libera. Come che l'unione, ripetiamo non sia la confusione delle cose unite, le quali si mantengono distinte nel cielo e sulla terra, lassù, ove l'unione è assolutamente indissolubile e perfetta, quaggiù dove, per quanto l'anima si congiunga intimamente con Dio nella contemplazione, pure non può diventare così somigliante a Lui, come lo sarà vedendolo faccia a faccia nella patria dei Santi.

o umidore pulita e tersa la trovi. Anzi, tanto meno il sole la illustrerà quanto essa più sarà da macchie od appannamenti velata. Nè causa di ciò può dirsi il raggio, ma sì la vetrata stessa, la quale, se fosse netta e monda del tutto, così s'illuminerebbe e trasformerebbe da parere il raggio medesimo, e mandare, com'esso, vivida luce. Quantunque riman vero che, anche sembrando somigliantissima al raggio, la vetrata manterrà sempre la sua propria natura distinta dalla natura di quello; onde rettamente la potremmo chiamare raggio o luce per partecipazione.

Venendo adesso al caso nostro, l'anima è precisamente questa vetrata, in cui percuote sempre, o, per meglio dire, perpetuamente e naturalmente dimora codesta luce della divina essenza, come poco di sopra abbiamo spiegato. Se dunque l'anima fa luogo, ovvero, rimuove da sè qualunque macchia od appannamento di creatura, mediante un continuo sforzo di tenere perfettamente unita la propria volontà con quella di Dio (l'amore infatti non consiste che in un assiduo studio di dispogliarsi e denudarsi di tutto ciò che non è Dio), rimane ella tosto della divina luce illustrata e in Dio trasformata. In tal guisa difatti le comunicherà il Signore il suo essere sovranaturale ch'ella giunga a sembrar lo stesso Iddio e a possedere per partecipazione quello che Iddio per essenza possiede. Or tale altissima unione allora si stringe quando il Signore largisce all'anima la sovrana grazia che tutte le cose sue e quelle di lei vengano a formare una cosa sola per mezzo di una trasformazione partecipante, per la quale l'anima più sembri Dio che anima; e Dio infatti ell'è per partecipazione (1).

(1) Spiega S. TERESA, *Castell. inter. Mans.*, VII, cap. II, questa altissima unione colla similitudine di due acque e di due vivissime luci che insieme si confondono nè più è possibile di dividere; — S. BERNARDO, *Tract. de Dilig. Deo*, coll'immagine di una goccia di acqua gettata in una grande quantità di vino, di cui, pur rimanendone distinta nella sostanza, veste il colore e prende il sapore; con quella di un ferro candente, al fuoco somigliantissimo, e finalmente con quella dell'aria illuminata ed invasa dai fulgori del sole: indi conchiude: « Così dee pur dirsi che nei Santi, in un modo ineffabile, venga assorbita ogni loro umana affezione, e tutti si trasformino nella divina Volontà. Altrimenti come sarebbe Egli (Dio) tutto in tutti se nell'uomo rimanesse qualche cosa dell'uomo? » La qual conclusione calza perfettamente con quella di S. Teresa, loc. cit.: « Forse è questo quello che dice S. Paolo: che quegli che s'accosta a Dio, diventa uno stesso spirito con Lui ».

A dichiarazione poi di quelle parole del nostro Santo: « Tale altissima unione allora si stringe quando il Signore largisce all'anima la grazia sovrana che tutte le cose sue e quelle di lei vengano a formare una sola cosa per

Abbenchè sia vero ch'essa, anche trasformata in Dio, conserva sempre, come prima, il suo essere naturale affatto distinto dall'essere di Dio, precisamente come l'essere della vetrata è distinto dalla natura del raggio, che la illumina e la trasforma (1).

Donde più evidente anche s'appare quello che di sopra dicevamo, ossia, che la disposizione adatta per giungere alla divina unione non è già il proprio intendere, gustare o sentire, nè il proprio basso umano modo d'immaginarsi e pensare la natura ed essenza di Dio, nè qualunque altra cosa, ma soltanto la purità e l'amore, vale a dire, una perfetta rassegnazione ed un totale spogliamento d'ogni cosa per amore di Dio. Chè siccome non può aversi perfetta trasformazione se non precede una perfetta purità, così, in proporzione del grado di purezza dell'anima, sarà anche più o meno grande l'illustrazione e la unione di essa con Dio;

mezzo di una trasformazione partecipante, per la quale l'anima più sembri Dio che anima, e Dio ell'è per partecipazione », non posso qui lasciare di citare lo stupendo commento che fa il V. P. DIEGO DI GESÙ nel § III de' suoi *Appunti e Note (Apuntamientos y Advertencias)*, Discorso II a quelle parole che S. Bernardo in proposito scrive nella sua lettera ad *Fratres de Monte Dei*: « *Quod Deus est ex natura, homo fit ex gratia* »: « In questa unione comunica Dio all'anima con istraordinario amore il suo essere divino, e il Padre e il Figlio mandano lo Spirito Santo, acciocchè l'anima, come vera sposa, che già è una medesima cosa con Lui, comunichi seco in tutti i loro beni, e Dio, e la sua essenza e le sue Persone sieno sue, come di chi per amore partecipa a tutti i beni di Lui. Lo Spirito Santo poi, che, come procedente dal Padre e dal Figliuolo, si dice mandato da essi all'anima, fa in certo modo con essa in questa divinissima unione ciò che fa in quella sostanziale unità per vera processione tra il Padre ed il Figlio, ossia assiste nell'anima come amore, soavità, bontà, laccio, abbraccio, per cui la divinizza e seco la congiunge col Padre e col Figlio, da cui è inviato, e che con Lui non sono che un solo Dio ».

Davvero che davanti a tanta altezza a noi meschinelli non resta che stupire e ammirare.

(1) Notisi come il Santo Dottore torna ad insistere sulla distinzione essenziale che passa fra Dio e l'anima nostra. Sembra ch'egli presentisse il pericolo di coloro che avrebbero assai presto dopo di lui propagato e insegnato l'errore contrario, abusando magari del suo medesimo insegnamento. Niente, assolutamente niente è nella dottrina di S. Giovanni della Croce, il principe di tutti i mistici teologi, che possa ricordare la dottrina insegnata nelle Upanishad indiane, nella filosofia di Plotino o in quella dei moderni panteisti. Il misticismo cristiano, di cui il nostro Santo è il luminare più grande dopo l'Areopagita, insegna che tra l'anima e Dio può darsi bensì una rassomiglianza, che può giungere fino a tal punto che l'anima anzichè anima apparisca Iddio, non però identificazione o confusione di sostanza e natura.

quantunque, come ho detto, non sarà per ogni parte perfetta finchè l'anima non si sia totalmente purificata e purgata.

Ma facciamo un altro paragone.

Figuriamoci un'immagine molto bella e perfetta, a colori vivaci e delicati dipinta, alcuni dei quali tanto son lievi e leggieri che appena appena per la loro finezza si possono discernere. Or poniamo che a contemplare codesta perfettissima tela si fermasse una persona di poco chiara e perspicace vista dotata: certo non vi scorgerebbe tanti pregi e finezze quanti nella pittura vi sono, mentre altri, di miglior occhio fornito, scoprirebbevi bellezze più grandi e perfezioni maggiori. Chi poi avesse la potenza visiva affatto limpida e pura ne indicherebbe in quell'immagine meraviglie anche più alte, conciossiachè tanto è bella, delicata e perfetta e tante cose vi sono in essa a vedere che per molte che uno ve ne discopra troppe più gliene rimangono sempre da ammirare, infinitamente più graziose e piacevoli. Non in diversa proporzione l'anime stanno con Dio in codesta illustrazione o trasformazione. Quantunque infatti sia vero che l'anima, secondo la sua molta o poca capacità, può giungere all'unione con Dio, non a tutte però ciò accade in egual grado, comechè l'unione sia un dono che il Signore largisce a suo beneplacito, più o meno, ad ogni anima che a Lui tende ed aspira. L'unione mistica dell'anima con Dio è simile al modo onde lo veggono i beati nel cielo, dei quali alcuni lo contemplano più perfettamente, ed altri meno, sebbene tutti Lo veggono, e tutti ne stanno contenti e soddisfatti, perchè in pro-

Il perchè fa proprio meraviglia che alcuni moderni e anche modernissimi, i quali scrissero di misticismo, abbiano potuto confondere due teorie tanto opposte come son quelle del misticismo cattolico e del panteismo. Che vi sieno stati dei mistici malaccorti, i quali andarono a finire negli errori ed abissi del panteismo, si sa: non è in questi però dove si ha da andare a pigliare la vera nozione del misticismo cattolico, non in Scoto Erigena, non in Maestro Ekerarht, non in Molinos e tanti altri, condannati dalla Chiesa, ma nei rappresentanti autentici dello stesso, come S. Bonaventura, Santa Teresa, San Bernardo, San Giovanni della Croce, che sono i veri maestri della vita spirituale nella cattolicità. Or l'attenzione con la quale tutti questi grandi autori e dottori mistici procedono è tale da escludere, ripetiamo, anche l'ombra sola di un errore così madornale e così antirazionale come il panteismo. La dottrina mistica cattolica eleva l'uomo fino a Dio, ma non ne distrugge menomamente la personalità; fa dell'uomo un essere divino quasi, un Dio per partecipazione, ma la nobiltà che gli arreca non torna a detrimento della sua natura: tutto in esso è equilibrio, armonia, ordine e perfezione.

porzione dei meriti di ognuno riempie anche il Signore la loro capacità (1). Ond'è che sebbene si trovino, in questa vita, molte anime, le quali, poste in un diverso grado di perfezione, godano tutte di un'eguale tranquillità e pace, contuttociò potrà alcuna tra esse assai più che le altre essere avvantaggiata in quest'unione; e non pertanto egualmente ognuna è soddisfatta e contenta, secondo, ripeto, la maggiore o minore sua disposizione e conoscenza, che ha di Dio. Tuttavia l'anima che non arriva a quella perfetta purità, la quale sembran richiedere le divine illustrazioni e vocazioni, non potrà godere mai di una vera pace e di un vero contento, comechè non sia pervenuta a vuotare e denudare le sue potenze da ogni cosa creata in quel grado, che la semplice e pura unione domanda.

CAPITOLO VI.

Dimostrasi come le tre virtù teologali sono quelle che debbono perfezionare le tre potenze dell'anima; e come d'ogni cosa le vuotano e all'oscuro le collocano. Al qual proposito dichiaransi due autorità, una di S. Luca e l'altra di Isaia.

Dovendo noi al presente insegnare il modo onde s'introducono in questa notte spirituale, che è il mezzo per cui l'anima arriva alla divina unione, le tre potenze dell'anima, intelletto, memoria e volontà, parmi conveniente, in prima, spiegare in questo capitolo, come le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità, per cui l'anima colle sue potenze si congiunge con Dio, producono lo stesso vuoto e la stessa oscurità, onde abbiamo sopra parlato, ognuna nella potenza che le corrisponde: la Fede nell'intelletto, la Speranza nella memoria, la Carità nella volontà (2). Quindi ap-

(1) Si ricordi quello che su tal proposito insegna l'Angelico S. Tommaso, 1^a, 2^{ae}, q. V, art. II; egli dice: « Nella beatitudine s'hanno da distinguere due cose, ossia lo stesso ultimo fine, che è il sommo bene, e il conseguimento o la fruizione di questo stesso bene. Quanto dunque al bene, che è oggetto e causa della beatitudine, è chiaro che nella felicità non si possono dar gradi (*non potest esse una beatitudo alia maior*), perchè non v'è che un solo sommo bene, cioè Dio, della cui fruizione gli uomini son fatti beati. Se poi si considera la beatitudine quanto al suo conseguimento o alla sua fruizione, può uno essere più beato di un altro, perchè quanto più fruisce del sommo Bene tanto maggiormente è beato. Ora uno può più perfettamente di un altro godere di Dio, perciò che si trova essere meglio disposto o sia ordinato alla fruizione di Lui: donde avviene che uno sia più felice o beato di un altro ». Tutto sta in proporzione della grazia e quindi dei meriti che uno si sarà acquistati.

(2) Libro II, cap. VIII, e Libro III, cap. I e cap. XI e XV.

presso spiegheremo il modo onde l'intelletto si perfeziona nella tenebra della Fede; come si fa il vuoto nella memoria per mezzo della Speranza e da ultimo perchè la volontà si debba inoltrare nello spogliamento d'ogni affetto per accostarsi a Dio.

Spiegato che avremo tutto ciò, si parrà manifesto quanto necessario sia che l'anima, onde andare sicura in questo cammino, proceda per questa oscura notte solo fidata e poggiata alle tre nominate virtù, che di tutte le cose la vuotano nè più le permettono di rivolgere alle creature lo sguardo.

Come infatti abbiamo detto, l'anima non si congiunge, in questa vita, con Dio mediante il suo intendere, i suoi gusti, le sue immaginazioni, nè per qualunque altro senso, sibbene solamente per mezzo della Fede, in riguardo del suo intelletto; per mezzo della Speranza, la quale, quantunque abbia la sua sede nella volontà, si attribuisce alla memoria, in quanto che genera in questa potenza un vuoto ed una assoluta oblivione di tutte le cose temporali e caduche, e l'anima conserva ed innalza a quell'unico sommo bene, che spera ed aspetta. Per mezzo dell'amore finalmente l'anima si congiunge con Dio colla sua volontà.

Queste tre virtù poi, come anche già abbiamo detto, spogliano ed esinaniscono rispettivamente, per riguardo ad ogni cosa creata, le tre potenze dell'anima: la Fede vuota ed oscura l'intelletto delle sue apprensioni ed intelligenze; la Speranza dispoglia la memoria del possedimento di tutte le cose, e l'amore, per ultimo, denuda la volontà da qualunque affezione e gusto di cosa, che non sia puramente Dio (1).

Esaminando ora uno a uno questi tre punti, è chiaro che la Fede ne propone da credere cose, cui l'intelletto, col solo suo lume naturale di ragione, non può arrivare, e però S. Paolo, parlando, dice che essa è sostanza di cose che si sperano: *Fides est sperandarum substantia rerum* (2). Chè sebbene l'intelletto con fermezza e certitudine vi dà il suo assenso, non divengono però mai le cose della fede alla ragione evidenti nè tali ch'essa valga a penetrarle; perocchè, se manifeste fossero, la nostra non si potrebbe più dir fede. La quale, quantunque faccia certa la mente di ciò che insegna, pure non ne la fa chiara, anzi piuttosto oscura.

(1) V. sopra cap. III e quanto dicemmo nella prima parte dei nostri studii proemiali sulla necessità che le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità, vengano a perfezionare l'opera delle virtù morali affinchè l'anima giunga ad unirsi con Dio.

(2) Ad Hebr., XI, 1.

Nè dubitar nemmeno si può che, siccome la fede, la Speranza rechi alla sua volta tenebre e oscurità nella memoria, e in un vuoto assoluto di tutte le cose, sì della presente che della futura vita, la metta, comechè essa versi sempre su cose che non si posseggono; chè se già si possedessero, allora non avremmo più speranza. Però disse S. Paolo: *Spes, quae videtur, non est spes: nam quod videt quis, quid sperat?* (1). La speranza che si vede non è speranza, dappoichè come potrà uno sperare quello che vede, ossia quello di cui già è in possesso? Dunque anche questa virtù fa vuoto nell'anima, perchè essa quelle cose riguarda che non si hanno, e non già quelle che si posseggono.

Nè meno anche la carità dispoglia la volontà dell'affetto a tutte le cose create, come quella che ne obbliga ad amare Iddio sopra tutte cose; il che non può farsi se non staccando da tutte il nostro amore per indi collocarlo interamente in Dio, siccome disse colà Nostro Signore per S. Luca: *Qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus* (2), quegli che non rinunzia a tutte le cose che possiede colla volontà non può essere mio discepolo.

Ecco il modo onde queste tre virtù — Fede, Speranza, Carità — collocano l'anima in una perfetta oscurità ed in un vuoto assoluto di tutte quante le cose. —

Merita molta considerazione in questo luogo quella parabola che si legge pronunciata dal nostro Redentore in S. Luca (3), la quale con una assai bella figura spiega le cose dette fin qui. Dicesi dunque ivi che un uomo in sulla mezzanotte andò a chiedere ad un amico tre pani (i quali raffigurano le tre predette virtù). A bello studio finse il Signore che di mezzanotte andasse a cercarli, acciò intendessimo che l'anima, oscuratasi prima nelle sue potenze, deve disporsi a guadagnare la perfezione di queste tre virtù e toccarne il sommo grado per mezzo di questa notte.

Nel sesto capitolo poi di Isaia (4) leggiamo che il Profeta vide dai lati del Signore due Serafini, aventi ognuno sei ale, con due delle quali si coprivano i piedi; nel quale atto ci è significata l'estinzione e la morte che, per amor di Dio, deve dare l'anima a tutte le affezioni della sua volontà. Con altre due si velavan

(1) Ad Rom., VIII, 24.

(2) Luc., XIV, 33. — V. il detto in proposito nella 2^a parte dei nostri studii proemiali, sul principio, nell'analisi di questo libro della *Salita*.

(3) Luc., XI, 5.

(4) Is., VI, 2.

la faccia, indicandone così l'oscurità e le tenebre onde il nostro intelletto, davanti a Dio, è circondato; e finalmente coll'ultime due volavano: *Seraphim stabant super illud: sex alae uni et sex alae alteri; duabus velabant faciem eius, et duabus velabant pedes eius, et duabus volabant.* Questo ultimo è il volo della speranza che si solleva alle cose che non si posseggono, sopra tutte quell'altre che, fuor di Dio, si possono in questa vita acquistare.

Dobbiamo noi dunque a queste tre virtù condurre le tre potenze dell'anima nostra, ossia, informar l'intelletto colla Fede, spogliare d'ogni attacco e proprietà la memoria per mezzo della Speranza, infiammare d'amore la volontà, mediante la Carità.

E questa è la notte spirituale che più sopra (1) dicevamo attiva, perchè l'anima fa quanto è da parte sua per entrare in essa. Ora, siccome trattando della notte dei sensi, insegnammo all'anima il modo di vuotare dei loro oggetti le potenze della parte sensibile mortificandone gli appetiti, affinchè, lasciato il termine *a quo*, ossia il punto da cui principia questo suo spirituale viaggio, inoltrarsi nel principale di esso, che è la Fede; parimenti in questa notte spirituale, col favore del Cielo, mostreremo come si hanno da purgare e vuotare le potenze spirituali da tutto ciò che non è Dio, così che rimangano perfettamente collocate nell'oscurità di queste tre virtù, che sono il mezzo prossimo e la disposizione onde l'anima si congiunge col suo Signore. La qual regola, che adesso daremo, offre la maggior possibile sicurtà contro le astuzie del demonio e contro le insidie dell'amor proprio e di tutti quei vizii che, come da radice, da questa passione sono generati. Chè questa è la passione che più suole ingannar gli spirituali e loro intralciare il cammino, non sapendosene essi molte volte perfettamente spogliare e nudare, confidandosi unicamente alla scorta e alla guida delle predette virtù. Il perchè anche non giungono mai al midollo e alla purezza vera del bene spirituale, nè vanno per istrada sì diritta e breve, come potriano andare.

Si faccia inoltre bene avvertenza che d'ora innanzi particolarmente io mi rivolgo a coloro, i quali già hanno incominciato ad entrare nello stato della contemplazione; per quanto tali cose possono riguardare gli incipienti, noi ne tratteremo più diffusamente in seguito (2) esaminando i difetti in cui gli stessi sono soliti di cadere.

(1) Libro I, cap. I.

(2) Libro II, cap. VIII.

CAPITOLO VII.

Dimostrasi quanto stretta è la strada che conduce alla vita e quanto però nudi e sciolti conviene sieno coloro, che vogliono andare per essa. — Comincia a parlare della nudità dell'intelletto.

Di altro più gran sapere e di uno spirito ben più sublime, che io non ho, sarebbe certo adesso mestieri onde acconciamente parlare della nudità e della purezza delle tre potenze dell'anima e dell'angustia e strettezza di questa strada, la quale, come disse il nostro Salvatore, conduce alla vita. Affinchè, persuasi e ben convinti gli spirituali di ciò, non si meravigliassero poi tanto di quel vuoto assoluto, di quello spogliamento totale e perfetto d'ogni cosa, cui, per mezzo di questa Notte, è d'uopo ridurre l'anima e le sue facoltà.

Al qual fine debbono molto attentamente ponderarsi le parole che in S. Matteo leggiamo pronunziate dal nostro Signore; le quali noi applicheremo a questa notte oscura ed elevata strada di perfezione.

Disse dunque il Signore: *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam: et pauci sunt qui inveniunt eam.* Quanto angusta è la porta e stretta la via che mena alla vita; e pochi sono quelli che la trovano. Dove grandemente è da considerarsi la gravità che mette nel discorso quella paroletta: *Quam* o sia *quanto!* Difatti, il medesimo è che se avesse detto: In verità, credete a me, dessa è più angusta di quel che vi pensate.

Conviene anche notare come disse prima di tutto che la porta è angusta, per insinuarne che l'anima, la quale brama entrare per questa porta di Cristo, che è il principio della via, dee anzitutto restringersi, denudarsi, e da tutte quante le cose sensibili e temporali, mediante un ardentissimo amore di Dio, alienare la propria volontà.

Cotale dispogliamento, che deve precedere, si fa nella notte del senso, di cui già abbiamo parlato.

Tosto però soggiunge il Signore che stretta anche è la via, la via, s'intende, della perfezione, onde avvertirci che, per avanzare in questo cammino della perfezione, l'anima non ha da accontentarsi solo d'*entrare* per l'*angusta porta*, vale a dire di purgarsi e vuotarsi di tutte le cose che sono al senso conformi; ma di più rinunciare ad ogni proprietà, sbrigandosi perfettamente di qualunque attacco in materia e cose di spirito. Il perchè, quello

che il Signore dice della porta, noi possiamo applicarlo alla parte sensitiva dell' uomo, e quello che dice della via stretta riferirlo alla spirituale e ragionevole. Nel rimanente poi che soggiunge, che pochi sono coloro che trovano una tal via, si fa palese la ragione, onde si picciolo è il numero degli eletti, la quale non deve ricercarsi altrove, fuorchè in ciò che pochi soltanto si trovano, i quali sappiano e vogliano daddovvero entrare in questa somma nudità, in questo vuoto assoluto e perfetto di spirito.

Nè per altro motivo son pochi se non perchè questa strada del monte della perfezione, tendendo necessariamente all' insù ed essendo stretta e malagevole assai, tali corridori dimanda, che non sien curvi sotto qualche peso che al basso li respinga e li trattenga dal montare e salire sempre più alto. Essendo infatti Dio l' unico oggetto di quest' opera e fatica, per ciò stesso Dio solo deve essere l' unico termine cui l' anima miri e che si sforzi di guadagnare.

Dal che si rende sempre più manifesto che non solamente da tutte quelle cose che concernono le creature deve l' anima perfettamente trovarsi sciolta e spedita, ma alienata di più e, per mo' di dire, annichilata in riguardo di tutte anche quelle dello spirito, così da non ammettere in sè nemmeno l' ombra della menoma proprietà.

Instruendoci infatti il nostro Salvatore e quasi introducendoci in questa via, ne insegnò colà per S. Marco quella così sublime dottrina, pur troppo tanto meno praticata quanto più invece sarebbe necessaria, ma che per essere tanto importante e rispondendo magnificamente al nostro proposito, voglio io qui riferire e spiegare nel suo senso più genuino e spirituale.

Dice dunque il Signore: *Si quis vult me sequi, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim volerit animam suam salvam facere perdet eam; qui autem perdidit animam suam propter me, salvam faciet eam* (1). Chi vuol seguirmi, neghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Imperocchè, chi vorrà salvar l' anima sua la perderà, e quegli che per me l' avrà perduta, la guadagnerà.

Oh! chi potesse mai dare ad intendere, chi fosse capace di gustare e praticare quello che in sì sublime dottrina del nostro Salvatore si contiene circa l' annegazione di noi medesimi! Acciocchè scorgessero tante e tante persone spirituali quanto di-

(1) Marc. VIII, 34.

verso da quello che esse si pensano e giudicano opportuno e adatto è il modo onde loro conviene andare per questo cammino. Par loro infatti sufficiente un qualsivoglia ritiro, una qualunque riforma di sè stessi, e sol un lieve e imperfetto distacco dalle creature stimano già un gran che. Chè ci sono certi spirituali che si esercitano nella virtù, insistono parecchio nell' orazione e nella mortificazione, ma non arrivano poi mai a quella nudità e povertà, ossia negazione e purità di spirito, che è tutt' uno, che qui ci insegna e ne consiglia il Signore. Perchè nel medesimo tempo cercano e si studiano di nutrire e di circondare la propria natura di consolazioni e di piaceri, piuttosto che di vuotarla e di nudarla, per amore di Dio, d' ogni spirituale accarezzamento e sollievo. Pensano costoro che basti mortificare e negare l' attacco alle cose del mondo, ma poi non si danno cura veruna di purificarsi, anzi direi di annichilarsi per riguardo ad ogni proprietà dello spirito.

E perciò offrendosi loro alquanto di questo solido cibo della negazione ed annichilazione, esercitata per amore di Dio, d' ogni dolcezza e soavità, che li lasci nella noia, nella fatica, nell' aridità (in che consiste la vera croce spirituale e la nudità perfetta dello spirito povero di Cristo) rifuggono da tutto ciò come dalla morte, e solo van cercando in Dio dolcezze e gustose comunicazioni e sazietà; cose tutte che niente hanno da fare coll' annegazione di sè stessi, colla nudità dello spirito, ma che piuttosto meritano il nome di gola e ingordigia spirituale.

Ove si fann' egliino spiritualmente nemici della Croce di Cristo, perchè lo spirito vero piuttosto cerca in Dio il dispiacevole che il gustoso e il dilettevole; più al patire che ai conforti e alle consolazioni s' inchina. Il vero spirito brama piuttosto mancar d' ogni cosa per amore di Dio anzichè possedere qualunque comodità; ama più le aridità e le afflizioni che le comunicazioni soavi.

Egli ben sa infatti, il vero spirituale, che questo è seguir Cristo e negare sè stesso, e all' opposto tutto quell' altro non è se non un cercar sè stessi in Dio: cosa che è grandemente contraria all' amore. Perchè cercar sè stessi in Dio non è altro che ricercare le carezze e le consolazioni di Dio, mentre cercar Dio in sè è voler mancare non soltanto, per amore di Lui, di ogni cosa, ma per di più ancora desiderare, per amore di Cristo, quanto può esservi di più spiacevole e doloroso, sia da parte di Dio che del mondo: qui si scorge il vero amore di Dio.

Oh! chi potesse dire fin dove Iddio brama che giunga questa annegazione di noi medesimi! Essa certo ha da essere come una morte, un'annichilazione temporale, naturale e spirituale in tutto che può cattivarsi e vincolare la stima e l'affetto della nostra volontà; ma in questa morte sta ogni nostro bene e tutto il nostro guadagno.

Ciò volle insinuarne il nostro Salvatore con quelle parole: chi si studierà di salvar l'anima sua, questi la perderà; cioè, chi vorrà possedere qualche cosa o ricercarla per sè, pel suo gusto, questi la perderà; e all'opposto *chi avrà perduta l'anima sua per me, questi la salverà*; vale a dire, quegli che per amore di Cristo rinuncierà a tutto quello che la sua volontà può appetire e gustare, eleggendosi in contrario quanto più s'accosta alla Croce (il che il nostro Salvatore in altro luogo espresse enfaticamente col nome di abborrimento dell'anima propria: *Qui odit animam suam*) questi la guadagnerà.

Nè altro pure sua Divina Maestà insegnò a quei due discepoli che Gli domandavano la destra e la sinistra; chè, tagliando subito il filo della loro ambiziosa richiesta, offerse loro al contrario il calice ch'esso medesimo dovea bere, come cosa in questa vita assai più preziosa e sicura che non il gaudio, la letizia e la gloria che gli cercavano. Questo calice altro non è che il morire alla propria natura, nudandola, onde poter camminare per questa via stretta ed angusta, di tutto che in qualunque maniera, come poc' anzi dicevamo, le può appartenere secondo il senso, non solo, ma ancora di tutto quello che, secondo lo spirito, la concerne e riguarda, vale a dire d'ogni suo intendere, godere e sentire, così che, per rispetto vuoi dell'una vuoi dell'altra parte, l'anima nostra vuota affatto d'ogni cosa si rimanga, senza veruna proprietà.

Imperocchè questa strada della perfezione, come ne insinuò il medesimo nostro Salvatore, non può capire e contenere nullo altro all'infuori dell'annegazione e della Croce, che è come il bastone su cui dobbiamo appoggiarci, il quale di molto alleggerisce ed allevia la fatica del viaggio (1).

Per questo disse ancora il nostro Signore in S. Matteo: *Jugum enim meum suave est et onus meum leve*: il mio giogo è soave, e il mio peso, che è la Croce, è leggero. E invero se noi, fer-

(1) V. sopra libr. I, cap. V., in fine.

mamente proponessimo di assoggettarci ed accollarci la Croce, ovverosia seriamente stabilissimo di voler sopportare in ogni cosa tribolazioni e fatiche per amore di Dio, certo troveremmo in esse un grande alleviamento e una grande soavità, e, di tutto spogliati e nudi, nulla bramando o volendo, con somma facilità compiremmo questo felice viaggio.

Al contrario, se l'anima vuole possedere alcuna cosa con proprietà, riguardi Dio od altro qualsiasi, non s'ha da lusingare d'essersi in tutte le cose negata e annichilata, e però, nè entrare potrà in questa via stretta della perfezione, nè in essa alacramente avanzare.

Vorrei io poter persuadere agli spirituali come questa strada di Dio non consiste già in molteplicità di considerazioni e nemmeno in certi modi e gusti propri (ancorchè tutte queste cose sono necessarie agli incipienti), si invece in una cosa sola, al sommo necessaria, vale a dire in una perfetta mortificazione e negazione di tutte le cose, tanto interiori che esteriori, esponendosi, per amore di Cristo, a qualunque dolore e pena e fatica ed annichilando in tutto sè stessi. Chè in questo esercizio tutte quell' altre cose, e molte più ancora si trovano; ma se esso manca, se l'anima cioè non si mortifica, nulla le gioverà qualunque altra sua industria o diligenza, e non farà che andare di palo in frasca, conchiudendo mai nulla, quantunque goda di altissime meditazioni e comunicazioni divine. Imperocchè il vero profitto spirituale non si trova fuorchè nell' imitazione di Cristo, che è la via, la verità e la vita, niuno potendo andare al Padre se non per Lui: *Ego sum via, veritas et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me* (1). E altrove Egli dice: *Ego sum ostium: per me si quis introierit salvabitur* (2): io sono la porta, e quegli che per me sarà entrato, sarà salvo.

Ma poichè ho detto che Cristo è la nostra via, e che questa consiste tutta nel morire alla propria natura, non soltanto nelle cose che riguardano i sensi, ma anche in quelle dello spirito, voglio qui dichiarare in qual modo, ciò facendo, noi imitiamo Cristo, nostro modello, e nostra luce.

Quanto alla prima parte, vale a dire la sensitiva, certo è che Cristo in tutto il corso della sua sacratissima vita spiritualmente

(1) Joan. XIV, 6.

(2) Joan. XII, 9.

morì, e naturalmente poi al momento della sua morte. Egli medesimo infatti dice di non aver avuto mai a' suoi giorni luogo ove reclinare il capo: *Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet* (1); e molto meno lo trovò ove posarlo in morte. — Per quanto poi si spetta alla seconda parte dell' uomo, alla mortificazione cioè ed annegazione interna e spirituale, tutti sanno come nel punto della sua morte Cristo rimase derelitto, e quasi nell'anima annichilato, avendolo il Padre suo abbandonato, senza consolazione, in un' intima penosissima aridità, per cui dalla croce morendo gridò: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* (2) Dio mio, Dio mio, perchè mi hai tu abbandonato? Questo fu il più grande abbandono che durante tutta la sua vita patisse nella parte sensitiva; e fu allora che compì quell' opera infinita, per cui fare innumerevoli miracoli e prodigii non erano bastati, di riconciliare, cioè, l' uman genere e ricongiungerlo per grazia con Dio. Il qual portento, di tutti il più grande, nel momento venne operato in cui il nostro Signore ebbe il sommo grado di annichilazione raggiunto per riguardo a tutte le cose. Annichilato Egli si trovò diffatti in quel punto nel giudizio e nella estimazione degli uomini, i quali, vedendolo morire sopra un legno infame, lo deridevano e beffeggiavano; annichilato per riguardo alla natura, perchè, morendo, in certo modo annichilava sè stesso; annichilato finalmente per riguardo alla protezione e consolazione del suo divin Padre, il quale in un estremo abbandono lo lasciò acciocchè in tal guisa, puramente, secondo rigor di giustizia, pagasse il debito per noi peccatori, e, così annichilato e quasi ridotto al niente, congiungesse nuovamente l' uomo con Dio. Però parlando in persona di Lui Davide dice: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (3).

Intenda dunque il vero e buono spirituale il mistero della porta e della via, che è Cristo, per la quale solo egli deve andare se vuol unirsi con Dio, e sappia, che quanto più si annichilerà sensitivamente e spiritualmente, in tutto sè stesso, con una unione tanto più stretta perverrà a congiungersi collo stesso Iddio e a compir meglio e tanto più perfettamente l' opera di sua santificazione e salute.

(1) Matth. VIII, 20.

(2) Matth. XXVII, 46.

(3) Ps., XXII, 22.

Quando poi egli giunga a ridursi al niente, che sarà toccando il grado supremo dell'umiltà, allora si celebra fra l'anima e Dio quell'unione divina, che è il più alto stato a cui in questa mortal carriera si può arrivare. — Non consiste dunque questa strada della perfezione in ricreazioni, gusti e dolci sentimenti spirituali, ma si in una viva morte di croce sensitiva e spirituale, interiore ed esteriore.

Non voglio più oltre dilungarmi a parlare di ciò, sebbene mai io vorrei finire, perchè veggo esser ben poco conosciuto Gesù Cristo da molti che pur si stimano suoi amici. I quali null'altro vanno in Lui più studiosamente cercando che gusti e consolazioni, e non già le sue amarezze, le sue croci e le sue morti: amano molto sè stessi e non Lui puramente. Coloro ben pensino a ciò, dico, che di Cristo si credono amici; chè quelli altri gran letterati e potenti, che vivono lontani da Lui, e quelli altri più innumerevoli ancora colà del mondo, solo immersi nel pensiero di terreni interessi, speculazioni e comodità, possiamo dire che non conoscono Gesù. La fine di tutti costoro, per buona che sia, sarà sempre molto amara; ma di essi io non voglio parlare in queste carte. Menzione di loro si farà, sì, nel dì del giudizio, perchè ad essi principalmente conveniva insegnare questa parola di Dio, come quelli che per il loro alto stato e per le loro lettere, Dio avea posto come a lume e modello degli altri. Mi dirigo io qui solo all'intelletto di un uomo spirituale, al giudizio e al cuore potissimamente di colui, che Iddio, per sua grazia, ha già collocato in istato di contemplazione, ed insegnargli intendendo in qual modo egli deve accostarsi a Lui per via di Fede, e come purgarsi delle cose contrarie affin di entrare in questa angusta ed oscura strada della santità e della perfezione (1).

(1) Non credo vi sarà mai alcuno, che, a parole, possa adeguatamente lodare l'eloquenza sublime e divina di questo stupendo capitolo. Chi non si sente, dopo scorse queste pagine, inclinato, forzato ad amare una mortificazione che tanto ci avvicina a Dio?

Per me io le stimo più che un intero trattato, anzi più che non tutti i libri che l'ascetismo ha prodotti su questa materia; chiaro mi risplende dinanzi il fine di tutta l'evangelica predicazione e della vita e della morte dell'Uomo-Dio; sento esser vero che non i libri mi apprenderanno i giusti sensi della divina parola, ma la pratica umile e virtuosa della vita cristiana, modellata sull'esempio di Gesù e di Gesù Crocifisso.

CAPITOLO VIII.

Dimostrasi, in via generale, come nessuna creatura e nessuna notizia, che l'intelletto apprende, può all'anima servire di mezzo prossimo onde giungere all'unione con Dio.

Prima che trattiamo del mezzo proprio ed adeguato, per cui si giunge all'unione con Dio, che è la Fede, è d'uopo mostrare per qual ragione veruna cosa creata o in pensiero concepita non può servire all'intelletto di mezzo prossimo onde unirsi con Dio, e come anzi ad esso riescano più di nocumento e di danno che di aiuto ad arrivare al fine, che brama, le cognizioni, che colle sue naturali forze può apprendere, se delle medesime si vuol servire come di scala per salire in su. Proveremo questa cosa nel presente capitolo solo in modo generico; in particolare nei seguenti, ove si tratterà di tutte quelle diverse notizie o cognizioni, che l'intelletto, mediante i sensi, così esteriori che interiori, può ricevere. Spiegheremo quindi anche i danni e gli inconvenienti che nell'intelletto stesso da queste notizie possono ridondare e gli ostacoli, che gli infrappongono, solo perchè esso non progredisce scortato dalla Fede, che è il vero ed unico mezzo che conduce all'unione con Dio.

È dunque da sapersi che, secondo la dottrina dei filosofi, tutti i mezzi debbono essere proporzionati al fine e con esso avere una certa convenienza o somiglianza, tale che basti per conseguire il fine che si pretende. Per esempio: vuole un uomo giungere ad una città? necessariamente egli ha da prendere quella strada, e non altra, che gli sia mezzo prossimo ad arrivarvi. Parimenti, perchè si congiungano insieme il fuoco e il legno, è in prima necessità che il calore, che è il mezzo onde si produce questa unione, vi disponga il legno così, che questo arrivi ad avere somiglianza e proporzione col fuoco.

Ora, come sarebbe impossibile che il fuoco si unisse col legno per altro mezzo del proprio ed adeguato all'infuori, che è il calore, a mo' di esempio, con aria, acqua o terra, non altrimenti, acciocchè l'intelletto si congiunga, per quanto è in questa vita possibile, con Dio, è mestieri prender quel mezzo che a Dio unisce e che ha con esso Lui una qualche prossima similitudine.

Qui però bene osservisi che fra tutte le creature, tanto superiori che inferiori, non ve n'ha pur una che prossimamente congiunga con Dio o che abbia coll'essenza divina anche una lontana somi-

glianza. Chè quantunque sia vero, come insegnano i Teologi, che tutte le creature hanno una certa relazione con Dio, e in loro è impresso un qualche vestigio della Divinità, in alcune più, in altre meno, secondo la loro maggiore o minore perfezione (1), nulladimeno fra esse e Dio non v'è alcun rispetto od essenziale similitudine; chè anzi infinita è la distanza che corre tra la loro essenza e quella di Dio (2). Il perchè rimarrà sempre all' intelletto impossibile di poter giungere a Dio mediante le creature, sieno esse celesti o terrene, non essendo in esse veruna proporzione di similitudine. Infatti, parlando Davide delle creature celesti dice: *Non est similis tui in Diis, Domine* (3), non v'ha uno che ti somigli fra gli dei, o Signore: ove col nome di *Dei* intende gli Angeli e le anime sante. E in altro luogo: *Deus, in sancto via tua: quis Deus magnus sicut Deus noster?* (4) Le tue vie, Si-

(1) Cf. D. Th. p. 1^a, q. 45, art. VII. — P. Filippo, della SS. Trin., *Summ. Theol. Myst.* tom. II, par. II, tratt. I, diss. IV, art. I. — Gli autori dividono le creature in nobili e meno nobili, e dicono che in quelle riluce una immagine di Dio, in queste v'è solo un vestigio della sua infinita perfezione. Così, dice San Tommaso, nelle creature razionali, dotate di intelletto e di volontà, si trova una immagine della Trinità Santissima, comechè in esse si abbia un « *verbum conceptum* » una parola concepita e un amore che dalla stessa procede, al modo che nelle processioni divine si distingue l'atto dell' intelletto, per cui si genera il Verbo, e l'atto della volontà, onde dal Verbo e dal Padre procede lo Spirito Santo. Nell'altre creature invece solo un vestigio scorgesi di Dio, come che il vestigio dimostri soltanto il moto di uno che passa, ma non chi esso sia; or nelle creature inferiori splende, sì, qualche perfezione di Dio, ma non se ne scopre la natura, la quale solo l'anima umana in qualche modo, pallidissimamente, sì, ma veramente ne manifesta.

Il concetto del vestigio di Dio nelle creature è spiegato mirabilmente dal nostro Santo nella V^a stanza del « Cantico Spirituale » ove, commentandone il secondo verso, scrive: « Dice che passò [Iddio] perchè le creature son come un vestigio del passo di Dio, pel quale se ne scorge e argomenta la grandezza, la potenza, la sapienza e l'altre divine virtù. Aggiunge che questo passo di Dio fu frettoloso assai, come che le creature sieno l'opere più infime di lui, fatte, a mò di dire, di corsa ».

(2) È chiaro che non può darsi proporzione e somiglianza fra Dio e le creature, comechè queste, considerate separatamente e collettivamente, non dicono che una perfezione finita, che non regge al paragone colla infinità di Dio. Chi è diffatti che possa misurare la distanza che corre dal finito all'infinito? — V. sopra nel libr. I tutto il Cap. IV, ove il nostro S. magnificamente dimostra la differenza che è tra Dio e le creature, e la nota che a un passo del medesimo apponemmo a pag. 16.

(3) Psal., LXXXV, 8.

(4) Psal., LXXXVI, 14.

gnore, sono sante : qual'è il Dio che grande sia come il Dio nostro ? Che equivale a dire : La strada che mena a Te, o Signore, è strada santa, vale a dire, purità di Fede : perocchè, potrà egli darsi un Dio grande come il Dio nostro ? o sia, qual santo così sublimato in gloria o quale angelo, tanto nobile per natura, si troverà tanto grande da essere strada proporzionata per arrivare a Te ? E parlando lo stesso Profeta delle cose terrene e celesti insieme dice : *Quoniam excelsus Dominus et humilia respicit et alta a longe cognoscit* (1). Eccelso è il Signore e sopra le cose basse gitta i suoi sguardi e le alte mira da lungi. Che è lo stesso che dire : essendo Iddio tanto eccelso nell'essere suo, scorge e vede quanto sono vili ed abbiette le cose terrene nella loro essenza, comparata con la sua sublimissima ; e vede anche e conosce che le cose più alte, ossia le creature celestiali, lontanissime pur esse sono dalla sua essenza. Dunque nessuna creatura può essere mezzo proporzionato per giungere ad unirsi perfettamente con Dio.

Il medesimo, nè più nè meno, deve dirsi di tutto quello che si l'immaginazione può fingersi e rappresentarsi come l'intelletto in questa vita comprendere : nulla, nulla affatto che cada in queste potenze è o può essere mezzo prossimo o adeguato per giungere alla unione divina. E invero, se parliamo della nostra cognizione naturale, in nessun modo l'intelletto può percepire la benchè minima cosa senza il concorso delle specie e delle immagini, le quali alla lor volta si ricevono pei sensi corporali. Sono adunque cose corporee, le quali, come già abbiamo mostrato, non possono servire di mezzo per arrivare a quest' unione : dunque neanche vi può servire qualsiasi naturale apprensione od intelligenza (2). Chè se poi discorriamo della cognizione soprannaturale, per quanto può essere compatibile con lo stato presente di nostra vita, è manifesto che l'intelletto, prigioniero in questa carcere del corpo, non ha disposizione nè capacità per formarsi una chiara notizia di Dio. Cotal' intelligenza o cognizione non è di questa vita mortale, e perciò l'uomo, come il Signore disse a Mosè, o

(1) Psal., CXXXVII, 6.

(2) Scrive S. Tommaso, 2^a 2^{ae}, q. 175, art. 4 : « Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri ; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam ».

deve morire o non la ricevere: *Non videbit me homo et vivet* (1): non potrà alcuno vedermi e continuare a vivere. E per l'istessa ragione dice S. Giovanni: *Deum nemo vidit unquam* (2): nessuno vide mai Dio; e S. Paolo concordemente ad Isaia: *Oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* (3): occhio giammai il vide, nè orecchio l'udi, nè in cuor d'uomo cadde mai. Questa ancora si fu la cagione per cui Mosè non ardi di fermarsi a contemplare il rovelo, nel quale era apparso presente il Signore, ben sapendo come in nessun modo il suo rozzo intelletto avrebbe potuto, come sarebbe stato conveniente, considerare Iddio; quantunque un tal sentimento in lui nascesse dall'altissimo e sublimissimo concetto ch'egli avea di Dio (4).

Leggiamo parimenti del santissimo Profeta e nostro Padre Elia (5), che essendogli un giorno, mentre dimorava sul monte Oreb, apparso il Signore, egli si coperse il viso col suo mantello. Il qual fatto ne significa com'esso si accieco nel suo intelletto nè ardi con uno strumento così vile e terreno porsi a considerare oggetto sì alto e divino: troppo bene infatti gli era noto come tutto quello che avrebbe potuto contemplare e in particolare intendere della Divinità era infinitamente diverso da quello che è Dio.

Riepilogando dunque ritengasi come nessuna notizia od apprensione di questa vita mortale può servire di mezzo prossimo onde arrivare all'eccelsa unione d'amore con Dio, perchè, come dicevamo di sopra, tutto quello che l'intelletto può comprendere, ed assaporare e gustare la volontà, o fabbricare e rappresentarsi l'immaginazione, tutto, ripeto, è al sommo improporzionato ed immensamente diverso da quello che è Dio. — Diede mirabilmente ad intendere il fin qui detto Isaia con quelle sue stupende similitudini: *Cui similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? numquid sculptile conflavit faber, aut aurifex auro figuravit illud, et laminis argenteis argentarius?* (6). A qual cosa adunque avete voi rassomigliato Iddio? o qual'immagine farete di Lui che gli somigli? potrà egli farne qualche statua il fabbro? o l'orefice potrà figurarlo coll'oro e con lamine d'argento l'argentiere? Nel fabbro in questo luogo significasi l'intelletto, cui spetta il

(1) Exod. XXXIII, 20.

(2) Joan. I, 18.

(3) Corint. II, 9; Is. LXIV, 4.

(4) Act. VII, 32.

(5) 3 Reg., XIX, 13.

(6) Is., XL, 18 e 19.

formar l'intelligenze e lo spogliarle e depurarle dal ferro delle specie e dei fantasmi; nell'orefice intendesi la volontà, la quale è dotata di una certa attitudine a ricevere le forme e le figure di quelle dilettezioni, che vengono prodotte dall'oro dell'amore, onde ama. Per l'argentiere da ultimo, il quale, come dice il Profeta, non può con lamine di argento figurare Iddio, raffigurasi la memoria con unita l'immaginativa, le cui notizie ed immagini possono assai bene rassomigliarsi a lamine d'argento. E però Isaia detto avrebbe il medesimo, nel passo riferito, così: Nè l'intelletto con tutte le sue speculazioni e concezioni potrà apprendere od intendere cosa alcuna, che abbia somiglianza con Dio; nè la volontà ritrovare diletto o dolcezza pari a quella che in Dio si gode; nè finalmente la memoria introdurre nell'immaginativa notizie e fantasmi, che possano, come è in sè stesso, rappresentare Iddio. Evidente dunque rimane che nessuna di queste notizie può immediatamente condurre a Dio l'intelletto, il quale, se brama pervenire alla sovranaturale unione, deve anzi tendervi non intendendo e piuttosto accieccandosi e ponendosi volontariamente in tenebre, che aprendo gli occhi per ricevere il divin lume. Da ciò proviene che alla contemplazione, per cui l'intelletto viene illuminato da Dio, si dà il nome di *Mistica Teologia*, che è lo stesso che sapienza arcana e secreta di Dio. È infatti cosa occulta all'intelletto medesimo che la riceve; e S. Dionigi la chiama: *Raggio di tenebre* (1). Di essa parlando dice pure il profeta Baruch: *Viam sapientiae nescierunt, neque commemorati sunt semitas eius* (2):

(1) *De Myst. Theol.*, cap. I.

(2) Baruch, III, 23. — Evidentemente qui il nostro S. Dottore, per denominazione *a potiori*, come direbbero i filosofi, dà il nome di *mistica Teologia* anche alla contemplazione acquisita oltre che alla infusa, di cui sarebbe proprio, come notammo nei nostri studi proemiali. E invero anche nella contemplazione acquisita abbiamo una illuminazione di Dio, per quanto tale illuminazione avvenga senza che l'anima propriamente venga cavata dalla sua maniera naturale di operazione e l'assenza di ogni fantasma non sia tale quale è nella contemplazione infusa, dove assolutamente è Dio solo che opera. Nè faccia meraviglia che il nostro Santo chiami la contemplazione acquisita contemplazione soprannaturale: notammo infatti nel prologo, parlando di tale contemplazione in fede (parte 1^a) i diversi significati che può avere questo termine soprannaturale. Ora la contemplazione acquisita, per quanto possa essere frutto degli sforzi dell'anima, richiede sempre un aiuto superiore, all'ordinario, di grazia, che non a tutti è concesso, e una mozione dello Spirito Santo, che pure non a tutti coloro indistintamente è dato che in grazia si trovano.

nessuno v'ha che conosca il cammino di essa, nè che pensar possa alle sue strade. — Chiaro è adunque che l'intelletto onde potersi unire con Dio deve acciecarsi per rispetto a tutte quelle vie, ossia, per rispetto a tutte quelle notizie, che da sè stesso può arrivare ad apprendere.

Aristotile insegna che a quel modo che gli occhi del pipistrello stanno in rispetto al sole, dal quale vengono totalmente acciecati, così l'intelletto nostro si ha per riguardo a quello che in Dio è di più splendido e manifesto, che per noi si cangia in una fitta tenebra ed oscurità. Aggiunge poi anche lo stesso Filosofo che quanto le divine cose sono in sè stesse più sublimi e più chiare, altrettanto per noi diventano ignote ed oscure. Il che asserisce pure l'Apostolo dicendo: Le cose più chiare e manifeste di Dio son dagli uomini le più ignorate. — Non finiremmo più se volessimo addurre tutte le ragioni ed autorità onde si prova che le cose create e tutte le apprensioni della mente non possono fare da scala all'intelletto per salire a quest'eccelso Signore. Chè anzi è ben da avvertirsi che se l'intelletto volesse giovarsi delle creature o delle sue cognizioni, anche di una sola di esse, come di mezzo prossimo per arrivare alla unione divina, non soltanto gli sarebbero d'ostacolo e di impedimento, ma occasione pure di molti errori ed inganni nella salita di questo monte della perfezione.

CAPITOLO IX.

In qual modo la Fede è per l'umano intelletto il mezzo prossimo e adeguato onde l'anima può giungere alla unione divina. Confermasi l'assunto con autorità e figure della S. Scrittura.

Dal fin qui detto si raccoglie che l'intelletto, onde potersi dire disposto alla divina unione, deve trovarsi puro e vuoto da tutto ciò che può cadere nei sensi, libero di più e spedito da quello anche che in modo chiaro può percepire ed apprendere, e per ultimo intimamente quieto, tranquillo e raffermato in Fede, la quale è l'unico mezzo prossimo e adeguato onde l'anima si congiunge con Dio.

Non vi ha infatti alcuna differenza tra il vedere chiaramente Dio e il credere fermamente in Lui. Imperocchè come Iddio è infinito ed immenso, pure infinito ed immenso ce lo propone la Fede, ed essendo Egli in sè stesso uno e trino, trino ed uno ci comanda di crederlo. Ondechè con solo questo mezzo della Fede

Dio all'anima si manifesta con una luce sì grande e divina, che ogni più alta intelligenza immensamente vince e sorpassa. E per ciò stesso ancora quanta più Fede ha un'anima tanto più ella si trova unita con Dio; il che è quello che insinuare ne volle S. Paolo in quella autorità che di lui abbiamo più sopra riferita, o sia, che è d'uopo credere a quegli che vuole unirsi con Dio (1). Che è come dire: è necessario ch'egli si accosti a Dio per Fede; il che non può farsi se non mediante un acciecamiento totale dell'intelletto, che dalle tenebre ed oscurità della Fede rimanga come circondato ed invaso. Or, sotto di queste tenebre, nelle quali, come dice Davide, dimora Iddio, l'intelletto si unisce colla Divinità: *Et caligo sub pedibus eius. Et ascendit super Cherubim et volavit; volavit super pennas ventorum. Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu eius tabernaculum eius: tenebrosa aqua in nubibus aëris* (2). Una nebbia caliginosa pose sotto i suoi piedi. E sali sopra dei Cherubini e sciolse il suo volo; volò sull'ali dei venti. Si occultò nelle tenebre, e in esse fissò il suo padiglione, che è la nera acqua delle nubi dell'aria. Con dire ch'egli pose nebbia caliginosa sotto a' suoi piedi, che scelse le tenebre per suo nascondiglio, e che il suo padiglione è la nera acqua delle nubi, denota il Profeta la fitta oscurità della Fede, in cui occultato e nascosto si rimane il Signore. Nel rimanente poi che soggiunge, o sia che il Signore sali sopra dei Cherubini e volò sull'ale dei venti, ne fa comprendere come Iddio eccede e trascende qualunque più alta e nobile intelligenza.

Cherubino infatti è il medesimo che intelligente o contemplante; e le ali dei venti significano le sublimi e delicate notizie e concezioni degli spiriti beati, alle quali tutte va sopra l'essere infinito di Dio, a cui nessuna creatura, per sè stessa, naturalmente, potrà arrivare giammai. In prova di che leggiamo nelle sacre Carte che, appena il tempio fu terminato, discesevi dentro il Signore da mezzo a una nuvola e così lo riempì che i Figliuoli d'Israele più nulla vi poteano scorgere. Allora Salomone disse: *Dominus dixit ut habitaret in nebula* (3): il Signore ha promesso di dimorare in una nuvola.

(1) V. sopra cap. IV, — ad Hebr., XI, 16. Si rammenti quanto della Fede, come mezzo dell'unione divina e della contemplazione, scrivemmo nei nostri studi proemiali, prima e seconda parte.

(2) Ps., XVII, 10, 12.

(3) 3, Reg., VIII, 12.

Non altrimenti da mezzo a una nube, in cui si stava occultato, appariva a Mosè sul monte (1), e, per dir tutto in breve, ogniqualvolta Iddio a qualche suo servo singolarmente si comunicò, lo fece sempre da mezzo a nubi e oscurità, come può vedersi in Giobbe, ove la Scrittura dice che Dio parlò con lui da dentro a una fitta tenebria: *Respondens autem Job de turbine dixit* (2). Le quali tenebre e caligini designano, siccome abbiamo detto, l'oscurità della Fede, nella quale occultata si tiene la Divinità mentre alle anime si comunica.

Queste tenebre poi allora finiranno, come dice S. Paolo, quando si consumerà quello che è imperfetto, intendi l'oscurità della Fede, e verrà quello che è perfetto, ossia la divina luce: *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* (3). Di che abbiamo splendida figura nei soldati di Gedeone, ognuno dei quali, come si legge nel libro dei Giudici, recava in mano una fiaccola, cui però non vedevano, stando essa rinchiusa e nascosta in un vaso, rotto il quale, incontanente sfolgorò la luce: *Dedit tubas in manibus eorum, lagenasque vacuas ac lampades in medio lagenarum* (4). Così la Fede, figurata in que' vasi, in sè contiene la luce divina, vale a dire la verità di quello che Dio è in sè medesimo. Or, spezzato che sia una volta questo vaso della Fede per mezzo della morte e della fine di questa vita caduca, tosto ne irraggerà dinnanzi la luce e la gloria della Divinità.

Manifesto dunque rimane che l'anima, per giungere ad unirsi in questa vita con Dio e a comunicare direttamente, senza bisogno d'altri mezzi estranei, con Lui, deve, per necessità, prima di tutto congiungersi con quella tenebra nella quale, come disse Salomone, Iddio promise d'abitare. È anche evidente ch'ella si dee porre dappresso a quell'aere caliginoso di dove il Signore si piacque rivelare a Giobbe i suoi arcani, e per ultimo apprendersi alle cieche ed oscure urne di Gedeone, onde poter recare nelle mani, ossia in tutti gli esercizi e in tutte le opere di sua volontà, la luce, vale a dire l'unione d'amore, sebben nascosta nelle tenebre della Fede. Spezzato poi che sia un giorno il vaso di questa vita, ella volerà a vedere faccia a faccia Iddio nella gloria.

(1) Exod., XIX, 9.

(2) Job., XXXVIII, 1 e XL, 1.

(3) I, Corinth., XIII, 10.

(4) Jud., VII, 16.

Ed eccoci a trattare delle diverse notizie e intelligenze che l'intelletto può ricevere, e dei danni ed ostacoli che gli possono apportare in questo cammino di pura Fede. Diremo anche del modo onde l'anima deve governarsi in tutte le sue apprensioni, sia che procedano dai sensi come dallo spirito, acciocchè le servano piuttosto d'aiuto e di mezzo che non le tornino causa di nocimento e di inciampo nel suo mistico viaggio alla perfezione e a Dio.

CAPITOLO X.

Distinguonsi tutte le specie di apprensioni e di intelligenze che possono cadere nell'intelletto.

Dovendo trattare adesso in modo particolareggiato assai del nocimento e profitto che, per riguardo al mezzo onde alla divina unione s'arriva, che è la Fede, possono recare all'anima le sue intellettuali apprensioni e notizie, credo sia opportuno, anzi necessario far qui precedere un'accurata e ordinata distinzione di tutte le apprensioni, tanto naturali che soprannaturali, che possono nell'intelletto cadere. Seguitando poi lo stesso ordine, quanto più brevemente potremo, dirigeremo, e per dir così, a mano condurremo, attraverso di esse l'intelletto nella notte ed oscurità della Fede.

Devesi dunque sapere che per due vie, naturale l'una, sovrannaturale l'altra, l'intelletto s'acquista le notizie e cognizioni delle cose. La via naturale tutto quello comprende che l'intelletto può percepire ed apprendere per mezzo dei sensi ed anche da sè stesso, colla riflessione, valendosi delle notizie già prima per i sensi ricevute. La soprannaturale al contrario abbraccia tutte le cognizioni che all'intelletto possono, in modo superiore alla sua naturale attitudine e capacità, venire comunicate ed infuse. Di queste notizie sovrannaturali poi, altre sono corporee ed altre spirituali. Le corporee di due sorta: alcune si ricevono per mezzo dei sensi corporali esteriori, e alcune mediante i sensi corporali interiori: dove si comprende quanto può fingersi, apprendere, e fabbricare l'immaginazione. Anche le notizie spirituali sovrannaturali si suddividono in altre due specie, perchè le une si infondono nell'anima in maniera distinta e particolare, e le altre in modo confuso, oscuro, universale e generico. Le prime abbracciano quattro sorta d'apprensioni particolari, che allo spirito si comunicano senza il concorso dei sensi corporei, e sono:

le Visioni, le Rivelazioni, le Locuzioni e i sentimenti spirituali. Unica invece è la notizia od intelligenza oscura e generale, ossia la contemplazione, che dalla Fede procede. In questa contemplazione noi vogliamo collocare l'anima facendola man mano passare per tutte le altre particolari notizie e intelligenze e insieme di tutte perfettamente nudandola (1).

(1) **Visioni e Allucinazioni.** — Comincia il nostro Santo Dottore nel seguente capitolo a parlare di quegli straordinari favori che Dio bene spesso largisce alle anime, che battono la strada della perfezione, onde più facilmente allettarle all'amore della virtù e dar loro, facendo sui loro occhi risplendere, mediante operazioni inusitate e sublimi, mezzi di più facilmente sollevarsi e condursi alla sua divina unione e contemplazione. Tra i quali favori son specialmente da notarsi, le *Visioni*, le *Rivelazioni*, le *Locuzioni interiori* e quindi le *Estasi* e i *Rapimenti*, come quelli contro di cui con più accanimento si gettò la moderna incredulità, incaponita a vedervi o delle semplici allucinazioni o fatti spiegabili mediante le forze naturali.

Delle locuzioni interiori, delle estasi e dei rapimenti qui non tratteremo per ora, come che, seguendo nelle nostre illustrazioni l'ordine di ragionare del Santo, di esse non si tratti in questi prossimi capitoli; ci limiteremo dunque a vedere e considerare un poco il fatto delle visioni, e solo *per transennam* toccheremo le rivelazioni, che per lo più si congiungono colle visioni, senza entrare nemmeno nella distinzione loro, già fin troppo chiaramente segnata dal nostro Santo.

Che cosa sono le visioni, le rivelazioni? Inganni di menti illuse o malate, rispondono tosto gli increduli, pei quali Maometto e Giovanna d'Arco, Lutero e S. Francesco, Socrate e S. Teresa non erano che *alcuni allucinati celebri dotati di costituzione neuropatica*. Quanto però tale affermazione sia contraria al vero ognuno di leggieri capisce ponendo a confronto questi diversi fenomeni.

Ma già, è ozio di metodo diventato oggidì troppo frequente, che da qualche somiglianza, riscontrata tra due fenomeni, senza più conchiudersi alla loro identità e avvisasi che ogni spiegazione sia buona allorchè serve a sopprimere il soprannaturale. Se il materialista e l'incredulo conoscessero veramente fondate in ragione le loro teorie, non temerebbero punto d'esaminare i fatti e di discuterli tranquillamente, ma il dispregio cui essi soglionsi atteggiare ad ogni menzione di effetti soprannaturali non è che un velo a coprire il timore che hanno di dover riconoscere un ordine di fenomeni contrario al sistema filosofico da loro abbracciato. Così è: l'incredulo co' suoi dogmi negativi impaccia il libero esame assai più che non lo faccia la Fede. Ma a noi certamente la fede non vieta di istituire un confronto tra i due fenomeni delle visioni e delle allucinazioni valendoci, da una parte, della testimonianza di fatti indubitati, e dall'altra, delle interessanti notizie che la scienza medica moderna ne ha date su fatti tanto importanti.

Anzi tutto convien notare che il fenomeno delle visioni, quale l'abbiamo da accertatissimi fatti, non presuppone punto un soggetto dato a vita contemplativa e nemmeno disposto ad un vivo esaltamento di fantasia da un

vivo sentimento di Fede e di pietà. Che anzi molte volte il soggetto favorito ne era per molte ragioni incapace, indifferente ed alieno da esse. Son pronti a tal proposito due probatissimi fatti avvenuti nel secolo decorso: l'uno dell'apparizione della Madonna di Salette nel 1846 a due bambini, ignari affatto di mistica e inoltre di poca pietà, quali erano Massimo Grand e Melania Matthieu, i quali interrogati dalla SS. Vergine se recitassero bene le loro orazioni mattina e sera, risposero nel loro dialetto: *Pas gaire Madame!* non guari, Signora. L'altra, e più grande ancora, è l'apparizione di Lourdes l'11 Febbraio del 1858 a Bernadetta Soubirous, povera bambina, cristianamente e piamente educata, ma in tutto ignara di qualunque cosa che sapesse di contemplazione e di mistica. Fatti strepitosi vennero a confermare le asserzioni della povera contadinella, ma la superba incredulità, non potendo negare la realtà dei fatti, sull'indizio di « *un può darsi* » volea mandarla all'ospedale dei pazzi di Tarbes. Ecco le parole di quei falsi sapienti: « *... è al tutto sana di mente e colle sue facoltà in istato pienamente regolare. Ma siccome ella persiste nelle sue affermazioni, può darsi che sia allucinata* ». **Può darsi!!!** Bella scappatina codesta di quegli infelici de' quali può affermarsi che fossero svaniti di mente: *evanuerunt in cogitationibus suis*.

La maggior parte delle visioni che ricorda la storia ecclesiastica son di questa classe, e il medesimo può dirsi di quelle numerosissime della Sacra Scrittura, delle quali ricordo soltanto quella di Baldassarre e quella di Eliodoro, regio commissario di Antioco, battuto aspramente davanti al popolo e a tutta la sua gente, per mano di due Angeli, come si racconta nei Maccabei, lib. II, cap. III, v. 7 e segg.

Dai fatti addotti e da numerosissimi altri, nei quali nulla cooperò un individuo in pieno possesso delle sue facoltà mentali, nell'atto della visione, e specialmente avuto riguardo alle circostanze estrinseche col contenuto della visione medesima, ben si vede quanto vanamente vogliansi ridurre tali fatti a meri fenomeni soggettivi, quali sono le allucinazioni, le quali simulano col mondo esterno una relazione logica mentre *non ne hanno nessuna*. E che non possano averne risulta chiaro da ciò che la scienza professa attorno l'allucinazione, dicendola tutto un *effetto psichico di determinati sconcerti cerebrali*. È quindi un paradosso dei più curiosi quello di designare come un'allucinazione un'apprensione qualsiasi avente un oggetto esterno reale, come mostrò d'esser reale la mano veduta da Baldassarre e realissime le lividure cagionate dai due angeli ad Eliodoro. A tali fatti non può darsi il nome di allucinazione, ma di visioni, e se l'oggetto non soffre le condizioni umane di materialità sarà *un'apparizione* e non già una creazione immaginaria. Il paradosso poi tocca il sommo quando i fatti mostrati dalla visione, quasi esito della visione medesima, erano futuri e imprevedibili a mente umana, come quello della fonte sconosciuta a Bernadetta e che le zampillò nelle mani. Il prevedere un fatto che non si riveli per sua propria impressione nè nella sua causa, nè pe' suoi effetti è assolutamente impossibile a noi se non ci venga comunicato da un essere intelligente, che lo conosca, il quale non può esser che Dio, cui, nella sua infinita attualità, ogni cosa, posta in qualunque tempo, è presente. I fatti medesimi della visione di cose lontane esistenti vantati dallo spiritismo, in quanto possono aver di vero, dimostrano un essere estraneo alla natura visibile. Se dunque

il regalare la divinizione alla mente, la quale non conosce se non ciò che fa impressione nell'organo è un disconoscere i principii della psicologia, l'adornarne poi la fantasia di un allucinato è tale errore, tal marrone, da farne ridere i più ignoranti in simili materie.

Veduto quanto falsamente venga dato dai moderni dottori increduli il nome di allucinazioni alle specie di visioni più elementari, veniamo a quelle dell'agiografia e della mistica. È da notarsi anzi tutto la loro frequenza in tutti i Santi e in tutte le Sante dati alla contemplazione. Però a sentire i nostri increduli, tutti i Santi, d'ogni condizione, sesso ed età sarebbero neuropatici o malati di fantasia. Ma devesi, in grazia, osservare che vi furono dei Santi che in tutta la loro vita non ebbero che una visione o ben poche, onde quel fenomeno non accusava ad alcuna proclività radicata nella loro costituzione. E si noti ancora che quei grandi Santi, che maggiormente si vorrebbero indicare come neuropatici, conoscevano a meraviglia il fenomeno della allucinazione naturale e ne parlavano ad ogni tratto mettendo in guardia i novelli spirituali contro la fantasia, di cui descrivono con meravigliosa esattezza i caratteri nelle immagini da essa prodotte.

Veggasi Santa Teresa, la donna mistica per eccellenza; veggasi S. Giovanni della Croce come sottilmente parla dei lavori della fantasia in questi libri della *Salita del Monte Carmelo* e della *Notte Oscura*! Di S. Giovanni della Croce è inutile che qui riproduciamo alcun luogo; udiamo come parli S. Teresa della differenza, che è tra visioni e allucinazioni, meglio di qualunque più valente fisiologo. « Ammesso che una vivace immaginativa — scrive la Santa — possa giungere a fingersi gli oggetti presenti così da vederli, in certo modo, presenti, per quanto poca attenzione vi metta l'anima, conoscerà facilmente che è essa medesima quella che va componendo colla sua fantasia quello che vede, e se ne potrà accorgere perchè, volendo, può a quella fantastica composizione aggiungere quello che vuole e metterle fine quando vuole. Nelle visioni immaginarie (vere e divine s'intende) non è così: esse vengono senza che altri vi si applichi, anzi quando meno egli vi sembra disposto e se l'aspetta, nè è in poter suo di cacciarle o distrarsene, ancorchè v'adopri ogni suo sforzo, (il che non avviene negli allucinati, ai quali si posson far perdere le false specie della fantasia, anche col bastone, talora) nè vi può togliere od aggiungere checchessia ». Inoltre osservarsi che le visioni dei mistici (intendiamo le immaginarie che sono quelle che più relazione paiono avere colle allucinazioni) non sono moltissime volte di cose che cadono sotto i sensi, delle quali, come dice la medesima S. Teresa, non si può dire che il soggetto generale, come per riguardo a lei era da la visione dell'Umanità SS. del Salvatore: chè ella non trovava espressioni onde esprimerne il chiarore, le fattezze, la beltà, e solo dice, che questa eccedeva ogni immaginazione, che quel chiarore era diverso dalla nostra luce, che non credeva possibile sostener quella vista per lungo tratto senza morirne, e che qualora uno credesse di reggervi, a giudizio di lei « *quella non doveva esser visione, ma non altro che qualche figura cagionata dall'immaginativa* ». Ecco come la grande eroina desse a conoscere quali elementi sorpassassero il corredo fornitoci dai nostri sensi in quelle visioni, al contrario delle allucinazioni, le quali hanno per oggetto solo cose vedute, o udite, o sentite; nè certo si troverà allucinata che di tal guisa, con tanta sottigliezza discorra degli oggetti contemplati ne' suoi eccessi.

CAPITOLO XI.

Del danno ed impedimento che possono cagionare le apprensioni dell' intelletto ricevute, per via soprannaturale, nei sensi corporali esteriori. Del modo, onde l' anima, per riguardo alle medesime, s' ha da governare.

Le prime notizie o cognizioni, che abbiamo nel precedente capitolo nominate, sono quelle che l' intelletto può ricevere per via naturale ; ma siccome circa di esse abbiamo a lungo trattato nel passato libro (1), ove incamminammo ed introducemmo l' anima nella notte del senso, non occorre qui più farne parola.

Passeremo invece subito, in questo capitolo, a parlare di quelle notizie ed apprensioni, che per modo soprannaturale l' intelletto può ricevere dai sensi corporali esteriori, i quali sono cinque: la vista, l' udito, il gusto, l' odorato ed il tatto. Ai quali sensi, specie nelle persone spirituali, soglionsi assai volte rappresentare repentinamente e soprannaturalmente diverse figure ed oggetti, come ad esempio, alla vista, persone dell' altra vita, immagini di Santi, di Angeli, buoni e cattivi, lumi meravigliosi, straordinari splendori. Insolite parole percepiscono talora coll' udito, profferite sia dalle persone che si vedono come da altre invisibili ; — l' odorato sente soavissimi odori, senza che si sappia donde emanano ; e il tatto, anch' esso gode delle sue proporzionate delizie, tal fiata anzi tanto efficacemente che pare che tutte le midolla ed ossa del corpo ne esultino, rinverdiscano, nuotino quasi in un torrente di voluttà. La quale intima dolcezza è molto somigliante a quella che i mistici dicono unzione di spirito, che dal più interno si sparge talora al di fuori fin sulle membra dell' anime semplici e pure.

Spero che non mi si avrà a male se tanto mi sono dilungato su questo punto delle visioni : sembravami necessario sommamente far vedere l' esistenza di questi fenomeni e la differenza che è tra essi e le illusioni della fantasia, onde ovviare fin d' ora a qualunque accusa degli increduli e dei tristi. Chi poi volesse vedere il modo, onde le varie visioni si operano e si formano, consulti il V. P. Filippo della SS. Trinità, in *Summ. Theol. Mystica*, tom. II, part. II, Tratt. III, Discors. IV, art. I ; oppure lo Scaramelli, *Direttorio Mist.*, Tratt. IV, cap. II, III e VII. A suo luogo parleremo degli altri grandi fenomeni, che di solito accompagnano la contemplazione, come abbiamo detto.

(1) Libr. I, passim, ma specialmente del cap. VI al X.

Cosiffatti dilette dei sensi sogliono agli spirituali provenire dall'affetto e dalla sensibile divozione onde, per ordinario, più o meno, ognuno di essi si trova essere animato. Attentissimamente però avvertano le persone spirituali che sebbene cotali gusti, dilette e piaceri possano nei sensi corporei fruirsi dipendentemente dalla divina volontà ed operazione, pure in nessun modo si debbono di essi fidare, ammettendoli o godendone; piuttosto li hanno da fuggire senza nè pur fermarsi a considerare se sieno buoni o cattivi. Imperocchè quanto più siffatti godimenti sono esteriori e corporei, tanto meno è certo ch'essi procedano da Dio, di cui è assai più proprio e ordinario comunicarsi allo spirito, ove maggiore è la sicurtà e il profitto dell'anima, che al senso, il quale non raramente è causa di tremendi pericoli ed inganni.

Infatti il senso corporeo e materiale si farebbe, in tal caso, arbitro e giudice di favori e di cose spirituali, e indubbiamente le stimerebbe tali quali esso le sente, mentre in vero tra esso e loro corre, nè più nè meno, la differenza che passa fra il corpo e l'anima, tra il senso e la ragione; chè tanto ignorante è il senso delle cose spirituali quanto lo è un giumento delle cose razionali. Grossolanamente quindi si sbaglia chi fa conto e stima dei sensibili piaceri che gode, e a grande pericolo si espone di rimanerne ingannato, o almeno di non tendere più col vigore e colla lena, che farebber mestieri, alla sostanza dello spirito.

Come infatti ripetuto abbiamo già più volte, tutte quelle cose corporee non hanno veruna somiglianza o proporzione colle cose spirituali, e perciò sempre havvi motivo a temere ch'esse procedano dal demonio piuttosto che da Dio, comechè per riguardo delle cose esteriori e corporali s'arroggi quel maligno un maggiore diritto e più facilmente possa tesservi insidie ed ingannare, che non in quelle che sono più interiori.

Inoltre, quanto più esteriori sono cotesti oggetti e codeste immagini corporee, tanto minore utilità apportano allo spirito, in causa della somma distanza e della minima e quasi nulla proporzione, che passa fra le cose materiali e le spirituali. Chè quantunque può derivare da esse nell'anima un qualche ardore di spirituale devozione (come sempre avviene quando procedono da Dio) sempre però questo effetto è assai più lieve di quello che le stesse cose avrebbero recato all'anima, se state fossero più spirituali e interiori; quindi anche più prestamente e facilmente generano nello spirito errori, presunzioni e vanità.

Imperocchè, essendo cose tanto palpabili e materiali, eccitano fortemente il senso, e l'anima tanta maggiore stima vi attacca, quanto più sensibilmente le percepisce, e le seguita, giudicando che quelle luci od intelligenze siano la guida o il mezzo onde giungerà al bramato termine dell'unione divina. Donde avviene che quanto maggior concetto di tali cose ella si forma, altrettanto più devia e si scosta dal retto tramite di questo viaggio e dalla sua vera luce e maestra, che deve esser la Fede.

Nè basta. Vedendosi favorita di cose tanto insolite e straordinarie, le si ingenera una secreta compiacenza di sè medesima, d'essere cioè oggimai un gran che davanti a Dio; il qual pensiero è manifestamente contrario alla vera umiltà. Ottimamente poi sa il demonio insinuare nel di lei spirito una occulta soddisfazione di sè stessa, talora anche manifesta; al qual fine le pone innanzi agli occhi immagini di santi o lucidissimi splendori; le solletica l'odorato con soavissime fragranze e con ignote dolcezze e delizie il gusto ed il tatto; dopo di che ha più facile il passo a precipitarla in gravissimi mali.

Posto ciò, dovendo stabilire il modo onde l'anima dee governarsi ricevendo queste sensibili sovranaturali notizie e rappresentazioni e sentimenti, tenga ella per fermo, se non vuol andare ingannata, che tutte sempre debbonsi rigettare e disprezzare. Chè, dato pure il caso, che alcuna di esse proceda da Dio, non creda già di recargli ingiuria, rigettandola, e nè meno, ricusandola, di perdere l'effetto e il guadagno che il Signore con siffatte rappresentazioni in essa intende produrre.

Qualsivoglia visione corporea infatti, qualunque percezione de' sensi, qualsiasi altra comunicazione, anche delle più interiori, quando provenga da Dio, nell'istesso momento che appare o si percepisce, produce nello spirito l'effetto cui è destinata, nè l'anima ha tempo o campo di potersi deliberare, se deve accettarla oppure no. Imperocchè come Iddio è il principio e la causa di quella visione, così senza che l'anima da sua parte vi metta alcuna diligenza ed industria, senza la sua cooperazione, solo mediante le cose che le rappresenta, Dio trae in essa l'effetto che vuole.

Tali comunicazioni, in verità, non si operano che passivamente nello spirito, e però, sortiscano il loro effetto oppure no, per nessun patto può entrarvi, o sia avervi parte, la ripugnanza o il volere dell'anima. È il caso medesimo d'un uomo nudo sul quale venisse gittato del fuoco: poco certo al meschinello varrebbe la

sua volontà di non si bruciare, perchè, voglia o no, il fuoco sortirebbe, senza dubbio, il suo effetto. Non altrimenti le buone visioni e rappresentazioni, ancorchè l'anima nol voglia, producono nel suo spirito, prima che nel corpo, il loro effetto, mentre all'opposto quelle, onde è autore il demonio, quantunque l'anima non vi consenta, cagionano in essa turbazioni, inquietudini, aridità, e non di rado pure vanità e superbia (1). Quantunque è vero che le visioni del demonio non possono così nuocere all'anima come le divine ne promuovono il bene e il profitto, perchè le operazioni del diavolo appena arrivano ai primi moti, nè più oltre possono spingere la volontà, s'ella le ricusa e le sprezza. Nè molto anche può durare l'inquietezza e l'aridità che cagionano, se non forse la poca cautela e la pusillanimità dell'anima non è causa a che lungamente duri.

Le operazioni divine all'opposto penetrano fin nell'ultime fibre e midolla dell'anima e vi producono il loro effetto d'eccitamento, d'impulso e vittorioso diletto e piacere, per cui essa vien disposta e facilitata a dare il suo libero ed amoroso consentimento al bene.

Con tutto questo però e sebbene cosiffatti sentimenti, cotali visioni esteriori procedano da Dio, se l'anima ad esse troppo aderisce, incappa facilmente in sei diversi inconvenienti o danni:

Il primo è una diminuzione della perfezione che può aver acquistata in reggersi e governarsi solo con la Fede: chè gran pregiudizio arrecano le cose che si percepiscono co' sensi, mentre la Fede, come sopra dicemmo, supera ogni senso. Ond'è che se l'anima non rivolge gli occhi della sua mente da tutti gli oggetti dei sensi, si diparte dal vero ed unico mezzo che può condurla all'unione con Dio.

(1) È in altre parole la regola che prescrive S. Tommaso, p. 3, q. 80, art. III, per distinguere le visioni o apparizioni buone dalle false: « Se dopo il timore, che seco reca l'improvvisa apparizione di un oggetto qualsiasi, o di un Angelo o di un Santo, succede il gaudium, la visione è di Dio; se durerà la paura, essa è del diavolo: *Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est; si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur* ». E S. Teresa scrive: « Il demonio fa rappresentazioni per far dimenticare e disfare le visioni buone, che l'anima ha veduto; però talmente ella le ributta da sè, si altera e si inquieta, che perde la divozione e il gusto, che prima aveva, e rimane senza orazione alcuna. (Prop. Vita cap. XXVIII).

Il secondo inconveniente è che tali visioni materiali e sensibili, se di tratto non si negano, inceppano e trattengono lo spirito dal volare alle cose invisibili. — Questa fu una delle ragioni per cui il Signore disse ai suoi discepoli esser mestieri che da loro si partisse acciocchè su di essi discendesse lo Spirito Santo; nè per altro motivo dopo la sua risurrezione non ammise a' suoi piedi la Maddalena, se non perchè si radicasse meglio nella Fede.

Terzo danno: l'anima, abituandosi facilmente ad aver proprietà, corre pericolo di non tendere più, con tutte le sue forze, alla vera rassegnazione e nudità dello spirito.

Quarto: perde poco a poco l'effetto e lo spirito che le buone visioni generano nel cuore, comechè ponga ella i suoi occhi solamente nel sensibile, che v'ha in esse, che è il meno. Per la medesima ragione poi anche cessa di ricevere in tanta copia lo spirito che producono, il quale nell'anima si fomenta e si accresce piuttosto negando che proseguendo tutte le cose sensibili, chè all'infinito distano dal puro spirito.

Quinto: l'anima, non reggendosi in pura Fede, perde assai grazie e favori di Dio, perciò che ad esse aderisce con proprietà e di esse malamente si serve. Ora riceverle con proprietà e non valersene pel proprio spirituale profitto, è come un impossessarsene e fermare in esse il proprio diletto e piacere, contro la volontà e il fine onde Iddio le comparte. In tal caso però non si persuada troppo facilmente l'anima che le sue visioni provengono da Dio.

Sesto ed ultimo è che, volendole ammettere, dà l'anima adito e facoltà al demonio di più facilmente ingannarla con altre somiglianti, cui ben sa egli mascherare per buone, perchè, come dice l'Apostolo, può esso trasfigurarsi in angelo di luce: (1) *Ipse*

(1) 2 ad Corinth. XI, v. 14. — In questo versetto dell'Apostolo « *ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis* » possiamo dire che si trova indicato tutto il meraviglioso demoniaco in contrapposizione al meraviglioso divino, che si esplica coi sublimi fenomeni della mistica ed altri ancora.

Una parola sulle differenze più marcate di queste due specie di « meraviglioso » non sarà fuor di luogo, sebbene il nostro Santo le abbia già abbastanza chiaramente indicate.

La vera mistica deriva dall'intervento di Dio, che agisce nelle anime con un potere sovrano, e vi manifesta la sua presenza e le sue operazioni con segni non dubbi. La falsa mistica deriva dall'intervento di Satana, nemico e scimmia di Dio, che circonviene un'anima ed, impossessandosi delle facoltà sensitive di essa, vi produce fenomeni turbolenti.

enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis. Ma di ciò col-

Dio, spirito creatore ed onnipotente, penetra l'anima fino all'intimo, pone la sua sede nel centro di essa, la tiene e la possiede dall'interno, donde manda raggi nelle potenze, cui purifica dai loro difetti, cui infrena nelle loro cattive tendenze, cui riconduce alla unità. In tal modo Egli restaura nella sua integrità l'uomo interno, distratto dietro gli oggetti sensibili da pensieri volubili e da affetti sregolati: e per conseguenza restituisce all'anima la sua perduta bellezza, col fine di prenderla per sua sposa. Quindi la vera mistica proviene dall'interno per manifestarsi progressivamente all'esterno, Ecco la prerogativa intima, sostanziale, vivificatrice, rinnovatrice, che la fa riconoscere con una chiara luce di evidenza.

La falsa mistica all'opposto deriva dal di fuori e si impossessa per mezzo della fantasia e della sensibilità. È questa la via di cui si serve lo spirito maligno per insinuarsi nell'anima e stringere un nodo nefasto con essa, che per orgoglio o per curiosità a lui si è data. Non può il maligno penetrar fino al fondo di essa, perchè non è permesso ad uno spirito creato di internarsi in un altro spirito; ma agendo sulle facoltà superiori per mezzo delle inferiori, riesce a turbare ed anche a sospendere i loro atti, senza però togliere il libero arbitrio, che, in quanto ha di essenziale, resta intatto.

Ma se l'anima si mantiene libera, resta però molto impedita nell'esercizio della sua libertà in ragione dell'ossessione cui è soggetta.

Lo spirito infernale può altresì sostituirsi all'anima nelle funzioni del cervello ed impadronirsi dei sensi corporei dell'uomo, dove provoca ingannevoli immaginazioni, impressioni, visioni, dove eccita trasporti, dove tenta, ma molto inutilmente, di imitare l'azione illuminatrice e vivificatrice di Dio. Abbiamo detto molto inutilmente, perchè il demonio non illumina, non rischiarare l'anima, che rimane ignorante e diaccia, non istilla in essa nessuna scienza, non le dà la comprensione di una sola idea. Il medesimo non vivifica, non sazia il cuore, che resta orribilmente affamato, e che dalla sua mortale indigenza, alla quale si vede giunto, è ben presto condotto alla disperazione.

Non si può dunque a lungo confondere la mistica divina con la mistica demoniaca: i frutti che ne verranno dall'una e dall'altra ben presto diranno anche l'origine dell'una e dell'altra. Un segno però tra tutti è di una particolare importanza. La mistica divina, sia in sé, sia nei fenomeni con essa congiunti, dipende assolutamente da Dio. Dio è che chiama a tale stato le anime, che gli piace di scegliere, e piomba sopra di esse, dice S. Teresa, come l'aquila sulla sua preda.

Allo stesso modo poi che con nessuno sforzo umano si può provocare l'azione divina, così con nessuno sforzo si può ad essa sfuggire. Tutto l'opposto è invece nella mistica diabolica, dove è l'uomo che si introduce da sé stesso per un orgoglio insensato o una trista curiosità.

L'anima invita lo spirito di menzogna, che risponde alla sua chiamata e stringe patto con essa. A prima vista sembra che il demonio si metta alle dipendenze dell'anima, ma in realtà è lui che la avvolge in una rete sempre più fitta, dalla quale torna, umanamente parlando, impossibile all'anima di svicolarsi. Mentre Dio rispetta sempre la libertà dell'anima, non così il demonio, che finisce col farla sua schiava.

l' aiuto di Dio, avremo a trattare nel terzo libro, al capitolo della gola spirituale (1).

Moltissimo adunque conviene all' anima rigettare ad occhi chiusi, per dir così, qualunque visione, venga essa da qual parte si voglia. Altrimenti facendo, tanto luogo darebbe alle visioni del demonio e a lui stesso tanta mano e facilità d' ingannarla da giungere non solamente ad ammettere come buone le visioni false e cattive, ma da far sì che in tal guisa si vadano moltiplicando quelle del maligno e cessando le vere di Dio, che alla perfine

Ancora: la mistica divina è una, la diabolica è multiforme, poichè una è la via che conduce alla verità e alla felicità, molteplice quella dell' errore e del vizio. Dio scende in noi per salvarci, ma mentre si adatta alla nostra debolezza, si mostra nella sua pura e semplice verità; — il diavolo scende in noi per perderci, ma non volendo essere riconosciuto, mescola con le sue nere malvagità tutte le raffinatezze della più tortuosa ipocrisia, e prende tutte le forme d' un Proteo, che difficilmente può riconoscersi.

Le forme più diffuse di demonismo o falsa mistica tra noi, quella cioè che coi fenomeni e colle sue pratiche tenta simulare la vera mistica, sono: le illusioni, l' occultismo, lo spiritismo e il magnetismo. Le illusioni demoniache sono quelle alle quali principalmente allude nel suo scritto il nostro Santo e dove meglio si può dire che Satana riesca a camuffarsi in angelo di luce, producendo, nei falsi mistici, estasi, visioni, trasporti meravigliosi da un luogo all' altro, splendori e profumi straordinari, ispirando predizioni, che talora anche si avverano etc. Si comprende bene come, dinnanzi a tali effetti, molti possano essere spinti a gridare al miracolo, come avvenne nelle visioni, apparizioni e rivelazioni di Tilly in Normandia, per esempio, a mezzo del secolo passato, quasi contemporaneamente alle celebri di Lourdes, che il diavolo voleva imitare per trascinare dietro di sè i popoli e stornarli dal correre ai piedi di Maria. Nondimeno, per quanto astuto il diavolo, esso non giunge — e ciò per volere di Dio — a nascondere a lungo il suo spirito, e la confusione, l' esagerazione, che di solito si nota nei suoi prodotti è segno ottimo della sua presenza. Nè è nè meno l' unico.

Non possiamo dilungarci a parlare dell' altre forme accennate di demonismo: i lettori però potranno benissimo informarsene dalle numerosissime opere che sullo spiritismo, sull' occultismo etc. anche recentemente sono venute alla luce, e tra l' altre quella ottima del Marechaux, *Il meraviglioso divino e il meraviglioso demoniaco*. Per quanto antico poi di data, non ha punto perduto della sua attualità l' aureo opuscolo del P. S. Franco d. C. d. G., *Lo spiritismo tornato di moda*. — Del resto in riguardo di alcuni dei principali fenomeni dello spiritismo, ipnotismo, etc. avremo occasione di parlare studiando, fra poco, i fatti delle profezie, dei sogni profetici e altre meraviglie della mistica divina.

(1) Notte Osc., cap. VI. — Ecco un' altra prova della cattiva divisione data a queste opere dagli editori. Qui per il terzo libro è intesa la *notte oscura* dell' anima, ove al capitolo indicato si parla della gola spirituale, e non il terzo libro della *Salita*. Si rammenti quanto dicemmo in proposito nella 2ª parte degli studi proemiali, terminando di analizzare dette due opere.

ogni cosa si vada a perdere nel diavolo, e dell'opera di Dio più nemmeno rimanga vestigio. Così avvenne a tante e tante anime incaute e di poco sapere, le quali, pertinacemente attaccatesi a tali sensibili favori, ebbero poi molto da faticare e sudare onde tornare a Dio in purezza di Fede; nè molte, pur troppo!, vi ritornarono più, tanto profonde essendo le radici che il demonio avea nel loro spirito gittate! Perciò buona e prudente cosa è chiudere ad esse ogni adito e temere di tutte; chè, se son cattive, così facendo, si evitano e si schivano gli errori ed inganni del demonio; se buone, l'anima è più sicura di camminare puramente e unicamente in Fede: in amendue i casi poi lo spirito trova sempre il suo guadagno e profitto. Chè siccome, quando l'anima le ammette, Iddio gliela va poco a poco sottraendo per ciò che ad esse aderisce con proprietà, e non se ne serve nel modo conveniente, e il demonio, a sua volta, nello stesso tempo, cerca ingerirle le sue, comechè ella luogo e consentimento gli dia; parimenti, all'opposto, se l'anima non se ne cura nè vi si attacca, cessa da una parte dalle sue mene il maligno, ben scorgendo impossibile, per tal via, recarle alcun danno, e per l'altra Dio accresce e moltiplica in quest'anima umile e rassegnata i suoi doni e le sue grazie, e *la fa padrona del molto*, come leggiamo ch'egli fece con quel servo che gli fu fedele nel poco: *Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam* (1). Continuando poi l'anima a mantenersi fedele in mezzo di tali favori, non si fermerà dal largheggiarla certamente il Signore fino a che non l'abbia sollevata e grado grado condotta al vertice più sublime della divina unione e trasformazione.

Imperocchè questo è il modo ordinario onde Iddio prova l'anima e a sè la solleva: primieramente, accomodandosi alla sua poca capacità, la visita e se le comunica più secondo il senso, coll'intenzione di darle quindi in seguito a gustare d'assai migliore e più eccellente cibo, s'ella si comporta come deve, ovvero si vale di quei primi bocconcetti solo per acquistare nuove forze spirituali. Chè se l'anima riporterà vittoria del nemico in questo primo grado, passerà al secondo, e se in questo ancora lo supererà, s'entrerà al terzo e al quarto, e, procedendo sempre avanti sicura, percorrerà tutte le sette mansioni (2), che sono i

(1) Matth. XXV, 21.

(2) Se non erro, questo luogo del nostro Santo, è una reminiscenza del libro delle sette mansioni o Castello interiore di S. Teresa, già noto all'anno in cui egli scriveva questa sua *Salita del Monte Carmelo*. — È il libro

sette gradi d'amore, fino a che lo Sposo la introdurrà nella cella vinaria della sua perfetta carità (1). Fortunata l'anima che sappia coraggiosamente combattere contro quella bestia dell'Apocalisse (2), che ha sette teste, contrarie a questi sette gradi di amore, ai quali rispettivamente fa guerra con ciascheduna di esse, impugnando e tormentando in ognuna di queste diverse mansioni l'anima, che si sforza di raggiungere e guadagnare quel diverso grado di amore, che ad esse risponde. Senza dubbio, s'ella per ogni grado fedelmente combatterà e vincerà, meriterà di passare di mansione in mansione fino all'ultima, lasciando tronche alla bestia le sue sette teste, colle quali le movea guerra tanto furiosa, che ivi stesso S. Giovanni ebbe a dire che a lei fu concesso di far guerra co' Santi, e di vincerli: *Et est datum illi bellum facere cum Sanctis et vincere eos* (3).

Il perchè grandemente è da piangersi la disgrazia di molti, che, entrati una volta in questa battaglia della vita spirituale contro siffatta bestia, non hanno il coraggio di troncarle nemmeno la prima testa, ossia di ripudiare e negare tutte le sensibili cose di questo mondo. Altri si trovano ancora, i quali, troncato il primo capo, non le tagliano però il secondo, comechè s'affezionino a quelle visioni e a que' sensibili sentimenti, onde trattiamo. Assai maggiormente però ancora son da commiserarsi coloro i quali, troncato a questa bestia non solo il primo ed il secondo capo, ma il terzo, che riguarda i sensi interiori, e dallo stato di meditazione son passati a quello di contemplazione, al

delle *Mansioni* della Serafina del Carmelo una sublime epopea, che canta il regno magnifico che colle proprie mani, colle proprie fatiche sono chiamate le anime a fabbricarsi e conquistare da quel Dio che non è contento fino a che tutti i tesori della sua divinità non vede posseduti anche dalle sue creature.

Anche in altri luoghi delle sue opere allude S. Giovanni della Croce ai libri di S. Teresa, e a quelli, rimanda i lettori, per umiltà, non perchè egli la cedesse punto all'immortal donna nel dichiarare le lotte, le pene, i trasporti, gli amori dell'anime ferite dalla divina carità: egli venerava lo spirito sublime di colei che il Signore aveva scelto a riformatrice del Carmelo e si credeva indegno e incapace, appetto di lei, di metter mano in materie da essa trattate, e voleva, col suo esempio, ingenerare ne' suoi discepoli una stima altissima, una sacra riverenza pei libri della sua, come e' la chiamava, Serafica Madre.

(1) Cant. II, 4.

(2) Apocal. XIII, 1.

(3) Apoc. XIII, 7.

momento di entrare nella purezza dello spirito, vengono miserabilmente da essa superati, chè con tal forza li assale da rinverzarli e da tornar a riprendere fin la prima testa, che già le avevano recisa, e da farli, nella loro caduta, diventar peggiori di quando incominciaron la via (1). Nè basta, perchè va e ritorna conducendo seco altri sette spiriti peggiori di sè, acciocchè tormentino i poveretti con la guerra più crudele e spietata.

Deve adunque il vero spirituale, se troncar vuole a questa bestia il primo ed il secondo capo, ripudiare e negare qualunque apprensione e diletto corporeo, che possa offerirglisi ai sensi, ed entrare, appoggiato unicamente ad una viva Fede, in questo primo e secondo recesso d'amore: tutte l'altre cose non fan che inceppare il passo nel cammino di questa notte.

Chiaro adunque ed evidente rimane che qualunque visione ed apprensione sensibile non può in guisa veruna servir di mezzo per giungere alla divina unione, non esistendo, tra esse e Dio, alcuna proporzione o somiglianza. Tanto è vero che una delle ragioni, onde Cristo non volle esser toccato dalla Maddalena (2) e lo permise invece all'Apostolo S. Tommaso, come colui che aveva gli occhi a più alto, sopra del corpo e del senso, fu questa. Grandemente pertanto si conforta il demonio quando vede l'anima ammetter volentieri ed inclinare a visioni e rivelazioni, come che abbia esso nelle mani un' eccellente occasione d'instillarle i suoi errori e di rubarle quanto più può il tesoro della Fede. Imperocchè, come già abbiám detto, cade l'anima, che siffatte cose desidera,

(1) Luc. XI, 26.

(2) Non posso lasciar di ricordare il bel commento che fa S. Bernardo in proposito di questo fatto, su quelle parole del Signore alla Maddalena, *Joan. v. 17, XX: Noli me tangere*. Il Santo scrive: Non volle il Redentore esser toccato dalla Maddalena, ond'essa non si poggiasse all'esperienze dei sensi, nè ad esse si attaccasse, non potendoci questi dare di Lui esatta notizia; sibbene si assuefacesse ad operare in Fede, la quale soltanto ci può sollevare ad un certo qual proporzionato concetto della di Lui grandezza e divinità: *Noli me tangere, hoc est, desuesce huic seducibili sensui, inniti Fidei assuesce; Fides nescia falli; Fides, invisibilia comprehendens; sensus penuriam non sentit; denique transgreditur fines rationis, humanae naturae usum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod frustra ipsam est? Minus est quidquid illa, vel ille renunciet. Sane Fides pronuntiat de me, quae majestati nihil miruant: disce id facere certius, id tutius sequi, quod illa sua fecit.* — Così il Santo (in Cant., serm. 38).

in una profonda stupidità ed ignoranza, e non di rado anche in molte vanità e tentazioni (1).

Mi sono allungato alquanto circa di queste esteriori rappresentazioni onde recare un po' più di luce in riguardo delle rimanenti, di cui tosto avremo a parlare; credasi tuttavia: tanto vi sarebbe su questa materia da scrivere che, volendo dir tutto, non si finirebbe più. Quest' unica avvertenza in ogni modo mi sembra che tutto riassume e possa bastare, o sia che l'anima rigetti sempre con ogni sforzo qualunque di queste cose, rappresentazione o visione, nè per nessun motivo le ammetta mai, se non forse in qualche caso assai raro, ed anche allora con ripugnanza, e quasi direi, con dolore, e solo dopo un maturo esame di persona dotta, esperta e spirituale.

CAPITOLO XII.

Visioni immaginarie d'ordine naturale. Si dice in che consistono e si dimostra: 1° che non possono servire di mezzo per giungere all'unione con Dio; 2° i danni, che si incorrono, non staccandosi a tempo.

Innanzi che trattiamo delle visioni immaginarie che soprannaturalmente si possono offerire e rappresentare ai sensi interiori, che sono l'immaginativa e la fantasia, onde proceder con ordine, conviene che parliamo delle apprensioni naturali di queste medesime facoltà interne e corporee. Così noi andremo dalle cose più piccole alle più grandi, dalle esteriori alle interiori, fino a che si giunga a quell'intimo centro e recesso, in cui l'anima si unisce con Dio.

Questo del resto è l'ordine che abbiamo osservato e seguito fin qui. Perchè, anzitutto, nel 1° libro, insegnammo all'anima a dispogliarsi di tutte le apprensioni naturali degli oggetti esteriori e conseguentemente delle forze naturali dei varii appetiti; dopo di che tosto ci facemmo a vuotarla delle apprensioni esteriori sovranaturali, che possono accadere nei sensi esteriori, affin di dirigerla perfettamente in quella notte di spirito, di cui parliamo nel presente libro.

Quello adunque che adesso ci si presenta, è il senso corporeale interiore; vale a dire l'immaginazione e la fantasia, che, non

(1) Tutti questi errori, queste vanità e tentazioni numererà, notomizzando quasi, il Santo nei primi sette capitoli del libro della *Notte Oscura*.

diversamente dei sensi esteriori, dobbiamo vuotare di tutte le forme ed immagini le quali, per via naturale, possono in essa aver luogo. Proveremo quindi subito anche come è impossibile che l'anima, avanti che cessino le operazioni di dette potenze, possa arrivare alla divina unione, in quanto che non sono nè possono essere, più delle precedenti, mezzo adatto e proprio a condurvela.

È adunque da sapersi che i sensi, dei quali parliamo, sono due, e amendue interiori, ma corporei, e si appellano immaginazione e fantasia (1); dei quali l'uno serve all'altro. Infatti in uno di essi, la fantasia, sebbene in modo imperfetto, evvi un principio, una certa forma di discorso, di ragionamento, e l'altro costruisce le immaginazioni.

Per quanto però l'immaginativa e la fantasia si possano considerare distintamente, per noi l'una val l'altra; e così, quando non le nomineremo insieme, avverta il lettore che quello che diciamo di una o l'altra di esse deve intendersi come detto pure dell'altra o meglio di tutte e due, non ponendo noi tra esse, ripetiamo, differenza di sorta. E come non poniamo differenza tra immaginativa e fantasia, parimenti non istaremo a distinguere tra il vero e proprio effetto di questa e di quella; ma promiscuamente tutto quello che questi sensi possono fingersi o fabbricare chiameremo coi nomi or di immaginazioni or di fantasie.

(1) Della esistenza in noi e della necessità che abbiamo di questi sensi, vano sarebbe parlare come che l'una e l'altra cosa a tutti consti certissimamente. Di quella, perchè niuno v'ha che della immaginazione ad ogni tratto non parli e spesso anche, sebbene a torto, perchè l'uomo non le voglie della fantasia, ma l'intelletto e la ragione deve seguire, l'incolpi de' suoi errori (donde quelle frasi tanto comuni e volgari: Mi son lasciato governare e tirare dalla mia immaginazione - L'immaginazione mi ha ingannato, ed altre simili); di questa, come che da tutti, niuno eccettuato, volendo intendere alcuna cosa si ricorre all'aiuto dei fantasmi, anche per afferrare, in certo modo, quegli oggetti che sfuggono alle condizioni della materia, vale a dire, sono puramente intelligibili. Di questo fatto già più indietro parlammo, nella nota 1^a del cap. III del libro I e in altri luoghi. Piuttosto s'avverta la distinzione che il nostro Santo Dottore accenna tra l'immaginativa e la fantasia, distinzione che fu primieramente insegnata dal B. Alberto Magno, secondo il quale l'*immaginazione* è la forza per cui noi, dalle specie delle cose ricevute, pe' sensi, componiamo delle immagini somiglianti, a quelle; la *fantasia* invece quella forza per cui noi combiniamo insieme le specie di cose assenti, con artificio e maestria. Il che spiega quello che dice il nostro Santo Dottore, ovvero che nella fantasia si trova alcuna sembianza di ragionamento: diffatti per ordinare e comporre ci vuole la ragione.

Le quali si dividono in due classi : naturali e soprannaturali. Le soprannaturali sono quelle che indipendentemente dai sensi, nei quali si ricevono (immaginativa o fantasia), o sia senza la loro operazione, si possono ad essi rappresentare : per questo noi le chiamiamo visioni immaginarie soprannaturali, e di esse parleremo in seguito. Le naturali all'opposto sono quelle che, con la propria operazione, attivamente, può, sotto varie forme e figure, fingersi da sè stessa la fantasia.

Son queste le due potenze — immaginativa e fantasia — quelle che più si adoperano e servono nella meditazione, la quale è un atto discorsivo fatto per mezzo di immagini, di forme e di figure fabbricate da questi sensi. Così, per esempio, l'immaginarsi Cristo crocifisso o legato alla colonna ; o il Signore, sedente con grandissima maestà sopra un trono sublime ; la gloria celeste a guisa di una splendentissima luce, e via dicendo.

Or bene, di tutte pure queste immagini ed apprensioni deve vuotarsi e come nudarsi l'anima, se vuole arrivare alla unione con Dio, così da rimanersi, anche per rispetto di questi sensi, all'oscuro, in quanto che nessuna proporzione di mezzo esse hanno con Dio, come non l'hanno nè possono averla le cose corporee, che ai cinque sensi esteriori si rappresentano.

E il motivo è chiaro. L'immaginazione infatti non può nulla fabbricarsi od immaginarsi fuor di quelle cose che per i sensi esterni ha percepite ed apprese, vedute, cioè, con gli occhi, udite con le orecchie, toccate con le mani, ecc. Al sommo può essa comporsi e fingersi alcuna similitudine delle cose dai sensi esterni vedute, udite, toccate ; ma queste similitudini non eccedono certo in eccellenza le stesse cose, di cui si serve per le sue immagini ingegnose. Per quanto infatti la fantasia possa immaginarsi palazzi di gemme e monti d'oro, in verità tutta la sua bella immagine e costruzione non è più dell'essenza di un granellino d'oro o di una gemma, sebbene nell'immaginazione abbia ordine e sortisca uno specioso artificio.

Ora, siccome le cose create, giusta quanto abbiamo spiegato di sopra, non hanno proporzione veruna con la divina Essenza, segue evidentemente che tutto quello, che a somiglianza di esse può fingersi l'immaginativa, non potrà all'anima servire di mezzo per giungere alla unione con Dio. Il perchè coloro, i quali, immaginandosi Iddio sotto una qualunque di tali figure, tolte dalle cose create, come, ad esempio, un grandissimo fuoco o un immenso splendore, o in qualsivoglia altra maniera, stimano e credono che

alcuna di queste figure a Lui sia somigliante, molto si ingannano e moltissimo da Dio si trovano lontani.

Sebbene infatti siano necessarie agli incipienti tali considerazioni e forme e modi di meditare, onde in tal guisa, per mezzo del senso, nutrir l'anima e infiammarla d'amore, (per cui, come in appresso diremo, tutte queste cose servono ad essi come di mezzi remoti per unirsi con Dio, ed è regola ordinaria che l'anima così si avanzi verso il termine e la mèta felice della sua quiete spirituale) (1), cionondimeno di dette forme non s'hanno da valere che per procedere innanzi e non già come se avessero a fermarsi sempre in esse. Altrimenti non giungerebbero mai al termine della via, che è ben differente dai mezzi remoti, che vi dispongono l'anima, e niente ha che vedere con essi.

I gradini, per esempio, di una scala non hanno certo niente di comune con la sommità della scala medesima, e se chi monta non se li lasciasse man mano uno dopo l'altro addietro, fino all'ultimo di tutti, ma volesse fermarsi in alcuno di essi, certo non arriverebbe mai alla dimora o stanza, alla quale la scala conduce.

Non diversamente è dell'anima, la quale brama pervenire, fin da questa vita, all'unione col sommo Bene: essa deve lasciare dietro di sé qualunque grado di considerazioni, di forme, di notizie, stantechè tutte queste cose non hanno veruna somiglianza nè proporzione col termine, cui menano, che è Dio. E perciò disse S. Paolo negli Atti degli Apostoli: *Non debemus aestimare auro aut argento aut lapidi sculturae artis et cogitationis hominis Divinum esse simile* (2). Non dobbiamo pensarci che Iddio sia simile all'oro o all'argento o alla pietra lavorata nè a quello che l'uomo puossi con la sua immaginazione fabbricare.

Il perchè, ripetiamo, grossolanamente si sbagliano certi spirituali, che, dopo essersi a lungo esercitati, come era proprio di incipienti, d'approssimarsi a Dio mediante immaginazioni, forme o meditazioni, al punto in cui il Signore li vuol mettere nel possesso di beni più spirituali, interiori ed insensibili, privandoli del gusto e del sapore, fino allora goduti, della meditazione di discorso, fluttuano, non osano, non sanno staccarsi da quei mezzi palpabili, cui si sono assuefatti; si sforzano per mantenersi nella propria via e maniera, niente vedono fuor che le loro immaginazioni, osti-

(1) Vedi nella 1ª parte del prologo quello che dicemmo della meditazione, della sua importanza e necessità.

(2) Act., XVII, 29.

nati in credere che sempre debba esser così. Per cui, inconsideratamente, molto faticano e poco o niente ricavano di utilità e di gusto dai loro esercizi, anzi tanto maggiormente al contrario loro cresce l'aridità, la stanchezza e l'inquietudine nell'anima quanto più s'industriano nella ricerca di quel primo sapore e diletto, che oramai è impossibile abbiano a ritrovare, non piacendo più all'anima quel cibo tanto sensibile, e di un altro andando essa in cerca più delicato, meno materiale, interiore. Il quale, non nel lavoro della immaginazione si trova, ma nel raccoglimento intimo dello spirito, che è cosa ben più alta, perfetta e migliore.

Man mano infatti che l'anima va profittando ed avanzandosi in questa notte spirituale, cessano anche le operazioni delle sue potenze attorno di particolari oggetti, e come ella si raccoglie tutta in un solo atto generale e puro, così anche le sue facoltà non operano più come per l'innanzi, quando aveva tuttavia da arrivare al punto, al quale adesso è pervenuta. Non altrimenti, toccata la metà, si arrestano i piedi; chè se tutto fosse andare, non si arriverebbe al termine mai, e se ogni cosa non avesse ad essere che mezzo solamente, dove, quando mai potrestesi godere del frutto sospirato della fine? (1)

Per questo, diciamo, condizione ben meritevole di grande pietà è quella di certi spirituali, i quali, mentre l'anima loro vorrebbe riposarsi nella felice tranquillità interiore, dove di pace si nutre e di una refezione divina, tentano tutti i mezzi per tirarla alle cose più esteriori, la inquietano e pretendono che di bel nuovo rifaccia la strada già percorsa e lasci il fine e il termine per i mezzi (che sono le considerazioni e le meditazioni immaginarie e discorsive)

(1) Uno scrittore, che benissimo conosceva questi libri del nostro Santo, il P. Libermann disse alcune parole che mi paiono molto a proposito e che perciò mi piace di riportare: « Per le dolcezze sensibili che Dio le partecipa subito (all'anima) fin da principio, a poco a poco ella va a finire in uno stato abituale di orazione.... Se ella vi si mantiene perseverante e rinuncia alla propria soddisfazione, per unirsi tutta col suo Dio, l'azione divina diventa più intima. L'anima, verso la fine di questo stato non ha più tanta veemenza, perchè ha rimesso di ardore e di attività naturale, e tende continuamente a Dio in un modo sensibile, sì, ma meno violento.... Ella resta per un certo tempo in questo stato medio, pur sempre avanzandosi verso la contemplazione; e intanto, purificandosi, e sviluppandosi ognor più dal senso, rafforza il desiderio di unirsi a Dio e di piacere a Lui e verso Lui tende direttamente. Così gradatamente ella procede finchè giunge alla contemplazione ». (*Orazione d'affetto*, cap. VI, pag. 185).

che a quello conducono. Tal cosa non può certo avvenire senza un grande dispiacere e una grande ripugnanza dell'anima, la quale brama rimanersi in quella sua pace come nel suo proprio luogo; di quella guisa che non poco sarebbe afflitto colui che, giunto con gran fatica al termine del lavoro, fosse per forza spinto a lavorare un'altra volta.

Tutto questo poi avviene perchè, ignorando siffatti spirituali l'arcano divino di tale novità, si immaginano, non meditando come prima, di essere oziosi, di non far nulla di bene, e però stentano a porsi in quella quiete, nè vogliono tranquillarsi, ma discorrere e considerare, secondo il lor vezzo. Donde proviene che di aridità e di noia e fatica si riempiono, perciocchè vogliono spremere e sentire il vecchio lor gusto e sapore per una via che non lo darà più mai. Potremmo dire a costoro quel proverbio: *Quanto più il gelo si fa intenso, tanto più stringe*. Imperocchè quanto più pertinacemente ed ostinatamente si sforzeranno d'andare innanzi, poggiati al vecchio modo di discorrere e meditare, tanto si troveran peggio, perchè tanto maggiormente essi strapperanno l'anima dalla sua pace e tranquillità spirituale. Il che altro non è se non lasciare il più pel meno, rifare il cammino già percorso, tornare indietro.

Imparino costoro a rimanersi in quella tranquillità e quiete, con un'attenzione ed avvertenza amorosa a Dio, e punto si curino dell'immaginazione e dell'operazioni di essa, perchè, come abbiamo detto, in questo stato le potenze non operano (1), ma in quella semplice, soave ed amorosa avvertenza tranquille riposano. Che se talora fanno qualche cosa, non è già il loro operare con violenza o in forza di un premeditato discorso, bensì con soavità d'amore; e piuttosto operano, come dichiareremo meglio più innanzi, perchè mosse ed eccitate da Dio, che non dalla capacità

(1) Il nostro Santo, appena dette quelle parole — *in questo stato le potenze non operano* — si dà subito premura di spiegare in che senso hanno da essere intese; e ciò meglio e più chiaramente ancora farà nel cap. XIV. Ad ogni modo, come in precedenza dimostrammo che il conoscimento per Fede non distrugge quello naturale della ragione, ma lo eleva e lo perfeziona (v. studi proem. parte II specialmente, sul principio, e Nota 1^a di pag. 70 del cap. II di questo libro), così adesso ci sia permesso dimostrare come la cessazione dal discorso nella contemplazione non conduce, come blaterano certi razionalisti, alla distruzione della umana attività, a quel modo che l'unione con Dio non distrugge l'umana personalità. Già dimostrammo nella 1^a parte del prologo esservi una doppia cognizione e contemplazione soprannaturale, l'una che è adattata, quantunque avvenga non senza l'aiuto della

dell'anima stessa. — Basti per ora il fin qui detto onde si comprenda quanto è necessario a coloro, che bramano andare innanzi,

grazia, al nostro connatural modo di operare, per mezzo cioè del discorso e della operazione della fantasia; l'altra invece è sopra ogni nostro natural modo e potere, e proviene da uno specialissimo soccorso della grazia, corrispondente al dono dell'intelletto. In altre parole: doppia può essere la contemplazione, acquisita ed infusa: a questa co' nostri sforzi, siano pur grandi, non possiamo in niun modo arrivare, ma dobbiamo aspettare che ci venga *com'acqua* dal cielo, per valermei dell'elegante similitudine di Santa Teresa, o sia che Dio ce la doni; a quella possiamo colle nostre industrie pervenire, anzi siamo in obbligo di tendervi, per quello stesso obbligo onde dobbiamo tendere alla perfezione e alla santità. Ora, è da osservarsi, che in amendue queste maniere di contemplazione, trovasi, sebbene in diverso modo, uno spogliamento di forme immaginarie e d'opera di discorso. Se noi parliamo della contemplazione infusa, la cosa è chiarissima e palmare e mille testimonianze dei Padri e dei Dottori son pronti a confermare la nostra asserzione. Così Sant'Agostino parlando della più sublime contemplazione, cui può arrivare l'anima in questa vita scrive: « *Ibi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur; ibi virtutes animae non sunt oppressae ac laboriosae.... Una ibi et tota virtus est, amare quod videas, et summa felicitas est habere quod amas* ». Pregho il lettore di notare specialmente quelle parole: « ivi le potenze dell'anima non sono nè oppresse nè laboriose; chè tutte le di lei forze si raccolgono in amare quello che vede, e tutta la sua felicità è in possedere quello che ama », perchè assai bene corrispondono a quello che più volte il nostro Santo, allo stesso proposito, ripeterà in questi mirabili capitoli. Stupende però sopra ogni dire son le parole che scrive in proposito S. Teresa nel cap. XXVII della sua Vita: « È il Signore che nel più intimo dell'anima pone quello che vuole che essa intenda e quivi glielo rappresenta senza immagini e forme di parole.... E pongasi ben mente a questa maniera colla quale Iddio fa intendere all'anima quello ch'ei vuole, e quanto grandi verità e quanto profondi misteri; perocchè spesso quando il Signore mi dichiara qualche visione ch'ei vuole rappresentarmi, di tal guisa me ne dà intendimento, e quivi è, a parer mio, ove meno si può intronnettere il demonio.... È cosa infatti siffattamente spirituale questa specie di visione e di linguaggio che nelle potenze e nei sensi vuoto alcuno non vi ha in cui possa il demonio aver presa ». Parole chiarissime che ben dimostrano come nel più alto della contemplazione soprannaturale, l'anima opera, o sia intende, sebbene non sia al modo ordinario di questa vita o sia con ragionamenti e col concorso di immagini e fantasmi.

Passiamo adesso a vedere come anche nella contemplazione acquisita abbia luogo cotale denudazione dei fantasmi, sebbene non in grado così perfetto come nella infusa, perciocchè l'umano modo nostro di operare non può innalzarsi a tanta perfezione, ma sempre esige il discorso, almeno antecedentemente all'atto di contemplazione, e la cooperazione ed associazione della fantasia: *Necesse est intelligenti phantasmata speculari* (Div. Th., p. I, q. 84, art. 7). Può cosiffatto spogliamento dei fantasmi trovarsi nella con-

il sapersi spedire e sbrigare a tempo opportuno, ossia quando l'esige il profitto dello stato in cui si trovano, da tutti codesti

templazione acquisita in questo senso, che l'anima, dopo il discorso, che sempre si suppone, si fermi in un semplice sguardo dell'eterna verità ed in una quieta ed uniforme operazione; oppure anche verisimilmente in quest'altro, ch'è l'intelletto concepisca Iddio e le cose spirituali per modo di remozione, come insegna S. Tommaso. p. 1, q. 84, art. 7 ad 3.º. Allora, abbenchè sia necessario ammettere la cooperazione e l'associazione della fantasia circa quegli oggetti che da Dio si rimuovono, tuttavia l'intelletto nulla di corporeo concepisce nell'oggetto di sua contemplazione, e però non si danno fantasmi e forme immaginarie di tale oggetto così conosciuto.

Spieghiamo, come ci è possibile queste due ragioni. Le operazioni della grazia si comprendono e si spiegano sempre difficilmente: tuttavia ecco quanto per noi pare dovrebbe chiarire il primo punto. Pigliamo una verità qualunque della Fede: Dio è buono - Dio è amabile - Gesù è morto sulla croce per noi. Qualunque di queste verità proposta a parecchie persone e da tutte accettata, le colpisce nondimeno molto diversamente, sicchè l'una, pure assentendovi, ne resta fredda, un'altra ne riceve una qualche impressione, una terza ne è vivamente commossa; segno certo dunque che non tutti vedono quella verità sotto la stessa luce. Infatti per la virtù della fede, l'intelligenza umana, pur conservando il suo naturale modo di conoscere per mezzo delle specie intelligibili ricevute dai fantasmi, acquista una potenza di percezione superiore alla sua forza nativa per vedere le verità rivelate sotto una luce nuova e soprannaturale; la qual luce divina, *lumen fidei*, frutto della grazia, può essere più o meno viva secondo le persone, e rendere per ciò stesso più o meno fulgide le verità, che essa rischiarà. L'eretico formale, privo della fede, aderirà anche a questa verità: « Dio è amabile », ma in lui è sola la ragione quella che ne comprende la giustezza.

A un'anima credente, ma imperfetta questa verità si mostra sì in una luce celeste, ma fioca ancora, benchè soprannaturale; e ciò perchè, se da questo principio volesse trarre le conclusioni: — Dio dunque merita che di tutto a Lui si faccia sacrificio; che per Lui si rinunzi interamente a sè stessi, ecc. — ella d'ordinario avrebbe bisogno di ragionamenti più o meno faticosi.

Per un'anima contemplativa invece, questa medesima verità, e le verità, che ne discendono, sono circonfuse d'un grande splendore, al pari di quello del sole, forse un po' indistinto, ma egualmente abbagliante e visibile subito.

Certo che solo per via d'un ragionamento l'anima contemplativa arriva a conoscere le perfezioni divine, rimanendo ella sempre nell'ordine della fede, e dovendo ogni atto di fede, la quale per natura sua s'appoggia sull'autorità di Dio, essere per necessità un atto di ragione; ma i ragionamenti sono anteriori, nè più si tornano a fare. Poichè quelle idee che le ha date la fede e rese più affascinanti, per il bene della grazia le si presentano quindi innanzi in una luce così viva, che a lei non resta se non di riguardarle, contemplarle, vagheggiarle. —

Quanto al 2º punto o sia che la cessazione dei fantasmi dipenda dal

modi e da tutte codeste operazioni della immaginativa e della fantasia. Perchè però chiaro si vegga quando ciò deve farsi, metteremo nel seguente capitolo certi segni od indizi, che in sè deve scorgere lo spirituale, pei quali potrà intendere il tempo e l'opportunità in cui liberamente e senza alcun timore usare del ricordato termine d'amorosa attenzione e lasciare il cammino dei discorsi e dell'operazioni della fantasia.

CAPITOLO XIII.

Si pongono gli indizii che lo spirituale deve in sè stesso vedere onde cominciare a spogliar l'intelletto dalle forme immaginarie e dai discorsi di meditazione.

Acciocchè la dottrina, che trattiamo, non riesca oscura e confusa, credo necessario mostrare il tempo massimamente opportuno in cui la persona spirituale potrà, anzi dovrà lasciare l'esercizio della meditazione e del discorso, che si fa mediante le immagini, le forme e le figure della fantasia, onde non le avvenga di lasciarlo più presto o troppo tardi di quello che il profitto dello spirito ricerca. Imperocchè, come importa e serve moltissimo lasciarlo al suo tempo, onde l'anima non rimanga in colpa di esso, lungo il suo spirituale cammino inceppata e impedita di

procedere l'anima per negazioni piuttosto che per affermazioni nella contemplazione, per non dilungarci, si veda quello che ne dicemmo nel prologo. Ricorderemo qui solo con S. Alfonso come questa contemplazione negativa, la quale toglie da Dio ogni attributo, come può essere inteso da noi è assai più elevata della affermativa. Essa è detta, scrive il Santo — oscurità luminosa, perchè l'intelligenza per la soverchia luce resta offuscata. Come uno che guardi il sole (è anche questa una similitudine del nostro S.) abbacinati gli occhi dallo splendore dei raggi, non può discernere più nulla, ma solo vede il mare di luce che è il sole; così l'anima, per la gran luce, che il Signore le concede in mezzo a questa oscurità, non discopre già una verità particolare, ma acquista una cognizione generale ed indistinta della incomprendibile bontà di Dio, da cui ella ne ritrae, sebben confusa, una altissima idea ». (*Praxis confessorii*, 135). È chiaro che ritrarre l'idea di una cosa è intenderla in qualche maniera: sarà un intendere a modo angelico, come dice S. Tommaso (lib. Il distinc. 10 q. 1^a art. 4 ad 2um) « *dicendum quod homo contemplativus in quantum est contemplativus est aliquid supra hominem, quia in intellectus simplicis visione, continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel Angeli dicuntur* », ma intendere a modo degli Angeli chi vorrà dire che non sia intendere, o che sia una distruzione dell'umana attività?

Torneremo ancora su tal punto.

tendere liberamente a Dio, così non è meno necessario il non abbandonare anzi tempo la meditazione, per non avere poi da tornar miseramente indietro (1). Diffatti, sebbene le apprensioni dell'immaginativa e della fantasia non possono servire di mezzo prossimo, onde giungere all'unione con Dio, a coloro che in questa via della contemplazione son già alquanto avanzati, servono nondimeno di mezzi remoti agli incipienti, affinché s'abituino, mediante il senso, alle cose spirituali, e si animino a spogliarsi e vuotarsi di tutte quell'altre forme, e basse e vili immagini delle cose temporali, naturali e secolari.

Metteremo dunque noi qui certi indizii, cui lo spirituale ha in sè medesimo da vedere quando voglia lasciare le operazioni delle potenze ed entrare nella contemplazione pura dello spirito. Questi segni sono tre :

Primo, un'impotenza a meditare ed usare dell'opera della fantasia accompagnata da una certa difficoltà di trovare, come per l'innanzi, gusto e pascolo della mente in cosiffatti esercizi, nei quali patisce ora il senso grave ripugnanza a fermarsi.

Però, infino a che lo spirituale percepisce, meditando, diletto e contentamento nei sensi, non deve lasciare la meditazione se non forse nel caso che l'anima sua s'entri nella quiete amorosa, che è oggetto del terzo segnale, di cui fra poco diremo.

Secondo indizio, cui lo spirituale deve attendere, onde lasciare, senza pericolo, la meditazione, è il non sentire più desiderio di fermare ed occupare l'immaginativa e il senso in altre particolari cose, sì interiori che esteriori. Avvertasi però che non intendo io qui parlare delle divagazioni della fantasia, la quale, anche nel tempo del massimo raccoglimento, suole andare e venire, libera e vagabonda: (2) il segnale, onde parlo, ha per carattere

(1) Santa Teresa scrive assai bene a questo proposito nel cap. 3 della IV Mansione del suo *Castello interiore*: « Dappoichè Iddio ci ha date le potenze dell'anima per operare,..... non cattiviamole noi quasi con una specie di incanto; lasciamole compiere liberamente l'ufficio loro ordinario, finchè a Dio piaccia un altro ad esse affidarne di più elevato e sublime ».

(2) Anche Santa Teresa fa, nella sua Vita, la massima avvertenza in riguardo della fantasia, di cui discorre da sovrana maestra, distinguendone sin i più lievi atti, e discutendo la portata della sua facoltà. La nomina poi, per la sua irriquietezza e pel suo continuo andare e venire, con una frase assai poetica e vivace, che poi passò nei libri di tutti i mistici e di tutti gli asceti, *la matta di casa*. Mirabil modo onde Iddio accordava le dottrine dei due più grandi Padri del Carmelo e luminarii sommi della mistica Teologia!

solo un positivo disgusto che l'anima patisce, in occupare la sua mente in altre cose, dalle divine in fuori.

Il terzo ed ultimo indizio, degli altri molto più importante e sicuro, è quando l'anima brama di rimanersi soltanto in un'attenzione amorosa a Dio, libera da ogni altra particolare considerazione, in una tal qual profonda pace e riposo interiore, sciolta dagli atti e dagli esercizi, almen discorsivi, delle sue tre potenze, memoria, intelletto e volontà. Tale è quella generica ed amorosa avvertenza alla quale accennavamo di sopra (1).

(1) S. Giovanni della Croce, per quanto io mi sappia, è il primo e l'unico dei mistici Dottori che si chiaramente stabilisca i segni che debbono regolare il passaggio dell'anima dalla meditazione alla contemplazione, dalla via dei sensi a quella dello spirito; da lui indi li presero quanti trattarono e scrissero di simili materie. — Nel prologo — prima parte — parlando e definendo la contemplazione, dicemmo che essa è un atto sublimissimo d'intelligenza frutto ed effetto del dono di sapienza, il quale, se secondo la sua essenza risiede nell'intelletto, secondo la sua causa, che è l'amore, sta nella volontà. Due elementi infatti si trovano nella contemplazione così di questa vita come della beata nel cielo: un elemento intellettuale e un elemento affettivo; però — e lo dicemmo pure — se per i beati comprensori del paradiso è prima quello di questo, per noi pellegrini in questo mondo, è prima l'amore dell'intendimento, come che delle cose contemplate noi non abbiamo visione chiara, ma oscura, sotto i velami della fede. Con questo non si vuol dire che l'elemento intellettuale entri nella contemplazione solo come secondario; all'opposto, come è natura delle cose, esso deve precedere perchè — *nil volitum quin praecognitum* — niente si ama che non si conosca, e l'atto dell'intelletto, che intende, sia la base necessaria dell'atto della volontà. Il che non toglie certamente che nell'atto della nostra contemplazione il posto primario, almeno in questo mondo, sia dovuto alla carità, appunto perchè la volontà si può assai meglio esercitare dell'intelletto attorno le cose che la fede le presenta da ricercare e da amare. Il fondamento adunque dell'orazione contemplativa è l'unione amorosa dell'anima con Dio. Questo è quello che S. Giovanni della Croce insegna in questo capitolo e che insegnerà nei seguenti, ad onta ch'egli sembri dare quasi unica importanza all'atto intellettuale: questo egli fa perchè, seguendo l'ordine delle sue dottrine, è costretto ad esaminare l'unione speciale delle nostre varie potenze con Dio e il mezzo che ve le conduce: di tutto però fondamento è l'amore. E ciò spiega l'apparente opposizione che è su questo punto fra il nostro Dottore e S. Teresa, la quale, quando parla della contemplazione fa piuttosto risaltare l'elemento affettivo, il sentimento d'amore, che è proprio della volontà, ornando quella conoscenza generale di Dio, sulla quale insiste tanto il nostro S. Maestro. Ma le cose che dice S. Teresa, e che sarebbe troppo lungo qui riportare, suppongono necessariamente questa conoscenza generale di Dio, poichè, come abbiamo detto, non solamente non ci è affetto nella volontà che non riconosca la sua origine da una cognizione dell'intelligenza, ma tra le due

Questi tre segnali, per lo meno, deve in sè stessa scoprire l'anima, per affidarsi a lasciare senza timore lo stato di meditazione ed entrare in quello della contemplazione e nella via dello

facoltà ci è tale un legame che l'atto della prima partecipa della natura dell'atto della seconda, da cui esso procede. E questo appunto è il caso della contemplazione. Per esso infatti deve esservi nella intelligenza una cognizione generale e indistinta di Dio, dalla quale derivi nella volontà quell'affezione egualmente confusa e indistinta, che appunto per tali caratteri di generalità e di indeterminatezza persiste talvolta anche in mezzo a pensieri di ogni sorta e alle diverse occupazioni della vita.

San Francesco di Sales, che su tal punto, sembra compendiare e ripetere nel suo trattato de *L'amor di Dio*, le dottrine del nostro Santo, dopo aver detto, come lui, che nella contemplazione si vede « tutto in generale e niente in particolare » (libr. VI., cap. IV) spiega tal cosa nella seguente maniera: « Gli uomini, che amano, si contentano alle volte di trovarsi presso o davanti alla persona amata, senza parlarle e senza pur ragionare dentro di sè su lei e sulle sue doti, paghi, a quanto sembra, e soddisfatti di deliziarsi della sua gratissima presenza, non perchè su lei non possano essi fare considerazioni, ma perchè in lei l'animo loro trova una specie di calma e di riposo ». E non contento di ciò prende la stessa bellissima immagine, che sentiremo ripetere, e non una volta sola, dal nostro Santo, della madre (Dio) che si piglia sul collo il suo pargolo (l'anima), il quale, posato il capo sul seno di lei, mezzo addormentato, leggermente e quasi senza accorgersi ne sugge il latte saporito. Si tratta dunque sempre di un sentimento d'amore, confuso, indistinto nella contemplazione, che quietava l'anima e tutte le sue facoltà e le fa gustare del riposo di Dio.

Chi avesse poi difficoltà di comprendere come l'anima possa provare sentimenti non ben definiti, confusi, si richiami alla memoria quel senso vago e indistinto di gioia, di melanconia di noia etc. che ciascuno conosce per esperienza. Ad una buona nuova, per esempio, ci si allarga il cuore; poi, dopo che ne abbiamo provato una gran gioia, sopravvengono a distrarcene altri pensieri, che ci tolgono a quello che ci ha rallegrati, lasciandoci tuttavia quella soddisfazione intima, che ci rende belle le altre ore del giorno. Al contrario se ci è capitato un dispiacere, un affanno, anche passata la causa del nostro dolore, ci resta in mezzo alle faccende, nelle quali ci troviamo occupati, una uggia, una melanconia continua, ci resta in fondo al cuore una tristezza, una noia indefinita, confusa, eppur profonda ed ostinata. Da tutto ciò conseguita che il fondo, l'essenziale della contemplazione è un'unione intima del cuore con Dio, unione d'amore dovuta non già a considerazioni ben definite e ragionate, ma ad una conoscenza di Dio generica ed indistinta, vero dono della divina bontà. Questa unione, che può continuare tra il divagarsi dell'immaginazione e il fuorviarsi dell'intelligenza, fa provare all'anima un vero benessere, un benessere che è qualche volta larga fonte di delizie, e tal'altra causa d'una soddisfazione meno sensibile, pressochè impercettibile, ma pur sempre reale.

Da quanto abbiamo detto sin qui, o sia dalla necessità di un atto intel-

spirito. Nè si creda che possa bastarle il primo senza del secondo, perchè può accadere che il non sentirsi capace, come per l'innanzi, di formarsi immagini delle divine cose, e la sua difficoltà di meditare provengano da distrazione e negligenza; laonde ha da vedere in sè medesima anche il secondo segnale, di non dilettarsi, cioè, e di non desiderare di pensar ad altre cose. Perchè invero, allorquando in causa di distrazioni o per tiepidezza di spirito non riesce l'anima a fissare l'immaginazione e il senso nelle divine cose, è ben difficile che non brami di volgersi alle caduche e materiali di quaggiù, che la spingeranno fors'anco a lasciar le divine.

Nemmeno è sufficiente il primo indizio ed il secondo senza del terzo. Chè il non poter discorrere e meditare nelle cose di Dio, e il non sentir brama o piacere di pensare alle sensibili di questo mondo, può talora provenire da melanconia o da qualche umore cattivo, che occupa il cervello e suole produrre nel senso una certa sospensione, un certo qual incanto e riempimento, che impedisce di fissare la mente sopra di un determinato oggetto, intorpidisce la volontà, rende fastidiosa la meditazione, e fa desiderare di rimanere in quella stupida alienazione, in quell'impotenza di operare. Per questo deve lo spirituale scorgere in sè medesimo

lettivo, che serva di base all'atto della volontà, ognun vede pur chiaro, e i lettori ci perdonino se ci dilunghiamo, quanto erroneamente certi moderni autori, i quali scrissero di misticismo, pretesero ridurre questa dottrina a una forma di pragmatismo puramente, escludendo da esso qualunque principio intellettualistico, che gli serva, diciamo, di fondamento e di base. È un fatto che le dottrine mistiche si rivolgono più al cuore che alla mente, di quella guisa stessa — e lo notammo sulla fine dei nostri studii proemiali — che i mistici sono più dei psicologi che dei metafisici, ma questo non toglie l'elemento intellettuale, il principio cioè, la dottrina della fede, presupposta la quale soltanto può l'anima costruire la fabbrica nobilissima della sua santità. E noi abbiamo sentito con quanta insistenza il nostro Santo parla di questa virtù della Fede, che è il fondamento di tutte le altre e che direttamente perfeziona l'uomo nella prima delle sue potenze, l'intelletto. È questa cosa che i nostri lettori conviene tengano ben presente per far giudizio, ripetiamo, di certe teorie, che si vanno spargendo e che pretenderebbero avere e trovare nel misticismo un potente alleato delle dottrine immanentistiche e pragmatistiche più in voga, dalle quali invece esso è ben diverso e lontano. Lo riconosciamo, sì, anche noi che il misticismo è più che altro una dottrina di azione, ma questa azione basa sui presupposti solidissimi della fede divina: si tolgano questi presupposti, e ad esso non resterà nessun valore più grande di quello che hanno tante teorie morali fondate unicamente sul sentimento individuale, o sia nessuno.

il terzo indizio or poco sopra prefisso, ossia quella generica e amorosa notizia ed attenzione a Dio, accompagnata, come abbiám detto, da interna pace e tranquillità. Nè si meravigli o s'impaurisca l'anima se in sui principii dello stato di contemplazione non conosce nè avverte in sè tale amorosa notizia; ciò avviene per due ragioni: prima, perchè in questi inizi è molto sottile, delicata e quasi impercettibile; secondariamente, perchè essendo ella tuttavia abituata al sensibile esercizio della meditazione, non può in un subito avvertire e comprendere quest'altra insensibile verità, puramente spirituale. Tanto meno poi la può avvertire s'ella, ignorante di questo nuovo stato in cui è entrata, non si vuol in esso quietare, e si studia e s'argomenta con mille mezzi d'esercitarsi in quell'altre sue più sensibili meditazioni; in tal caso quantunque grande ed affettiva ed amorosa la sua pace interiore, nulladimeno, co' suoi medesimi sforzi in contrario, si priva di poterla percepire, e, per conseguenza, anche di goderne. Mano mano però che l'anima a tale amorosa avvertenza s'abituata, tanto più chiaramente, di giorno in giorno, la percepisce, la sperimenta, la gode, così da giungere in breve a farne più conto e stima di qualunque altra cosa, come che, senza pur sostenere la menoma fatica, onde fruirne i dolci effetti, le cagioni piacere e diletto e di riposo e di pace tutta la colmi (1).

(1) Non possiamo fare a meno di citare su tal punto la spiegazione di Bossuet nel libro V della sua « *Istruzione sugli stati d'orazione* », dove è continuo il ricorso ch'egli fa, combattendo i Quietisti, alle dottrine e alla autorità del nostro mistico Dottore. « Ricordatevi — dice egli — che l'anima, spogliata della giustizia originale e caduta in piena balla del senso, non riconosce più sè stessa che con la massima difficoltà; e, avviluppandosi, come dice S. Agostino, con le immagini sensibili, onde resta tutta offuscata, si fa così tutta materiale, non distinguendosi nè pur lei dal corpo suo.... Effetto d'un tale stato è la più grande ignoranza, ch'ella ha de' suoi atti e de' suoi movimenti intellettuali; poichè i sensi occupano tutto, ed essa si riempie talmente degli oggetti corporali, da quelli a lei riportati, che, non vedendo se non attraverso a questo fitto velo, crede in certo modo che tutto sia corpo, e quanto non è corpo sia nulla. Donde il suo essere così poco commossa dai beni puramente intellettuali e il suo piegare totalmente dalla parte del senso e degli oggetti sensibili.

« Da questo stato non si esce che a poco a poco e a furia di sforzi grandissimi. È vero che l'anima può essere raddrizzata dal ragionamento, come è succeduto per qualche filosofo, e, in una maniera più pronta e più efficace, dalla fede: tuttavia solo nella contemplazione, ella, raccolta in sè stessa può cominciare a svilupparsi in effetto dal corpo, da cui si sente gravata, e a sceverare le sue operazioni intellettuali, che sono i veri suoi atti,

Affinchè però le cose ragionate fin qui riescano più chiare, accenneremo, nel prossimo capitolo, alle ragioni di convenienza

da quelle dei sensi e dell'immaginazione, la quale è un senso un po' più inferiore degli altri, ma pur sempre al pari degli altri grossolano, poichè infine non è che corpo tutto ciò che vi entra (cf. cap. XII).

« L'anima adunque, profundata in tale ignoranza e naturalmente dominata dalla consuetudine di non percepire quasi e di non credere reale se non ciò che si sente, che si tocca, che si palpa, pur disponendosi a poco a poco alla pura intelligenza, sfugge a sè stessa, e pensa di non operar più quando già comincia ad esercitarsi nelle più vere e più naturali operazioni. Ma più ancora che quelli dell'intelligenza sono impercettibili gli atti della volontà; poichè, per quanto sia di sua natura pronto e rapido il pensiero, si da far dire a quell'altissimo poeta, per esprimere l'agilità d'un movimento: « Veloce come il pensiero », l'atto volitivo, se anche si vuol porre tra i concepimenti, è sempre più veloce di tutti gli atti umani, tanto che si ha appena il tempo di avvertirlo. L'intelligenza deve percorrere le diverse proposizioni per fare un ragionamento e per cavare una conseguenza; ma l'atto del consentimento è, per così dire, un punto solo, e non si conosce che pe' suoi effetti.

« L'anima dunque, nello stato di contemplazione, si trova talmente purificata, o, come seguendo Cassiano dicono i maestri di spirito, « talmente tenue e sciolta, *extenuata mens* » coi pensieri così sottili e delicati, che i sensi in lei non possono nulla.... In questo stato di pura contemplazione, dice il medesimo Cassiano, l'anima s'impoverisce per la perdita che fa di tutto quel tesoro di bei concetti, di belle immagini, di belle parole, di cui prima sovrabbondavano i suoi atti interni; e però non ci si viene finchè non si parla il linguaggio puro del cuore. Laddove, infatti, prima d'arrivare a un tal punto, s'adopera sempre internamente un linguaggio umano, rivestendo i concetti di parole, come si farebbe, quando si volessero esprimere ad alcun altro, giunti alla pura contemplazione, non si tiene più con Dio che quel linguaggio, ch'Egli solo intende, linguaggio che noi abbiamo chiamato linguaggio del cuore, e che consiste specialmente in un atto d'amore, il quale non può e non vuole dichiararsi con Dio che da sè stesso. Solo con l'amarlo Gli si dice che s'ama; così fa il cuore a parlare con Dio solo.

« Se uno in questa vita possa raggiungere, e fino a qual grado, la perfezione d'un tale atto, e possa arrivare al punto di sopprimere del tutto nel proprio interno qualsiasi immagine e qualsiasi parola, lo lascio giudicare agli uomini di spirito perfetti: qui, avendo bisogno di evitare qualsiasi questione, io mi contento di dire che questa purificazione procede talmente nella contemplazione altissima, che uno deve per lo meno intravedere la perfetta purezza, e se non la consegue assolutamente, bisogna dire che in lui c'è forte ostacolo. Il pensiero adunque, liberato così, per quanto è possibile, da ciò che lo complicava, dalle immagini, dalle espressioni del linguaggio umano, da qualsiasi ritorno, cui l'amor proprio c'ispira di fare su noi stessi, senza ragionare, senza concludere, non trattandosi che di raccogliere il frutto di tutti i ragionamenti precedenti, gode del più puro di tutti i beni, quale è Dio, non solo con la più pura di tutte le facoltà interne,

e di necessità dei tre inseriti segnali o indizii, che debbono allo spirituale servire di scorta onde passare con sicurezza dalla meditazione alla contemplazione e allo spirito.

CAPITOLO XIV.

Si prova la convenienza dei predetti indizii e la necessità loro in rapporto al profitto dell'anima nello spirito.

Per quanto si riguarda al primo segnale di cui abbiamo, nel precedente capitolo, parlato, s'avverta che, per due ragioni (le quali in sostanza, ad una si riducono) deve la persona spirituale, che entra nella via dello spirito, o sia nella vita contemplativa, lasciare la via immaginaria della meditazione sensibile, quando più di essa non gusti, nè si trovi più capace di discorrere. Prima, perchè venne ormai all'anima compartito e comunicato tutto quel bene spirituale che ella, dalle divine cose, mediante la meditazione e il discorso, doveva ricavare. Del che argomento precipuo è l'impotenza, in cui a questo tempo si trova, di meditare e discorrere, come prima soleva, e il non ricavare da tale esercizio

ma anche col più puro di tutti gli atti, unendosi intimamente alla verità più con la volontà che con l'intelligenza (v. sopra la nota 1 di pag. 133).

« L'anima è allora ammessa alla scuola dello Spirito Santo, nella quale riceve gli altissimi ammaestramenti di Dio. « Quanto è lontana dai sensi della carne — dice S. Agostino — questa scuola, ove regna la pace ed il silenzio; questa scuola dove Dio si fa sentire, dove il cuore si consiglia, dove prende le risoluzioni; oh! quanto, ancora una volta, è essa lontana dai sensi della carne! » Il senso, sbalordito, non ci vede nulla, e l'anima, che gli sfugge, gli sembra come ridotta a un nulla: *Ad nihilum redactus sum et nescivi*. « Io sono ridotto al nulla, diceva Davide; e questo stesso nulla, che trovo in me, in un fondo, dove Iddio mi conduce, m'è impenetrabile: *et nescivi*. Il che a lui fa soggiungere: Io davanti a Voi son divenuto come una bestia: *ut jumentum*, senza ragionamento, senza discorso: tutto quel che posso dire in questo stato « è che io sono sempre con Voi » e che non trovo che Voi nell'oscurità della fede, nella quale voi m'avete sprofondato: *et ego semper tecum*. Ecco quanto posso balbettare dell'esercizio perfetto e dell'impercettibile verità degli atti intellettuali nella contemplazione sublime ».

Tengasi ben presente tutta questa dottrina perchè attissima a far meglio intendere cose dette e che pur in seguito dirà il nostro Santo, specialmente nel prossimo capitolo discutendo la ragionevolezza e convenienza dei segni dati pel passaggio dalla via della meditazione alla contemplazione e allo spirito.

nuovo gusto e piacere, come per l'innanzi, quando ancora non era pervenuta a godere nell'intimo del suo cuore dello spirito, che dentro quegli esercizi medesimi era nascosto. Imperocchè, di regola ordinaria, ogniqualvolta l'anima riceve un nuovo bene spirituale, lo riceve godendo di esso, almeno nello spirito, secondo il modo onde le viene comunicato, per cui anche le giova; miracolo sarebbe altrimenti che un qualsiasi bene spirituale le recasse utilità.

Ciò è quello che dicono i filosofi: *Quod sapit nutrit*, quello che piace, nutre ed ingrassa; che è poi quello che in altre parole disse Giobbe: *Nunquid... poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum*? (1) Potrà forse mangiarsi una cosa insipida, non condita con sale? Questa è la cagione per cui, l'anima non può, come per l'innanzi, meditare e discorrere: il poco, anzi, per dir meglio, il nessun piacere e conforto che lo spirito suo in tali esercizi ritrova, e l'esigua utilità che ne riceve.

La seconda ragione, che dicevamo, è perchè l'anima a questo tempo ha oramai sostanzialmente ed abitualmente acquistato lo spirito di meditazione. Ed invero, scopo della meditazione delle divine cose è di trarne qualche notizia ed amore di Dio: or bene, tanti sono gli atti che l'anima ne produce ed esercita, quante le volte che siffatta intelligenza e detto amore dalle sue considerazioni ricava. Siccome poi ripetuti atti, in qualunque materia, ne generano alla fine l'abito nell'anima, non altrimenti molti atti di queste amoroze notizie, che l'anima produca, vengono, per l'abitudine che ne contrae, a continuarsi siffattamente da formare in essa un abito. Notisi però che Iddio stesso opera talvolta ciò nell'anima, collocandola di tratto nella contemplazione, senza bisogno d'alcun atto suo precedente di meditazione, o, per lo meno, senza che ve n'abbiano preceduti molti. Donde avviene che quello che l'anima andava per lo innanzi fiato fiato e con fatica cavando dal lavoro di sua meditazione, oggimai, per l'uso e per la consuetudine, si è cangiato in lei nell'abito di una amorosa intelligenza, non come in addietro distinta e particolare, ma generica e confusa.

Il perchè, postasi appena in orazione l'anima, come quegli che ha a sè dappresso la sorgente dell'acque, senza alcuna fatica, soavissimamente beve, nè più ha bisogno di andare ad attingere dai canali delle passate considerazioni, forme e figure.

(1) Job. 6, 6.

Così che, sol ponendosi alla presenza di Dio, ella entra nell'atto di questa notizia amorosa, confusa, pacifica, tranquilla, donde, a sua voglia, attinge sapienza, diletto e amore (1). Questo è il motivo per cui l'anima patisce tanta ripugnanza e dispiacere allorchè, godendo essa di sì gran pace, la vogliono per forza spingere a meditare e discorrere attorno di altre particolari notizie. Avviene in tal caso a lei quello stesso che avverrebbe ad un bambino, cui la madre improvvisamente sottraesse le poppe, dalle quali con piacere succiava dianzi il suo latte, e fosse quindi obbligato a procacciarselo da altri recipienti, con sua fatica ed industria; oppure come a colui, che, avendo sbucciato un frutto e gustandone il sapore e la sostanza, fosse costretto a lasciarlo e a prendere in sua vece l'inutile buccia, che ha già da sè buttata lontano. Costui certamente nè più troverebbe la buccia nè assaporarsi potrebbe la sostanza del frutto, che ormai, per dir così, teneva in bocca; simile a quegli che, avendo in suo potere la preda, la gitta sperandone un'altra migliore. Così pur troppo fanno molti che incominciano ad entrare in questo stato di contemplazione, perchè, avvisati che tale negozio debba tutto andare in discorrere e intendere solo cose particolari, che son la corteccia dello spirito, per mezzo di forme ed immagini, non trovando quello che desiderano nella quiete amorosa e sostanziale, in cui vorrebbe, al contrario, riposarsi l'anima loro, e nulla in essa chiaramente intendendo, pensano d'aver smarrita la via, di consumare vanamente il tempo, e però tornano miseramente a cercare la corteccia delle antiche immagini e dei passati discorsi; sebben più non la trovano, avendola lasciata ormai ben lungi da sè. Or bene, per tale inconsideratezza nè godono della sostanza dello spirito, nè del vecchio gusto della meditazione; ma solo tormentano e crucciano sè stessi, credendo di tornare indietro e d'andar perduti. Sì, van perduti, però non al modo che essi si pensano; vanno perdendosi, in verità,

(1) Questa similitudine mi ricorda la bellissima che su questo punto mette S. Teresa nel cap. 3 della IVª Mansioni del suo *Castello interiore* per denotare la prestezza onde l'anima si raccoglie dentro di sè medesima, quasi ottemperando a un segno del supremo suo Signore. Dice la Santa: « Alcune volte, primachè s'incominci a pensare a Dio, già questa gente si trova nell'interno del castello (intendi le potenze dell'anima); chè non so per qual via nè come udirono il fischio del loro pastore, (cioè Iddio). Imperocchè non fu per via di orecchie, attesochè non si ode cosa veruna, ma notabilmente si sente un ritiramento soave nell'interiore; come ben conoscerà chi passa per questo grado, chè io non lo so dichiarare meglio ».

ai propri sensi ed all'antica ed imperfetta loro maniera di sentire ed intendere, il che non è se non se lucrare e guadagnare in grande copia lo spirito, che ad essi si comunica. Ed è appunto quando meno intendono e comprendono di tale sublime comunicazione ch'essi più s'inabissano in quella profonda notte dello spirito, che è oggetto di questo libro, e per la quale debbono passare onde unirsi, al di sopra di ogni sapere, con Dio.

Circa il secondo indizio poco ne rimane da dire, comechè sia chiaro che necessariamente non può l'anima, pervenuta a questo stato, gustare e dilettersi di altre differenti immagini di terra e di mondo, posto ch'ella rigetta, per le medesime ragioni, fin quelle che più sarebbero a lei conformi, vale a dire le divine.

Nulladimeno, e sopra il notammo (1), anche nel tempo di co-siffatti raccoglimenti, come sempre, l'immaginativa va e viene, libera da ogni freno. Ciò tuttavia, ritengasi bene, non accade senza disgusto e pena dell'anima, che ne ha disturbata la sua pace e le delizie della sua amorosa contemplazione.

Neppur sarebbe necessario parlare del terzo indizio, che lo spirituale deve vedere in sè medesimo onde lasciare, senza timore veruno di danno, la meditazione, vale a dire di quella notizia amorosa e generica avvertenza a Dio, tante volte a quest'ora nominata. Chè di essa già abbiamo alquanto discorso spiegando il primo segno, e in appresso dovremo tornarci sopra allorquando, dopo passate tutte le particolari apprensioni dell'intelletto, avremo, a suo luogo, da trattare di questa notizia generale e confusa (2). Tuttavia accenneremo in presente a una ragione la quale ne faccia chiaramente vedere quant'è necessario al contemplativo, nel caso ch'egli si disponga a lasciare la via della meditazione, questo segnale di amorosa avvertenza e oscura intelligenza di Dio in Fede. E la ragione è che se l'anima, pervenendo a questo stato, mancasse di tale generica notizia ed amorosa contemplazione di Dio, ella farebbe niente e niente avrebbe in cui esercitare le sue potenze, particolarmente l'intelletto. Diffatti, se, lasciando la meditazione, per mezzo della quale l'anima, scorrendo, opera colle sue facultà sensitive (3), le mancasse la contemplazione, ossia quella

(1) Cap. precedente.

(2) Al cap. XXXII di questo libro. V. anche *Notte Oscura*, verso la fine e *Fiamma viva d'amore*, stanz. 3^a, § 36.

(3) Cioè coll'immaginazione e colla fantasia, come ha precedentemente spiegato.

generale notizia, di cui parliamo (ed altro la contemplazione non è) nella quale tenere attualmente occupate le sue potenze spirituali, memoria, intelletto e volontà, le mancherebbe necessariamente, in riguardo a Dio, qualsivoglia esercizio, comechè per nessun modo ella possa operare, nulla in sè ricevere e nemmeno perseverare in quello, che colla sua operazione può avere acquistato, fuorchè col mezzo delle sue potenze, sensitive e spirituali. E invero, mediante le potenze sensitive, discorre, investiga, si forma le notizie degli oggetti; per mezzo delle spirituali invece gode della considerazione degli oggetti e delle notizie prima ricevute nelle medesime potenze, senza però ch'esse s'affatichino in cercarla con inquisizione e discorso. Il perchè, la differenza che passa tra l'esercizio delle potenze sensitive e spirituali dell'anima è la medesima che corre fra chi opera e quegli che gode del frutto del suo lavoro; quella che è fra chi riceve e chi usa e adopra le cose ricevute; quella che passa tra la fatica penosa del cammino e il riposo bramato e dolcissimo del termine della via; o anche finalmente quella che è tra l'ammannire i cibi e l'assaporarseli, già cotti. Se l'anima dunque non fosse occupata in alcuno di questi esercizi, diciamo meglio, se non operasse nè colle sue potenze sensitive nella meditazione, nè godesse della contemplazione, o sia di quella semplice notizia, di cui ragioniamo, ricevuta dalle cose oppure acquistata colla propria operazione, ma oziosa fosse per riguardo all'una e all'altra specie delle sue potenze, in niun modo la potremmo dire occupata. Per ciò, concludendo, ognun vede la necessità di cosiffatta generale notizia in chi vuol lasciare la meditazione e il discorso per entrare nella via dello spirito (1).

(1) È da notarsi assai questo capitolo pel modo onde il nostro Santo ripetutamente insegna e dimostra l'attività dell'anima anche nel più sublime della contemplazione. Al che se certi facili critici avessero badato, non sarebbero certo caduti nello strano errore di confondere le dottrine di Lui con quelle degli Illuminati o dei Quietisti; contro dei quali anzi in modo particolare sembra che il Signore suscitasse il nostro Santo. E le stesse dottrine noi lo sentiremo ripetere nel capo seguente e in molti altri di questo libro e in tutte l'altre sue opere. Solamente, siccome non di rado di qui innanzi, si incontrerà il nome di « ozio » attribuito alla contemplazione, di « passività, sonno, silenzio » ed altri, non possiamo lasciar di spiegare il vero senso di queste frasi, onde non riescano, per la loro oscurità, d'ostacolo e inciampo al lettore. Il che del resto tanto più volentieri facciamo in quanto che avremo così occasione di dichiarar anche meglio cose già dette o accennate precedentemente.

Ma qui è attentamente da notarsi che tale generica notizia, onde parliamo, è alle volte tanto sottile e delicata, che l'anima,

Molte sono le ragioni per cui e il nostro Santo e tutti i mistici Dottori si valsero degli indicati termini per denotare lo stato in cui le potenze dell'anima entrano nella contemplazione, quella dimenticanza assoluta d'ogni cosa onde lo spirito contemplativo è invaso nel mentre in sè stesso riceve la divina luce, che altissimamente gli si comunica.

Primo, perchè in tale stato l'intelletto e la volontà non operano in maniera a lor connaturale, ovverosia mediante atti discorsivi ed immagini delle cose corporee, e neanche per propria industria ed inquisizione, ma in guisa soprannaturale e dipendentemente da una spirituale mozione dello Spirito Santo, rispetto alla quale, mentre la riceve, l'anima si ha passivamente.

Questa ragione fu indicata dal nostro Santo sulla fine del capitolo XII, a pag. 128; meglio però ancora egli si esprime commentando il primo verso della 1ª strofa della *Fiamma d'amor viva*, ove scrive: «in tale stato non può l'anima produrre questi atti se non viene mossa particolarissimamente dallo Spirito Santo; e perciò tutti gli atti di lei, in quanto che in sì peculiar modo vengono da Dio eccitati, sono divini. Per la medesima ragione poi, ogniqualvolta codesta fiamma fiammeggia facendo che ella (cioè l'anima) con certa soavità e qual divino temperamento ami, pensa le venga conferita una vita sempiterna, la quale l'innalza alla divina operazione ». Colle quali parole evidentemente stabilisce il nostro Santo esservi nel sublime stato d'attuale contemplazione in Dio, onde parla, degli atti eliciti immediatamente dall'anima, atti cui insieme poco dopo asserisce eminentemente meritorii.

E da sublime mistico e profondissimo scolastico toccò ancora di tale cosa nella dichiarazione del verso III della medesima stanza dicendo: « Essendo che l'anima naturalmente, per sua industria, nulla può operare senza l'intervento o concorso dei sensi, da cui peraltro, nello stato presente, è affatto libera e remota, perciò è che la sua operazione non consiste in altro che in ricevere da Dio, che solo può operare nel centro o fondo di lei, senza bisogno alcuno del concorso dei sensi e muoverla ad operare. Però è che tutti i movimenti dell'anima sono divini, ed abbenchè provengano da Dio, non cessano d'essere proprii di lei, perchè Iddio li fa in lei per mezzo di lei medesima, che vi presta il suo consenso e la sua volontà ». Moltissime altre volte il nostro Santo dopo aver detto che le potenze non operano soggiunge tosto, onde non esser oscuro: « Per sè o per loro industria, e che operano, come or ora abbiamo sentito, in modo divino ».

Il secondo motivo per cui il nostro Santo Maestro usa dei termini « sonno, silenzio, quiete, annichilazione, oziosità etc. » è perchè quello solamente pare che venga operato dall'anima ch'ella opera con difficoltà e fatica. Ora, siccome nella divina contemplazione la mente opera senza veruna fatica e difficoltà, anzi piuttosto con somma soavità, perciò a buona ragione si dice che l'anima in allora niente opera o agisce, ma sì che partisce e riceve da Dio quella soavità e dolcezza. Spiegò assai bene tal cosa il V. P. Giovanni di Gesù M. nel cap. VI del suo tratt. *de Myst. Theol.* colle

che pur n'è ripiena, punto se n'avvede. Il che più d'ordinario avviene quando cosiffatta cognizione è in sè stessa più pura, più

seguenti parole: « Dee dirsi che gli atti dell'anima non vengono affatto a mancare in quella divina caligine, ma che sono tanto tranquilli e soavi, che paragonati con quegli altri più incitati e vivi, cui per l'innanzi elicevano le potenze, hanno quella stessa proporzione che passa fra un discorso fatto ad alta voce con un altro a voce sommessa, di cui pur usando il buon cenobita, dicesi ch'egli osserva perpetuo silenzio. Facile è ora il comprendere come dicasi che l'anima nulla agisce, comechè, carezzandola Iddio amatissimamente, la muova con tale soavità e dolcezza a intendere e ad amare così che a lei sembra di nulla agire, ma d'essere soavissimamente condotta e di ricever quasi gli atti che fa, piuttosto che di produrli ».

E più chiaramente ancora la serafica S. Teresa: « In questo sublime grado d'orazione, cui è innalzata, avvedesi l'anima di operare senza stanchezza alcuna dell'intelletto. Sol mi sembra che cotal facoltà resti come attonita all'osservare con qual mirabil modo adempia il Signore l'ufficio di giardiniere, e altra fatica non le lasci fuor di quella di deliziarsi a mirare come già comincino i fiori a spargere la loro fragranza ». (*Vita*, cap. XVII). Il che concorda perfettissimamente con quello che il nostro Santo scrive in questo capitolo, ossia che: « ...non appena l'anima si porrà in orazione, a guisa di colui che ha dappresso una viva fonte d'acqua, beve soavissimamente senza alcuna fatica nè ha più bisogno degli acquedotti delle passate considerazioni ». E con quello che dirà nel capitolo prossimo: « Ottenuta tale pacifica notizia, non più discorre l'anima o lavora colle sue potenze, ma più veramente può dirsi che l'intelligenza e la soavità, senza alcuna sua industria, venga in lei infusa e prodotta. Sua operazione è solamente di tener fissa l'anima in una continua ed amorosa attenzione a Dio ».

La terza ragione per cui il nostro Santo Dottore usa delle predette frasi è perchè la mente, ingolfata nella ammirazione degli oggetti divini, non riflette sulle sue operazioni e non intende di operare. Tutte le volte infatti che noi, senza di tale riflessione, operiamo, facilmente pure ci dimentichiamo della nostra operazione, chè anzi, ci sembra di nulla operare. Che poi la mente, anche senza una tale riflessione, operi nella contemplazione, lo dice S. Teresa, nel cap. XVI della sua *Vita* così: « Degna qui il Signore aiutare di tal maniera il giardiniere, che in certa qual guisa ne assume gli uffici e fa presso che ogni cosa Egli stesso. È codesto stato *un sonno delle potenze*, in cui, senza essere del tutto perdute in Dio, non intendono, ciò nonpertanto, di qual guisa esse operino ». E nel capo 6 del libro dei *Concetti dell'amor di Dio* scrive: « Ben è vero che in questo stato l'anima non è ben desta neppure sul come essa ami. Ma, oh! sonno fortunato! oh beata ebbrezza! in grazia della quale lo Sposo supplisce egli stesso a ciò che l'anima non può fare. Ed ecco il come: Egli stabilisce nell'anima un ordine mirabilissimo per cui, mentre le altre potenze sono, per così dire, morte o addormentate, l'amore solo vive e senza potersi render ragione del come egli opera, pure in grazia di cotesto ordine posto da Dio, opera in una maniera meravigliosa sì, che l'anima si trasforma in certa guisa col Signore stesso dell'amore, che è Dio ».

semplice, più tranquilla, e tale è quando trova l'anima più pura e sgombra da altre particolari considerazioni ed intelligenze, ac-

Il che combacia perfettamente con quello che il nostro Santo scrive in questo capitolo: « È da ponderarsi grandemente che tal generica notizia, di cui parliamo, è alle volte, e specialmente quando è in sè stessa più pura, semplice e perfetta, intima e spirituale, sì delicata e sottile che nemmeno vien percepita o avvertita dall'anima, che pur ne è piena ». Lo stesso scrive nel paragr. 6 del commento al verso 3^o della 3^a strofa della *Fiamma d'amor viva*. Del resto, ripeto, è un fatto sperimentale: quando noi operiamo senza riflessione non sappiamo quello che si fa.

Permettano i lettori un'altra citazione di S. Teresa.

Così ella scrive nel cap. XVIII della sua *Vita*, dopo riferite quelle celebri parole che le diresse in un'altissima estasi il Signore: « È perchè non può comprendere quello che intende, è un non intendere intendendo ». « Tutte allora le potenze vengono a perdere la loro naturale attività, e siffattamente restan sospese che già più affatto non ha consapevolezza (l'anima) di loro operazioni. Se si stava meditando sopra qualche mistero, dileguasene affatto di mente ogni traccia, come se mai non vi si avesse pensato; se si legge, perdesi tosto ogni memoria di quanto si è letto, nè vi si può esercitar sopra la riflessione: e il simile avviene a voler orare vocalmente. Ondechè a quella importuna farfallina della memoria qui s'abbruciano le ali, e più non può muoversi nè dar noia. La volontà de' star certo occupata in amare, ma non intende come ami. L'intelletto se intende, non intende come intenda o cert' almanco nulla comprendere può di ciò che intende. Ma è mistero codesto in cui io mi perdo! »

Sopra di queste parole scrisse nelle sue note marginali alla *Vita* della Santa al celeberrimo Luigi de Leon. « *Dicit intellectum non operari, quia, ut dixi, non discurrit ab una re ad aliam nec aliquas considerationes elicit; quod boni ei obiecti magnitudo tunc eum totum occupet* (il nostro S. tra poco dirà: l'anima è tutta assorbita in una divina intelligenza) *reipsa tamen et realiter operatur quod oculus in id quod ei repraesentatur inijciat et cognoscat se id quomodo sit intelligere non posse* ». Conchiudendo: quale è dunque l'azione dell'intelletto nella contemplazione? Di figger con amore l'occhio della mente nella divina verità che gli viene rappresentata, e gustarla, e capire insieme di non aver capacità di poterla comprendere. Il che trova la sua corrispondenza in un fatto sperimentale. Quante volte infatti noi non rimaniamo meravigliati, trasecolati, attoniti davanti a un oggetto grandioso che ci colpisce e che non intendiamo e pur godiamo di contemplare e in quella contemplazione così ci ingolfiamo da non intendere quello che avviene attorno di noi? Si dirà perciò che in quei momenti l'attività e la personalità dell'anima nostra si perde? Mai no!... Or che deve avvenire in un'anima, a cui d'un tratto si discoprono misteri celesti e si leva momentaneamente il velo, per così dire, che le impedisce di vedere le sovrumane bellezze del Paradiso?.....

Abbiamo, sul principio di questa nota, accennato all'accusa di quietismo lanciata contro il nostro Santo per l'insegnare che egli fa la quiete divina in cui l'anima deve trovarsi nella contemplazione; però tale è la differenza

quistate per mezzo dell' intelletto e dei sensi. Chè l' anima, staccandosi dagli oggetti, sui quali potrebbero le sue potenze esercitarsi e soffermarsi, non percepisce questa cognizione puramente spirituale, di cui sono incapaci i sensi rozzi e materiali. Ecco la ragione per cui quanto più tale notizia è perfetta, semplice e pura, ossia depurata dalla materia, tanto meno l' intelletto la sente

tra la quiete voluta e insegnata da lui e quella ostentata dai falsi mistici, Illuminati e Quietisti, che fa proprio meraviglia che alcuni dovessero perfino guardare con sospetto a questi libri, che contengono la dottrina spirituale più soda, più ortodossa e più pura, come poté dimostrare l'immortale Bossuet, che possa pensarsi.

I Quietisti della scuola di Molinos e di Madame de Gujon, come più anticamente gli eretici così detti Illuminati, che furono i Quietisti del secolo XIV, confutati massimamente da Ruysbroeck (Rusbrochio) nel suo libro « *De ornatu spiritualium nuptiarum* », volevano una quiete che era vera e propria oziosità: non meditazione, non esercizi di virtù, i quali preparassero l'anima allo stato più alto della contemplazione; non desiderio nè amore sentito e forte di Dio, note tutte, come ognuno vede, ben contrarie a quelle che con tanta accuratezza indica il nostro Santo. Il quale si dà premura di avvertire — come abbiamo visto — che se l'anima non riesce a contemplare, ha da meditare, perchè ella ha da essere occupata, e se non opera colle sue potenze spirituali ha da operar con le sensitive, perchè non facendo così correrebbe pericolo grave di perdere ogni bene e di dare addietro nella strada della virtù. Il che, come dimostra il citato Rusbrochio, è proprio quello che capitò agli Illuminati e che poi succedette ai Quietisti, che giunsero, col pretesto di una impeccabilità, proveniente dalla loro pretesa unione con Dio, a legittimare ogni più grave peccato. Nè poteva essere diversamente, comechè l'abbandono d'ogni santo esercizio sia di meditazione che, specialmente, di mortificazione, doveva necessariamente condurre alle ribellioni dei sensi e della carne, in scusa di cui inventarono il loro sistema.

Tutto opposto è invece, ripetiamo, l'insegnamento del nostro Santo, cui udiremo inculcare all'anima il ritorno immediato agli esercizi più umili della meditazione, appena sente cessare in sè stessa la luce della contemplazione, e la pratica continua della più severa mortificazione, tanto più necessaria allo spirito quanto più esso si eleva a Dio e gode dei favori di Lui. Questo, diciamo, il nostro Santo ripeterà infinite volte: in nessun luogo tuttavia egli si esprime al proposito più chiaramente come nel commento al verso II della Stanza XXXI del *Cantico spirituale*. « *Andrò per questi monti e per riviere* » Egli scrive: « Nei monti, che sono alti, intende — l'anima — le virtù, sì per la loro naturale sublimità come pel travaglio che ha da sostenere chi vuol giungere ad acquistarle. *Con esse, ne avverte, andrà ella associando la sua contemplazione*. Le riviere poi, che sono basse ed umili, significano le mortificazioni, le penitenze, e tutti quegli altri esercizi spirituali, proprii della vita attiva, *che sempre deve congiungersi con la contemplativa* ». Più chiaro, ci pare, S. Giovanni della Croce non poteva esprimersi.

e più oscura allo spirito pare, mentre per lo contrario quando è meno pura e semplice, sembra alla mente più chiara, per ciò che è mescolata in altre immagini sensibili, che più facilmente possono venire dall' intelletto avvertite ed apprese (1).

Si comprenderà meglio tal cosa per mezzo di una similitudine. Se noi consideriamo un raggio di sole, ch'entra da una finestra, veggiamo che quanto più l'aere è pieno di atomi e polviscoli ed altre simili cose, anche il raggio appare più palpabile, sensibile e all'occhio più lucido e chiaro, mentre all'opposto è certo che allora precisamente è meno puro, meno limpido, meno sereno, come che di tante sporcizie si trovi zeppo e insozzato. All'opposto, quando il raggio è più netto, sembra anche al nostro occhio materiale meno limpido e meno palpabile; talchè se perfettamente puro esso fosse, invisibile affatto sarebbe alla nostra pupilla, perchè questa non vi troverebbe specie alcuna su cui esercitare la sua azione. Infatti la luce sensibile e pura non è già tanto oggetto proprio della vista quanto mezzo per cui noi vediamo, così che, se mancassero gli oggetti visibili sui quali il raggio e la luce si riflettono e rifrangono, nulla noi vedremmo. Per questo, se il raggio entrando per una finestra ne uscisse per un'altra senza incappare in veruna cosa, nè grande nè piccola e neppure minutissima, esso punto si vedrebbe, quantunque è certo che in sè medesimo sarebbe infinitamente più puro e sereno di quando, per essere zeppo di polviscoli e altre materie, più sensibile e più chiaro apparisce. Or bene, questo è il caso nostro. La notizia infatti o sia luce soprannaturale di contemplazione, della quale parliamo, pura, semplice, netta da qualunque forma intelligibile — che son gli oggetti proporzionati dell' intelletto — investe e penetra siffattamente l'anima, che il suo occhio spirituale, vale a dire la sua mente, nè l'apprende nè la vede; anzi talora, ma specialmente quando è più pura, causa nell' intelletto tenebre ed oscurità, come che fortemente lo strappi dalle sue ordinarie e proporzionate cognizioni, le quali esso naturalmente si acquista per mezzo di forme ed immagini sensibili. A questo tempo molto bene l'anima avverte e vede la fitta oscurità che l'involge.

Accade pure altre volte che questa divina luce con tanta forza scenda e trapassi l'anima, ch'ella nè senta tenebre nè vegga luce, e le paia, per quanto sa, di nulla apprendere sia delle cose

(1) Vedi sopra a questo proposito la citazione che facemmo di Bossuet nella nota di pag. 136.

della presente che della futura vita. Rimanesi allora come sospesa e perduta in una grande dimenticanza, nè, ritornata che sia in sè medesima, sa dire dove è stata e quello che ha fatto, e neppure conta d'aver in simile stato trascorso gran tempo. E potrà essere in verità che più ore abbia passate in tanta obli-vione; però, come ho detto, tornata in sè, a lei non pare d'es-servisi trattenuta più di un momento. Effetto è questo proveniente dalla grande purezza e semplicità della notizia dianzi spiegata, la quale occupa tutta l'anima e a sè somigliante la rende, sem-plicissima e pura, vuotandola mirabilmente di tutte le appren-sioni e forme dei sensi e della memoria, per le quali in prima operava (1). Privata così d'ogni oggetto di operazione e di moto, l'anima sospendesi in quella profonda obli-vione senza alcuna re-miniscenza del tempo, che rapido scorre. Ond'è che sebbene questa orazione duri molto, sembra nondimeno brevissima all'anima, felicemente assorta in una purissima divina intelligenza. È questa quella *orazione breve* della quale si dice che penetra i cieli: penetra i cieli, perchè l'anima in essa, è come invasa da una celestiale intelligenza. Quindi è che questa notizia lascia nell'anima, quando ritorna in sè, effetti mirabili, i quali, senza che ella punto vi avvertisse o li sentisse, in essa ha prodotti, e sono: un' elevazione altissima della mente a pensieri di cielo ed una grande alienazione ed astrazione da tutte le cose e da tutte le forme ed immagini delle medesime. Tali effetti narra d' avere sperimentato Davide dopo tornato in sè da siffatto oblio: *Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (2): vegliai, e divenni simile al passero solitario che si stà solo sopra ai tetti. *Solitario* equivale in questo luogo ad alienato ed astratto da tutte quante le cose; *sopra al tetto*, cioè colla mente in alto elevata. In tal guisa d'ogni cosa dimentica ed obliata si resta l'anima: solo Dio ella sa, sebben non sappia nemmeno come il conosca (3). Non altrimenti la Sposa de' Cantici, tra gli effetti di questo sonno e dimenticanza, mette un *certo non sapere*, di-

(1) Si tenga ben presente la nota di pag. 142 con le citazioni ivi fatte del nostro Santo e della serafica sua compagna, S. Teresa.

(2) Ps. CI, 8.

(3) Questo è conoscere Dio per incomprendibilità, dice S. Dionigi Areo-pagita, o sia, come qui insegna il nostro Santo, conoscere che Dio è incomprendibile alla natura, ed è certo che il concetto pel quale la Fede ci rappresenta Dio incomprendibile è più sublime di quanto per immagini e figure e ragioni possiamo di lui pensare. — Vedi note precedenti.

cendo: *Nescivi* (1): io fui nell'ignoranza, non seppi donde venne. Quantunque poi, come si è detto, all'anima, che a tale contemplazione è pervenuta, sembri di far nulla, di non essere realmente occupata, perciocchè non opera più co' sensi, creda e si persuada che non perde oziosamente ed inutilmente il suo tempo. Perchè, sebbene cessa il concerto e l'armonia delle sue potenze, l'intelligenza di lei però si trova nell'altissimo stato che siam venuti fin qui descrivendo. E quindi è che la saggia sposa, quasi rispondendosi ad una secreta obbiezione dice: *Ego dormio et cor meum vigilat* (2), o sia: quantunque io dorma per riguardo alla mia natura, desistendo dalle operazioni de' miei sensi, pure il mio cuore vigila, sovranaturalmente elevato a questa eccelsa celestiale notizia. L'indizio poi, onde si potrà conoscere se l'anima si trovi o no occupata in questa secreta intelligenza, è di vedere, come insegnammo, se più non brama di pensare ad alcun'altra particolare cosa sia di cielo che di terra, sia alta sia bassa.

Tuttavia deve notarsi, che non bisogna già credere che così fatta notizia e intelligenza o contemplazione debba recare sempre seco necessariamente tanta oblivione e dimenticanza di tutto, perchè allora solo ella sortisce quest'effetto quando Iddio in persona astrae in particolar modo l'anima: il che in verità poco di frequente accade, come che cotale notizia non occupi sempre tutta l'anima. Pel caso nostro, o sia per conoscere quando detta notizia è tale da poter lasciare, in vista di essa, con sicurtà la meditazione e il discorso, basta che l'intelletto da qualunque particolare apprensione, vuoi temporale, vuoi eterna, sia astratto, ed inoltre che la volontà non brami di pensare, come dicemmo di sopra, nè alle une nè alle altre. Si tenga davanti alla mente questo indizio o carattere, dal quale si potrà conoscere se tutta l'anima si trovi nella sopra descritta contemplazione, oppure il solo intelletto è che la riceve.

Imperocchè quando tale intelligenza si concede insieme anche alla volontà (e poco o molto avvien quasi sempre) chiaramente in allora l'anima, per quanto poco vi attenda, capisce di esserne tutta occupata e piena, come che esperimenti certo particolar gusto e sentimento d'amore, sebbene non sappia chiaro quello che ama. Per questo tale notizia è detta amorosa e generale, perchè, come oscuramente si comunica all'intelletto, così

(1) Cant. V, 2.

(2) lb. ib.

confusamente si infonde nella volontà, la quale ama senza però distintamente sapere quello che ama (1).

E questo basti per intendere quanto è necessario all' anima, che deve lasciare la via della meditazione e del discorso, tale notizia o contemplazione, e perchè sicura viva che, quantunque le paia di starsene oziosa e far nulla, pur tuttavia è assai bene e fruttuosamente occupata, quand' osserva dentro di sè i segnali qui dichiarati. Dall' apportata similitudine poi facilmente ognuno capisce che quanto più detta luce di contemplazione è visibile all' intelletto, meno essa è pura, al modo stesso che il raggio del sole allora è più percettibile quando maggiormente è ripieno di polviscoli e sporcizie. Dal che pure si ricava il gran desiderio che ogni buono spirituale deve nutrire che la sua contemplazione diventi sempre più pura, più alta, più chiara, affin di percepirne tutti i mirabili effetti. Anche i filosofi, testimonio Aristotile, conobbero che quanto più la divina luce è sublime ed elevata, altrettanto, all' intelletto nostro pare oscura e tenebrosa (2).

Molto vi sarebbe ancor da dire su questa cognizione, sia che si consideri in sè medesima o negli effetti che nei contemplativi produce, dei quali si parlerà nel lor proprio luogo. Contuttociò assai opportuno mi parve di ragionarne quivi un poco, acciocchè questa dottrina non rimanesse più oscura e confusa di quello che tuttavia sempre è.

E invero, oltre di essere questa una materia di cui raramente si tratta, nel modo onde noi l' abbiamo esposta, sia a voce o sia in iscritto, come che in sè stessa tanto straordinaria ed oscura, bisogna si tenga conto anche del mio rozzo stile e del mio poco sapere. Chè, diffidando io di farmi intendere e sapendo benissimo di trovarmi impotente a bene spiegarla, conosco di essere, alle volte, troppo prolisso e d' oltrepassare que' limiti che pur sarebbero sufficienti pel punto di dottrina che tratto. Il che in verità, faccio pure io talora a bello studio e pensatamente, poichè quello che non si può intendere per una sola ragione ed un solo argomento, meglio, credo, si comprenderà per un altro, e per due e per tre; e del resto son certo che questa mia prolissità non lascerà di spargere alquanto di luce sulle cose che in appresso avremo a dire.

(1) V. sopra la nota di pag. 142 e specialmente le citazioni fatte di S. Teresa.

(2) V. sopra nel cap. VIII dove ricorre la stessa dottrina.

Al quale scopo, e perchè questa dottrina riesca, il più che è possibile, intesa e compiuta, voglio rispondere, nel seguente capitolo, a un dubbio che potrebbe nella mente di alcuno nascere circa la continuazione nell'esercizio della predetta amorosa generale notizia.

CAPITOLO XV.

Si dimostra il bisogno che i proficenti, o sia coloro che cominciano ad entrare nella detta generale notizia di contemplazione, hanno di valersi del discorso e dell'operazione delle potenze naturali.

Dalle cose fin qui ragionate può sorgere un dubbio, se i proficenti, o sia coloro, che Dio toglie a collocare nella riferita soprannaturale notizia di contemplazione, dal punto istesso che cominciano a goderne non debbano più valersi del discorso della meditazione e dell'esercizio delle forme naturali. Al qual dubbio si risponde, che in nessun modo deve intendersi che coloro, i quali cominciano a possedere la predetta semplice ed amorosa notizia, non hanno più da usare della meditazione; che anzi talora devono procurarsela. Imperocchè, in questi principii del loro avanzamento nello spirito, nè tanto in essi è perfetto l'abito della contemplazione che, appena il vogliano, possano esercitarne l'atto e porsi in essa; nè così sono ancor lontani dalla meditazione, che più non sien capaci, come prima solevano, di meditare e di discorrere in modo da ricavare tuttavia da tale esercizio qualche nuovo utile e vantaggio. Anzi, in sul principio, quando dai segni esposti si vedrà che l'anima non si trova in tale quiete o notizia assorta ed occupata, fa d'uopo ad ogni modo che si servano del discorso, finchè non pervengano a possedere l'abito perfetto della contemplazione, e allora sarà tale, quando, volendo essi mettersi a meditare, si sentiranno subitamente collocare in questa notizia di pace, senza poter fare discorso, nè averne brama (1).

(1) Se non avessimo di già più che sufficientemente indicata la differenza, anzi l'opposizione che esiste tra le dottrine del nostro Santo Dottore e quelle professate dai Quietisti (pagg. 145-146 in nota) questi periodi basterebbero certo per distinguerlo da quegli eretici, coi quali erroneamente certuni pretesero confonderlo, come dicemmo. Se i lettori poi richiedessero come mai potè avvenire che le dottrine di S. Giovanni della Croce si potessero confondere con quelle dei falsi mistici, non potremmo di certo assegnare altra ragione che l'ignoranza di simili materie e la nessuna pratica del mistico

Imperocchè prima che si formi nell'anima l'abito di questa amorosa notizia, nella condizione di proficienti, dei quali parliamo, convien che si alternino, or l'uno or l'altro, gli atti di meditazione e di contemplazione. Quindi avverrà molte volte che l'anima si trovi collocata in quest'amorosa e pacifica quiete od assistenza a Dio senza ch'ella niente faccia per collocarvisi, come ampiamente abbiamo spiegato, colle sue potenze; mentre assai altre invece sarà d'uopo, onde entrare nella contemplazione, che si aiuti alquanto con la meditazione e col discorso, finchè, raggiunta la contemplazione, cessino le potenze dal loro operare ed essa si rimanga dolcemente bevendo l'intelligenza e l'amore che il pietoso Signore le infonde e comunica (1). Ella poi non ha in tal tempo che di tenere rivolto lo spirito con amorosa attenzione a Dio, senza pretesa di nulla apprendere nè vedere, ma unicamente ansiosa di lasciarsi condurre da Dio, che a lei in tal guisa, passivamente, si comunica, appunto come si comunica la luce a chi tiene aperti gli occhi. Questo solamente è necessario, onde poter ricevere in tutta la sua semplicità e più copiosamente questa luce divina, che l'anima non voglia ricorrere ad altre diverse e più palpabili idee o notizie od immagini di discorso: niente di tutto questo, anche lontanamente, si somiglia con la serena e limpida luce della contemplazione. Che se a questo tempo l'anima volesse intendere o considerare cose particolari, benchè spiritualissime, da sè stessa si priverebbe di ricevere la semplice e delicata luce dello spirito, interponendo fra essa e il suo intelletto veli e nubi. Sarebbe nè più nè meno il caso di uno, sugli occhi del quale si mettesse un ostacolo o una benda, che gli toglierebbe di vedere quegli oggetti che prima aveva dinnanzi. Donde chiaramente si deduce che non

linguaggio, abusato dagli eretici per i loro fini cattivi e perversi. Forse poté anche avvenire tal cosa dappprincipio anche per falsificazioni e interpolazioni introdotte negli scritti del nostro Santo, strattagemma questo sempre usato dagli eretici, per far apparire consentanei ai propri principii i difensori stessi della verità; e forse anche perchè essendo stati pubblicati questi libri dappprincipio in maniera monca e imperfetta assai, certe frasi, staccate dal contesto, poterono ingerirne dubbio o sospetto. Restituita però la lezione di questi libri alla sua integrità, ogni motivo di timore immediatamente scomparve, anzi nessun'altra dottrina, come questa del nostro Santo, si mostrò più adatta a distruggere tutti i sofismi dei falsi mistici, come vittoriosamente ebbe a provare Bossuet nella lotta acerrima contro i Quietisti del suo tempo.

(1) Si ricordi quello che diciamo nella 1ª parte dei nostri studii proemiali della meditazione come strada e mezzo per arrivare alla contemplazione.

si tosto l'anima arriva a purgarsi e vuotarsi perfettamente d'ogni apprensibile forma ed immagine, nel punto istesso si troverà collocata e trasformata con perfezione in questa pura e semplice luce. La quale, in verità, è sempre in pronto per comunicarsi all'anima, e se non le si infonde è in causa di quelle forme e di quei veli di creature, ond' ella è coperta ed involta. Che se l'anima da sè perfettamente, come abbiamo detto, rimovesse tutti questi impedimenti e velami, e si rimanesse nella pura nudità e povertà dello spirito, quale metteremo più innanzi (1), incontanente ella, resasi semplice e pura, si trasformerebbe nella pura e semplice sapienza divina, che è il Figlio di Dio. Venendo, infatti, meno nell'anima, purificata e d'amore ferita, quanto in essa è di naturale, tosto le si infonde in abbondanza il soprannaturale e il divino, come che Dio non lasci mai alcun vuoto senza riempirlo.

Impari dunque lo spirituale, quando non può meditare, a rimangersi in quest'amorosa avvertenza ed attenzione a Dio, con pace del suo intelletto, abbenchè gli possa parere di starsi ozioso e di far nulla. In tal guisa, poco a poco, ma prestamente molto, l'anima sua sarà ripiena di una pace di paradiso e di ammirabili sublimi intelligenze accompagnate da un infocato amore per Lui. Non si dia cura d' altre forme o immaginazioni o meditazioni o discorsi, nè a siffatte cose voglia tornare, per non inquietar l'anima e strapparla dalla sua pace e dal suo contento e respingerla a quello, che solo può cagionare noia e fastidio. Che se lo scrupolo gli vorrà far credere che sta ozioso e fa nulla, pensi che non è piccola cosa quella, a cui egli attende, di tranquillare e pacificare cioè l'anima sua e conservarla nella sua pace, tenendo da essa lontana ogni altra operazione e qualunque appetito. Ciò è quello che da noi per mezzo di Davide domanda il Signore dicendoci: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus* (2); che vuol dire: Apprendete e sforzatevi di vuotarvi (interiormente) di tutte quante le cose, e vedrete con vostro gran piacere e diletto com'io son Dio.

(1) Libro III, cap. XII. — Ricordisi sempre la citazione di Bossuet della nota di pag. 136.

(2) Ps. XLV, 11.

CAPITOLO XVI.

Si parla delle apprensioni immaginarie (1) che in modo soprannaturale si possono rappresentare alla fantasia, e si dimostra come non servono di mezzo prossimo onde unirsi con Dio.

Dopo aver parlato delle apprensioni che l'anima in sè stessa naturalmente riceve e nelle quali colla sua immaginazione e fantasia può occuparsi, passiamo a trattare delle sovranaturali, che si appellano visioni immaginarie. Le quali, come che sempre si rappresentino sotto varie forme e figure, spettano a questo stesso senso interiore corporeo, non altrimenti che le naturali.

Avverta poi il lettore che sotto questo nome di visioni immaginarie noi comprendiamo tutte quelle cose che si possono sovranaturalmente rappresentare all'immaginazione per mezzo di

(1) Ricordi il lettore quanto abbiamo scritto circa delle visioni in genere nella nota al cap. X di questo libro pag. 110.

Badisi bene: visione immaginaria non vuol dire visione di un oggetto esistente solo nella immaginazione, ma percezione del cervello di un oggetto che su di esso fa impressione. Tutt'altro che opposte sono la visione immaginaria e la corporea, chè anzi tra l'una e l'altra havvi grande affinità, perchè in ambedue interviene un agente spirituale, esterno all'anima: la sola differenza è che nella prima si contenta di agire sul cervello, nella seconda agisce sugli organi dei sensi. Nella illusione od allucinazione all'opposto, come abbiamo detto nella nota ricordata, non esiste questo intervento, ma è la sola fantasia la causa del fenomeno. A schiarimento di ciò ci si permetta ancora una parola.

Il dottissimo P. Scaramelli, dopo definita la visione immaginaria per: *una rappresentazione interna di qualche oggetto, che si forma nella fantasia per mezzo di specie combinate o di nuovo infuse, ed illustrate con lume soprannaturale, per cui vede la potenza quell'oggetto più chiaramente, che gli occhi del corpo non lo mirerebbero coi loro sguardi* (Dirett. Mist., Tratt. IV, cap. VI), scende a distinguere le visioni immaginarie in una doppia specie secondo che, come accenna nella definizione, Dio si vale per rappresentarle delle immagini che già sono nell'anima, oppure, per oggetti di cui non abbiamo notizia, di forme ch'egli stesso combina e quindi offre alla mente. Di questa specie fu la visione ch'ebbe S. Teresa di N. S. Gesù C. glorioso e che ella racconta nel cap. XXVIII della sua *Vita*. Insegna poi la stessa Santa che le visioni immaginarie avvengono sempre improvvisamente, quando la persona meno se le aspetta, e passano in un baleno, o, almanco, durano un tempo assai breve. E ciò è per essa tanto vero che giunge a condannare quella visione immaginaria, la quale durasse buon tratto di tempo: « Quando l'anima potesse per lungo tratto mirare questo Signore (parla dell'accennata visione ch'ella avea avuto di G. C. glorioso), io non credo che sarebbe vera visione; ma qualche intensa considerazione fabbricata da noi stessi colla no-

forme, figure e specie assai più vive e perfette, e che però, come tali, molto più muovono l'anima di quelle che si ricevono per la via connaturale dei sensi.

Tutte le apprensioni infatti e tutte le immagini, le quali, mediante i cinque sensi del corpo, per via naturale, si offeriscono all'anima e in essa si imprimono, possono rappresentarlesi anche senza verun concorso o ministero dei medesimi sensi. Che la memoria e la fantasia sono, per riguardo all' intelletto, come un ricettacolo od archivio, in cui tutte si ricevono e si raccolgono le immagini, che il medesimo intelletto deve rendere intelligibili.

Si ritenga adunque che siccome i cinque sensi esteriori portano e rappresentano ai sensi interiori, ovvero alla fantasia ed all'immaginazione, le immagini e le specie dei loro rispettivi oggetti, parimenti, senza il concorso dei predetti sensi esteriori, possono soprannaturalmente, secondo il detto or poco sopra, rappresentarsi all'anima le medesime specie ed immagini, in modo molto più vivace e perfetto. Per tal guisa, mediante cosiffatte immagini, presenta non di rado Iddio all'anima le divine sue cose e l'ammaestra in una celeste sapienza: il che ad ogni passo si può vedere nelle sacre Carte. Così fu, ad esempio, quando il Signore, sotto l'immagine di un denso fumo, che tutto riempiva il tabernacolo (1), manifestò agli Israeliti la sua gloria; e quell'altra volta ancora quando la mostrò ad Isaia (2), dandosi a lui a vedere seduto sur un alto trono, circondato da Serafini, che si coprivano con le ali la faccia

stra immaginazione». Il che concorda perfettissimamente con quello che dirà tosto il N. Santo sulla fine del cap. XVIII censurando sapientissimamente la condotta di certi direttori e di certi spirituali, che, troppo affezionati a visioni e rivelazioni, e desiderosi di riceverne, si credono che sia visione quello che non è altro che un costrutto del loro naturale e della loro fantasia. Oltre poi la forza onde si rappresentano dette visioni immaginarie e il brevissimo tempo che durano, un altro mezzo abbiamo per conoscere s'esse veramente procedono da Dio, ed è che, quando son buone, esse passano e finiscono in visione intellettuale. Così insegna S. Tommaso e chiarissimamente S. Teresa nello stesso citato cap. XXVIII della sua *Vita*.

Chi poi su tale materia volesse ancora più ampie notizie legga il P. Scaramelli, al tratt. IV del suo *Dirett. Mist.*, cap. VI e VII, e il V. P. Filippo della SS. Trinità, *Summ. Theol. Myst.*, tom. II, part. II, tratt. III, disc. IV, art. II, *De Visione imaginaria*. Avverto però che questi due insigni autori non fanno, su per giù, che ripetere quello che il Nostro Santo, che è pur la loro guida, spiega nel presente e nei due seguenti capitoli.

(1) Exod., XL, 33.

(2) Is., VI, 4.

ed i piedi. A Geremia poi fe' vedere una verga che vegliava (1), e a Daniele una moltitudine di visioni (2).

Anche il demonio però non istà ozioso, ma studiasi continuamente di trarre in inganno le anime con le sue visioni, buone in apparenza; e n'abbiamo un chiaro esempio nel terzo libro dei Re, allorquando indusse in errore tutti i profeti di Acabbo, rappresentando loro nell'immaginazione certe corna, colle quali fece credere che gl' Israeliti avrebbero superati e fuggati gli Assiri (3), e fu bugia. Della stessa farina furono le visioni della moglie di Pilato (4), colle quali il furbo cercò di persuadere che Cristo non venisse dannato a morte: altre molte si leggono in diversi luoghi delle Scritture.

Dette visioni immaginarie accadono a coloro, che già sono alquanto avanzati nella via dello spirito e della perfezione, più frequentemente delle corporee esteriori, dalle quali punto differiscono quanto alle sembianze e alle specie. Grandissima invece è la differenza loro quanto alla perfezione ed agli effetti, che rispettivamente producono nell'anima; poichè le visioni immaginarie soprannaturali sono assai più delicate e penetrative, e la loro azione è molto più efficace, comechè, oltre d'essere soprannaturali, sieno anche più intime delle visioni corporee, che soprannaturalmente si rappresentano ai sensi esteriori. Nulla osta però che talora alcuna visione corporale esteriore produca maggiori effetti delle immaginarie, perchè alla fin fine legge non si può mettere a Dio, e comunicarsi Egli può all'anima come meglio gli aggrada; e noi, dicendo che le immaginarie più delle corporali son feconde di grandi effetti, parliamo secondo la loro connaturale proprietà, la quale è d'essere più intime. Appunto per ciò contro questo senso dell'immaginazione e della fantasia è dove spiega e mette fuori il demonio tutte le sue forze e tutte le sue arti,

(1) Jer., I, 11.

(2) Lege, cap. VII, 8-9 Dan.

(3) I Reg. XXII, 11-12.

(4) Matth., XXVII, 19. — Discorde è l'opinione dei Padri circa la visione qui ricordata della moglie di Pilato. Alcuni, come Sant' Ignazio, S. Beda la ritennero, come il nostro Dottore, per una visione o suggestione diabolica; altri invece, come S. Ilario, S. Ambrogio, S. Agostino etc. per una visione mandata proprio da Dio e con la quale egli intendeva avvertire l'iniquo giudice dei castighi tremendi, cui sarebbe andato certamente incontro, accettando le accuse dei Giudei contro Cristo. A noi però arride la prima sentenza, che verisimilmente appare più fondata.

come che tal senso sia la porta e l'ingresso dell'anima, e come un forte e una piazza dove l'intelletto viene a far la provvista delle sue specie (1). Il perchè pare che si Dio che il demonio sel disputino, procurando amendue di mettervi dentro le proprie immagini, onde l'intelletto se ne serva; supposto sempre che Dio voglia servirsi di questo mezzo per istruire l'anima, perchè, dimorando Egli sostanzialmente in lei, può in infinite altre maniere operare in essa.

Non mi fermo io qui in istabilire indizii per cui discernere quali visioni provengono da Dio e quali no, chè non è mio proposito trattare adesso di ciò: mia intenzione è solo di istruire l'intelletto del modo di portarsi, sien buone, sien male, in riguardo di esse, acciocchè nè gli avvenga di porre ostacolo alla sua unione colla divina Sapienza, trattenendosi ed implicandosi nelle buone, nè di rimanere ingannato od illuso dalle false. Dico adunque che l'intelletto in niun modo deve implicarsi nè dilettersi in veruna apprensione e visione immaginaria, che, sotto qualsiasi forma o figura od intelligenza particolare gli si rappresenti, sia essa falsa e provenga dal demonio, oppur vera e proceda da Dio: non importa. Ricordisi l'anima che nè le deve ammettere e nè meno in esse momentaneamente fermarsi se pur brama conservare sè stessa spedita, nuda, pura e semplice, quale deve essere per meritare di giungere all'unione divina. E il motivo di un ripudio sì universale di qualunque visione è questo che tutte coteste

(1) È chiaro che sì a Dio come al demonio sommamente interessi il dominio della fantasia, che è la porta dell'anima. Perchè a quel modo che, ricevuta l'impressione, si forma l'immaginazione, e da questa, siccome scrive Sant' Agostino, segue e dipende spessissimo la dilettazione e il consenso al male, comechè l'immaginazione viva eserciti una gran forza sull'intelletto, il quale, sedotto dal piacere, non ha più energia d'opporsi e resistere; così per converso a immaginazioni buone seguiranno anche dilettazioni buone, pure e sante, che afforzeranno e sorreggeranno l'intelletto nel bene e nella verità. Per questo noi facemmo notare nel libro I, nota 2^a, pag. 37, quanto importa, fin dai più teneri anni, abituare la mente a santi pensieri e il cuore a puri affetti; perchè facile essendo in quell'età la nostra potenza a ricevere tanto le impressioni buone come le cattive, che le apportano i sensi, essa s'accostumerà di tratto o all'une o all'altre, con beneficio o danno poi immenso di tutta la vita. — Sulla dipendenza poi dell'intelletto dai sensi e dall'immaginativa ricordisi quello che il nostro Santo ha detto qua e là nei precedenti capitoli e massime quello che scrive nel cap. III del passato libro, ove, con opportuna nota, illustrammo pure un passo classico a questo proposito — pag. 12. —

forme sempre s' affacciano alla mente in guise limitate; mentre, all' opposto, la divina Sapienza, con la quale l' intelletto si deve unire, ogni modo e limite (1) eccede, e, tutta semplice in sè stessa e pura, non può ad una intelligenza distinta e particolare restringersi. Or bene, perchè due estremi, quali sono l' anima e la divina Sapienza, si congiungano insieme, è d' uopo che l' uno all' altro, per qualche somiglianza, si avvicini; ond' è che l' anima deve farsi tutta semplice e pura e sbrigarci da qualunque particolare intelligenza e specie od immagine, che la limiti e la restringa.

Chè siccome Iddio non può circoscriversi da alcuna forma, nè in particolare intelligenza capire, parimenti l' anima non giungerà ad unirsi con Dio mai per mezzo di specie e di cognizioni particolari e limitate. E chi non sa che in Dio non vi sono forme o figure di sorta? Ce lo dice chiaramente lo Spirito Santo nel Deuteronomio con le seguenti parole: *Vocem verborum ejus audistis et formam penitus non vidistis* (2): udiste la sua voce, ma non vedeste figura alcuna. Aggiunge anzi il Sacro Testamento che ivi eran tenebre e nubi e oscurità; le quali cose molto bene significano quella notizia oscura e confusa, di cui abbiam parlato (3), nella quale l' anima si unisce con Dio. Poco più avanti nuovamente si legge: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis* (4): voi non vedeste figura alcuna in quel giorno in cui il Signore parlovvi dall' Oreb, da mezzo il fuoco.

Che poi l' anima giunger non possa alla sublimità dell' unione con Dio, quale in questa vita si può avere, mediante particolari immagini e figure, apertamente ce lo insegna il medesimo Spirito di Dio nel libro dei *Numeri* (5), là dove, riprendendo il Signore Aronne e Maria, fratelli di Mosè, perchè contro di lui mormoravano, e volendo ad essi mostrare insieme il sublime stato d' unione e d' amicizia a cui seco l' aveva levato, lor disse: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, et palam, et*

(1) Vedi sopra capitolo IV di questo libro, con le rispettive note.

(2) Deuter. IV, 12.

(3) V. capitoli precedenti, specialmente il XIII.

(4) Deuter., ubi supra, 15.

(5) Num. XII, 8.

non per aenigmata et per figuras Dominum videt (1). Se saravvi tra di voi profeta del Signore, io gli apparirò in visione e gli parlerò in sogno. Ma non così al mio servo Mosè, il quale in tutta la mia casa è fedelissimo. Perocchè io a lui parlo bocca a bocca, e non sotto enimmi e figure ei vede il Signore. Ove il Sacro Testò ne dà chiaro ad intendere come nell'altissimo stato d'unione d'amore non si comunica Iddio all'anima sotto gli enimmi e i veli di immagini e visioni, sibbene bocca a bocca, vale a dire la pura e nuda essenza di Lui (chiamata bocca per indicarne l'amore onde siffatta comunicazione è accompagnata) si comunica alla pura e nuda essenza dell'anima, infondendosi nella volontà di lei con la quale, a sua volta, ella lo ricambia in amore.

Se vuol dunque l'anima arrivare alla perfetta unione con Dio, procuri con ogni suo studio e cautela di non impigliarsi in alcuna immaginaria visione o forma o particolare intelligenza, giacchè tutte queste cose non le potranno essere di veruno aiuto, nè servire di mezzo prossimo onde conseguire l'agognato fine; anzi piuttosto le saranno di impedimento e di danno: le fugga quindi, le schivi, le rigetti. Che se vi fosse motivo per cui le dovrebbe ricevere, sarebbe per l'utilità e per i buoni effetti che cotali visioni producono, quando son vere e provengono da Dio; nondimeno, onde usufruire di tai frutti non è punto necessario l'ammetterle, chè anzi, affinchè più e maggiormente giovino, è meglio, come abbiamo detto, sempre rigettarle e negarle. Il bene infatti che queste visioni immaginarie, non altrimenti che le esteriori corporee, di cui abbiamo sopra parlato (2), cagionano nell'anima, è di infonderle intelligenza ed amore; ma per conseguir tali effetti, come già notammo (3), non si ricerca che l'anima le ammetta. Diffatti, nel punto istesso che tali visioni si rappresentano all'immaginativa, subitamente anche producono nell'anima, quell'intelligenza e quell'amore che è nei disegni di Dio che per esse ella riceva. Di tal guisa l'effetto eccitativo di esse è comunicato passivamente all'anima, che non ha potere di rifiutarlo, come non è in sua facoltà di procurarselo, quantunque molto s'adopri e si affatichi per disporsi a riceverlo.

Abbiamo di ciò un'idea nella vetrata della finestra, la quale non

(1) Num. VI, 7.

(2) Vedi sopra cap. XI.

(3) Ibid.

può in veruna maniera impedire al raggio del sole che la trapassi, la illumini, la trasformi, quantunque all'operazione di esso punto concorra colla sua, ma basta che vi sia disposta in grazia della sua limpidezza e purità. Parimenti l'anima non può non ricevere in sè le influenze delle immaginarie visioni, comechè alle soprannaturali comunicazioni non possa resistere una volontà negativa, che in umile ed amorosa rassegnazione si rimanga; impedimento, sì, v' infrappongono le impurità e le imperfezioni dell'anima, non altrimenti che le macchie e gli appannamenti tolgono al vetro di ricevere in sè medesimo tutto il fulgor della luce.

È quindi evidente che quanto più l'anima con risoluto volere si vuota e netta dalle macchie di qualunque apprensione ed immagine, nelle quali, come sotto a una corteccia o come dietro a un velame, stanno nascoste le spirituali comunicazioni, che le vuol benignamente partecipare il Signore, non solamente di esse non si priva nè dei beni grandi che producono, ma anzi molto meglio si dispone a riceverle in copia maggiore, e con maggiore chiarezza, semplicità e libertà di spirito.

Al contrario se volesse in cotali apprensioni occuparsi, ne rimarrebbe infallantemente imbarazzata nè potrebbe in modo semplice ricevere in tutta la sua pienezza lo spirito, perchè avendo l'intelletto perduto di forze nel proseguirne la corteccia, che lo involge e lo copre, incapace si rende di gustarne con perfezione il midollo e la sostanza. Quindi, volendo l'anima ammettere le visioni che le si offrono ai sensi, non fa che inutilmente intricarsi e contentarsi con solo il bene più piccolo, infimo, che in esse si trova, ossia con quel pochetto che di esse può apprendere e conoscere.

Il più eccellente infatti di esse, vale a dire il bene spirituale, che per esse le viene infuso e comunicato, ella non lo può comprendere; non sa come sia nè saprebbe mai dirlo, comechè puramente e totalmente spirituale. Quello che nelle visioni l'anima conosce, è, come abbiám detto, quello che in esse si trova di proporzionato al suo modo naturale di intendere, ossia le forme, ch'entran per i sensi, e per questo io dico che passivamente, vale a dire, senza ch'ella s'industri in ragionarvi sopra, le si comunica ed infonde il bene spirituale delle stesse visioni, bene, ripeto, che lei non saprebbe nè intendere nè immaginare. Rivolga dunque costantemente i suoi occhi l'anima da tutte le apprensioni che distintamente può vedere ed intendere, perchè avendo tutte queste cose relazione e congiungimento co' sensi, mancano della

stabilità e della sicurezza della Fede; si fissi invece in quello che non vede e che non cade sotto le forme del senso, o sia nello spirito, che è quello che alla divina unione la conduce, per mezzo della Fede, la quale è l'unica e vera strada di pervenirvi (1). In tale guisa si che le visioni le saranno di giovamento e di aiuto a perfezionarsi e radicarsi sempre più nella Fede, quando ella sap-

(1) La presente dottrina è a chiare parole insegnata da S. Tommaso, 2^a, 2^{ae}, q. 180, art. 5, ad 2^{um}, colle seguenti parole: *Contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatis; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatis videat, etc. Tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis, et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius, cap. II, Coel. Hierar., quod Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis in cuius virtute restituimur in simplicem radium, idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit quod contemplantes corporalium umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.* — Nè posso lasciar di trascrivere la bella pagina che ha in proposito il V. P. Giuseppe di G. M. nel suo libro già citato de *La Subida del alma à Dios*, vol. I, cap. XVI: « Non s'ha da trattenere (l'anima) molto in queste rappresentazioni; ma, cavando il frutto di esse, o sia la luce, che per questo mezzo volle il Signore comunicarle, e la mozione della volontà, con tutti gli altri effetti, che le avranno felicemente apportati, s'inabissi di nuovo, con questi guadagni, nell'atto semplice di contemplazione universale, dove la luce e tutte le notizie particolari acquistano nuova illustrazione e dignità, come atti inferiori nel superiore. E, spedendo l'intelletto dalla corteccia delle figure sovranaturalmente rappresentate, o siano intorno ai misteri della divinità, o della umanità santissima del Signore, o circa altre opere qualsiasi di Dio, goda della sostanza che sotto quella scorza è nascosa, chè tanto più la godrà quanto più, abbandonando la rappresentazione, figgerà gli occhi nel rappresentato, come vuol S. Dionigi. Racconta un celebre autore che riprese Iddio una volta uno spirituale dicendogli: Quando ti danno un ramo carico di frutti, che fai? — Rispose lo spirituale: Mangio i frutti e butto il ramo. — Or bene, soggiunse il Signore, altrettanto hai tu da fare in questa visione. — Con che gli significò come la rappresentazione, onde l'avea favorito, era come un ramo, carico di frutti, vale a dire, degli effetti che doveva causare nell'anima, co' quali soltanto dovea raccorsi nella parte intellettuale e semplice della contemplazione, gettando via il ramo della figura immaginaria. Per questo, — continua il piissimo e dottissimo Autore, dei più celebri della scuola mistica Carmelitana, — il nostro santo P. Giovanni della Croce s'affaticò molto in alcuni de' suoi scritti per spogliare le anime da queste immagini sovranaturalmente rappresentate, dalle quali restano impediti dal camminare a unirsi con l'originale della contemplazione, per trattenersi nella contemplazione del ritratto ».

pia cioè negare e rigettare tutto quello che in esse si trova di sensibile ed intelligibile, di particolare e singolare, e si valga consideratamente del fine che Dio, nel largirglieste, intende. Poichè, come dicemmo (1), parlando delle visioni corporee, Iddio non comunica detti favori all'anime acciocchè esse abbiano coll'affetto da aderirvi, si bene perchè restino stimulate a levare più prontamente gli occhi a quel Signore, che tanto benignamente e sovranamente le tratta.

Ma qui sorge un dubbio: se è vero che Dio concede all'anima coteste visioni soprannaturali non perchè essa le riceva e ne faccia conto e se ne valga, per qual fine dunque mai gliele largisce? E ciò tanto più dal momento che possono essere all'anima causa di molti errori, occasione di grandi pericoli, o per lo meno occasione di inconvenienti ed ostacoli nel progresso della perfezione. Inoltre tutti sanno che Iddio potrebbe benissimo, senza alcuno di questi mezzi, comunicare all'anima in modo affatto spirituale quello che le dà per mezzo di tali visioni e specie sensibili.

Risponderemo a questo dubbio nel seguente capitolo, nel quale si spiegherà una dottrina molto necessaria, almeno a mio vedere, sia per le persone spirituali che per i loro direttori. Indicheremo infatti il fine, lo scopo che Dio si prefigge in comunicare dette visioni, l'ignoranza del quale è causa che molti spirituali non sappiano reggersi bene e i direttori indirizzarli. Imperocchè, tenendo per certo essere le proprie visioni vere e provenire esse da Dio, senza più quelli credono di dovervi aderire, non considerando che anche a questo genere di cose l'anima attaccherà il suo cuore e non vi si invilupperà meno che nelle cose del mondo, se non le sappia, come ha fatto di queste, ripudiare e negare. Pensano poi certi maestri spirituali che sia sufficiente alienare l'affetto dalle cose del mondo e dalle creature e che sia permesso ritenersi i doni di Dio; ma non s'avveggono i poveretti che in tal modo pongono sè medesimi e l'anime che guidano nel pericolo di non sapere nè potere quindi più discernere le vere visioni dalle false. Sappiano quindi che Dio ciò non comanda: Dio non vuole ch'essi s'addossino tanta fatica nè che le anime sincere e semplici sottostieno a tanta lotta, mentre hanno nelle mani la più sana e certa dottrina, vale a dir la Fede, per cui mezzo soltanto debbono e possono innanzi progredire. Della quale tuttavia non possiamo, com'è mestieri, servirci

(1) V. sopra cap. XI.

insino a che non si chiudano gli occhi della mente a tutto ciò che cade sotto i sensi e che sa di notizia od intelligenza distinta e particolare. Era pur certo S. Pietro della gloriosa visione goduta nella Trasfigurazione di Cristo sul Tabor, e nondimeno, dopo di averla raccontata, volendo incamminarci per la via della Fede, disse: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco* (1): ma abbiamo più ferma testimonianza di questa visione del Taborre, ovverosia il parlar dei Profeti, i quali dettero testimonio di Cristo, cui ben fate prestando attenzione, come ad una lucerna la quale in luogo oscuro risplenda. La quale stupenda similitudine, solo che la vogliamo per poco considerare, troveremo che racchiude tutta la dottrina che in questo capitolo siamo venuti insegnando. E invero, l'esortarci che ci atteniamo e ci attacchiamo alla Fede, che ne insegnarono i Profeti, come ad una lucerna che splende in luogo oscuro, che altro è se non inculcarci di rimanerene in tenebre, chiudendo gli occhi a qualsivoglia altro lume, e che all'oscurità luminosa della Fede tutti ci confidiamo? Impe-rochè se noi vorremo guidarci colla luce di notizie chiare, particolari, distinte nella via del Signore e della contemplazione, noi non ci affideremo più al lume della Fede, la quale è fatta per illuminare, come dice S. Pietro, il luogo oscuro o sia il nostro intelletto, che è come un candeliere sul quale si fissa la fiaccola della Fede.

Or bene, siccome oscura è questa luce della Fede, che in sè porta la nostra mente, così questa anche deve ritrovarsi all'oscuro, per riguardo all'altra vita finchè non le risplenda davanti il giorno della chiara visione di Dio, e di questa mortale finchè non giunga per essa il momento della perfetta trasformazione d'amore, alla quale tende ed aspira.

(1) II, Petr., I, 19.

CAPITOLO XVII.

Si mette la ragione per cui Iddio comunica all'anima i beni spirituali per mezzo dei sensi; con che si risponde al dubbio proposto.

Molto vi sarebbe da dire sul fine che Dio si prefigge nel comunicare all'anima codeste visioni onde sollevarla dalla sua tiepidezza all'unione divina, ma siccome numerosissimi sono i libri spirituali che di ciò trattano, noi ci limiteremo a dire solo quello che basti per sciogliere il dubbio or poco sopra, nel precedente capitolo, proposto così: se tanti pericoli ed impedimenti si trovano in queste visioni soprannaturali, o perchè mai Iddio, che è sapientissimo e sommatamente propenso a francare l'anima da ogni laccio ed ostacolo, perchè, dico, gliel'offre e gliel' comunica.

Per rispondere convenientemente a un tal dubbio è mestieri supporre tre principii: primo, quel di S. Paolo, là ove dice: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*: (1) le cose che son fatte, da Dio sono ordinate; secondo, quello dello Spirito Santo nel libro della Sapienza, ove si legge: *Disponit omnia suaviter*: (2) la sapienza di Dio, quantunque arrivi da un fine all'altro, ossia da un'estremità all'altra, tutto pure dispone soavemente. Il terzo è un principio cavato dalla Teologia, che dice: *Deus omnia movet secundum modum eorum*: Iddio muove tutte le cose adattandosi al diverso modo di essere di ognuna (3). Stando dunque a questi tre principii, è chiaro che Iddio per muover l'anima, ossia per sollevarla dalla sua estrema viltà o bassezza all'altissimo

(1) Ad Rom. XIII, 1.

(2) Sap. VIII, I.

(3) È assioma filosofico che l'operazione di una qualunque creatura segue e dipende dal suo modo di essere: « *operari sequitur esse* », oppure « *modus operandi sequitur modum essendi* ». Ed è chiaro, stantechè ogni essenza o natura è ordinata anche ad una operazione propria e speciale e ad essa medesima proporzionata. Ora, siccome Iddio, in tutte le sue operazioni rispetta sempre l'ordine della natura, così è che, volendo elevare l'anima ad una operazione più nobile, lo fa perfezionando grado grado l'ordine di natura, in cui si trova, e adattandosi alla sua operazione. Questo per regola generale. Chè vi è l'ordine, per così parlare, della divina onnipotenza, per la quale può Iddio, senza adattarsi alle condizioni di essere e di operare di una creatura, elevarla di tratto ad un modo di operazione superiore, ma anche in questo caso la natura non viene distrutta, bensì solo in certa guisa « vestita, come dice il nostro Santo, di una abilità e capacità nuova e soprannaturale (v. lib. I, cap. V, pagg. 26-27) ».

vertice della divina sua unione, dovrà farlo ordinatamente e soavemente giusta il modo di essere della stessa anima. Ora, siccome l'ordine della cognizione dell'anima procede dalle forme ed immagini delle cose create, e il modo della sua intellesione e della sua scienza dipende dai sensi, segue da ciò che Iddio, per innazarla soavemente alle più sublimi cognizioni di sè, deve cominciare a moverla dai sensi per indi condurla, seguendo il progressivo svolgersi della natura di lei, al culmine della sua propria spirituale sapienza, che nei sensi non cade. Il perchè, dappincipio l'ammaestra mediante forme ed immagini ed altre cose sensibili, sì naturali che soprannaturali, conformi al suo natural modo di intendere e di discorrere, e per tal via la dirige e l'incammina al sommo dello spirito.

Questa è la ragione onde Egli largisce all'anima visioni e forme immaginarie e tutte quell'altre notizie sensibili ed intelligibili, che abbiamo vedute, e non già perchè non sarebbe sua intenzione di compatirle d'un subito, nel primo atto, tutta la sostanza dello spirito, se i due estremi, l'umano, vale a dire, e il divino, conspirassero insieme e si congiungessero in un solo atto, senza che occorresse predisporli con molti altri mezzi, che si allacciassero tra loro come varii anelli, e dei quali l'uno fosse come di base e di fondamento al seguente, nel modo stesso che succede nell'ordine degli agenti naturali, dove i primi servono di disposizione ai secondi, i secondi ai terzi, e così via.

In tal guisa adunque Iddio perfeziona l'uomo conformemente al suo modo naturale di essere, guidandolo dalle cose più vili ed esteriori alle più sublimi e spirituali. Comincia cioè con perfezionarne il senso corporeo, eccitandolo ad usare di oggetti naturali esteriori buoni e santi, come per esempio ad ascoltare la messa, a udir prediche, a pensare a cose sante, a mortificare il gusto nei cibi, a macerare il tatto con penitenze e con santi rigori. Disposti poi ch'ei vede i sensi in qualche modo al bene, ne li perfeziona largheggiando loro varie grazie e delizie soprannaturali, onde renderli sempre più saldi e stabili nella virtù, come a cagion d'esempio, dolci comunicazioni, visioni corporee di santi e di cose sante, fragrantissimi odori, locuzioni piene di una pura e soave dolcezza; con le quali cose mirabilmente si corrobora il senso nella virtù e dagli oggetti cattivi si distacca e s'allontana (1).

(1) Tutto questo non esclude, si capisce, la possibilità che Dio, come dicemmo nel prologo, e come abbiamo accennato nella nota qui immediata-

Nè diverso è il modo onde, al tempo stesso, il Signore perfeziona, nel novello spirituale, i sensi materiali interiori, ovvero l'immaginativa e la fantasia (di cui al presente trattiamo), abituandoli e assodandoli nel bene mediante considerazioni, meditazioni e santi discorsi, proporzionati alla loro facoltà, e in tutto incamminandoli allo spirito. Disposte sufficientemente queste potenze con siffatto esercizio naturale, suole Iddio illuminarle e come spiritualizzarle più con quelle visioni soprannaturali, che noi qui chiamiamo immaginarie, per mezzo di cui, siccome spieghiamo, molto si avvantaggia lo spirito, il quale, e con queste e con quelle, va così poco a poco dirozzandosi ed educandosi.

Questo è il modo, ripetiamo, onde Iddio va gradatamente conducendo l'anima alle cose più interiori, sebbene Egli certo non sia punto costretto ad osservare sempre un tale ordine; può alle volte infatti fare una cosa e tralasciarne un'altra, come meglio vede convenire all'anima e più gli piace di comunicarle i suoi favori. Nulladimeno la via più ordinaria, ch' Egli adopra, e all'anima stessa più consentanea, è di renderla spirituale cominciando a comunicarle lo spirito per mezzo delle cose esteriori, più palpabili, più conformi al senso, secondo la sua piccolezza e poca capacità, affinché, mediante la corteccia di tali sensibili cose, che per sè son buone, lo spirito si renda man mano capace di produrre ed esercitare atti particolari, e tanti bocconcilli riceva di spirituali comunicazioni, che venga a contrarne l'abito e a penetrare quindi fino alle cose più sostanziali e sublimi, che da ogni senso sono remote e lontane. Alle quali, siccome abbiamo detto (1), non può l'anima giungere che poco a poco, giusta il suo modo di essere, vale a dire, partendo dai sensi, cui era dianzi attaccata e ai quali in passato serviva.

Pertanto, a misura che trattando con Dio l'anima si accosta allo spirito, altrettanto il Signore l'allontana dai mezzi materiali dei sensi, che sono il discorso, la meditazione e le immaginazioni. Quando poi pervenga a comunicare perfettamente con Dio in ispirito, allora necessariamente deve ella trovarsi pura e vuota da tutte quelle figure sotto le quali i principianti sogliono rappresentarsi Iddio e le cose divine, e che cadono nei sensi. E in-

mente precedente, non possa fare in un attimo di un persecutore un apostolo e un Santo, come fece con Paolo e con tanti altri; però il Signore, come rispetta la natura, così è solito rispettare la libertà dell'uomo, nè lo sforza mai.

(1) V. sop. cap. XI.

fatti, quanto più una cosa qualunque s' accosta ad un estremo, tanto maggiormente si allontana dall'altro, e quando al termine è pervenuta, allora agli antipodi addirittura si trova dal punto da cui è partita. Dal che è facile intendere quel comune adagio spirituale che dice: *Gustato spiritu, desipit omnis caro*, che vuol dire: gustata anche una sol volta la dolcezza dello spirito, insipida si rende ogni carne, o sia, più non arridono nè dilettono il cuore tutti i sollazzi e contenti del senso. E la ragione è chiara. Se, infatti, la dolcezza, che si prova, è tutta spirituale, essa non cade più in senso; se poi tale non è, o sia può ancora dal senso in qualche modo percepirsi e comprendersi, allora non è puro spirito. Imperocchè quanto più il senso o l'apprensione naturale percepisce d'una cosa, tanto meno essa di spirito e di soprannaturale in sè stessa racchiude.

Impertanto il vero e perfetto uomo spirituale non fa verun conto del senso, nè se ne serve, nè di esso ha mestieri nella sua comunicazione con Dio, diversamente da quanto prima faceva allorchè non si trovava nella virtù e nella orazione molto avanzato. E ciò è per l'appunto quello che intese insinuarci S. Paolo nella sua lettera ai Corinti là ove dice: *Cum essem parvulus loquebar ut parvulus; sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli* (1). Allorchè io era bambino parlava da bambino, aveva gusti da bambino, pensava da bambino; divenuto poi uomo ho mandato via quelle cose che eran da bambino.

Già abbiamo spiegato come le cose che riguardano i sensi e le cognizioni ed intelligenze che da esse l'anima può cavare, son esercizi da bambino. Laonde se l'anima sempre volesse rimanere attaccata a' sensi, in perpetuo resterebbe bambina, parlerebbe di Dio come ne parla un bambino, penserebbe di Dio come un bambino, perchè aderendo alla corteccia de' sensi, come un fanciullino, non giungerebbe alla sostanza dello spirito, che può essere gustata solo dall'uomo perfetto. Vegga dunque assai bene l'anima di non ammettere alcuna rivelazione mai, ancorchè sia certa che procede da Dio, nè si lasci ingannare dal pensiero che forse per essa potrebbe avvantaggiare e crescere nello spirito, e quindi essere tentata di ammetterla: bisogna svezzare il bambino dalle poppe se vuolsi abituarlo ad un cibo più sostanzioso e robusto.

(1) I, ad Corint., XIII, 11.

Ma dunque, mi dirà qui alcuno, stando a quello che voi dite, sarà d' uopo che l' anima, finchè è piccina, ammetta e volentieri riceva le dette visioni, e che le lasci quando si sia fatta più grande, a quel modo che sono necessarie al bambino le poppe per nutrirsi, fino a che giunga il tempo opportuno d' esserne svezato.

Rispondo che se si tratta della meditazione e del discorso naturale, per cui l' anima comincia a cercare Iddio, è verissimo ch' ella non deve lasciare le mammelle del senso, per le quali si nutre, finchè non sia giunta la stagione opportuna, ossia fino a quando Iddio non la introduca ad un commercio più intimo e spirituale, in una parola nella contemplazione; di ciò abbiamo a lungo parlato nel capitolo XI di questo libro. Trattandosi invece di visioni immaginarie o di altre soprannaturali apprensioni, che nel senso, fuor d' alcun libero consentimento della volontà, posson cadere, in qualunque tempo, in qualunque occasione, qualunque anche sia lo stato in cui l' anima si trova, più o meno perfetto, non importa, ed essendo anche certa che provengono da Dio, per nessun patto le ha da desiderare nè da ammettere, e ciò per due ragioni. Prima di tutto perchè, come dicemmo (1), tali visioni producono lo stesso, passivamente, il loro effetto senza che lei possa in niun modo impedirlo. Potrà in parte impedire la rappresentanza sensibile della medesima visione, e per conseguenza anche il secondo effetto, che avrebbe in essa operato; ma per quanto riguarda la sostanza dello spirito, questa le vien anzi comunicata in copia maggiore, quantunque non le si comunichi in verità nel modo che il Signore aveva disposto. Imperocchè nel rinunciare a tali cose con umiltà e pel santo timore di non errare, non v' è già superbia od imperfezione da parte dell' anima, piuttosto dimostra ella il suo disinteresse, la sua libertà, la sua mortificazione, tutte ottime disposizioni per arrivare all' unione con Dio.

Secondariamente, rigettando qualunque visione, l' anima schiva la fatica grande che è in poter ben distinguere tra le visioni vere e le false e in discernere l' angelo della luce da quello delle tenebre; lavoro questo, come ognun vede, di nessuna utilità, anzi causa di inutili jatture di tempo, di gravi pericoli, di molte imperfezioni. E i direttori spirituali, che hanno a cuore l' avanzamento dell' anime, ben dovrebbero avvertire di non sottoporle a

(1) V. sop. cap. XI.

siffatte disamine, che non fanno che intralciare ad esse il passo e fermarle sulla via ; mentre lor cura non debb' essere che di abitarle a una perfetta nudità, a un perfetto distacco da qualunque particolare apprensione od intelligenza, come sopra abbiamo detto parlando delle visioni corporee e come si dirà ancora più avanti (1).

Mi si creda : se il Signore non volesse a sè innalzare l'anima accomodandosi alla sua natura ed alla sua capacità, con ben altri mezzi, che con questi tanto ristretti e miseri, di forme, figure o particolari intelligenze, per le quali solo come con briciole la sazia, le comunicherebbe il suo spirito. Perciò disse colà Davide: *Mittit crystallum suam sicut bucellas* (2) ; mandò la sua sapienza all'anime come a piccoli bocconi. Ed è certo cosa degna di gran dolore e commiserazione vedere un'anima, che ha una capacità quasi infinita, nutrirsi, pel suo poco spirito e colpa la sua indisposizione e sensuale inabilità, coi bocconi del senso. Questa indisposizione de' suoi novelli fedeli contristava S. Paolo, e vivamente il grande Apostolo esprimeva il suo dolore dicendo: *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis* (3). Ed io, fratelli, non potei parlare a voi come a spirituali, ma come a carnali ; come a pargoletti in Cristo. Vi nutrii con latte, non con cibo ; imperocchè non ne eravate peranco capaci ; anzi, nol siete neppur adesso, dappoichè siete tuttavia carnali.

Riepilogando dunque tutto il fin qui detto, ritenga l'anima che non deve in nessuna maniera fissare gli occhi della sua mente o sia far conto delle figure e degli oggetti che le si rappresentano, vuoi ne' sensi esteriori, come locuzioni all'udito, visioni di santi, magnifici splendori agli occhi, fragranze all'odorato, gusti e soavità al palato od altre soddisfazioni nel tatto, che provengono per ordinario dall'intimo piacere, onde è pervaso lo spirito ; vuoi ne' sensi interiori, come sono le visioni immaginarie. Rifiuti tutto, neghi tutto, concentri ogni sua forza soltanto nel buono spirito che tali cose producono, e procuri con ogni suo studio di tradurlo in opere buone e sante e di servizio di Dio. Così facendo, caverà l'anima dalle sue visioni quel frutto, cui

(1) V. cap. X e XXIV.

(2) Ps. CXLVII, 6.

(3) 1 Corinth. III, 2.

son dirette e Dio vuole infonderle e comunicarle, cioè lo spirito di divozione, e lascerà tutto ciò che Dio stesso lascierebbe, se noi potessimo percepire, senza bisogno di sensibili forme ed immagini, il bene spirituale, ond'Egli ne vuole arricchire.

CAPITOLO XVIII.

Si parla dei danni che i direttori spirituali cagionano all'anime quando rettamente non le sanno guidare in mezzo alle predette visioni immaginarie, e si spiega come ci possiamo in esse sbagliare ed ingannare, ancorchè veramente provengano da Dio.

Non possiamo in questa materia delle visioni esser così brevi come vorremmo, pel moltissimo che circa di esse vi è da dire. In verità, tutto quello che importa alla sostanza già fu detto, ma affinchè sappia lo spirituale il modo onde deve regolarsi ricevendo tali favori, e il suo direttore come guidarlo e dirigerlo, non mi pare cosa inutile sminuzzare alquanto questa dottrina, onde porre in maggior luce i danni e i pericoli, a cui s'arrischiano sì l'anime che i loro maestri, quando son troppo facili e inchinevoli a credervi ed affidarvisi, anche nel caso che veramente procedan da Dio. E la ragione che mi spinge a diffondermi su questa materia è la poca discrezione ch'io ebbi a scorgere, come mi pare, in alcuni direttori spirituali. I quali, accertatisi che le soprannaturali apprensioni dei loro discepoli erano buone e partivan da Dio, troppo in esse confidando, e credendosi sicuri e fuor d'ogni pericolo, furono cagione a sè stessi e all'anime, che dirigevano, di non pochi errori, con loro grande confusione e vergogna. In essi infatti si compì alla lettera quel detto di Cristo: *Coecus autem si coeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (1): se un cieco fa guida a un altro cieco, ambedue cadon nella fossa. Non dice già in futuro che *cadranno*, ma in presente *cadono*, comechè non sia mestieri onde potersi dire che cadono che i poveretti cadan veramente, perchè il solo fatto d'attentarsi, senza una grande esperienza, a condurre l'anime per questa strada delle visioni, è errore, e per conseguenza caduta.

Si trovano infatti certi maestri spirituali, che, imbattendosi in anime favorite da Dio di visioni e d'altri straordinarii favori, invece di usare ogni loro diligenza e sforzo per distaccarnele, per il gran conto che fanno di tali cose, ve le implicano ed intri-

(1) Matth., XIV, 15.

cano ed anzichè condurle per la via stretta dell'umiltà, le esortano, col loro esempio, a mettere gli occhi in quelle rappresentazioni e a stimarle. Il che fa sì che le poverette deviino dalla strada del puro e perfetto spirito di Dio, nel quale, da chi le conduce, non vengono assodate e roborate. Scorgendo infatti la stima che il loro maestro nutre per le loro visioni, ancor esse, di conseguenza, ne vengono a concepire, non più le rigettano, non se ne spogliano, non se ne staccano, nè se ne vuotano così da poter innalzarsi alle sublimi altezze, a cui mira la Fede. Il quale gravissimo danno non per altro, ripeto, proviene nell'anima che dal modo di parlare che di tali cose ha il suo maestro spirituale, da cui, senza che sia in poter suo d'evitarla, facilissimamente le s'attacca una certa quale soddisfazione e stima delle proprie visioni, che le impedisce di approfondarsi nell'abisso della Fede. E sarebbe meraviglia che ciò non avvenisse, comechè trattisi di cose che hanno relazione al senso, cui da natura siamo inclinati; il perchè basta che l'anima vegga che il suo confessore od altri faccia caso delle sue apprensioni e visioni e mostri di stimarle per non serbare più ritegno: non solamente infatti le desidererà e ammetterà, ma vi aderirà con cupidigia, tanto da non avvertire che l'appetito vi si abitua, se ne ciba, le prosegue con proprietà. La qual cosa è fonte, per lo meno, di assai imperfezioni.

Anzi tutto l'anima non conservasi più molto umile, come che pensi che le sue visioni sian qualche cosa di grande; creda di posseder gran beni, d'esser particolarmente amata da Dio, per cui vive lieta e di sè medesima contenta e soddisfatta; e questo, ripeto, è contro l'umiltà.

Nè basta, chè il demonio da parte sua neppur sta quieto, perchè sottilmente, senza che l'anima pur se n'avvegga, aggiunge legna al fuoco: mette in cuore curiosità di sapere se anche altri riceve, oppure no, siffatti straordinari favori o in quale stato si trovi: dove pecca contro la semplicità e la solitudine dello spirito. Dai quali danni non si può francare o liberare se non richiamando il suo cuore e la sua volontà nell'oscurità della Fede.

Non si creda però che siano gli unici, chè altri ve n'ha di meno palpabili, in vero, ma più sottili e odiosi a Dio, tutti provenienti da ciò che l'anima non si mette in una perfetta nudità di spirito. Ne parleremo in seguito esaminando il vizio della gola spirituale (1), ove, coll'aiuto di Dio, scopriremo tutte queste mi-

(1) *Notte Oscura*, libr. I, cap. VI.

nutissime e quasi invisibili macchie e imperfezioni, che s'attaccano allo spirito, solo perchè, come or ora dicevamo, non si custodisce in una totale assoluta nudità. In presente mostreremo solo il cattivo metodo, che certi confessori hanno in guidar le anime, metodo che certo non può direttamente levarle alla perfezione. E io vorrei e bramerei moltissimo poter chiarire tal punto come lo sento, perchè difficilissima cosa è il far ben comprendere quanto secretamente lo spirito del discepolo si generi conforme a quello del suo maestro; pare infatti che l'una cosa non possa spiegarsi senza che spieghisi anche l'altra, per natura essendo strettamente collegate e a vicenda chiamandosi.

È mia opinione adunque fermissima che se il padre spirituale inclina allo spirito di rivelazioni e ne fa conto, e in esse cerca soddisfazione e contento, non potrà evitare, sebbene nol voglia, di ingenerare questa medesima soddisfazione e stima nell'animo del suo discepolo, tolto il caso che questi non si trovi nella perfezione più avanzato di lui; sebbene, supposto anche che lo sia veramente, non potrà, io credo, non riceverne, a lungo andare, grave danno. Imperocchè dall'inclinazione, dal gusto, che lo porta a tali cose, nasce nel padre spirituale un intimo senso di stima, che solo difficilmente e usando altissime diligenze riuscirà ad occultare al suo discepolo; e se questi pure, come lui, ha sortito uno spirito egualmente inclinevole a rivelazioni, non potrà, a parer mio, dall'uno all'altro non comunicarsi il grande concetto che di tali cose si sono formati.

Tuttavia, perchè non sembri che noi vogliamo andar troppo pel sottile, fermiamoci solo al caso che il confessore — sia oppure no inclinevole a visioni e rivelazioni — non si dà cura, come dovrebbe, di vuotare l'anima del suo discepolo dell'appetito di tali cose, anzi di esse entra con lui volentieri in discorso, ed occupa il più del tempo delle sue conferenze spirituali in trattarne e dando indizii per distinguere le buone e vere dalle cattive e false.

Già sopra dicemmo (1) che sebbene buona ed utilissima cosa sia saper ciò, nondimeno non v'ha motivo nè ragione per cui debba esporsi e mettersi l'anima a tanta fatica, a tanto studio e pericolo senza necessità, posto che non facendo caso di tali cose, ma negandole e rifiutandole tutte, ella schiva ogni danno e compie appunto il suo dovere.

Però l'imprudenza di certi direttori va ancora più in là. Ve-

(1) V. sopra cap. XI.

dendo infatti l'anime da loro dirette in guisa tanto straordinaria favorite da Dio, esigono da esse che preghino il Signore acciocchè loro riveli questa o quell'altra cosa che li riguarda, e quelle, semplicette, fidandosi sulla parola del confessore, obbediscono, credendo essere lecita tal via per conoscere le cose che sono occulte. Avendo in fatto il Signore, per sua misericordia e pei suoi altissimi fini, ad esse rivelata soprannaturalmente qualche cosa, si pensano che sia permesso bramare ne riveli dell'altre e importunarlo con preghiere onde il faccia. Se poi avviene che Dio esaudisca la loro dimanda, prendon animo per fare lo stesso altre volte, certe e sicure che tal modo di trattare a Lui torni gradito, mentre in verità non gli è punto. Affezionatesi poi una volta a questo mal sistema di comunicare con Dio, sempre più vi s'attaccano colla volontà e vi trovan gusto assai, il quale le acceca e fa sì che sbagliano non rade volte e s'ingannino in quelle stesse cose che dicono di avere per rivelazione sapute. Quando poi l'effetto non è secondo che nella rivelazione pareva loro d'aver inteso, ne fanno le gran meraviglie; ed ecco nascere i dubbi se la rivelazione veramente provenisse da Dio, come si pensavano.

In tutto questo doppio è lo sbaglio: prima di supporre che necessariamente Dio abbia di rivelare alcun che in forza della persuasione radicatasi nell'anima che così deve essere; mentre è il naturale e non altro che produce tal viva impressione; secondo, credere che, essendo rivelazione vera di Dio, debba ad ogni modo sortire l'effetto che uno si pensa. Non vi è, ripeto, inganno più grande, perchè le divine rivelazioni e locuzioni non sempre si avverano e si compiono al modo che stimano gli uomini, nè come suonano in sè stesse. Il perchè l'anima non s'ha da fidare in esse troppo nè credervi ad occhi chiusi, quantunque sia certa che son rivelazioni di Dio, sue parole, sue risposte. Sebben certe in sè infatti e vere, non sempre però tali sono anche rispettivamente al modo onde noi l'intendiamo. Come poi ciò sia spiegheremo nel seguente capitolo, ove mostreremo che, sebbene Dio talora soprannaturalmente risponde a quello che gli si domanda, nondimeno tal cosa non gli è punto gradita, anzi lo muove a grande sdegno ed ira.

CAPITOLO XIX.

Si prova con autorità della Sacra Scrittura come noi ci possiamo ingannare anche nelle visioni e locuzioni che provengono da Dio e che in sè medesime son vere.

Abbiamo detto di sopra che le visioni e locuzioni di Dio, abbenchè vere e certe sempre in sè stesse, nondimeno tali non sono qualche volta per rispetto a noi; e ciò avviene per due ragioni: per colpa dell'imperfetto nostro modo di intenderle; secondariamente perchè non di rado, sebbene espresse con termini assoluti, si fondano sopra di una minaccia o di una condizione, che le modifica, come per esempio, quando si dicesse: se non si emenda la tal cosa.... se non si corregge la tal'altra.... Confermeremo l'una e l'altra di queste ragioni con alcune autorità della santa Scrittura.

E per cominciar dalla prima, è chiaro che le divine rivelazioni non succedono sempre come, a nostro modo di intenderle, sembrano dire le parole, con le quali sono espresse. Essendo infatti Dio immenso e profondissimo, nelle sue profezie, visioni e rivelazioni racchiude ben altri concetti, ben più vaste intelligenze di quelle che col nostro natural lume possiamo arrivare; e ciò fa sì che le sue verità e le sue parole sieno altrettanto più vere e certe quanto meno ci sembrano tali. La qual cosa ad ogni riga quasi della Sacra Scrittura ci si fa manifesta, ove numerosissimi sono gli esempi di profezie e di locuzioni divine che non succedettero a quegli antichi Padri, come essi desideravano, come che le intendevano alla loro umana maniera, secondo la lettera; il che si farà evidente dalle seguenti autorità.

Nel *Genesi* (1) si legge che Dio, dopo d'aver condotto Abramo nella regione dei Cananei gli disse: Io darò a te questo paese. Ora avendo il Signore ripetuta più volte la medesima promessa ed essendo ormai Abramo diventato vecchio senza averne veduto l'adempimento, rispose una volta a Dio che gli ripeteva il medesimo: (2) Signore Dio, donde poss'io conoscere che sia per possederlo? E allora il Signore gli rivelò che non già egli in persona, sibbene i figli suoi, passati quattrocento anni, lo possederebbero (3). Capi quindi perfettamente Abramo il significato della

(1) Gen. XV, 7,

(2) Ib. 8.

(3) Ib. 18.

divina promessa, verissima d'altronde in sè medesima, perchè dando Iddio, per amore di lui, quella terra a' suoi figliuoli, era come l'avesse data a lui medesimo. Donde si vede che Abramo circa il senso della profezia, spiegata al suo modo letterale ed umano, era in errore; così che se allora avesse fatto qualcosa per affrettarne l'avveramento, avrebbe grossolanamente sbagliato, come chè non fosse quello il tempo in cui doveva adempirsi. Quelli poi che l'avessero veduto morire senza entrare al possesso del dominio promessogli, ne sarebbero rimasti vergognosi, e falsa indubbiamente avrebbero giudicata la divina profezia.

Non altrimenti avvenne a Giacobbe, nipote di Abramo, al quale mentre viaggiava alla volta dell'Egitto, chiamato dal figlio Giuseppe per cagione della fame, che desolava il paese di Canaan, apparve il Signore, che gli disse: *Noli timere: descende in Aegyptum... et ego adducam te revertentem*: (1) Giacobbe non temere: va in Egitto, ch'io verrò teco colà, e ti sarò guida nel tuo ritorno di là. Ma ciò non avvenne come il materiale significato delle parole suonava, perchè sappiamo che il santo Patriarca morì in Egitto e di là non tornò più vivo (2). La profezia dovea bensì compiersi ne' suoi figlioli, cui dopo molti anni il Signore trasse da quel paese, facendosi Egli medesimo loro guida e condottiero. Il perchè, chiunque avesse udita la promessa da Dio fatta a Giacobbe, avrebbe tenuto per certo e indubitato che come, per comando e grazia di Dio, egli vivo era entrato nell'Egitto, così anche vivo ne sarebbe tornato, uguale essendo la maniera e la forma della promessa, colla quale il Signore gli aveva assicurato l'uscita da quel paese e il suo aiuto. Molto più si sarebbe meravigliato vedendolo morire in Egitto e non compirsi, come stimava, la profezia. Dunque, sebbene verissima in sè la parola di Dio, molti nondimeno, circa l'intelligenza di essa, si sarebbero ingannati.

Nei *Giudici* (3) pure leggiamo ch'essendosi radunate tutte le tribù d'Israele per combattere contro quella di Beniamino onde severamente punirla di certo efferato delitto perpetrato da tre figli di essa, avendo Iddio loro designato il capitano, che dovea condurli, tanto certi si tennero della vittoria, che essendo poi rimasti vinti lasciando sul campo ben duemila dei loro, non poterono a meno di farne le gran meraviglie, e, postisi alla presenza

(1) Gen. XLVI, 9 et 4.

(2) Ib. XLIX, 32.

(3) Jud. XX, 18 et deinceps.

del Signore, non cessarono di piangere amaramente tutta la notte, perchè ignota e nascosta era ad essi la cagione di quella sconfitta, sicuri, ripetiamo, com' erano, che la vittoria si sarebbe in loro favore dichiarata. Avendo poi di nuovo interrogato il Signore se doveano, oppure no, combattere ancora, fu ad essi risposto che nuovamente ingaggiassero battaglia contro de' Beniamiti. Certissimi questa volta del trionfo, assalirono allora nuovamente con impeto grande i nemici, ma rimasero, come la prima, superati ed oppressi, ed ottomila di loro caddero morti sul terreno. La vergogna e la confusione che ne provarono fu immensa, vedendosi vinti ancorchè combattessero per comando di Dio, ed anche perchè di gran lunga superavano gli avversari che non sommarono a più di venticinquemila uomini mentre essi passavano la cifra di quattrocentomila. Cagione tuttavia di queste loro ripetute sconfitte non eran già le parole di Dio, verissime in sè medesime, scevre anche solo dell' ombra d' inganno, ma la storta e cattiva maniera onde le intendevano: diffatti il Signore non aveva già detto che avrebbero vinto, sì che combattessero, e con quelle perdite e stragi voleva Egli castigarli ed umiliarli di certa negligenza e presunzione, colla quale l' avevano sul principio della guerra offeso. Ma quando alla fine loro disse il Signore che avrebbero ottenuto vittoria, così avvenne, perchè, attaccata con gran coraggio battaglia, superarono i loro avversarii.

In simil guisa bene spesso s' ingannano l' anime nell' intelligenza delle rivelazioni e visioni, che hanno da Dio, come che, nello spiegarle, non attendono che alla materialità della lettera: invece il principal fine che Dio, nel compartirle, riguarda, è di comunicare e infondere in esse, siccome abbiamo detto, lo spirito, (1) che vi è nascosto e racchiuso, il quale è difficilissimo d' intendersi, come assai più illimitato di quello che la corteccia, che il copre, lo rappresenti, e più straordinario di quanto coi nostri umani termini si possa esprimere. Ciò posto, chi non vede in quali gravi errori rischia di cadere colui che solo alle parole, o alla forma o all' apprensibil figura s' attiene delle sue visioni e rivelazioni? e si guida col senso, non collo spirito, colla lettera che uccide, come dice S. Paolo: *Littera occidit* (2), non collo spirito che vivifica: *spiritus autem vivificat*? Il perchè, onde go-

(1) V. sop. cap. XI.

(2) 2 ad Corinth, IX, 6.

vernarsi rettamente, devesi rigettare la lettera, che, in questo caso è il senso materiale della visione, e rimanere nell'oscurità della Fede, in cui risiede lo spirito, il quale dal senso non può esser compreso.

Non per altro motivo se non perchè intendevano molto alla lettera i detti e le profezie dei Profeti, i figliuoli di Israele non ne vedevano mai o assai di rado l'avveramento, ch'essi speravano; donde nacque in essi lo sprezzo che ne facevano e l'incredulità colla quale le ricevevano; anzi era passato in voga tra loro un proverbio, col quale deridevano e sprezzavano le profezie. Di ciò si lamenta Isaia riferendo il costoro ironico motto: *Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda, remanda, manda, remanda; expecta, respecta... modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum* (1). A chi comunicherà Egli la scienza? a chi darà a comprendere le sue profezie e le sue parole? A quei che sono divezzati dal latte e a quelli che sono staccati dalle mammelle. Perchè dicono tutti delle profezie: ordina e riordina, ordina e riordina; aspetta e riaspetta, aspetta e riaspetta; un poco qui, un poco qui. Ma per altre labbra e per altro linguaggio parlerà a questo popolo. Dove molto chiaramente Isaia diede a capire qualmente costoro eran soliti burlarsi dei Profeti e a ripetere ad essi con sarcasmo beffardo, come in proverbio: *Aspetta, riaspetta!* colle quali parole significavano che le profezie da essi fatte non si avveravano mai. Questo però avveniva perchè erano fissi cogli occhi alla lettera, che è il latte dei piccoli, ed attaccati al proprio senso, che si figura nelle poppe, le quali nulla hanno che vedere con la grandezza della scienza dello spirito. Per questo il Profeta domanda: *A chi insegnerà il Signore la sapienza delle sue profezie?... a chi darà l'intelligenza della sua parola?* A quelli soltanto che son divezzati dal latte della lettera e a quei che sono staccati dalle mammelle dei propri sensi. Non per altro costoro non comprendono le profezie se non perchè bramano succiarsi il latte della lettera e della scorza e proseguono con piacere le poppe dei proprii sensi, onde poi dicono: *Ordina, riordina, aspetta, riaspetta;* — ma Dio invece parlerà ad essi la sua dottrina con altra bocca, che con la loro, colla bocca cioè di Dio, e in altro linguaggio diverso dal loro.

(1) Is. XXVIII, 9.

Punto dunque devesi badare nelle divine profezie e rivelazioni al nostro senso e al nostro umano modo di parlare e d'intendere, essendo certo che molto, anzi infinitamente diverso è talora il significato che annette alle sue parole il Signore, e difficilissimo a comprendersi. Ciò è tanto vero che Geremia, tuttochè Profeta del Signore, meravigliato delle cose sublimi racchiuse nelle sue rivelazioni e del loro significato, lontanissimo dal comune intendere degli uomini, par vaneggiasse una volta, quando, quasi prendendo le parti d'Israele presso il Signore, disse così: *Heu, heu, Domine Deus, ergo ne decepisti populum istum, et Jerusalem dicens: Pax erit vobis; et ecce pervenit gladius usque ad animam?* (1). Ahi, ahi, Signore Iddio, hai tu dunque ingannato il tuo popolo e Gerusalemme dicendo: Pace sarà a voi?... Or ecco che la spada ne penetra fino all'anima! Ma la pace che loro prometteva il Signore era quella che fra Lui e l'uman genere avrebbe più tardi ristabilita il Messia, che ad essi dovea mandare; essi all'incontro nella pace della divina promessa intendevano una pace temporale; per cui tutte le volte che li opprimevano guerre e fatiche, credevano che Dio li avesse ingannati, come che loro succedeva l'opposto di quello che speravano. Quindi lamentandosi dicevano, come ne riferisce lo stesso Geremia in altro luogo: (2) *Aspettavamo la pace, e questo bene non venne. Era invero impossibile ch'eglino non si ingannassero e non andassero frustrati nelle loro speranze stando così attaccati alla lettera e secondo questa ordinando le proprie azioni.*

Mi si dica chiaramente: chi non si ingannerebbe, se alla lettera solo si attenesse, circa il significato di quella profezia che David fa di Cristo per tutto il salmo settantesimo primo, e specialmente in quel versetto ove dice: *Dominabitur a mari usque ad mare; et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*: (3) *ei signoreggerà da un mare sino all'altro mare e dal fiume sino all'estremità del mondo?* e in quell'altro ancora ove dice: *Liberabit pauperem a potente; et pauperem cui non erat adiutor*: (4) *libererà il povero dal possente, e tal povero che non avea chi l'aiutasse?* Se si considera che il profeta vedea Cristo nascere in misero stato, vivere in somma povertà, morir fra i dolori, che

(1) Jer. IV, 10.

(2) Id. VIII, 10.

(3) Ps. LXXI, 8.

(4) Ib. 12.

non solo mentre visse non si insignorì della terra, ma si sogggettò ai più vili degli uomini fino a spirare sotto il comando di Ponzio Pilato?... Se si considera che Cristo, come in ispirito contemplava il Re Profeta, non solo non liberò i suoi poveri discepoli dalla mano dei potenti della terra, ma permise che patissero persecuzioni e fossero uccisi pel suo nome? Tali profezie dovevano intendersi in senso spirituale, della persona del Cristo, e così comprese erano verissime. Cristo infatti non solamente della terra era signore, ma anche del cielo, perchè Dio, e quei poveri che l'avrebbero seguitato, dovevano da Lui non solo venir redenti e liberati dalle mani del demonio, che è il potente, ma fatti per mezzo suo anche eredi del regno dei cieli. Così dunque Iddio parlava nel citato salmo di quello che più principalmente Cristo dovea operare, e che dovea avverarsi ne' suoi seguaci, vale a dire dell'acquisto del regno eterno e dell'eterna libertà.

Gli Israeliti invece, che intendevano le profezie alla loro carnale maniera, le riferivano al meno importante, a quello di cui Dio non fa conto, vale a dire ad una dominazione terrena, ad una libertà temporale, che davanti al Signore non sono nè regno nè libertà. Il perchè, acciecati dalla materialità della lettera, non comprendendo lo spirito e il vero senso delle divine promesse, tolsero la vita al loro Iddio e loro Signore, siccome S. Paolo lo disse colle seguenti parole: *Qui enim habitabant Jerusalem et principes ejus, hunc ignorantes, et voces prophetarum, quae per omne sabbatum leguntur, iudicantes impleverunt* (1). Imperocchè gli abitanti di Gerusalemme e i di lei principi, non avendo cognizione di lui nè delle voci dei profeti, le quali si leggono ogni sabbato, condannato lui, le adempirono. A tanto anzi giunse tra gli Israeliti cotale difficoltà di comprendere rettamente la divina parola che gli stessi discepoli di Gesù, quelli che con Lui avevano convivuto e conversato, non rare volte fraintesero il senso delle sue promesse e dei suoi miracoli. Valga per tutti l'esempio di quei due che, dopo la sua morte, mentre tutti mesti e sconfidati andavano verso Emmaus, dicevano: *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel* (2). E noi speravamo ch'Egli avrebbe redento Israele!

Egolino pure, come tutti gli altri, credevano che la profezia parlasse della liberazione temporale del regno di Giuda; ma ecco

(1) Act. XIII, 27.

(2) Luc. XXIV, 21.

apparire ad essi Cristo e riprenderli come stolti e tardi di cuore in credere le cose dette dai Profeti.

Ma v'è di più, perchè anche al tempo in cui stava per ascendere al cielo, erano tuttavia i suoi discepoli così rozzi da interrogarlo: *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?* (1) Signore, diteci: renderete voi adesso il regno di Israele? — Parimente molte sono le cose che lo Spirito Santo in diverse occasioni fece dire ai suoi Profeti, nelle quali diverso era il significato ch'Esso intendeva da quello in cui le comprendevano gli uomini. Così avvenne quella volta che suggerì a Caifasso quelle parole: *Expedi vobis, ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat. Hoc autem a semetipso non dixit* (2). Torna a voi conto che un uomo muoia pel popolo, e la nazione tutta non perisca. Questo egli non disse di suo capo, ma per influsso dello Spirito Santo, che mirava a un fine ben diverso da quello ch'egli malvagiamente voleva ottenere colla morte del Cristo.

Non dobbiamo adunque, ammesso anche per verissimo che le parole e le rivelazioni, che abbiamo, provengano da Dio, prenderle per regola del nostro operare, comechè molto facilmente possiamo ingannarci nella nostra umana e carnale maniera di intenderle. E invero, i detti e le rivelazioni di Dio sono abissi di spirito; e volerli restringere a quello che di essi noi intendiamo o vi può apprendere il senso, è come pretendere di palpar l'aria: si stringe la mano, l'aria ci sfugge, e noi ce ne rimaniamo canzonati, con solo forse qualche pulviscolo, che vi rimase attaccato, serrando il pugno.

Per questo il buon confessore e direttore deve fare il possibile acciò il suo discepolo non si restringa ed impicciolisca, facendo conto o stima di qualunque soprannaturale apprensione, che sono come i pulviscoli dello spirito, che l'anima privano del vero spirito di Dio. Sradichi totalmente da esso l'affetto a visioni e rivelazioni, e lo ammaestri e gli insegni come debba rimanere e conservarsi nella libertà e nella oscurità della Fede, per cui mezzo soltanto in gran copia si riceve lo spirito e per conseguenza anche l'intelligenza vera dei divini parlari. Imperocchè l'uomo, se non è spirituale, è impossibile che giudichi delle divine cose

(1) Act. I, 6.

(2) Joan. XI, 50.

o anche solo mediocrementemente le comprenda; nè sarà spirituale fino a che le giudichi e parli materialmente, vale a dire secondo il senso e la lettera. Lo disse colà S. Paolo: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia* (1). L' uomo animale non capisce le cose dello Spirito di Dio, conciosiachè per lui sono stoltezza; nè può intenderle perchè spiritualmente discernonsi. Ma lo spirituale giudica di tutte le cose.

Uomo animale è detto qui colui che si governa solo coi sensi; spirituale quello che ad essi non si limita nè aderisce. Conchiudiamo dunque dicendo che grande temerità è voler trattare con Dio per mezzo di dette soprannaturali apprensioni, e stolta cosa fa il maestro spirituale dandone all' anima licenza ed aiuto.

Ma perchè la verità di quanto ho detto si faccia ancora più evidente mettiamo qualche esempio. Suppongasi che una persona, già avanzata nella santità sen viva tutta afflitta vedendosi da crudeli nemici perseguitata, e che mentre prega il Signore che ne la liberi, Iddio le risponda: *Io da tutti loro ti libererò*. Verissima è la profezia; nullameno verranno a prevalere sull' anima i suoi nemici, ed essa morrà tra le loro mani. Ora è certo, che chi dette parole del Signore temporalmente intendesse si rimarrebbe ingannato, come che Iddio parli forse della vera e principale vittoria e libertà e della salute eterna, per cui l' anima franca e trionfante si rende di tutti i suoi nemici, meglio e più sublimemente che se in questa vita di tutti ottenesse perfetta vittoria. Laonde vedesi che detta profezia era assai più vera, vasta e grandiosa di quello che sarebbe parsa all' uomo, interpretandola per riguardo alla libertà di questa vita; chè ove Iddio sempre nelle sue parole si riferisce al senso principale di esse e al profitto maggiore dell' anima, l' uomo invece può intenderle a suo modo, per la sua piccolezza e limitazione, dello scopo meno importante; onde da sè medesimo si mette in inganno.

La stessa cosa, perfettissimamente, noi vediamo in quella profezia di Davide riguardante la podestà suprema di Cristo: ivi dice il Profeta: *Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos*: (2) governerà tutte le genti con scettro di

(1) 1 ad Corinth. II, 14.

(2) Ps. II, 9.

ferro e le stritolerà come un vaso di creta. Ove Iddio parla della principale e perfetta dominazione del Cristo, del suo dominio cioè sempiterno (nel qual senso la profezia veramente si adempì), e non già della dominazione temporale e terrena di Lui, la quale, durante la sua mortale carriera, non si avverò mai.

Poniamo un altro esempio: arde un'anima e si strugge pel desiderio del martirio, e Dio in quel punto per rivelazione le dice: Tu sarai martire; e insieme, interiormente le infonde un gran conforto e una inconcussa speranza di diventarlo. E nondimeno accadrà che non muoia martire, cioè non isparga il suo sangue per Iddio; ad onta di che la promessa resterà lo stesso sempre vera. Ma come? domanderà alcuno. Perchè detta profezia si può avverare giusta la principale ed essenziale sua parte, ossia in questo senso che Dio darà a quell'anima l'amore e il premio essenziale del martirio, facendola martire della carità od offerendole a sopportare una lotta di tribolazioni e di dolori ben più lunga dello stesso martirio e più grave e molesta della stessa morte. Così Egli concede con tutta verità all'anima quello di cui essa l'avea richiesto e ch' Egli avea promesso di darle. Diffatti, domandando a Dio l'anima il martirio, non brama tanto venir sottoposta a quella morte di tormenti e di sangue, quanto di poter rendere a Dio ossequio e servizio uguale a quello degli stessi martiri e di amarlo come essi. Imperocchè il martirio a nulla vale senza l'amicizia di Dio, e questo amore e il premio stesso del martirio può Iddio benissimo concedere all'anima anche per altri mezzi e vie; e però, quantunque l'anima non muoia realmente martire, molto soddisfatta e contenta nulladimeno si resta, avendo ad ogni modo conseguito quello che desiderava.

Tali desiderii infatti ed altri di simil genere, se nascono da vivo amore, ancorchè non si compiano nel modo onde l'anima si pensa, s'adempiono davvero in altra guisa più sublime ed eccellente e con maggior gloria di Signore. Per questo dice Davide: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*: (1) il Signore ha esaudito il desiderio dei poveri; e nei Proverbii la Divina Sapienza: *Desiderium suum justis dabitur*: (2) si compirà il desiderio dei giusti. Quante cose non desiderarono i Santi di cui, nella lor vita mortale, non videro il compimento; però non è a dubitarsi,

(1) Ps. IX, 7.

(2) Prov. X, 24.

che, essendo giusti e perfetti i loro desiderii, non li abbiano visti compiti nell'altra.

Se così è, come è in verità, chi non vede che lo stesso sarebbe se Dio loro ne promettesse l'adempimento anche in questa vita dicendo: Il vostro desiderio s'adempirà; quantunque, ripetiamo, in fatto non si avvererà?

Concludendo: le parole e visioni di Dio sono sempre vere e certe in sè stesse, ma noi ci possiamo ingannare nello intenderle, non potendo arrivare colla nostra debole mente i fini e i sensi che il Signore entro vi cela.

Il perchè saggio, anzi ottimo consiglio sarà se i maestri spirituali si studieranno con ogni mezzo di staccare ed allontanare l'anime da queste cose soprannaturali, assuefacendole, come abbiam detto, alla purezza dello spirito e all'oscurità della Fede, che è il mezzo unico per cui si giunge all'unione con Dio (1).

CAPITOLO XX.

Si dimostra con autorità della Divina Scrittura che i detti e le parole di Dio, quantunque verissimi in sè medesimi, non sono però infallibili nelle loro ragioni.

Dobbiamo adesso provare la seconda ragione accennata, o sia, perchè mai le visioni e le parole di Dio, quantunque verissime in sè medesime, pure nol sono sempre per riguardo a noi (2). Ciò proviene, dicemmo, dalle ragioni nelle quali esse si fondano, per cui sortiranno il loro effetto purchè duri il motivo, la ragione che spinse Dio a minacciare o castigare. Così, per esempio, se Dio dicesse: Passato quest'anno io manderò una fierissima piaga sopra il tal regno; è certo che la causa, il fondamento di questa minaccia deve essere un qualche grave peccato, che in quel paese contro Dio si commette. Ora, supposto che la colpa cessi oppure si muti, potrebbe anche Iddio sospendere il suo castigo o cangiarlo, nè la minaccia per ciò lascierebbe d'essere vera, come che si fondasse sull'attuale colpa di quelle genti, la quale durando, indubitatamente si sarebbe eseguita.

Queste diconsi minacce o rivelazioni comminatorie e condizionali. E così veggiamo che avvenne ai Niniviti, ai quali mandò Iddio

(1) Vedi sopra capitolo IX.

(2) V. cap. precedente in principio.

il profeta Giona ad annunziare la seguente minaccia : *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur* : (1) ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta. Ma la profezia e la minaccia non si adempì, perchè ne cessò la causa, ovvero i peccati, di cui i Niniviti fecero pronta e severa penitenza : però non è dubbio che, se non si fossero convertiti, tutti sarebbero periti.

Altro simile esempio troviamo pure nel libro terzo dei Re, ove si legge che, avendo Acabbo commesso un grave delitto, venne minacciato tosto da Dio di un severo castigo (e quegli che gliene portò l'annunzio fu il nostro S. Padre Elia), il quale avrebbe colpito lui, la sua casa e tutto il suo regno (2). Ma perchè Acabbo, ferito da vivo dolore, stracciò le sue vestimenta, indossò il cilicio, digiunò, dormì in penitenza sopra di un sacco e si mostrò in pubblico tutto umiliato e mesto, fecegli il Signore annunziare pel medesimo Profeta queste parole : *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui* : (3) perchè dunque Acabbo si è umiliato per rispetto a me, io non manderò quelle sciagure mentre ei sarà vivo, ma ai tempi del suo figliuolo.

Dove vediamo che, per essersi Acabbo convertito e mutato, si mutò anche la sentenza e la minaccia di Dio.

Possiamo da ciò, per nostro ammaestramento dedurre, che quantunque abbia il Signore rivelato affermativamente, assolutamente, senza condizioni, a qualche anima una cosa buona o cattiva e funesta, in cui essa od altri è per incorrere, potrà nulladimeno nell'esecuzione mutarsi ed anche cessare del tutto, a seconda della mutazione dell'affetto della medesima anima o della causa che mosse il Signore a minacciare i suoi castighi. Non sortirà quindi la profezia l'effetto che si sperava, e a noi, il più delle volte ne rimarranno ignote le ragioni, non mai però a Dio.

Imperocchè è solito il Signore insegnare, promettere e rivelare molte cose, la cui intelligenza è impossibile aversi nel tempo della stessa rivelazione, ma deve rimettersi a quando converrà che noi riceviamo la luce di essa, ossia a quando l'effetto verrà a provarla e a spiegarla (4). Quante parabole e sentenze non disse il nostro Salvatore ai discepoli ed agli Apostoli senza però

(1) Jon. III, 4.

(2) 3 Reg. XXI, 21.

(3) Ib., 29.

(4) Joan. XIV, 16.

ch'eglino le intendessero mai prima che su di loro scendesse lo Spirito Santo, il quale, come Gesù Cristo avea promesso, avrebbe dichiarato tutte le cose che ad essi avea insegnato?

In verità, parlando S. Giovanni della solenne entrata di Gesù in Gerusalemme dice: *Hoc non cognoverunt discipuli ejus primum; sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt, quia haec erant scripta de eo* (1). Queste cose non le compresero dappprincipio i suoi discepoli, ma glorificato che fu Gesù, allora si ricordarono che tali cose erano scritte di Lui. Molte rivelazioni adunque può ricevere da Dio l'anima, senza che nè essa nè il suo maestro spirituale, possano, infin che non arrivi il tempo opportuno, comprenderle.

Leggiamo nel libro dei Re, che essendosi il Signore irritato contro del sommo sacerdote Eli per i peccati de' suoi figli, che non castigava a dovere, gli fece annunziare, per mezzo di Samuele, tra l'altre, anche le seguenti parole: *Loquens locutus sum, ut domus tua et domus patris tui ministraret in conspectu meo usque in sempiternum. Nunc autem dicit Dominus; absit hoc a me; sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum* (2). Già prima d'ora avea detto e ridetto che la tua casa e la casa del padre tuo avrebbe avuto il ministero dinanzi a me in eterno. Ma adesso dice il Signore: lungi da me tal cosa. L'ufficio del sacerdozio infatti era destinato a dare onore e gloria a Dio, e solo a questa condizione l'aveva il Signore promesso al padre di lui, (*di Eli*) ossia che non fosse venuto meno al suo dovere; ma essendosi rattiepidito in Eli lo zelo dell'onore di Dio, come che più onorasse i figli suoi, de' quali dissimulava i peccati e le colpe, per non doverli, in faccia del popolo, svergognare, che il Signore, venne meno anche, a suo riguardo, la divina promessa, che si sarebbe certamente mantenuta in eterno, se fedele sempre avesse egli durato nel divino ossequio e servizio. Donde si deduce, che quantunque sieno le divine parole e rivelazioni verissime in sè medesime, non dobbiamo noi credere che infallibilmente s'adempiranno nel modo che suonano le parole loro, specialmente quando, disponendo così il Signore, dipendono da cause libere, le quali si possono mutare, variare, alterare ad ogni momento. Quando poi l'adempimento di una profezia dipenda dal

(1) Joan. XII, 16.

(2) 1 Reg. II, 30.

concorso dell'umana volontà, Iddio solo può saperlo nè sempre lo rivela; Egli si contenta e si limita di profferir la sua sentenza, di fare la sua rivelazione, e tace e nasconde la condizione, come avvenne ai Niniviti ai quali *in modo assoluto* fece predire ed annunziare che dopo quaranta giorni sarebbero tutti periti (1). Altre volte invece colla minaccia dichiara anche la condizione, e così fece con Roboamo dicendo: *Si ambulaveris in viis meis custodiens mandata mea, et praecepta mea, sicut fecit David servus meus: ero tecum et aedificabo tibi domum fidelem, quomodo aedificavi David domum* (2). Se tu osserverai i miei comandamenti e le mie leggi, come fece Davide mio servo, io sarò con te e ti edificherò una casa permanente, come edificai la casa di Davide.

Tuttavia, o manifesti il Signore la condizione oppure no, non dobbiamo troppo fidarci della nostra intelligenza nelle sue rivelazioni, come che, ripetiamo, in niun modo possiamo arrivare a comprendere tutte le verità e i diversi sensi che il Signore inchiude nelle sue parole.

Stà Egli sopra del cielo e ne parla dalla via della eternità: e noi, poveri ciechi, strisciamo su questa terra, nè penetrar possiamo il velo de' celesti arcani. Per questo io credo che il Savio dicesse: *Deus enim in coelo, et tu super terram: idcirco sint pauci sermones tui*: (3) Dio è nel cielo e tu sulla terra: per questo sien ristretti i tuoi discorsi.

Ma alcuno potrebbe qui dirmi: se non dobbiamo sforzarci d'intendere, supposta la nostra incapacità, i detti e le rivelazioni divine, perchè mai dunque Dio ce le comunica? Già io dissi che ogni cosa a suo tempo si intenderà al modo che il Signore avrà disposto; nè l'intenderà se non quegli che Dio vorrà che l'intenda, e allora si farà evidente che così dovea essere, e non altrimenti, come che Dio niente faccia mai senza causa e verità.

Il perchè, tengasi per fermo che nessuno potrà mai giungere a comprendere la pienezza e l'ampiezza dei sensi che in sè racchiudono le divine parole e le divine cose, e che nessuno potrà, senza esporsi ad un evidente pericolo di errare, oprar di proprio capo o recar giudizio per quello che, a prima fronte, di tali cose

(1) Jon. III, 4.

(2) 3 Reg. XI, 38.

(3) Eccles. V, 1.