

comprende o vede. Per prova sapevano questo i santi Profeti, ai quali anticamente venne da Dio affidata la predicazione della divina parola! quanti dolori non ebbero essi a sopportar dal popolo incredulo, quante tribolazioni, perciocchè, come dicemmo, molte delle cose da loro predette non s'avveravano a puntino, secondo che diceva la lettera (1). Per cui eran presi in deriso e disprezzo, come ne riferisce Geremia colle seguenti parole: *Factus sum in derisum tota die, omnes subsannant me. Quia jam olim loquor, vociferans iniquitatem, et vastitatem clamito; et factus est mihi sermo Domini in opprobrium, et in derisum tota die, et dixi: non recordabor ejus, neque loquar ultra in nomine illius* (2). Io son tuttodi oggetto di derisione; tutti si fan beffe di me. Imperocchè è già tempo ch'io parlo e grido contro l'iniquità e annunzio ad alta voce la distruzione: e la parola del Signore mi tira addosso tuttodi gli obbrobrii e gli scherni. E dissi: non mi ricorderò più di lui e non parlerò più nel nome di lui. Le quali parole, ancorchè profferite dal santo Profeta con rassegnazione e come uomo debole, incapace di sostenere le strade e comprendere i secreti di Dio, ci mostrano però assai bene quanto diversamente le divine promesse si avverano da quello che materialmente suonano e significano, prendendole alla lettera. Infatti, come ingannatori eran tenuti i divini Profeti dal popolo Ebreo incredulo, e per le profezie che annunciavano tanto avevano da patire che lo stesso Geremia disse in altra parte: *Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio, et contritio*: (3) la profezia fu per noi terrore, laccio e rovina. Nè diversa fu la ragione per cui il profeta Giona si fuggì quando Dio lo mandò a Ninive, onde vi predicasse la morte e la distruzione, se non perchè non era capace di intendere bene la verità delle divine parole e spiegarne il significato. Quindi, acciocchè i Niniviti non si prendessero burla di lui, non avverandosi la sua predizione, egli fuggì per non esser costretto a profetare; e quando, costrettovi, andò a Ninive, si stette tutti quei quaranta giorni fuori della città, aspettando ansioso che la sua parola si adempisse. Ed essendo andata ben altrimenti la cosa da quello ch'egli si aspettava, si afflisse tanto, che, lamentandosene col Signore, disse: *Obsecro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum*

(1) V. capit. precedente.

(2) Jer. XX, 7.

(3) Thren. III, 47.

adhuc essem in terra mea ? propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis (1). Dimmi, ti prego, o Signore, non è egli giusto quello ch' io diceva, quando era ancora nel mio paese ? Per questo io m' affrettai di fuggire a Tarsi ; e stanco e addolorato, il santo Profeta pregò Dio che lo togliesse da vita. Dopo di ciò, ci meraviglieremo forse noi ancora se alcune cose, che Dio tal fiata rivela all' anime, non succedono o s' avverano al modo onde noi le intendiamo ? Chè, supposto che Egli riveli all' anima un bene o un male, cui essa medesima od altra persona va incontro, se questo bene o questo male dipende, per così esprimermi, da una affezione, da servigii o peccati che o l' anima o quella data persona nutriscono o commettono, la profezia, come abbiám detto, si compirà infallibilmente se tali cause continuano a sussistere; ma non per ciò dobbiamo accertarci che s' avvererà come suona alla lettera, essendo ben incerto che l' anima perseveri nel bene o non lasci il male. Non ci teniamo dunque sicuri della nostra intelligenza: la sicurezza vera è solo nella Fede.

CAPITOLO XXI.

Si dimostra che Iddio, sebbene risponde talora alle cose che gli si domandano, non ha tuttavia piacere che l' anima usi con Lui di tale modo di trattare, e che, accondiscendendo alle domande di lei, molte volte pur contro di essa si adira.

Alcuni spirituali, troppo fiduciosi, come dicemmo, (2) di sé stessi, nè badando a certa secreta curiosità, che li rode di voler conoscere qualche cosa per via soprannaturale, ingannati dal riflesso che tal fiata Dio rispose alle loro domande, credono scioccamente che sia quello un modo buono e adatto di trattare con Lui, e che gli torni anzi gradito. Sono però essi in grave errore, perchè ammesso pure che il Signore risponda alle loro indiscrete domande, questo non giustifica il modo che hanno di procedere, nè è segno che gli sia gradito; anzi, e lo dimostreremo subito, fortemente lo disgusta e l' offende.

E con ragione, perchè nessuna creatura deve oltrepassare i limiti che Dio, pel governo ed ordine della sua vita le ha assegnati: or l' uomo ha la ragione, che gli fu data dal Creatore

(1) Jon. IV, 2.

(2) V. sopra, cap. XVIII.

precisamente perchè sappia reggersi e guidarsi, e però non è giusto nè conveniente ch' egli, abbandonati i lumi della sua mente, cerchi altre conoscenze per via soprannaturale.

Questo è un passare i proprii confini: dunque non è cosa santa, nè, come or ora abbiam detto, conveniente; e però a Dio non può piacere.

Ma alcuno mi dirà: se dunque ciò dispiace a Dio, perchè mai Egli talora risponde a chi l'interpella? Si avverta prima di tutto che può essere benissimo il demonio quegli che risponde (1) e non Dio; supposto però che sia veramente Dio, lo fa solo in vista della debolezza dell'anima, che brama di andare per quella via, onde, non vedendosi esaudita, non s'affligga e torni indietro, oppure creda che Egli sia seco sdegnato, e cada d'animo o in tentazioni di disperazione; o per altri fini ch'Egli solamente conosce, motivati però sempre dall'imperfezione dell'anima, per cui giudica opportuno discendere alle sue domande. Nè ciò può destare meraviglia se si pensa quanto Dio sia prodigo di gusti e soavità molto sensibili con le anime ancor deboli e tenerelle nella virtù, come di sopra abbiamo detto (2). I quali favori, ripetiamo, concede non già perchè gli piaccia comunicarsi per tal via ad esse, sibbene perchè, come pure dicemmo, Egli ad ognuno largisce i suoi doni, accomodandosi al suo naturale o sia al suo modo particolare di essere (3). Imperocchè Dio è come una fonte, dalla quale ognuno attinge più o meno giusta la capacità del vaso che porta, e talvolta, per sua liberalità, permette che se ne cavi anche per mezzi straordinari; tuttavia non segue che sia buona cosa pretendere acqua per tal guisa; è Lui solo che può darla a chi vuole, quando vuole, come vuole, nè noi vi possiamo accampare veruna pretesa.

Il fatto dunque che egli talora accondiscende alle preghiere e alle voglie di qualche anima buona e semplicetta, è per non contristarla, e non già perchè il modo imperfetto di operare di lei gli torni accetto e gradito. S'intenderà meglio ogni cosa per la seguente similitudine.

(1) Ricordisi quanto scrivemmo in proposito nella nota di pag. 117 in illustrazione di quel passo dell'Apostolo: *Ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis*. Sull'azione del diavolo in certi fenomeni si farà parola anche in seguito.

(2) V. sopra cap. XVII.

(3) lb. ib.

Si pensi ad un padre di famiglia, che abbia ammannita la mensa con ogni sorta di squisite vivande : or un suo bimbo gli chiede di una pietanza, che non è la migliore, ma la prima che ha attirato il suo appetito.

Ben sa quel genitore che se volesse dargli altro cibo più eccellente, il cocciutello lo rifiuterebbe, e però, onde non rimanga senza mangiare e addolorato, lo contenta, ma a malincuore e con dispiacere.

Non fece così Iddio co' figliuoli d'Israele quando gli richiesero un Re? Sapeva Egli, il Signore, che tal forma di governo ad essi non conveniva, e però diede a intendere il suo malcontento a Samuele con quelle parole : *Audivi vocem populi, ... non enim te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos* (1). Ascolta la voce di questo popolo e lor dona il re che ti domandano ; perocchè egli non han rigettato non te, ma me, perchè io non regni sopra di loro. Non altrimenti Iddio condiscende di dare a certe anime quello che ad esse non conviene, perchè le poverine non sanno o non vogliono andar per altra strada. Avvertano però attentamente e ricordino che sentendo qualche tenerezza e soavità di spirito, (e l'abbiamo già sopra notato) (2), Dio concede loro detti favori solo perchè non sono capaci del cibo più sostanziale e forte dei travagli della Croce del Figlio suo, ai quali vorrebbe che si abituassero più presto che a qualunque altra cosa.

Per me poi io ritengo che assai peggior cosa sia il pretendere e domandare a Dio rivelazioni e visioni, che desiderare altri gusti o dilette spirituali del senso.

Infatti non veggio io ragione per cui l'anima, che le ricerca, lasci di peccare, almeno venialmente, supposti anche infiniti i motivi che la spingano a domandarle, e ad onta pur che si trovi molto avanzata nella perfezione ; come pecherebbe quel confessore che alle sue brame consentisse, o le permettesse di regolarsi in tal guisa.

Che necessità mai può esservi di ricorrere a mezzi soprannaturali e a vie straordinarie quando abbiamo la ragion naturale e la legge e la dottrina del Vangelo, nelle quali ha ognuno regole e dettami sufficienti per reggere e governarsi, e per cui qualunque difficoltà si discioglie e chiarisce, con gran piacere di Dio e profitto dello spirito e della virtù? Tanto noi dobbiamo sti-

(1) 1 Reg. VIII, 7.

(2) V. sop. Cap. 17.

mare i lumi della nostra ragione e della evangelica dottrina che, supposto anche il caso che, consenzienti noi oppure no, udis-simo, per via soprannaturale, parole, locuzioni od altre cose con-simili, non dovremmo di esse ritenere che quello che è alla ra-gione ed alla legge evangelica conforme, ed esaminarle così attentamente e sottilmente, sulla scorta di questi lumi, come se non l'avessimo per rivelazione conosciute, ma sì per via natu-rale. Chè anche il demonio può profetare e suggerirci cose, che debbono accadere, conformi a ragione, per trarci in inganno (1). Il perchè in qualunque nostra necessità, in qualunque dubbio altro mezzo migliore e più sicuro non ci rimane dell'orazione e della speranza che Dio provvederà ad ogni cosa.

Questo consiglio ci vien dato direttamente dalla divina Scri-tura, dove leggiamo che, trovandosi il re Giosaffatte oppresso e afflittissimo per la grande moltitudine di nemici, che lo circondava, postosi davanti a Dio in orazione disse: *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te*: (2) quando ogni altro mezzo ci sfugge, nè la ragione sa provvedere al pericolo, questo solo ci resta, di rivol-gere a te gli occhi nostri, perchè tu soccorra alla nostra neces-sità come più e meglio ti aggrada.

Dalle ragioni apportate sin qui rimane, come ognuno vede, provato che Iddio, sebbene talvolta accondiscende e risponde alle indiscrete domande di certe anime, si sdegna e si adira; non mi par tuttavia fuor di luogo assodare anche meglio tal punto con alcuni fatti, che si leggono nella Santa Scrittura.

Troviamo nel primo libro dei Re, che, desiderando Saulle che gli parlasse il profeta Samuele, il quale già da parecchio era morto, gli apparve sì il detto Profeta, ma non isfuggì lo sdegno del Signore che gli fece dire: *Quare inquietasti me ut suscita-rer?* (3) perchè mi hai tu inquietato facendomi apparire? (4).

(1) Come il demonio possa profetare e il valore da darsi alle sue rive-lazioni e profezie si vedrà tra poco.

(2) 2. Paralip. XX, 12.

(3) 1 Reg. XXVIII, 15.

(4) Niuno ascriva alle magiche arti della Pitonessa, consultata da Saulle l'apparizione di Endor, di cui nel libro citato dei Re, Samuele apparve real-mente a Saulle, non per gli scongiuri della maga, ma per virtù e permis-sione di Dio, il quale volle che apparisse il suo Profeta ad annunziare al prevaricatore le disavventure cui l'avrebbero tratto i suoi peccati.

È innegabile che il fatto scritturistico di Endor ha delle somiglianze con le pretese evocazioni dei morti vantate dallo spiritismo, ma se si con-

Così sappiamo che non già perchè Iddio rispose e accondiscese ai figliuoli d'Israele, che gli domandavano delle carni, lasciò di adirarsi fortemente contro di essi, come che nel libro dei *Numeri* (1) si racconti che mandò subito dal cielo in castigo sopra di loro un gran fuoco, e David ricorda il fatto con queste parole: *Adhuc escae eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei ascendit super eos*: (2) avean tutt' ora in bocca le loro vivande quando l'ira di Dio piombò sopra di essi. Nello stesso libro dei *Numeri* troviamo che non lasciò il Signore d'adirarsi contro di Balaam profeta (3), sebbene per suo comando costui si recasse da Balac, re dei Madianiti, il quale lo avea mandato ripetutamente a chiamare. Balaam avea desiderio di recarsi presso quel re, e con grandi preghiere n'avea chiesta licenza al Signore: e questa fu la causa onde, a mezzo il cammino, gli apparve un angelo, tenente in mano una spada sguainata, con la quale minacciava di ucciderlo, e che gli disse: *Perversa est via tua, mihi que contraria*: (4) perversa è la tua strada e a me si oppone; e per questo lo voleva ammazzare. — Moltissimi altri sono gli esempi che potremmo recare e che si leggono nella divina Scrittura, nei quali si vede come Dio alle volte accondiscende, sebbene non senza sdegno e per nostro castigo, alle nostre voglie e ai nostri appetiti; però è inutile riferirne di più in cosa tanto chiara e manifesta. Solo avverto che è cosa pericolosissima, assai, più di quello che si possa dire e spiegare, il voler trattare per tali mezzi straordinarii col Signore, e che qualunque vi sia affezionato non si salverà da molti gravi errori e da molte confusioni e vergogne: chi poi sia stato proclive a tali cose, per propria esperienza mi

sidera attentamente la serietà solenne, anzi la maestà del racconto biblico coi fatti spiritici, di tratto si scorge la diversità dell'agente che intervenne in quello e interviene in questo. Saulle potè credere — smarrita la fede in Dio — che una pitonessa o maga pagana potesse mostrargli Samuele defunto; ma egli si ingannava, come si ingannano coloro, che credono tutta opera della forza del medium le apparizioni dei morti nelle sedute spiritiche, mentre non sono altro che illusioni del diavolo, che pel medium, a lui venduto, si mette in comunicazione cogli spettatori.

Il fatto di Endor è poi una prova chiara, lampante che in tutti i tempi furono in uso certe pratiche, che oggi hanno mutato nome, ma di cui è sempre maestro ed autore Satana, il nemico di Dio.

(1) Num. XI, 4 et 33.

(2) Ps., LXXVII, 77, 30 et 31.

(3) Num. XXII, 20.

(4) Ib. ib., 32.

intenderà. Imperocchè, oltre della difficoltà che v'è nello intendere le locuzioni e visioni di Dio, per ordinario molte tra di esse se ne mescolano di quelle del diavolo, come che, per ingannare le anime, esso si valga degli stessi mezzi che vede usati da Dio. E così pone ad esse dinnanzi cose molto somiglianti a quelle che il Signore, pel ministero dei sensi, ci comunica, affine di potersi ingerire nello spirito.

Egli fa come il lupo, che si copre della pelle dell'agnello, in grazia della quale, non conosciuto, s'introduce nel gregge e ne fa guasto. Il demonio infatti può suggerire molte cose vere e conformi a ragione, le quali sortiranno indubbiamente il loro effetto; e ciò fa sì che l'anima venga, in tal guisa facilmente tratta in errore, come che, vedendo realizzarsi col fatto la parola udita, l'avuta rivelazione, si persuada essere vera e provenire da Dio.

Non avverte però la semplicetta che anche un uomo, il quale abbia chiara e perspicace intelligenza, può conoscere le cose che furono o che saranno, conoscerle, dico, nelle loro ragioni e quindi prevedere il futuro: che dire poi del demonio, che possiede questa penetrazione in grado altissimo? conosciuta bene la cagione esso potrà dedurne gli effetti, quantunque questi non sempre si avvereranno, come che tutte le cose dipendono dalla volontà di Dio (1).

(1) Siamo certi che i lettori ci sapranno grado se aggiungeremo una parola di maggiore dichiarazione al punto di dottrina qui accennato dal nostro Santo. Mette conto infatti avere una giusta idea della potenza dell'intelletto degli spiriti — angeli o demoni — anche per poter giudicare di certi fatti — rivelazioni, predizioni, profezie — che si sentono vantati dallo spiritismo, dal magnetismo e dall'ipnotismo, quasi che in essi non intervenisse l'opera di un agente esterno alla natura e alla natura superiore, ma fossero fenomeni puramente naturali, spiegabili cioè colle forze della natura. E prima di tutto — giacchè il nostro Santo Dottore accenna promiscuamente in questi capitoli a rivelazioni e profezie, che possono essere fatte anche dal diavolo — che cosa è la rivelazione, che cosa è la profezia?...

Rivelazione e profezia coincidono in questo che dicono sempre manifestazione di cosa a noi ignota, che con le sole forze della nostra mente, senza che altri ce la mostri, noi non possiamo arrivare a conoscere e sapere. Differiscono in questo invece che mentre si è riserbato il nome di profezia alla predizione del futuro potissimamente, la rivelazione può riguardare cose presenti, sebbene ignote a noi, o passate etc. Così havvi rivelazione quando un avvenimento passato comparisce allo spirito con la nitidezza precisa di una visione. (S'intende bene, ripetiamo, quando si tratta di un fatto di cui non fummo testimoni). Dei fatti ancora, di cui ci ricordiamo, può esservi rivelazione, se ci si presentano non col disordine di immagini a fatica richiamate alla mente, ma con la realtà vivente di una scena che in

Poniamo un esempio. Conosce il demonio che posta certa disposizione della terra, pei vapori ammorbati dell'aria, per l'influenza

quel momento si svolge; perchè in questo caso, almeno secondo noi, la sola immaginazione non basta a spiegare il fenomeno.

Parimenti havvi rivelazione quando il nostro spirito, per mezzo di un secreto intermediario viene a conoscere un avvenimento compiuto a distanza, il quale i nostri sensi non potrebbero avvertire; perchè l'ordine naturale è che ogni conoscenza, specialmente dei fatti esterni, ci venga dai sensi, e quindi la vista a distanza — vantata dallo spiritismo — è un fenomeno che si eleva dalle condizioni ordinarie in cui si esercitano le nostre facoltà.

A più forte ragione, se si giunge a conoscere lo stato di un'anima, interviene la rivelazione; perchè lo spirito dell'uomo conosce solo ciò che in lui accade, e, tranne l'uomo a riguardo di sè stesso, Dio solo possiede la chiave dei cuori. Ecco che cosa è la rivelazione.

La profezia all'opposto, come abbiamo detto, è riserbata per indicare più specialmente la predizione di cose future.

Or bene (vedi S. Tommaso, *Summ. Theol.* 2^a 2^{ae}, q. 171 e 172) siccome l'intelletto angelico — quale è certamente l'intelletto degli spiriti infernali — è di sfera superiore all'intelletto umano e può con la sua virtù naturale comprendere molte cose che noi non possiamo arrivare a conoscere, ne segue che i demonii possono palesare alle nostre menti certe cose occulte e formare in noi una tal quale specie di profezia, poco propria e molto pregiudizievole al nostro spirito.

Per bene intendere questo, ripetiamo, bisogna considerare la portata della conoscenza dell'intelletto angelico, portata che dipende dal modo loro di conoscere, ben diverso dal nostro. Lo spirito umano infatti — come già tante volte ha accennato in questi capitoli il nostro Santo — è limitatissimo nelle sue cognizioni, il campo delle quali è racchiuso in questo universo visibile, poichè ogni nostra cognizione si origina dai sensi o almeno nessun atto intellettuale si produce senza il concorso delle immagini sensitive. Secondo il celebre detto di Platone, il nostro spirito, quasi prigioniero nel corpo, si accorge delle cose invisibili soltanto dai loro riflessi che si delineano sugli oggetti visibili e palpabili, come si vedono le ombre passare sopra di un muro. Per sè il mondo invisibile ci sfugge: noi non ne abbiamo le chiavi, non possiamo con le sole nostre forze penetrarvi e percorrerlo.

Anche nell'ordine delle cose visibili, contingenti e palpabili, la conoscenza dell'uomo è ristrettissima, e si può dire ch'egli afferra soltanto il momento presente, l'attualità fugace: il passato sbiadisce e scompare nella sua mente; il futuro gli è impenetrabile. Or che cosa è questa scienza confrontata con la scienza divina? È proprio di essa abbracciare tutto con un solo sguardo; Dio vede tutto in sè stesso e da sè stesso, Egli è la causa unica e primordiale, da cui dipendono tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti; conoscendo sè stesso Egli conosce tutte le cose. Per Dio non vi è distinzione di passato, di presente, di futuro, ma vede tutto in un solo presente, che è eterno.

Nessuna creatura può giungere, come Dio, a questa comprensione totale delle cose con un unico sguardo, poichè la scienza di ogni intelletto

del sole, in breve si svilupperà una pestilenza, la quale infierirà più in una regione che in un'altra. Già egli conosce la peste

creato è necessariamente successiva e frammentaria. E tale è anche la scienza degli angeli, sia buoni che cattivi, per quanto, essendo essi franchi dalla condizione del corpo, non legati ai sensi, essi conoscano in un modo superiore senza paragone al nostro, che è quello che può darci la ragione di quei fenomeni di conoscenza superiore che abbiamo accennato.

Primieramente l'intelligenza angelica si muove nel mondo invisibile, come nel suo elemento proprio: non apprende gli obbietti intellettuali partendosi dalle cose sensibili e ad essi appoggiandosi, ma direttamente ed in loro stessi. Ecco una prima e grande differenza da farsi tra essa e la nostra. La conoscenza degli angeli, essendo puramente intellettuale, è altresì comprensiva molto diversamente dalla nostra: essi vedono le cose nelle loro cause, e quindi con una sola occhiata abbracciano tutta una serie di esseri raggruppati in una stessa specie, oppure tutta una serie di fatti contingenti che dipendono da una medesima causa morale o fisica. Partono gli angeli dal generale per discendere al particolare, e la loro chiaroveggenza nelle singole parti uguaglia la prontezza e sicurezza nel percepirne il complesso.

Come noi, gli angeli sono limitati al presente, ma ad un presente non fuggitivo quanto il nostro: scorgono più sottilmente di noi il nesso che in certo modo stringe il passato ed il futuro col presente, poichè, in fin dei conti, il passato è una causa, il futuro un effetto del presente. Di più gli angeli percepiscono immaterialmente le cose materiali, e quindi (non dimentichiamo questa osservazione) il ricordo dei fatti non si attenua in essi come in noi. Per lo spirito dell'uomo il ricordo del passato, essendo scritto nell'immaginazione, sbiadirà, come sbiadisce, una fotografia (e piacesse a Dio che durasse quanto una fotografia!); per lo spirito angelico il ricordo del passato è immutabilmente fisso nell'intelletto come una scienza: buono o prevaricatore l'angelo non dimentica, e può deporre al giudizio di Dio pro o contro di noi e riprodurre il passato nelle più minute particolarità.

Gli angeli possono conoscere diversi avvenimenti compiuti nel medesimo tempo ed in luoghi diversi, mentre l'uomo non vede che ciò che gli sta a contatto.

Quanto all'avvenire è il secreto di Dio chiuso agli angeli stessi: in questo senso che l'avvenire non è presente che agli occhi di Dio solo. La natura intelligente, qualunque essa sia, è ridotta a far congetture quando si tratti di sollevare il velo, che nasconde gli avvenimenti futuri dipendenti da cause libere, e le sue congetture sono più o meno sottili e fondate. Se un grande pensatore può prevedere certi avvenimenti, osservando le cause che sono in moto per produrli (nel qual senso il celebre G. De Maistre fu detto il profeta del tempo nostro) gli angeli hanno una potenza di previsione che di gran lunga quella di un gran pensatore sorpassa. Ma queste previsioni non possono produrre una certezza nè pure morale, nè pure quando esse provengono da angeli buoni: molto meno poi quando provengono dal demonio.

Dal fin qui detto crediamo si debba aver capito in che senso si dice che il diavolo profetizza e il valore che si dee dare alle sue predizioni.

nelle sue cause: che meraviglia adunque che rivelando tal cosa a un' anima: — Di qui a un anno, o di qui a sei mesi si svilupperà un contagio — che meraviglia, dico, ch' egli non dia nel segno? Eppure sarà sempre questa una profezia del diavolo. Parimenti può conoscere il tempo dei terremoti, scorgendo che le cavità interne della terra van riempiendosi d' aria, e dire: Nella tale stagione avverrà un terremoto; ma anche questa conoscenza non supera d' una linea l' ordine naturale.

Nell' istessa guisa si possono naturalmente conoscere, nelle proprie cagioni, e predire casi straordinarii riguardanti, o meglio, dipendenti dalla divina Provvidenza, supposta l' economia del Signore nel governo degli uomini e nella distribuzione dei beni e dei mali. Il perchè noi, vedendo una città o un regno o una persona o una cosa qualsiasi ridotta a tale estremo che Dio, per voler essere giusto e provvido, deve accorrere dispensando o premio o castigo, conformemente alla natura della causa del male, potremmo dire: In tale e tal tempo Dio vi darà questo o quello; oppure: Farà questa cosa; — avverrà indubbiamente quest' altra. Il che fece assai bene intendere ad Oloferne Giuditta, allorquando, a persuadergli che i figliuoli d'Israele tutti dovevano senza dubbio perire, prima gli raccontò certe loro miserie e certi peccati che commettevano, e indi soggiunse: *Ergo, quoniam haec faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur* (1). Che vuol dire: perchè fanno tali cose, andranno certamente in perdizione.

Il che, come noi dicemmo, non è che un antivedere e conoscere il castigo nella sua causa. Diffatti equivale a dire: È certo che si grandi delitti provocheranno da Dio, che è giustissimo, orrendo castigo. O come in altro luogo dice la S. Scrittura: Per quelle cose per le quali uno pecca, per le medesime è tormentato (2). Or il diavolo conosce benissimo tutte queste cose, non solo in forza della sua natura, ma anche per esperienza, avendo veduto Iddio castigar altre volte in somiglianti maniere, e quindi può predirle e non di rado coglier nel segno.

Anche Tobia conobbe dalla causa il castigo che era per piombare sopra della città di Ninive, e però, preavvisandone il suo figliuolo, diceva: *Video enim quia iniquitas ejus finem dabit*: (3) Avverti, mio figlio, che quando avrai me seppellito ac-

(1) Judith. XI, 12.

(2) Sap. XI, 7.

(3) Tob. XIV, 13.

canto alla madre tua, quel giorno stesso mòviti per partirti di qua, perocchè io veggo che la sua iniquità la conduce alla sua rovina. Quasi dicesse: Veggo chiaro che la sua stessa iniquità sarà causa del suo castigo e della sua completa distruzione. La qual cosa poterono conoscere a un tempo e il demonio e il santo Tobia non solo congetturando dalla depravazione somma a cui era in preda la città, ma anche per esperienza, ben sapendo ambedue come Iddio non per altro motivo che per i delitti del mondo distrusse gli uomini con l'acque del diluvio, e mandò fuoco dal cielo sopra i Sodomiti, sterminandoli tutti; sebbene è a credersi che Tobia presenti il castigo della città di Ninive in forza di una illuminazione dello Spirito di Dio.

Può ancora, verbi grazia, il demonio conoscere che Pietro (così per far un nome), data la complessione della sua natura, non vivrà che un certo numero di anni, e predirlo; e lasciamo altre moltissime cose, chè non si finirebbe mai più, come che intricatissime e a noi occultatissime, ma non già al demonio, che è spirito, e che tutta conserva la forza della sua natura.

Or bene da tutti questi mali e pericoli non si può l'anima liberare se non fuggendo, evitando ed aborrendo qualsivoglia visione, rivelazione e locuzione. Quindi giustissimamente Iddio si adira contro coloro che a tali cose sono affezionati, come che sia temerità il mettersi a un sì grande pericolo, curiosità, presunzione e superbia, la quale è la radice e il fondamento d'ogni altro male, in cui, purtroppo, tanti spirituali andarono infelicevolmente a cadere. I quali, colla loro condotta, così mossero a sdegno il Signore, così ne provocarono l'ira, ch'Egli, in castigo, di proposito permise che errassero, che il demonio ne ottenebrasse lo spirito, e che s'allontanassero dalla retta strada, che mena alla vita, per seguire le proprie fantasie e vanità, come dice Isaia: *Dominus miscuit in medio eius spiritum vertiginis*: il Signore ha diffuso in mezzo a loro lo spirito di vertigine e di confusione; che in buon volgare significa: lo spirito d'intendere le cose sempre al rovescio (1).

Il passo riferito d'Isaia fa proprio al caso nostro, comechè quel Profeta parlava in tal guisa a coloro che volevano sapere, per via soprannaturale, le cose che dovevano succedere. Questo è il motivo per cui dice che Dio diffuse tra loro lo spirito di confusione, non già perchè Dio positivamente amasse di farli er-

(1) Is., XIX, 14.

rare, sibbene perchè, ripetiamo, presuntuosamente volevano sapere quelle cose, che sfuggivano alla capacità della natura. Sdegnato di questa loro superbia il Signore, permise che errassero e s'ingannassero, privandoli della stessa luce che sarebbe stata necessaria per conoscere quelle soprannaturali cose, cui, contro la sua volontà, agognavan di sapere. Ecco come Isaia intende e dice che Dio diffuse in mezzo agli Israeliti lo spirito di confusione, vale a dire permissivamente, ed ecco anche spiegato come Dio è causa di tale danno, vale a dire, causa privativa, che consiste nel privare l'anima della sua grazia e della sua luce, senza di cui inevitabile riesce l'errore e l'inganno.

In questa stessa maniera permette talora al demonio che acciechi e inganni molte anime, così meritando i loro peccati, e la loro presunzione e superbia.

Il demonio poi non cerca altro per mettere in opera tutte le sue arti, e le poverette a tal grado sovente arrivano di cecità che, pur essendo certe che colui, che ad esse parla, non è lo spirito buono di Dio, ma lo spirito maligno, tuttavia non si disingannano nè cercano di uscire dalla loro disgrazia, comechè, per giusto divino castigo, dallo spirito sieno invase di intender tutto al rovescio di quello che realmente è. E così leggiamo che avvenne ai Profeti del Re Acabbo, nei quali permise che entrasse lo spirito della menzogna, dando a questo effetto potere e facoltà al demonio di raggirarli e ingannarli dicendo: *Decipies, et praevaleris: egredere et fac ita*: (1) li ingannerai e otterrai tuo intento; va e fa così. Tanto poi il demonio radicò nell'animo di quei falsi Profeti le sue falsità, che non vollero dar fede al profeta Michea, il quale prediceva la verità molto al rovescio di quello che avevan detto loro; il che avvenne perchè Dio giustamente lasciò che s'acciecassero, sdegnando la loro folle presunzione di volere ch'Egli rispondesse conformemente alle loro brame e ai loro appetiti. Non si poteva dare invero una disposizione più certa di tale superbia perchè il Signore lasciasse che vergognosamente si ingannassero e s'illudessero, prendendo per schietta verità i sogni della loro fantasia. Tale infatti, con simil gente, è il suo modo ordinario di comportarsi, come in nome di lui dice Ezechiele. Il qual Profeta, parlando contro di quelli che per vie straordinarie, conformemente alla vanità e curiosità del proprio spirito, voglion sapere le cose future,

(1) 1 Reg. XXII, 32.

dice: *Si... et venerit ad Prophetam, et interroget per eum me, ego Dominus respondebo ei per me, et ponam faciem meam super hominem illum* (1). Quando un tal uomo venisse a trovare il profeta affine di interrogar me per mezzo di questo: io Signore risponderò a lui da per me, ed io getterò irato il mio sguardo sopra costui.... e quando il profeta darà in errore, io Signore ho ingannato quel profeta (2). Il che Dio fa, come abbiamo spiegato or ora, sottraendo la sua grazia e il suo aiuto, senza cui è miracolo non incappar in errore. Tanto infatti significano quelle parole: io Signore risponderò a lui da per me e getterò irato il mio sguardo sopra costui. Ove non altro designasi, siccome ho detto, che la sottrazione della sua divina grazia e del divino aiuto, privo del quale l'uomo infallibilmente cade e s'inganna, perchè nello stesso punto prontamente accorre il demonio, che lo vede abbandonato da Dio, e risponde al poveretto secondandone gli appetiti e le vanità, che sono, come abbiamo detto, la causa prima di ogni altro errore.

Mi pare essermi alquanto allontanato da quello che in sul principio del capitolo mi era proposto di spiegare, ossia come Dio, ancorchè risponda talora alle cose onde viene richiesto, pure sempre si sdegna e s'adira coll'anime, che vogliono andare per siffatte vie soprannaturali. Nondimeno, se ben si considerano le cose che abbiamo ragionate, si vedrà facilmente come tutte tendono a un fine, e tutte, una meglio dell'altra, confermano il nostro asserto, o sia che al Signore non piace che gli si richieggano visioni e rivelazioni, le quali, son causa, spessissimo, di infiniti errori, inganni e peccati.

CAPITOLO XXII.

Si esamina un dubbio o sia perchè nella nuova legge non sia lecito, come nell'antica di interrogare soprannaturalmente Iddio; e si risponde con un'autorità di S. Paolo, che al proposito si dichiara. È capitolo dilettevole e utile assai per intendere i misteri di nostra Santa Fede.

Ci crescono i dubbi per le mani, e però non possiamo andar solleciti come vorremmo; perchè, siccome noi stessi siamo quelli che ce li facciamo, così pure siam tenuti a scioglierli e spiegarli, onde sempre più chiara ed evidente s'appaia la verità della nostra dottrina e forte e ferma in ogni sua parte. Del resto ancorchè i dubbi e le difficoltà ritardino un pochino il passo,

(1) Ezech., XIV, 2 et 8.

(2) Ib. n. 9.

tuttavia essi hanno questo di buono che servono a lumeggiare meglio le cose dette e da dirsi e aiutano il nostro intento.

Dicemmo nel precedente capitolo non essere punto conforme alla divina volontà che le anime desiderino od ambiscano cose soprannaturali distinte, come visioni, rivelazioni, locuzioni etc., e per altra parte poi nessuno ignora come un siffatto modo di trattare con Dio fu in uso nell' antica legge, anzi non solo era lecito, ma spesse volte da Dio medesimo comandato. Invero, a nessuna grave azione mettevano mano gli antichi Padri senza aver prima consultato il Signore, e se nol facevano, Iddio severamente li riprendeva, come può vedersi in Isaia, dove lamentasi dei figliuoli di Israele, i quali, senza interrogarlo, avevan deciso di calar nell' Egitto: *Qui ambulatis ut descendatis in Aegyptum et os meum non interrogastis* (1). Non avete domandato prima a me quello che far vi conveniva. Nel libro di Giosuè pure leggiamo che essendo rimasti gli stessi figliuoli d'Israele ingannati dai Gabaoniti, ivi medesimo lo Spirito Santo ne mostrò loro la ragione dicendo: *Susceperunt igitur de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt*: (2) preser dei loro commestibili e non consultarono l' oracolo del Signore.

Le sacre Carte ci mostrano che Mosè sempre consultava il Signore, e lo stesso faceva Davide e come lui fecero tutti i Re d' Israele; e i Sacerdoti ancora e i Profeti a Dio ricorrevano nelle loro necessità, nelle loro guerre, e il Signore loro rispondeva, parlava, nè punto sdegnavasi, perchè in tal guisa era ben fatto, e se così non si fossero portati, si sarebbero dalla via retta dipartiti, avrebbero fatto male. Se dunque questa è la verità, perchè mai nella legge nuova non sarà permesso e lecito un uso ch' era fin comandato dall' antica?

Rispondo, che la precipua cagione onde nell' antica legge era lecito consultare il Signore, anzi necessario e conveniente che i Profeti ed i sacerdoti gli cercassero visioni e rivelazioni, era perchè in quel tempo la Fede non si trovava così ben radicata nel cuore dei figli d' Israele nè tuttavia era promulgata la legge evangelica. Per cui fu d' uopo che gli Israeliti consultassero Iddio e che Egli loro parlasse quando con parole e quando con visioni, rivelazioni, figure, similitudini, o per altre guise significasse ad essi la sua volontà. E devesi osservare che tutte le risposte, che

(1) Is., CXC, 2.

(2) Josue, IX, 14.

allora il Signore dava, e tutte le cose, che rivelava a' suoi servi, eran sempre misteri della nostra Fede o cose riguardanti la Fede: chè siccome gli arcani della Fede non può l' uomo parlare, per questo era d' uopo che gli Israeliti li richiedessero, come abbiamo detto, a Dio. Questo era anche il motivo per cui li riprendeva quando lasciavano di consultarlo e interrogarlo per far di proprio capo e giudizio nelle cose della Fede, in cui non erano tuttavia ben fondati.

Ora però che la Fede è sopra di Cristo fondata e splende per tutta la terra la luce della legge evangelica, nell' ora presente di grazia, non abbiamo noi bisogno di interrogare il Signore a quel modo, nè che Egli ci parli e ci risponda. Imperocchè, dandoci Iddio, come ne diede, il suo Figliuolo, che è il suo Verbo, ed unico verbo, ci manifestò insieme, in una volta sola, in una sola parola, ogni cosa nè più nulla da dirne gli rimane. Questo è il genuino significato di quell' autorità con la quale S. Paolo si sforza di persuadere agli Ebrei che, lasciate le antiche costumanze e maniere di trattare con Dio prescritte nella legge di Mosè, volgano a Cristo unicamente gli occhi: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (1). Quello che Iddio in molte volte e in molte guise parlò un tempo ai padri per i profeti, in questi giorni lo ha parlato a noi tutto in una volta pel suo Figliuolo. Colle quali parole ne insegna l' Apostolo che già Iddio disse per questo suo Verbo tante cose, che nulla più gli rimane da dire, come che quello che una volta per parti diceva ai Profeti, ce lo ha detto tutto a noi, dandoci il tutto, vale a dire il suo Figliuolo. Il perchè qualunque al presente volesse sapere qualche cosa per via soprannaturale e straordinaria da Dio o bramasse visioni e rivelazioni, farebbe ingiuria allo stesso Iddio, non fissando unicamente e totalmente i suoi occhi in Cristo, senza ricercare altre cose o novità. Potrebbe benissimo a questo cotale il Signore rispondere così: *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui: ipsum audite* (2). Già ogni cosa io ti ho detto per la sua parola, che è il mio Figliuolo: volgi dunque ora tu a Lui solo gli occhi tuoi, perchè per esso ogni cosa io ti ho già detto e ti ho rivelato ogni cosa, e in Lui anzi molto più troverai di quello che tu possa desiderare e richiedere.

(1) Hebr., I. I.

(2) Matth., XII, 5.

Infatti, tu mi chiedi solo particolari locuzioni, visioni, rivelazioni, ma se levi gli occhi a Lui, in esso riunita troverai ogni cosa, come che Egli sia tutta la mia parola e la mia risposta; Lui tutta la mia visione e rivelazione, che io ho già detto, risposto, manifestato, rivelato, dandolo a voi come fratello, maestro, compagno, prezzo e premio (1).

Già Io discesi col mio santo Spirito sopra di Lui sul monte Tabor e dissi: Questi è il mio Figliuolo diletto in cui mi son compiaciuto: Lui ascoltate. Non vi è ragione che tu ricerchi nuove dottrine e nuovi responsi; chè se in antico io parlava, ciò faceva promettendo Cristo, e se di qualche cosa gli antichi Padri mi richiedevano, tutte le loro domande concernevano Cristo e la speranza della venuta di Lui, nel quale (come ne mostra tutta la dottrina degli Apostoli e degli Evangelisti) dovevan eglino trovare ogni bene. Che se ora alcuno mi interrogasse a quel modo o volesse ch'io gli parlassi o gli rivelassi alcun che, mostrerebbe esso chiaramente di non essere contento e soddisfatto con Cristo solamente, e però grave ingiuria ei farebbe al mio diletto Figliuolo. Avendo poi tu Cristo, niente troverai che ti resti da desiderare e domandarmi, nè rivelazioni, nè visioni: contemplalo bene, chè in esso raccolte vedrai tutte le cose che mi domandi e molte più ancora. Se qualche parola infatti desideri che io ti parli di conforto, considera il mio Figliolo a me obbedientissimo e tanto afflitto per mio amore, e vedrai quante esso te ne risponderà. Se brami che ti vengano da Dio rivelati arcani o successi a venire, ad Esso solo volgi gli occhi e in Lui scoprirai secretissimi misteri, sapienza infinita, divine meraviglie, le quali in Esso son racchiuse, come dice il mio Apostolo: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*: (2) nel quale sono ascosi tutti i tesori della sapienza e scienza di Dio. E questi tesori di sa-

(1) Queste parole sono certo una reminiscenza di quella strofa dell' inno di S. Tommaso « *Verbum supernum prodiens* »:

*Se nascens dedit socium,
Convalescens in edultum,
Se moriens dat in pretium,
Se regnans dat in praemium.*

Prego poi il lettore a voler attentamente considerare tutta la bellezza e la finezza del discorso che il nostro Santo mette in bocca dell' eterno Padre, discorso che si potrà con frutto e con piacere meditare, ma non già con parole lodare come si conviene.

(2) Coloss., II, 3.

pienza saranno per te molto più sublimi, più dolci, più utili e profittevoli di quell' altre cose che desideri sapere. Per questo si gloriava il medesimo mio Apostolo di non saper altra cosa fuor di Gesù Cristo, e di Gesù Cristo Crocifisso: *Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc Crucifixum* (1). E se altre divine rivelazioni o visioni corporali desideri, Cristo contempla vestito d' umana carne, e più in esso troverai di quello che tu speri, dicendo di lui l' apostolo S. Paolo: *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*: (2) in Cristo abita tutta la pienezza della divinità corporalmente.

Non è più d' uopo adunque interrogare Iddio come facevasi nell' antica legge nè più v' è necessità ch' esso parli o risponda, come che tutto avendo parlato in Cristo, più nulla gli rimanga da dirci che noi possiamo desiderare. Che se alcuno, nello stato presente di grazia, volesse conoscere e sapere certe cose per via straordinaria e soprannaturale, egli noterebbe o taccierebbe come di difetto lo stesso Iddio, quasi che, come abbiám detto, non ne abbia dato più abbondantemente ogni cosa nel suo divino Figliuolo. E quantunque costui desideri tali cose supponendo la Fede e stando ad essa fermamente attaccato, nulladimeno il suo atto mostrerebbe chiaro in lui un difetto, una mancanza di questa virtù. Il perchè anime cosiffatte non si lusinghino d' avere o ricevere, per via soprannaturale, alcuna dottrina od intelligenza mai: Dio non accontenterà la loro vana curiosità.

Infatti, nel punto istesso che Gesù, spirando sulla Croce, gridò: *Consummatum est* (3) tutto è consumato, cessarono non solo quelle vecchie e imperfette maniere di trattare con Dio, ma tutti i riti ancora e tutte le cerimonie dell' antica legge.

Il perchè in tutte le nostre azioni noi dobbiamo unicamente seguire la dottrina di Cristo, della sua Chiesa, de' suoi ministri, e per questa via cercare il rimedio di tutte le nostre ignoranze e spirituali infermità; che per ogni male troveremo negli insegnamenti di Cristo scienza ed abbondante medicina, e chi da essi si scosta e separa non solo si dà a conoscere per ispirito curioso, ma audace e superbo. Aggiungo anzi, che niente mai deve credersi di quanto soprannaturalmente può esser rivelato, se non è consentaneo e conforme alla dottrina di Cristo, vero Dio e vero

(1) I. ad Corint., II, 2.

(2) Coloss., II, 9.

(3) Joann., XIX, 30.

Uomo, e de' suoi ministri: ciò è tanto certo e vero, che S. Paolo disse: *Sed licet... Angelus de coelo evangelizet vobis: praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* (1). Quand'anche un angelo del cielo evangelizzasse a voi oltre quello che a voi abbiamo evangelizzato, sia anatema.

Dunque se è cosa sommamente vera e certa, come infatti lo è, che noi dobbiamo in tutto, sempre, strettamente attenerci a quello che Cristo ne ha insegnato, e reputare un niente nè prestar fede a quello che cogli insegnamenti di Lui non si mostra conforme, vanamente getta la sua fatica e il suo tempo colui che con Dio desidera comunicare e trattare nel modo usitato nella legge antica. E ciò si parrà tanto più chiaro e manifesto se si pensa che anche allora non a qualunque uomo era lecito di consultare Iddio, nè a tutti il Signore faceva udire i suoi responsi, ma solo ai sacerdoti e ai profeti, dalla bocca dei quali doveva il popolo imparare la legge e la dottrina. Così che, se alcuno desiderava aver rivelata da Dio alcuna cosa, pel sacerdote o pel profeta interrogava il Signore; mai di per sè. E se Davide da per sè stesso interrogò alcune volte il Signore, lo fece perchè egli era anche Profeta; e vestito sempre della veste sacerdotale, come si ricava dal libro primo dei Re, ove leggiamo che avanti di mettersi a consultare il Signore disse ad Abimelec sacerdote: *Applica ad me Ephod*, (2) che era la principale tra le vesti dei sacerdoti; e così vestito consultò il Signore. Sappiamo anche però ch'egli interrogava Iddio per mezzo del profeta Nathan ed altri; e le parole di questi profeti e sacerdoti doveansi ritenere per vere parole di Dio, non mai quelle ch'esso, qual persona privata, diceva di suo. Il che mostra come mai presso gli Israeliti i detti di Dio trovavano fede se non venivano approvati dall'autorità dei Profeti e dei sacerdoti.

Tanto invero si compiace Iddio che la direzione, il buon governo e la salvezza dell'uomo si operi da un altro suo simile, che non vuole prestiamo fede nemmeno alle cose ch' Egli medesimo soprannaturalmente ci comunica, se prima non vengano approvate dall'autorità di un altro uomo. Quindi ogniqualvolta Iddio rivela alcuna cosa ad un'anima, lo fa infondendo insieme in essa una certa qual'inclinazione e propensione a scoprire quelle rivelazioni a competenti persone, nè, fino a quando l'a-

(1) Gab., I, 8.

(2) 1 Reg., XXIII, 9.

nima ai suoi direttori non le discopre, non la lascia che si riposi contenta, come che voglia che l'uomo anche le cose sue divine riceva da un altro uomo, simile a lui, ch'Egli ha posto in suo luogo.

Della qual cosa abbiamo un luminoso esempio nel libro dei Giudici, ove leggiamo che sebbene ripetutamente Iddio ripettesse a Gedeone la promessa che avrebbe vinti i Madianiti, il gran capitano tuttavia mantenevasi timoroso e titubante d'intraprender l'impresa. Permetteva il Signore in lui questa debolezza affinché si accertasse dalla bocca stessa degli uomini di quello ch'Egli gli aveva promesso; e così fu, perchè vedendolo più che mai fluttuare nell'incertezza gli disse: *Surge et descende in castra... et cum audieris quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuae, et securior ad hostium castra descendes* (1). Alzati e scendi agli alloggiamenti.... e quando avrai sentiti i loro discorsi, allora si rinvigoriranno le tue braccia, e andrai con maggior fidanza agli alloggiamenti dei nemici. Ubbidi Gedeone, ed avendo udito un Madianita raccontare ad un commilitone certo suo sogno, secondo il quale egli doveva vincerli (2), riprese animo e con grande ardore ordinò la battaglia.

(1) Iud., VII, 9 et 11.

(2) Non può, da chi crede alla veracità della S. Scrittura, esser messo in dubbio che il sogno, qui ricordato, del Madianita non sia stato un sogno profetico, per quanto lui non lo sapesse, uno di quei tanti sogni, dei quali si parla nella Bibbia divina, mandati dal Signore allo scopo di rivelare qualcosa, qualche fatto, qualche verità.

Il sonno del resto fu sempre creduto un mezzo di divinazione, e anche oggi noi vediamo i fenomeni più strani e meravigliosi dello spiritismo operarsi durante l'assopimento del medium. Però non tornerà discaro ai nostri lettori che noi, considerato un momento lo stato dell'anima nel sonno, diciamo una parola a riguardo dei così detti sogni profetici; cosa che porterà luce sui fatti accennati dello spiritismo, col quale il demonio tenta scimmiottare l'azione di Dio. L'uomo, come ben si comprende, dinnanzi al terribile problema del futuro è molto inquieto. Per questo noi lo vediamo in ogni tempo desideroso di squarciare il velo di questo mistero e, spinto da una stolta curiosità, volere ad ogni costo procurarsene la conoscenza; per il qual fine ricorre a tutte le più svariate forme di divinazione.

Ora si rivolge direttamente a quelle potenze occulte, incorporee, delle quali egli quasi per istinto sente la presenza enigmatica; ora nelle notti serene interroga gli astri; ora scruta il volo degli uccelli o ricava un presagio dagli avvenimenti fortuiti che si succedono; ora gitta le sorti; ora infine cerca di sorprendere il secreto del futuro nel capriccioso svolgimento d'un sogno, ed in tutto ciò, dice S. Tommaso, havvi una condannabile temerità, che provoca l'intervento dei demoni: le creature interrogate restano mute,

Più mirabile è però ancora quello che, a questo proposito, av-

i sogni si dileguano, sono essi che rispondono. Del resto i demoni possono combinare i presagi, accomodare e dirigere le illusioni dei sogni, e così far credere che tali superstizioni abbiano qualche fondamento: ma sotto questo velo ingannatore, essi agiscono, essi rispondono.

Non potendo noi qui percorrere il campo senza limiti delle superstizioni divinatorie, ci limiteremo a studiare quella dell'osservazione dei sogni, che ai giorni nostri è più in voga.

Il sonno è uno stato misterioso; per esso l'uomo è tolto dalle impressioni del presente; i suoi sensi esterni sono assopiti, e solo uno strepito impetuoso può rompere quest'assopimento. Quindi quel senso interno che raccoglie, nota e confronta tra loro le impressioni dei cinque sensi; quel senso detto da S. Tomaso il senso comune, e definito ottimamente la *coscienza sensibile* dell'anima, è fermato e quasi impedito nella sua attività. Cosa singolare e molto bene atta a dimostrarci l'intima unità del composto umano! pel fatto stesso che questa coscienza sensibile dell'anima non agisce più, anche l'intelligenza è sospesa nell'esercizio degli atti, che le sono propri, la ragione non sindacava più le facoltà sensitive nè esercita il suo dominio su tutto l'organismo. S. Tomaso nota giustamente che se, nel sonno, la coscienza sensibile riappare a metà, (il che qualche volta accade), allora subito la ragione parzialmente pure risorge; ed ecco, perchè, aggiunge, ci avviene di abbozzare, dormendo, un discorso. Ma finchè la coscienza sensibile non è del tutto svegliata, (e tale non è, se non si sveglia il dormiente), le facoltà intellettuali non potrebbero agire in modo normale, ed i discorsi vagamente abbozzati, non si reggono bene in piedi (cfr. 1^a, p. q. 84, art. 8, ad 2.^{um}).

Non insistiamo più oltre su questa analisi del sonno, perchè è sufficiente a convincerci che tutto è collegato nell'uomo, che l'intelletto è in certo modo sotto la dipendenza dei sensi e dei sensi esterni, senza dei quali non può dare un giudizio dei fenomeni interni. Potremo adunque concludere che è assurdo l'ammettere nell'uomo un commercio puramente intellettuale, come altresì una vibrazione del cervello indipendente dai sensi. Senza il concorso di questi è impossibile formare il pensiero: come quindi potrebbe trasmetterlo senza un segno esterno corrispondente?

Ma torniamo al sonno. Le sue caratteristiche adunque sono l'assenza del sindacato della ragione e la irresponsabilità del soggetto. Il commercio col mondo esterno è rotto, e per conseguenza l'anima è in braccio alle fantasie d'una immaginazione senza freno. Quest'ultima facoltà è in noi il ricettacolo delle sensazioni avute anteriormente; per mezzo di essa le evochiamo e le mettiamo insieme. Appunto perchè essa non riguarda gli oggetti presenti, ma gli assenti, appunto perchè non si alimenta delle sensazioni ora avute, ma di quelle già raccolte nel cervello, non è per niente impedita dal sonno, esercita in esso la sua attività; e allora che avviene? Una folla d'immagini sensibili invade l'anima addormentata: sembra, come dice S. Tomaso, che esse lentamente si sollevino da una fitta nebbia: dapprima hanno forme incoerenti e tortuose, quindi a poco a poco si rischiarano e infine prendono un andamento limpido e ordinato che costituisce il sogno (loc. cit.). Noi sogniamo, cioè assistiamo a spettacoli immaginari, prendiamo

venne a Mosè. Avevagli il Signore comandato di andare a libe-

parte a scene fantastiche, e l'animo nostro, privo di ogni contatto col mondo esteriore, sprovveduto del sindacato della ragione, crede alla realtà del sogno che le sta dinanzi, e solo allo svegliarsi riacquista il suo buon senso e caccia l'illusione. Questo è il sogno naturale. Ora, siccome caratteristica del sonno è l'assopimento dei sensi esterni e la mancanza di ogni sindacato della ragione, l'anima, nel tempo del sonno, si può dire che sia come una piazza aperta senza difesa, e può essere visitata da uno spirito buono o malvagio, che sostituirà impressioni avventizie alle immagini del sogno, oppure che adatterà queste in modo da dare loro un significato naturale. Il perchè vi sono e si possono dare dei sogni profetici derivanti da Dio per mezzo degli angeli, e dei sogni divinatori, pieni di illusione, procurati dal demonio.

Trattando delle profezie S. Tommaso si fa le seguenti domande: *La visione profetica avviene sempre con l'astrazione dai sensi?* o in altre parole, suppone necessariamente che il profeta, o per mezzo dell'estasi o in qualche altro modo sia sottratto alle impressioni degli oggetti sensibili? (*Summ. Theol.* 2.^a 2.^{ae} q. 173, art. 3). E risponde che la visione profetica consiste sia in un lume o rappresentazione intellettuale (visione intellettuale, di cui il nostro Santo discorrerà tra poco), sia in una visione di forme immaginative, sia in una mostra di oggetti esteriori sensibili. Ora, se tutto avviene nell'intelligenza, che all'improvviso si senta illuminata ed istruita, non è necessario che l'anima sia tolta per l'estasi, o in altro modo, alle impressioni sensorie. Se la visione è esterna, come il rovelo ardente di Mosè, è chiaro che il veggente ha bisogno dei sensi per avvertirla; ma se la visione è immaginativa bisogna, dice S. Tomaso, che il profeta sia tolto alle impressioni dei sensi, affinchè non possa attribuire ad essi ciò che gli apparisce.

Tutte le volte adunque che la profezia è concessa sotto forma di visioni immaginative, havvi, secondo lo stesso dottore, astrazione dai sensi. Questo fenomeno però, soggiunge il medesimo, nei veri profeti non ha niente di quella violenza nè di quella sconvenevolezza che si scorgono negli indovini o negli energumeni, e nei medium, diremmo noi, e proviene o da una causa naturale, come il sonno, o soprannaturale, che è la veemenza della contemplazione; ma nell'un caso e nell'altro avviene con dignità e calma.

Vi sono pertanto sogni profetici, ed anche essi sono un mezzo di rivelare il futuro; mezzo che rientra benissimo nell'economia della divina Provvidenza. Certamente la via più ordinaria delle comunicazioni divine e profetiche, nota S. Tomaso, è la mostra di quadri immaginativi, i quali suppongono astrazione dai sensi; ma poichè non conviene a Dio il moltiplicare spesso ratti ed estasi, Egli sceglie di preferenza il modo più naturale, i sogni per dare ai suoi profeti l'intuizione del futuro.

Tutta quanta l'antichità teneva in grande stima i sogni, e scorgeva in essi celesti avvisi e previsioni sotto una forma oscura, di cui si valeva nella vita privata e nella pubblica.

Nè la S. Scrittura smentisce questa credenza. Da essa si conosce che Dio si compiace di visitare i suoi profeti e i suoi servi durante il sonno, e di istruirli per mezzo dei sogni. « Se tra voi è qualche profeta del Signore,

rare i figliuoli d'Israele, confermando la sua divina visione con

dice il Signore stesso nei *Numeri*, io gli apparirò in visione, o gli parlerò nel sogno. (*Num.* XII, 6). « I vostri giovani avranno visioni, ed i vostri vecchi avranno sogni », dice Gioele, citato da S. Pietro.

Il cardinale Bona nel suo *Trattato del discernimento degli spiriti* (c. XVII), con eccellenti ragioni dimostra quanto il sonno sia opportuno per le divine comunicazioni.

Nella veglia lo spirito è assalito da numerosi pensieri, trascinato da distrazioni continue, bersagliato da tiranniche passioni, non ha la quiete, che è necessaria per fermarsi a considerare puramente una cosa; nel sonno invece, libero da ogni cura, ripiegato in sè stesso, percepisce senza ostacolo gli oggetti presentati alle sue potenze interne, li apprende quali sono, e li tiene più profondamente scolpiti in sè.

Nella veglia la ragione pesa nella sua bilancia tutto quello che si presenta all'immaginazione, e rifiuta, qualche volta senza esame alcuno, ciò che non le conviene; mentre il dormiente si lascia illuminare e condurre senza resistenza, è più atto e pronto a ricevere i divini influssi, non ragiona, e tosto presta fede a ciò che gli è offerto.

In una parola, l'anima durante il sonno, è passiva ed insieme supremamente impressionabile; il che la dispone a ricevere le impressioni divine: somiglia all'acqua ferma che riflette benissimo gli oggetti ed al più piccolo alito di vento s'increspa.

Queste impressioni dalle quali risultano i sogni, poichè sono sottilissime, devono essere analizzate con grande discernimento; e però esaminiamo le varie cause dei sogni che si producono nella fantasia del dormiente. Esse sono di tre specie; naturali cioè, diaboliche e divine.

Naturali. Qualche volta è una piccolissima sensazione, che nella fantasia diviene grande: per esempio, una gocciola d'acqua che cada sul volto del dormiente, gli sembrerà un uragano in mezzo ai marosi dell'oceano. Qualche volta è un malessere fisico, la cui sensazione sembrerà un incubo, e però i medici vecchi cercavano nei sogni un indizio che facesse loro conoscere le affezioni morbose di una persona; cosa in uso, sebbene in altra forma, nel magnetismo ed ipnotismo. Qualche volta, ed ecco il caso più comune, si farà un'associazione più o meno strana delle immagini ricevute nella veglia; quindi i sogni disordinati conosciuti da tutti. Finchè il sogno rimane nell'ordine naturale, ha la sua spiegazione nello stato della fantasia, nel temperamento, nelle disposizioni fisiche e mentali della persona addormentata. Sarebbe da stolti il dare ad esso altre spiegazioni che non ha per niente.

Diaboliche. Non si potrebbe mettere in dubbio che il diavolo possa eccitare dei sogni che servono di via alle sue suggestioni. Gli antichi ci narrano che i devoti di Esculapio, andati a consultarlo nel suo tempio, si lasciavano addormentare, e che durante il sonno, avevano la risposta del falso dio: ai giorni nostri i sonnambuli hanno rinnovellato questa pratica superstiziosa, che è un invito, spesso ascoltato, all'ingerenza dello spirito maligno. I sogni diabolici, dice il cardinale Bona, si riconoscono da questi segni: o eccitano le passioni, oppure sono un pascolo alla curiosità.

Divine. I sogni divini, dei quali abbiamo or ora dimostrata l'esistenza,

quei due miracoli, della verga cioè mutata in serpente e della

si distinguono dai sogni naturali, in quanto non dipendono da una predisposizione dell' uomo, hanno nesso e logica; si distinguono dai diabolici, in quanto mirano ad uno scopo lodevole, sono decenti, gravi e contrassegnati con un sigillo di autorità, cui il diavolo non può imitare.

Quando Dio, col ministero degli angeli, visita un' anima durante il sonno e spande in essa un lume profetico, fa ciò senza nessuna violenza e la lascia nel suo stato naturale: il raggio celeste s' insinua con dolcezza, nè modifica niente le condizioni psichiche o fisiologiche dell' addormentato. Da ciò ben si conosce l' autore della natura che ama la sua opera e la rispetta, mentre imprime in essa la sua azione.

Dunque il sonno resta naturale, quando sorgono in esso sogni divini: ed inoltre colui che ne è favorito, al suo svegliarsi, non solo non se ne dimentica, ma ne conserva un ricordo indelebile.

Queste due cose: sonno naturale, persistenza del ricordo, hanno un grande valore. Con ciò non vogliamo dire che anche il diavolo, contraffattore di Dio, non possa nel sonno ordinario insinuare dei sogni, che racchiudano l' illusione d' una profezia, e dei quali l' anima, svegliandosi, conservi viva la traccia; simile, non già ad un' unzione refrigerante, come nei sogni divini, ma al bruciore d' un liquido corrosivo. Questo però aggiungiamo che, per lo più, lo spirito di bugia, per i suoi sogni divinatorii, preferisce un sonno provocato, a nostro parere, non identico al sonno naturale; poichè chi è in tal modo addormentato, quando si sveglia, dimentica tutto quello che, durante il suo assopimento, sotto l' impulso d' un estraneo, disse o fece.

Quando diciamo sonno provocato, vogliamo accennare al sonno magnetico o ipnotico, da non confondersi davvero con quello naturale. Non può negarsi che quando la genesi sia diversa, quando differente sia lo svolgimento, quando i fenomeni siano assolutamente speciali, quando il termine non abbia analogia, la distinzione sembra irriducibile. Ora l' ipnosi non è prodotta da una causa naturale, ma volontaria: determina uno stato particolarissimo, in cui si scorge l' assoluta ed esclusiva padronanza dello sperimentatore sul suo soggetto; è accompagnata da fenomeni che non hanno nulla di comune coi semplicissimi del sonno ordinario, cessa ad un comando come da un comando è stata prodotta: dunque l' una specie di sonno non deve confondersi coll' altra. Inoltre l' ipnosi porta seco, nel risveglio, la dimenticanza delle impressioni ricevute: e solamente l' ipnotizzato, tornato alla vita normale, continua a soggiacere al comando dell' ipnotizzatore e ad obbedirlo incoscientemente.

Il sonno provocato, magnetico o ipnotico sarebbe forse un semplice caso di sonnambulismo? Il sonnambulo per ordinario porta seco nello svegliarsi l' obliivione, e sotto questo aspetto vi sarebbe somiglianza; ma sotto altri aspetti quante differenze, notate da osservatori speciali, le quali non permettono davvero che il sonno magnetico o ipnotico sia detto identico al sonnambulismo puramente naturale!

Vediamo come il dotto Brierre di Boismont, ora è molto tempo, enumerava le qualità del sonno magnetico (*Enciclop. catt.* tom. XVII, p. 483, art. *Sonnambulismo*). « Ve ne sono, scriveva, dodici principali, che furono in

mano, che, cavata dal seno, si trovò tutta infetta di lebbra, ma

modo autentico notate: 1) la dimenticanza nello svegliarsi; 2) la stimazione del tempo, ossia la facoltà d'agire in una ora fissa per una specie di scatto interno; 3) l'insensibilità, per esempio, a punture; 4) l'eccitamento di fantasia; 5) lo sviluppo delle facoltà intellettuali (e quindi il magnetizzato parla lingue a lui ignote); 6) l'istinto dei rimedi; 7) la previsione; 8) l'inerzia morale, o impotenza a ribellarsi contro gli ordini avuti; 9) la rivelazione dei sintomi di malattia; 10) la conoscenza dei pensieri; 11) la vista senza bisogno degli occhi; 12) la possibilità d'un influo particolare dei sonnamboli sul loro organismo ».

È evidente che un sonno accompagnato da tali fenomeni non sia un sonno normale. Quasi i medesimi fenomeni devono notarsi nel sonno ipnotico, che ad ogni istante sorpassa i limiti dentro i quali la suggestione vorrebbe contenerlo, e da quello stato d'inerzia morale si vedono sorgere potenze incoercibili che distruggono il sistema convenzionale degli ipnotizzatori moderati. « Notiamo di passaggio, dice il dottore Hélot, la catalessia, le sofferenze, le convulsioni, che sopravvengono agli ipnotizzati e che certamente non sono suggerite. Aggiungiamo la veduta d'oggetti, di persone, di luoghi, di lesioni interne ignote all'ipnotizzatore, all'ipnotizzato ed agli altri assistenti, e ricordiamo altresì quel fatto, spesso osservato, di malati, che in istato di ipnosi, si prescrivono medicamenti sgraditi e dolorosi, cui il medico, l'ipnotizzatore e tutti i presenti disapprovano, e cui i malati stessi non vogliono accettare nel loro stato normale. Ed allora dove è la suggestione? » (*L'hypnotisme vrai et l'hypnotisme franc*, pag. 25, 26).

In conseguenza di queste osservazioni, l'anima umana, nel sonno provocato, sarebbe dotata d'una specie di chiaroveggenza istintiva di varie cose; ora domandiamo: Questa chiaroveggenza si può spiegare naturalmente? Essendo essa quale l'abbiamo esposta, tosto rispondiamo: No!

In certi casi, potrà avvenire nel cervello quasi un lampo che svegli ricordi dimenticati, che restituisca la facoltà di parlare una lingua altra volta appresa: l'operare in un tempo fisso, l'istinto dei rimedi, l'attrattiva simpatica potranno avere una spiegazione naturale: la potenza di agire sul proprio organismo potrà dirsi la reazione del morale sul fisico; ma la vista senza gli occhi, la descrizione di luoghi del tutto ignoti, il parlare lingue giammai imparate, la conoscenza dei pensieri, la divinazione del futuro, sono fatti che appartengono ad un dominio ultranaturale. Ma poichè sulla visione senza gli organi della vista, sulla conoscenza dei pensieri, parleremo più avanti, quando il nostro S. accennerà come sogliono accadere, per azione di Dio, nella mistica, diremo ora qualche parola sulla previsione del futuro che completerà quello che scrivemmo nella nota di pag. 193.

Perchè questa previsione provverrebbe dal sonno? Perchè e come risulterebbe da un sonno provocato?

Si risponderà, al 1º, che l'anima, per causa del sonno, è divisa dal presente, sottratta ai fenomeni che si succedono e che durante la veglia con gran potenza la distruggono; ma ne segue da ciò che possa varcar le soglie del futuro? No. Si aggiungerà che essa in quello stato di passività, riceve più facilmente le impressioni sottili di certe cause, di certi agenti. Ma questi agenti di che natura sono? Materiali? Allora possono darle solo il presen-

egli si mostrò così titubante, pauroso, incerto, pusillanime, che il Signore, per deciderlo ad accingersi all'impresa commessagli, dovette mandarlo a suo fratello Aronne, dicendogli: *Aaron, frater tuus, levites, scio quod eloquens sit: ecce ipse egreditur in occursum tuum, vidensque te, laetabitur corde. Loquere ad eum et pone verba mea in ore ejus: et ego ero in ore tuo et in ore illius* (1). Aronne, tuo fratello, figliuolo di Levi, so che è eloquente; ecco che egli viene a incontrarti, e rallegrerassi di cuore in vedendoti. Parla a lui e metti in bocca a lui le mie parole; ed io sarò nella tua bocca e nella bocca di lui. Udite queste parole, riprese Mosè animo incontanente per la speranza del consiglio che il suo fratello gli avrebbe dato. L'anima umile infatti ha questo di proprio che non osa trattare da sola con Dio nè è pienamente soddisfatta se non sotto il governo dell'umano consiglio; e così vuole Iddio e tanto gli piace quest'umiltà che accorre prontamente co' suoi lumi e col suo aiuto e s'accosta a coloro che insieme convengono per trattare, stabilire e dichiarare le sue verità, come promise che avrebbe fatto con Mosè ed Aronne, parlando per la bocca di ognuno di essi.

Più chiaramente però ancora lo promise nel Vangelo: *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*: (2) dove son due o tre persone congregate insieme per considerare quello che tornerà a maggior gloria ed onore del nome mio, quivi son io in mezzo di loro, illustrandole coi

timento di effetti fisici. Spirituali? Allora entriamo nell'ordine dei fenomeni divini o demoniaci.

2° in un sonno artificiale e provocato, acquisterà forse l'anima una speciale lucidità? Neppure. Donde volete che provenga questa lucidità? Perché il sonno è provocato? Ma questa circostanza in che cosa mai influisce sull'anima per aggiungerle il dono della divinazione? Questa potenza divinatoria provverrebbe forse dall'addormentatore? Egli stesso non la possiede, come dunque potrebbe darla all'addormentato?

Lo stato del sonno, o naturale, o artificiale, è dunque del tutto insufficiente a spiegare nell'anima la comparsa d'una facoltà di divinazione. Se qualcuno dice d'aver avuto dormendo un sogno profetico, o da se stesso s'illude, oppure quel sogno deriva da una causa estranaturale: uno spirito s'impadronì, durante il sonno, della sua immaginazione, e sollevando od ordinando le immagini confuse, onde era piena, fece sorgere la veduta d'una scena, che nell'avvenire potrà avverarsi. Il fatto dimostrerà se il misterioso presagio proveniva da Dio per mezzo degli angeli buoni, oppure se dallo spirito di illusione e di menzogna.

(1) Exod. IV, 14 et 15.

(2) Matth. XVIII, 20.

miei lumi e fortificandole sempre più nelle divine verità. Notisi bene che non disse già il Signore: Dove si troverà un solo, io mi ci troverò; sibbene dove saranno almeno due insieme, perchè intendessimo ch' Egli non vuole che uno, da solo, troppo si fidi di quei favori che gli pare di ricevere da Dio, nè senza il consiglio e l' autorità della Chiesa o de' suoi ministri vi si attacchi, comechè il Signore non rischiarerà del suo lume la verità nel cuore di colui che è solo, il quale perciò stesso resterà sempre tentennante e dubbioso.

Non per altra ragione l' Ecclesiaste avvisa a gran voci: *Vae soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei* (1). Guai a chi è solo, perchè caduto ch' ei sia non ha chi lo rialzi. E se dormono due insieme si riscaldaranno l' un l' altro (col calore, cioè di Dio, che stà in mezzo di essi): un solo, come farà a riscaldarsi? ossia, come fuggirà la tiepidezza e il gelo nelle cose di Dio? E se alcuno soverchia l' uno (vale a dire, se il demonio prevale contro di quelli che da sè soli vogliono reggersi nelle cose divine e nella vita spirituale e non ricever da altri consiglio), i due gli faranno testa, e questi due sono il discepolo e il maestro, che insieme convengono per conoscere e pensare i mezzi onde ridurre alla pratica la verità.

Fino a che l' anima non venga a questo convegno, ancorchè le sue rivelazioni sieno da Dio, ella resterà sempre, come dicemmo, debole e fredda. Non aveva forse udito da Dio medesimo direttamente S. Paolo il Vangelo, che per lunghi anni andò poi predicando? Lo dice lui stesso, ma pure non si diè pace finchè non lo andò a conferire con S. Pietro e gli altri Apostoli, per tema di non correre o di aver corso invano e senza frutto: *Ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem* (2). L' esempio del grande Apostolo ben ci ammaestra come non dobbiamo fidarci troppo di quelle cose, che ne paion rivelate da Dio, se forse non è nel modo onde fin' ora abbiám parlato. Dato caso infatti che l' anima sia certissima che la sua rivelazione proviene da Dio, alla guisa stessa che S. Paolo era certo che vero era il suo Vangelo, nondimeno può l' uomo sempre errare ed ingannarsi circa l' esegui-mento della stessa rivelazione o nelle particolarità e circostanze,

(1) Eccles. IV, 10 et 11.

(2) ad Gal. II, 2.

che la riguardano. Chè non sempre Iddio dice l'uno e l'altro, e molte volte dice la cosa, ma non il modo d'eseguirla, essendo sua regola ordinaria di tacere tutto quello che l'anima può con la sua industria e intelligenza pervenire a conoscere, quantunque da molto tempo seco lei affabilmente tratti e conversi.

Sapeva egli molto bene questa cosa S. Paolo, e però, siccome abbiamo detto, quantunque fosse sicuro che il suo Vangelo gli era stato direttamente rivelato da Dio, tuttavia volle portarsi di lontano a conferirne cogli altri Apostoli. E nell'Esodo troviamo che sebbene Iddio trattasse amichevolmente e famigliarmente con Mosè, pure non gli diede mai quel salutare consiglio che gli porse il suo suocero Ietro, di eleggere, cioè, certi giudici, i quali l'aiutassero, onde non avesse il popolo da aspettare da mane a sera i giudicii e le sentenze: *Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, etc. qui iudicent populum omni tempore* (1). Il qual consiglio venne tosto approvato da Dio, quantunque non fosse stato Lui a suggerirlo, come che era cosa che poteva solo coll'umano giudizio e consiglio pensarsi e provvedersi. — Or lo stesso dee dirsi di tutte quelle cose che, circa le divine visioni e rivelazioni, si possono colla nostra industria e diligenza arrivare a conoscere, le quali Iddio non è solito di rivelare. Perchè Egli vuole che, quanto è possibile, ci serviamo dei lumi della nostra mente, salvo che si tratti di cose di Fede, le quali eccedono ogni intendimento, sebbene in realtà per nulla avversano l'umana ragione (2). Il perchè, quantunque uno

(1) Exod. XVIII, 21 et 22.

(2) C'è assai differenza tra l'essere una cosa sopra della ragione e l'essere contro la ragione. Ora i misteri che la Fede ne propone da credere superano i limiti della nostra intelligenza, ma non l'avversano, e a noi cattolici basta poter dimostrare l'inesistenza di questo preteso antagonismo tra la scienza, che zampilla dalla ragione, e la Fede, che discende da Dio, per inchinarci ad ammettere i dogmi santissimi della nostra religione.

Supposto infatti che i lumi della Fede non si oppongono ai lumi della ragione — e questa supposizione è un fatto perchè è stato le mille volte provato contro l'incredulità — già noi abbiamo un valido argomento per dedurne la loro possibilità, essendo possibile tutto quello che intrinsecamente non ripugna, ossia consta di elementi tra loro ripugnanti ed opposti; la quale possibilità poi acquista a mille doppi valore pel fatto della divina rivelazione. Il perchè, credendo alle verità che i dogmi della Fede ci presentano, noi non crediamo, come dice S. Tommaso, citando l'Apostolo — *quasi doctas fabulas secuti*, — ma in forza della verità, la quale, presentatasi anche una volta sola all'uomo, non può da lui venire senza colpa

sia certo che Dio e i Santi trattano familiarmente con lui di molte cose, non deve per questo credere che gli debbano svelare e dichiarare i suoi difetti, le sue mancanze, potendo egli benissimo avvertire tutto ciò per altra via.

Dobbiamo perciò andar molto cauti ed avvisati perchè, come si legge negli Atti Apostolici, sebbene S. Pietro fosse il capo della Chiesa e da Dio venisse direttamente illuminato ed ammaestrato, come in quegli inizi della religione era necessario che si facesse, tuttavia riguardo una cerimonia, di cui usava coi Gentili, egli sbagliava, e Dio non l'avvertì. Ordinò poi, è vero, il Signore le cose in guisa che ne lo riprendesse S. Paolo, come ivi afferma lo stesso Apostolo colle seguenti parole: *Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Caephae coram omnibus: Si tu, cum judeus sis, gentiliter vivis, et non iudaice, quomodo gentes cogis iudaizare?* (1) Ma avendo io veduto come non andavano con retto piede secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: Se tu che sei giudeo, vivi da

rigettata. Non vogliamo dire con questo che per credere basti ad un uomo vedere: a) che i dogmi della Fede non ripugnano alla ragione; e b) che essi hanno il loro fondamento nella divina rivelazione, e quindi nella divina verità, che è il motivo pel quale noi crediamo, e quindi sia esclusa ogni influenza di grazia, per la quale soltanto si arriva alla Fede; è certo però che ad una mente ben disposta questa grazia non manca mai, e però, se, veduta la ragionevolezza che è in credere, alcuno non china la sua mente, ciò non può dipendere che dalla sua disposizione o da un meritato castigo del Signore.

Il Signore infatti non è tenuto a fare di più di quello che ha fatto per obbligarci a credere, e chi, osservati tutti i motivi, che ci sono per credere, ancor non crede, non può che sè stesso chiamare responsabile della propria incredulità.

Ripetiamo: i dogmi e le verità della Fede sono incomprendibili, ma non inconcepibili; anzi le menti moderate, come diceva Leibnizio nella sua *Teodicea*, discors. I, num. 54-56 « troveranno sempre nei nostri misteri una spiegazione sufficiente per credere e giammai quanto basti per comprendere ». O sia ci basta di un certo *ciò che è* — τὸ ὄν —, ma il *come* — πῶς — ci sfugge. « Si può dire — continua Leibnitz — delle spiegazioni che si danno delle verità della Fede ciò che una regina di Svezia diceva di una medaglia della corona che aveva abbandonata: Non mi abbisogna e non mi basta. Neppure noi abbiamo bisogno di mostrare i misteri *a priori* o di renderne l'intima ragione; a noi basta che la cosa sia così — τὸ ὄν — senza saperne il perchè — τὸ διότι — che Dio si è riservato ». Il qual perchè — agguingiamo noi — non solo nelle cose divine ci sfugge, ma in una infinità di cose materiali ed umane: nessuna meraviglia quindi che ne sfugga nelle divine.

(1) ad Gal. II, 14.

gentile e non da giudeo, come costringi i gentili a giudaizzare? E il Signore non avvertiva per sè medesimo a Pietro il suo errore, come che altrimenti, per via ordinaria, egli lo poteva in sè stesso scoprire.

Molti errori e peccati castigherà severamente il Signore, nel dì del giudizio, in tanti co' quali pur si degnò di conversare familiarmente in questa vita e cui largì particolari lumi e virtù, solo perchè negligeramente si diportarono in molte azioni, le quali si sapevan obbligati d' eseguire, ma di cui si dimenticarono, fiduciosi che ogni loro difetto, ogni loro mancanza venisse dalla familiarità, onde godevano con Dio, cancellata e distrutta. E però, come dice nostro Signore nell' Evangelo, molti in allora si meraviglieranno e diranno: *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?* (1) Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel nome tuo, e non abbiam noi nel tuo nome cacciati i demonii, e non abbiamo noi nel tuo nome fatti molti miracoli? Ma il Signore risponderà: Non vi ho conosciuti: ritiratevi da me voi tutti che commettete l' iniquità (2). — Del numero di costoro fu il profeta Balaam ed altri a lui somiglianti, i quali, ancorchè udissero la voce del Signore, non cessarono di essere peccatori.

Nell' istessa guisa riprenderà il Signore anche gli eletti suoi amici, co' quali pur trattò familiarmente in questa vita, dei difetti che commisero, ma di cui non era mestieri che venissero direttamente da Lui avvertiti, come che ne fossero già bastantemente avvisati per la legge di natura e di ragione, che si trovava scolpita nel loro cuore.

Ponendo dunque fine a questo discorso e raccogliendo quanto sino a questo punto siamo venuti ragionando, dico che qualunque cosa l' anima riceve per via soprannaturale, ella è tenuta a svelarla e manifestarla chiaramente, sinceramente e integralmente al suo direttore spirituale. Imperocchè, sebbene possa ad alcuno parere che niente importi manifestare tali cose, non essendovi in ciò profitto di sorta, in quanto che rigettendole e facendone niun conto l' anima, siccome abbiamo insegnato, rimane assai più quieta e sicura (massimamente quando trattasi di visioni, rivelazioni od altre comunicazioni soprannaturali, che son chiare o poco lor

(1) Matth. VII, 22.

(2) Ib. ib. 23.

manca per essere tali) (1) tuttavia, ripetiamo, è sommamente necessario che si manifesti ogni cosa al proprio direttore; e questo per tre ragioni.

Prima, perchè, come dicemmo, comunica Iddio molte cose all'anima, il cui effetto, la cui forza e luce ella completamente non sente fino a quando non ne abbia trattato con la persona che il Signore le ha dato a giudice del suo spirito, che ha potere di legarla e di scioglierla, d'approvare o no quello che in essa si passa, come sopra abbiamo dimostrato con quelle autorità che abbiamo in proposito allegate, e come anche lo proviamo per una quotidiana esperienza. Diffatti tutto giorno vediamo che le anime umili, le quali sono dal Signore favorite di soprannaturali comunicazioni, restano, dopo che ne han trattato e conferito co' loro direttori, tutte piene di una nuova soddisfazione e di una insolita forza e luce e sicurezza, la quale prima non sentivano.

E tanto alle volte sono sensibili questi buoni effetti che, se avanti di trattare delle proprie rivelazioni con chi le dirige, l'anime non vi fan punto caso nè vi attaccano stima; dopo che le hanno manifestate, sembra ad esse, dico, quasi di riceverle di nuovo, in una maniera molto più dolce e sublime.

La seconda ragione è che l'anima ha necessità somma di essere illuminata nelle cose che le accadono onde poter venire indirizzata, per tal guisa, alla nudità e povertà dello spirito, in che appunto consiste la *Nocte oscura*. Infatti, se viene a mancare all'anima la luce e la dottrina del suo maestro, supposto anche ch'essa nè desideri nè ammetta visioni ed altri particolari favori, cadrà nondimeno poco a poco in una certa qual ruidità di spirito e insensibilmente piegherà di nuovo alla strada del senso.

Per terzo, finalmente, il dar conto d'ogni cosa al proprio direttore serve a fomentare e conservare l'umile soggezione e mortificazione, che sono le virtù più necessarie a chi vuole unirsi con Dio.

Si trovano infatti certe anime che sentono una grande ripugnanza in dover scoprire le comunicazioni, che hanno con Dio, e i favori che ne ricevono, da una parte perchè non ne fanno gran conto, dall'altra perchè ignorano come saranno per riceverle e come in appresso ne giudicheranno le persone, colle quali ne debbono conferire: il che è segno di poca umiltà, e però as-

(1) Vedi sopra cap. XI.

saissimo importa ch' elleno si soggettino a manifestarle. Altre poi ve n' ha che sentono molta vergogna in manifestarsi, perchè temono che i loro direttori non le vengano a stimare per sante, di cui paiono proprii tali favori; e perchè credono che non vi sia ragione di doverli raccontare, dal momento ch' elleno medesime se ne riguardano indegne, molto penano e patiscono; ma è per questo appunto ch' esse debbono superare tali ripugnanze e svelare per filo e per segno tutto il loro interno, finchè, resesi veramente e perfettamente umili, non sentiranno più difficoltà, ma all' opposto somma facilità, in aprirsi su d' ogni benchè minima cosa del loro spirito col proprio direttore (1).

Avvertasi anche bene che, quantunque noi in addietro tanto inculcassimo all' anime di rigettare qualunque visione, locuzione e rivelazione, e ai confessori di non entrare in discorso, circa tali materie, con esse, non per questo i direttori spirituali hanno da mostrarsi troppo restii di udire, al caso, dai loro discepoli, tali cose, e in tal maniera disprezzarle da dare ad essi occasione di disgusto e da far sì che non si attentino in seguito a manifestarle: sappiano che non pochi nè lievi mali e danni impediranno ai loro soggetti mostrandosi facili e benigni in udirli e guidarli. Infatti tali cose, come abbiamo insegnato, non sono più che uno dei tanti mezzi di cui Iddio si vale per sollevare a sè certe anime, e però non si trova ragione che il confessore debba meravigliarsene, averle a male e tanto meno scandalizzarsene: proceda egli invece con molta benignità e pace, incoraggiando i proprii discepoli ed aiutandoli a manifestar ogni cosa; anzi all' occorrenza ne faccia loro anche precetto, come che sia buono ogni mezzo per vincere la ripugnanza, onde talora certe anime sono occupate ed invase di svelare quello che ad esse succede. Le incamminino soavemente nella Fede, abituandole poco a poco a denudar l' appetito e lo spirito di qualunque straordinario favore e faccian loro ben capire quanto sia più preziosa davanti a Dio un' azione eseguita con perfetta carità di tutte le visioni e rivelazioni del cielo, e che molte anime, senza ricevere la menoma di tutte queste cose, si trovano senza paragone molto più avanzate nella perfezione di altre, le quali, fuor che per tali mezzi, non sanno progredire che stentatamente o nulla.

(1) V. sopra nel cap. XVIII.

CAPITOLO XXIII.

Si comincia a trattare delle apprensioni puramente intelligibili ossia spirituali dell'intelletto.

Quantunque la dottrina, che ho sin qui esposta, circa le apprensioni dell'intelletto derivate pel canale e ministero de' sensi, avuto riguardo al molto più che ne avrei potuto dire, rimanga troppo breve e compendiosa, non credo tuttavia necessario di maggiormente diffondermi, poichè, relativamente allo scopo che in quest'opera mi sono prefisso (che è di sbrigare e nudare l'intelletto da tutte codeste apprensioni e incamminarlo nella notte della Fede), mi pare essere sufficiente quello che fino ad ora ne ho spiegato. Il perchè tratteremo adesso delle apprensioni puramente spirituali dell'intelletto, le quali, come più sopra, nel capitolo decimo (1), dicemmo, possono essere di quattro specie: visioni, rivelazioni, locuzioni e sentimenti spirituali.

Puramente spirituali noi appelliamo tali apprensioni perchè non si comunicano all'intelletto al modo delle corporee ed immaginarie, per mezzo cioè dei sensi del corpo, sibbene per via soprannaturale, in guisa chiara e distinta, senza il concorso d'alcun senso nè interiore nè esteriore, e senza che l'anima, la quale si stà passiva, nulla operi per riceverle.

Si noti però che, se dovessimo parlare in senso generale e molto largo, tutte e quattro le specie di apprensioni spirituali, che abbiamo distinte, si potrebbero raccogliere sotto l'unico appellativo di *visioni*, stantechè intendere e vedere si prendano non di rado come sinonimi. E invero, essendo tutte cosiffatte apprensioni intelligibili all'intelletto, per questo si dicono visibili spiritualmente; e bene quindi le intelligenze o notizie stesse, che l'intelletto ne ricava, si chiameranno col nome di *Visioni intellettuali*. Come diffatti tutti gli oggetti degli altri sensi, vale a dire tutto quello che possiamo vedere, udire, gustare, odorare, toccare, sono anche obbietto della mente in quanto che possono includere verità e falsità, e come tutto quello, che corporalmente è visibile,

(1) Il testo veramente direbbe « come dicemmo nel capitolo *ottavo* », ma questo evidentemente è un errore degli editori, essendo che nel capitolo X di questo libro e non nell'VIII, come i lettori possono verificare facilmente da sè, il nostro Santo abbia fatto distinzione ed enumerazione di tutte le apprensioni naturali e soprannaturali dell'intelletto.

è causa della visione materiale degli occhi nostri, non altrimenti tutto quanto v'è di intelligibile è causa della visione spirituale degli occhi spirituali dell'anima nostra, vale a dire dell'intelletto, chè intendere, ripetiamo, è lo stesso che vedere.

Parlando dunque genericamente, queste quattro specie di apprensioni possiamo appellarle visioni: il che non potremmo affermare anche degli altri sensi, come che l'uno non sia capace dell'oggetto dell'altro, formalmente considerato (1). Siccome all'opposto queste apprensioni spirituali si rappresentano all'anima quasi allo stesso modo onde le sensibili e immaginarie, di cui ragionammo, si comunicano ai sensi, perciò, parlando propriamente e specificatamente, quello che l'intelletto riceve a modo di vedere (chè può, in verità, veder l'intelletto le cose spiritualmente al modo onde materialmente le veggono gli occhi) chiamiamo *visione*; quello che riceve a guisa di apprensione o come intendendo cose nuove diciamo *rivelazione*; quando per una somiglianza di udire *locuzione*, e quello da ultimo che riceve al modo degli altri sensi, come sarebbe l'intelligenza di una soave fragranza spirituale o di altre deliziose dilettazioni, che soprannaturalmente talora si comunicano all'anima, appelliamo noi qui *sentimenti spirituali* (2).

(1) Dice « formalmente considerato », perchè oggetto proprio, formale dell'occhio sono gli oggetti esteriori visibili; l'oggetto dell'udito i suoni, dell'odorato gli odori, del tatto la quantità, ecc., nè un senso può percepire l'oggetto dell'altro. Sebbene è certo che *per accidens*, come dicono i filosofi, l'oggetto proprio di un senso può essere percepito anche da un altro, per esempio una distanza può misurarsi, come si dice, a occhio e a metro, o sia col tatto. All'opposto, tutti gli oggetti, che sono nel mondo, possono dirsi, e lo sono in realtà, oggetto della cognizione della nostra mente, in quanto che, come dice il medesimo nostro Santo, può riscontrarsi in essi verità e falsità.

Sebbene poi questo non sarebbe il luogo suo adatto, ad ogni modo non possiamo lasciar di fare un'altra considerazione, dipendentemente dalla dottrina esposta. Ogni senso — si è detto — ha il suo oggetto proprio, pel quale è fatto, e l'esperienza dimostra che è così e non altrimenti. Che giudizio dunque si dovrà mai fare di quella trasposizione dei sensi, di cui si sente tanto parlare, specialmente nell'ipnotismo, per cui una persona magnetizzata o ipnotizzata, vede, per esempio, o dice di vedere non già con gli occhi, ma col ventre, con le ginocchia?... È chiaro che se il fenomeno è vero, di esso non può essere assegnata altra causa fuor di una causa extranaturale, o sia il demonio.

(2) Badisi attentamente a tutta la dottrina qui esposta dal nostro Santo, perchè sopra di essa basa la distinzione delle visioni e rivelazioni, di cui adesso comincia a parlare, da quelle altre delle quali fu discorso nei capi-

Dalle quali cose tutte ricava l'intelletto la sua intelligenza o visione, senza che vi si mescoli, come abbiamo accennato, nessuna forma od immagine, donde la debba estrarre, come avviene

toli precedenti, fino all'ultimo passato. Si possono infatti dare visioni corporee, visioni immaginarie e visioni intellettuali come rivelazioni per via immaginaria e puramente intellettuali, o sia fatte per mezzo di una visione immaginaria o di una semplice apprensione intellettuale, come dice il nostro Santo. Tra esse la differenza però è grandissima; e S. Giovanni della Croce l'indicherà studiando la natura e i caratteri di tali sublimi favori, che Dio comparte alle anime, le quali oramai si sono staccate dalla terra e dal senso e vivono di una vita quasi angelica e totalmente spirituale.

Una parola, ad ogni modo, che serva a rendere anche più facile l'intelligenza della dottrina del nostro Santo, come abbiamo sempre fatto per tutte le dottrine precedenti, siamo certi che i nostri lettori avranno cara.

In che cosa consiste la visione intellettuale? *In una notizia dell'intelletto certa e chiara di qualche oggetto senza alcuna forma e figura o immaginazione, che lo rappresenti, senza alcuna attuale dipendenza dalla fantasia.*

Magnificamente spiega col fatto, narrando la visione per tanti anni avuta di N. S. G. C., la Serafica S. Teresa nel cap. XXVII della sua Vita e nel cap. VIII della sesta Mansione del suo *Castello Interiore*. Per non essere troppo lunghi citeremo quello che dice solo nel primo di questi luoghi, che è il passo classico in proposito: « *Senza che si vegga, s'imprime con una notizia tanto chiara (la visione di cui parla) che pare non se ne possa dubitare. Imperocchè vuole il Signore che resti tanto scolpita nell'intelletto, che non se ne può dubitare più di cosa che si veda apertamente con gli occhi, anzi non tanto* ». E soggiunge che se dovesse capitare all'anima sospetto di quello che vede e di ingannarsi, tale sospetto rimane subito dissipato, e la certezza, che si forma, della verità, è tale che nessun dubbio può sorgere ad offuscarla. Così S. Teresa, le cui parole illustrano gli elementi assegnati nella definizione esposta della visione intellettuale. La quale, per essere pura, non solo ricerca una notizia chiara e certa dell'oggetto senza espressione di forme e figure, ma per di più bisogna che non abbia la menoma dipendenza dalla fantasia, perchè, se la detta visione dovesse cominciare con qualche immaginazione, è chiaro che non potrebbe dirsi visione intellettuale pura. Il perchè è necessario supporre che la specie intellettuale, che rappresenta l'oggetto, venga direttamente infusa da Dio o da Dio per lo meno combinata con le specie naturali già dall'intelletto acquistate per mezzo dei sensi.

Non bastano però queste specie, ma bisogna vi si aggiunga un lume straordinario che renda potente l'intelletto a conoscere, per mezzo di tali specie, con chiarezza e certezza l'oggetto. Dal che si vede che gli strumenti, con cui si formano queste visioni puramente intellettuali, sono gli stessi di quelli che si hanno nelle visioni immaginarie (v. sopra la nota di pag. 154, cap. XVI). Primieramente Iddio combina ed ordina, come abbiamo detto, le specie intelligibili, che l'intelletto aveva dapprima acquistate dipendentemente dalla fantasia; oppure, se l'oggetto, che deve rappresentarsi, sia così alto e sublime che la sua memoria intellettuale non abbia specie adatta a rappresentarlo, infonde Iddio una nuova specie, accompagnata da una luce altissima,

nell'intendere umano: sono cose queste soprannaturali che all'anima per mezzi soprannaturali soltanto si comunicano.

Benchè tali, anche di esse però, come facemmo dell'apprensioni corporee ed immaginarie, dobbiamo in presente sbarazzare l'intelletto, onde liberamente condurlo, per mezzo della notte spirituale della Fede, alla divina e sostanziale unione d'amore con Dio, onde non gli avvenga, fermandovisi ed occupandovisi, di scostarsi dal cammino di quella totale solitudine e nudità di spirito, cui, per giungere al vertice della perfezione, si ricerca.

Imperocchè, quantunque queste apprensioni sieno molto più nobili, più proficue e più sicure delle corporee e delle immaginarie, come che interiori, puramente spirituali, e si comunichino all'anima in un modo più puro e senza ch'ella punto concorra, almeno attivamente, colla sua operazione (che è la ragione per cui

con cui lo rischiaro acciocchè l'intelletto, in tal guisa illustrato, vegga con certezza e chiarezza l'oggetto a sè presente.

Da tutto ciò segue — e i lettori lo vedono chiaro — che Iddio solo può produrre in noi visione intellettuale pura, perchè l'intelletto nostro è una potenza spirituale pura, chiusa e all'angelo buono e all'angelo cattivo, aperto solamente a Dio. Egli solo vi può entrare, a suo talento muovere e combinare le specie, o crearvele di nuovo e infondervi quella viva luce, per cui veda l'anima, con la pura intelligenza, quegli oggetti che le vuole rappresentare. E questa è appunto la ragione per cui tutti i mistici Teologi concordemente affermano (e il nostro Santo pure lo dice nel presente capitolo) che le visioni intellettuali sono affatto immuni dalle illusioni diaboliche, perchè sebbene il demonio può entrare nella nostra immaginativa e muoverla, come ripetutamente spiegammo, non può metter piede nell'intelletto, e, come dirà il nostro Santo, s'egli tenta di danneggiare anche in questa parte l'anima, è solo illudendone la fantasia.

Tutto il fin qui detto vale non già soltanto per quelle apprensioni, alle quali più propriamente si può applicare il nome di visioni, o sia, come dice il nostro Santo, che l'intelletto riceve « *modo di vedere* », ma si estende anche a tutti quegli altri sentimenti e a tutte quell'altre conoscenze che per l'istesse vie, soprannaturalmente, per pura operazione di Dio, senza concorso di sensi e di fantasmi, l'anima contemplativa sperimenta e riceve. Nel che il nostro Santo sembra copiare quasi quello che scrive S. Agostino: « *Veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus; aut per mutabilem creaturam loquitur, sive spiritualibus imaginibus spiritui nostro, sive corporalibus vocibus corporis sensibus* » (*De civit. Dei*, cap. VI). L'effetto infatti così delle visioni, che delle locuzioni, dei sentimenti spirituali e delle rivelazioni, che Dio può fare all'anima, è uno solo: una intelligenza divina delle cose divine. Ora, siccome « *intendere è quasi vedere* », così tutte queste forme di comunicazioni spirituali pure si possono chiamare visioni, e a tutte in certo modo si applica quello che delle visioni per sè e più propriamente si dice.

in esse ben difficilmente può il demonio ingerire i suoi errori e le sue falsità) tuttavia potrebbe l'intelletto, procedendo men cauto, arreticarvisi e quindi gravemente ingannarsi e sbagliare.

Posto ciò, potremmo noi qui terminare di tratto il nostro discorso circa tali visioni, ripetendo la conclusione già fatta ne' capitoli precedenti, o sia che l'anima ben si guardi dal pretenderle e procurarle; ma siccome meglio certo si persuaderà di farlo per gli insegnamenti e la cognizione che ne daremo, parmi cosa opportuna trattare in particolare di ognuna delle dette specie di apprensioni, cominciando dalle visioni spirituali o intellettuali.

CAPITOLO XXIV.

Di due specie di visioni intelligibili soprannaturali.

Visioni intelligibili o spirituali abbiamo detto essere quelle che si ricevono senza alcun concorso de' sensi: esse son di due sorta, l' une di sostanze corporee, l'altre di sostanze separate od incorporee. Quelle riguardano le cose materiali, che si trovano tanto nel cielo che sulla terra, cui l'anima vede mediante una certa luce (1) derivata da Dio, per la quale le si fanno presenti gli oggetti anche più lontani; — queste, o sia le visioni di sostanze incorporee, come sarebbero gli Angeli e le anime, pur ricercano anch'esse la stessa luce, ma in un grado più alto e sublime; ragione per cui non sono tanto frequenti e comuni in questa vita. Molto meno poi vedere la divina Essenza in questa vita è possibile (2). Questa è visione solo concessa ai celesti comprensori; all' uomo pellegrino quaggiù non mai, a meno che Iddio non volesse di tanto

(1) V. nota 2^a di pag. 219 e seg.

(2) Nessun vero mistico cristiano-cattolico insegnò mai che nell'estasi e nella contemplazione l'uomo possa arrivare a cogliere Dio intuitivamente. Fa perciò assai meraviglia che un recentissimo autore potesse scrivere: « Quando il misticismo si lascia sedurre dall'illusione di ammettere una conoscenza sopra-razionale, per cui si possa cogliere Dio intuitivamente, allora cominciano le sue strane aberrazioni ». (M. LOSACCO, *Razionalismo e Misticismo*, pag. 10). In questo brevissimo periodo si contengono due falsità. Non è vero infatti che non possa darsi una conoscenza supra-razionale di Dio, o sia una conoscenza di Dio superiore a quella che la mente umana può raggiungere con le sue forze in questa vita. Per negare ciò bisognerebbe poter negare che Iddio non possa ridurre, come dice S. Tommaso, la potenza di una creatura ad emettere un atto più alto di quello cui per sé

favorire qualche anima a Lui così particolarmente diletta da darle a vedere, di passata e alla sfuggita, come si dice, facendo un'eccezione alla legge e prescindendo, per la sua onnipotenza, dalle condizioni della vita naturale. Chè può benissimo Iddio astrarre lo spirito dal corpo, senza che questo patisca o si disciolva, come pare che avvenne all' Apostolo S. Paolo, allorquando

è ordinata (v. sopra la nota 2^a di pag. 72 ove portammo il testo preciso del S. Dottore); che Iddio non possa, messo a parte qualunque mezzo naturale, comunicarsi alla creatura per sè, direttamente, e comunicarle, senza il concorso dei sensi, una conoscenza e una intelligenza di sè che sorpassi all'infinito quella che la creatura può colle sue forze raggiungere. Ma questo pur troppo è il presupposto da cui partono tanti scrittori moderni: la negazione tacita o esplicita, del soprannaturale e di Dio, per ridurre tutti i fenomeni mistici a fenomeni di coscienza puramente, come col Losacco, fanno il Delacroix, Williams, James, etc.

Parimenti è niente affatto vero che il crescere e l'intensificarsi di questa conoscenza supra-razionale nella contemplazione infusa conduca l'anima a vedere Dio *intuitivamente, sicuti est*. Questa conoscenza, comunicata secondo quel grado e quella misura che il Signore onnipotente giudicherà in vista de' suoi fini, potrà per un'anima contemplativa e santa diminuire i veli e le ombre che circondano la Divinità; così ch'ella potrà dire che la sua visione, non ancora giorno perfetto, come udimmo esprimersi il nostro Santo sul principio di queste opere e sulla fine del capitolo XVI di questo libro, sarà simile all'aurora, che precede la luce del sole; mai però giorno perfetto, giorno pieno e chiaro, visione intuitiva. Questa visione non è di questa vita, ma della futura del cielo.

Nessuna illusione dunque nel misticismo, quando esso ammette una conoscenza superiore di Dio; nessuna contraddizione nè pure contro le regole e i limiti della conoscenza razionale. Il mistico la rispetta questa conoscenza, togliendola, come abbiamo veduto che fa il nostro Santo, a base anzi dell'altra, dalla quale non viene distrutta, ma solo elevata e nobilitata. Piuttosto che i mistici sono certi dottori e filosofi immanentistici quelli che distruggono la ragione, giudicandola incapace di potersi elevare alle cose soprasensibili e divine e di poterne afferrare in modo più o meno perfetto le sublimi realtà, mentre poi hanno la pretesa di arrivare alle medesime, e non solamente a quelle che per via di naturale discorso si possono conoscere, ma a quelle pure di ordine soprannaturale e di fede in forza di una esigenza innata della natura, confondendo in tal guisa il naturale col soprannaturale, il finito coll'infinito, l'operazione umana con l'operazione divina, l'uomo con Dio. Questa sì che è una vera illusione ed una vera aberrazione, un disordine, un non rispettare i giusti limiti e confini delle cose.

Che se vi furono dei mistici che pretesero di arrivare a veder Dio, questi — ripetiamo quello che dicemmo più indietro, in una nota di pag. 87 — non sono da ricercarsi nella scuola di S. Giovanni della Croce o di S. Teresa e in genere dei mistici cattolici, ma nel gregge degli Illuminati, dei Quietisti, dei Panteisti.

fu rapito al terzo cielo, ove vide quei secreti ineffabili, che non è ad uomo permesso di parlare: *Sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit* (1). Dice che quello ch'egli vedeva non sapeva se stando nel corpo il vedesse o fuori del corpo: che solo Dio lo sa. Dove s'appare che in quel momento, per un' operazione al tutto divina, in guisa a Dio soltanto conosciuta, il suo spirito fu rapito in alto, libero dalle pastoie della carne (2). Non altrimenti, quando il Signore degnossi di mostrar la sua divina essenza (come probabilmente si crede) a Mosè (3) leggiamo che gli disse: (4) che l'avrebbe collocato nel buco del masso (della pietra) e l'avrebbe adombrato colla sua destra, in tanto che Egli sarebbe passato, onde non morisse non potendo sostenere il peso di tanta gloria. Il qual passaggio denota una vista momentanea, fatta, come dicemmo, di corsa, nel tempo stesso che il Signore proteggeva e sostentava colla sua destra la vita naturale di Mosè. Del resto, siffatte visioni tanto sostanziali, quali furono le or nominate di Paolo e di Mosè e come fu quella anche del nostro S. Padre Elia (5), allorchè sul monte si coperse la

(1) 2 ad Corint. XII, 2.

(2) È comune opinione dei Dottori e dei Padri, raccolta da S. Tommaso, che stupendamente la discute nella sua *Somma Teologica*, 2^a 2^{ae}, q. 175, art. III, IV e V, che S. Paolo vedesse nel suo celebre rapimento Iddio per essenza, *sicuti est*, come è, allo stesso modo onde lo vedono i beati nella gloria.

Come ciò avvenisse è mistero, e S. Paolo stesso dice di non saperlo. Questo però par certo che, per essere elevato alla visione beatifica o faciale di Dio, non fu bisogno che l'anima dell'Apostolo fosse completamente astratta dal corpo, perchè in tal caso, dice l'Angelico, in seguito di S. Agostino, questo sarebbe morto, essendo l'anima la forma naturale vivificatrice del corpo; a meno che non si voglia ammettere un altro prodigio, e tanto più che l'Apostolo, rapito al Paradiso, se fosse stato totalmente fuori del corpo, non avrebbe detto: *sive in corpore, sive extra corpus nescio*. Dovette adunque il rapimento di Paolo, come quello di Mosè, avvenire non già in forza di una separazione dell'anima dal corpo (dove si sarebbe mutato lo stato naturale dell'anima in questo mondo che è di informare come forma vitale il corpo), bensì per una completa astrazione dell'anima di lui da tutte le condizioni della carne, dei sensi e dei fantasmi, e per una concomitante infusione del *lumen gloriae*, pel quale solamente un intelletto creato può essere elevato ed abilitato a vedere Iddio come è, per essenza, e non già per l'ombra e il mezzo naturale dei fantasmi e dei sensi.

(3) D. Thomas, *Summa Theol.*, loc. cit. nella nota precedente.

(4) Exod. XXXIII, 23.

(5) 3. Reg. XIX, 13.

faccia davanti al sibilo dell'aura tenue di Dio, che passava, oltre di essere brevissime e momentanee, solo assai di rado avvengono, anzi quasi mai e a pochissimi, come che il Signore non conceda sì celeste, divino favore che a coloro che sono forti dello spirito della Chiesa e della legge di Dio, come erano i tre personaggi or menzionati (1).

Quantunque però queste visioni non si possano, per legge ordinaria, qualmente accennammo, chiaramente vedere e contemplare in questa vita, si possono bensì sentire e godere nella sostanza dell'anima, mediante una amorosa notizia, congiunta a soavissimi tocchi, per cui l'anima si unisce con Dio: grazia questa che propriamente appartiene ai sentimenti spirituali, di cui, col divino aiuto, avremo più avanti da trattare (2).

Imperocchè impaziente si trova la nostra penna di quivi arrivare, cioè a descrivere la divina congiunzione ed unione dell'anima colla sostanza di Dio; il che sarà quando parleremo dell'intelligenza mistica, confusa ed oscura, cui mediante, come spiegheremo, l'anima in grado sublime si congiunge con Dio (3).

(1) S. Tommaso, nella quest. 175 sopra cit. art. IV, prova la convenienza della sublime visione goduta da Mosè e dall'Apostolo S. Paolo per la ragione che quegli doveva essere il dottor massimo della legge antica e questi il luminare e il maestro della nuova. — Quanto poi alle altre due opinioni qui espresse dal nostro Santo o sia 1^a che pure il Profeta Elia, come Paolo e Mosè, vedesse Iddio per essenza, come è in sè stesso, e che pure ad altri possa essere stato compartito uguale favore, non abbiamo certezza. Ad ogni modo S. Giovanni della Croce non è il solo a credere e tenere che Dio abbia potuto rivelarsi essenzialmente a dei Santi. « Per quanto infatti — scrive il Richelio — dalla S. Scrittura non si ricavi che altri abbia potuto vedere Iddio per essenza, pur restando in questa vita, fuor di Mosè e di Paolo, non possiamo però da essa dedurre nè meno che ad altri nessuno non sia stata concessa tanta sublimità di grazia e di onore. Certo non potè essere negato, per esempio, alla Vergine SS., quello che venne concesso ai Servi. E molti Santi ancora noi vediamo e udiamo parlare e operare come se proprio ad essi sia dato di vedere Dio, come è. — *Hoc autem pensandum quod quamvis ex Scriptura canonica non pateat quemcumque purum hominem Deum per speciem in vita conspexisse praesenti, praeter Moysen et Paulum, an tamen ipsis dumtaxat tantum concessum sit culmen perfectionis non constat. Neque enim putandum est Virgini Dei Genitrici esse negatum quod servis scribitur condonatum. Quidam demum Sanctorum sic loqui et sentire videntur quasi aliquando ineffabiliter raptim quibusdam amantissimis Dei ad purum hujusmodi contemplatio in vita hac concedatur ».*

(2) Queste parole ci pare siano la spiegazione vera dell'opinione sopra espressa dal nostro Santo e dal Richelio, come abbiamo udito.

(3) Notte osc., lib. II, cap. 17.

Chè tale notizia oscura ed amorosa, ossia la Fede, è il mezzo onde in questa vita s'effettua la divina unione, non altrimenti che nell'altra il lume della gloria è il mezzo della chiara visione di Dio.

Tratteremo dunque ora in primo luogo delle visioni di sostanze corporee che, al modo delle corporali, sebbene non in guisa materiale, ma spirituale, si rappresentano all'anima. Dicemmo infatti di sopra (1) che di quella guisa che l'occhio vede le cose corporee mediante la luce naturale, così l'anima, per l'intelletto, mediante una luce soprannaturalmente derivata, vede interiormente queste stesse cose naturali ed altre ancora, che Dio le può rappresentare. La differenza stà solo nel modo di vedere, comechè la visione spirituale o intellettuale sia immensamente più chiara della corporea e materiale. Infatti, quando Iddio vuole si segnalato favore concedere all'anima, le infonde quella sua soprannaturale luce, onde abbiamo parlato, per la quale chiarissimamente e limpidissimamente vede essa tutte le cose che Dio vuole che veda, vuoi del cielo, vuoi della terra, senza che verun impedimento possa recare alla visione di lei la loro presenza o lontananza. È come se d'un subito si aprisse una porta e vivissima, improvvisa luce rischiarasse gli oggetti circostanti; come un fortissimo lampo, il quale, d'un tratto, in una oscura notte, squarcia le tenebre, illumina repentinamente le varie cose e quindi subito le torna a lasciare all'oscuro; sebbene il suo breve, ma vivo bagliore sia sufficiente per imprimerne nella fantasia la loro forma ed immagine.

Questo stesso effetto, quantunque molto più perfettamente, si produce nell'anima nel genere di visioni, di cui parliamo. Perchè siffattamente le rimangono nella mente impresse le cose che con lo spirito ha vedute, per mezzo della luce divina, che Dio infonde nella mente, che ogniqualvolta, mossa dallo Spirito, vi ritorna sopra, in sè stessa, come quella prima volta, le rimira (2).

(1) V. Cap. precedente e la nota 2^a di pag. 222.

(2) Se la specie intelligibile, per cui l'anima intende nella visione intellettuale, non appartiene all'intelletto, ma deve essergli infusa, cessata la visione, è chiaro che tutto debba scomparire dall'intelletto, perchè per intendere occorre la specie attualmente presente. Come mai dunque il nostro S. dice che l'anima può tornare sulle cose vedute e ricordarsene? S. Tommaso risponde a questo dubbio (2^a 2^{ae} q. 175, art. 4, ad 3^{um}) dicendo che le visioni intellettuali lasciano nell'intelletto la specie intelligibile, e rifondono nella fantasia parte di quel lume divino da cui furono formate; e però

Non altrimenti uno specchio riflette sempre all'occhio di chi vi riguarda le forme degli oggetti circostanti; e così avviene nell'anima, perchè le immagini delle cose vedute per tal mezzo di-
vino non si cancellano più dalla sua memoria, sebbene col tempo, in verità, si possono illanguidire e anche perdere del tutto. —

Gli effetti di queste visioni sono: quiete, illuminazione, giu-
bilo, soavità, candore, affetto, umiltà ed elevazione dello spirito in Dio.

Non si creda però che questi effetti si sentano sempre ugual-
mente, ma alcune volte più ed altre meno, a seconda della di-
sposizione dell'anima, che li riceve, e giusta la volontà che Dio
ha in comunicarle i suoi sublimi favori.

Ad onta di tutto questo, può benissimo anche il demonio
produrre, o meglio imitare tali visioni con certo lume naturale,
ch'ei vivamente imprime nella fantasia, e per cui, a modo di sug-
gestione spirituale, illumina e rischiara davanti la mente del-
l'anima cose si presenti che lontane. Quindi è che in quel luogo
di S. Matteo, ove l'Evangelista ne racconta come il demonio
mostrò a Cristo tutti i regni del mondo e la gloria di essi:
Ostendit ei omnia regna mundi (1), alcuni dottori asseriscono che
ciò facesse per una suggestione spirituale o intelligibile, essendo
del tutto impossibile che potesse far sì che Cristo vedesse cogli
occhi del corpo tutti i regni del mondo e la loro gloria. Però tra
le visioni di Dio e quelle del demonio immensa è la diversità
e la distanza.

Infatti gli effetti che producono nell'anima le visioni del ma-
ligno, non solo son differenti, ma opposti a quelli che le cagio-
nano le buone, vale a dire aridità e torpore di spirito nel servizio
di Dio, attacco, proprietà e superbia, e non mai dolcezza di umiltà
ed amor del Signore.

E nemmeno le forme od immagini delle visioni diaboliche

la fantasia, aiutata da questo lume e da quella specie può concepire qual-
che immaginazione di quegli oggetti che vide l'intelletto, il quale perciò
vi può tornar sopra. E così può l'anima, dopo dette visioni, conoscere im-
maginariamente, naturalmente quelle cose, che prima spiritualmente ha in-
tese, e rammentarsene. Donde segue che se prima il solo spirito godeva gli
effetti di tali visioni, poi per mezzo di tali immaginazioni ne partecipa an-
che l'appetito sensitivo e ne gode per una certa ridondanza ancora il
corpo.

(1) Matth. IV, 8. — V. S. Th., 3 p., q. 41, art. 2 ad 3 et Abul. in 4, Matth.,
q. 49a.

restano impresse nell'anima colla soave chiarezza onde le s'imprimono le buone, perchè in brevissimo si cancellano dalla memoria, salvo che l'anima non ne faccia grande stima.

In tal caso, la stima che ne concepisce è quella che fa sì che essa lungamente se ne ricordi; e ciò è naturale, sebbene tale memoria sia arida, secca, incapace di generare in lei quell'affetto d'amore e d'umiltà, che causano e fecondano le buone, quand'ella se ne sovviene e ricorda.

Tutte queste visioni, comechè riguardino esseri creati, i quali non hanno veruna proporzione essenziale con Dio, non possono nè pure in modo veruno servire all'intelletto come di mezzo prossimo, onde giungere all'unione divina. Il perchè è dovere dell'anima di tenersi, a riguardo di esse, come di tutte le altre, di cui abbiamo parlato (1), in uno stato negativo, affin di progredire avanti con facilità pel mezzo prossimo unico, che è la Fede. Laonde non ha da formarsi nella memoria quasi un archivio o tesoro delle forme che le sue visioni vi lasciano impresse (2), perchè altrimenti ne resterebbe imbarazzata, nè potrebbe, come si ricerca, accostarsi, per una perfetta negazione di tutte le cose, a Dio. Infatti, ammesso pure il caso che dette forme od immagini le si rappresentino quasi di continuo alla mente, non le faranno alcun male, non le attraverseranno punto la strada, s'ella non ne fa caso nè se ne cura. La loro memoria potrà, è vero, eccitare in essa fiamme di amore di Dio e desiderio di contemplazione, ma assai più eccita e a Dio solleva la pura Fede, senza che nemmeno intendiamo o conosciamo come ciò avvenga o donde proceda.

Così accadrà talora che l'anima tutta infiammata si senta e piena d'ansie di un purissimo amore di Dio, eppure non saprà dire donde quegli ardori le sien venuti, nè per qual motivo. Il motivo veramente non manca, ed è che siccome la Fede si è radicata profondamente nell'anima, mediante il vuoto, la nudità o povertà spirituale, in cui ella si è collocata, così, insieme colla Fede, si va pur formando, accrescendo e quasi incarnando in lei l'amore di Dio. Perchè, in proporzione che l'anima rigetta e rinnega tutte le cose, tanto esteriori che interiori, che può rice-

(1) V. sopra cap. XI.

(2) V. sopra la nota 2 di pag. 226 ove abbiamo spiegato come le visioni intellettuali imprimono le loro specie così che, passate, se ne può servire l'immaginazione e riprodurle.

vere, altrettanto in lei s'infonde e cresce la Fede, la Speranza e l'Amore. Tuttavia questo amore alcuna volta non lo comprende nè lo sente, in quanto che non consiste esso in una tenerezza sensibile, ma nel più intimo risiede dello spirito, più forte ed efficace che mai, sebbene è vero che ridonda talora anche nel senso, e tutta la sua dolcezza e soavità esterni e manifesti.

Per ricevere adunque l'amore, l'allegria e il diletto che le spirituali visioni producono, è necessario aver forza e mortificazione sufficiente di rimanersi spogli, nudi e all'oscuro di tutto, e fondare il nostro amore e il nostro contento in quello che non si vede nè si sente e che in questa vita non si può nè vedere nè sentire, cioè in Dio, che è incomprendibile e sopra tutte le cose: ecco il motivo per cui, volendoci a Lui accostare, dobbiamo negare qualunque cosa, tutto. Altrimenti, supposto pure che l'anima sia tanto sagace, umile e forte da non lasciarsi prendere dalle reti ed arti del demonio, nè cadere, come per ordinario avviene, in qualche superbia e presunzione di spirito, tuttavia ella non farà che rari e incerti progressi nella perfezione, come che le manchi quella perfetta nudità e povertà di spirito e quel vuoto di Fede, che tanto è necessario, come dicemmo (1), per arrivare all'unione con Dio.

Vale in riguardo di queste visioni intellettuali quanto insegnammo nei capitoli XIX e XX di questo libro circa le apprensioni soprannaturali del senso; il perchè non ci dilungheremo più qui in trattarne, per non occupare il nostro tempo senza nuovo profitto dell'anima.

CAPITOLO XXV.

Delle rivelazioni, che cosa sono e come si dividono.

Seguendo l'ordine che ci siamo proposti, ne viene adesso da trattare della seconda specie di apprensioni spirituali, che chiamammo rivelazioni (2), alcune delle quali appartengono propriamente allo spirito di profezia.

Avvertasi anzi tutto che rivelazione non significa se non se scuoprimento di alcuna verità occulta, ossia manifestazione di qualche secreto o mistero. Per esempio, sarebbe rivelazione se

(1) V. sopra cap. I.

(2) V. cap. XXIII con la nota 2 di pag. 219.

Dio scoprisse ad un'anima una cosa com'è in sè medesima, manifestandone al tempo stesso all'intelletto la verità, oppure le rivelasse quello ch'Egli ha fatto, o fa o anche è per fare.

Dagli esempi recati si capisce come vi sono due specie di rivelazioni: le une, che non sono che la manifestazione fatta all'intelletto di certe verità, che però con termine proprio meglio si direbbero notizie intellettuali o intelligenze; altre invece sono manifestazione di secreti o misteri, e queste propriamente e strettamente chiamansi Rivelazioni. Infatti, le prime non si possono, rigorosamente parlando, dire rivelazioni, come che non si ricerchi in esse se non che Iddio faccia comprendere all'anima delle verità semplici e nude, sia circa le cose temporali che le spirituali, mostrandogliele chiaramente e manifestamente (1). Ne tratto però

(1) Già più sopra, nella nota 1 di pag. 193 del cap. XXI, notammo la potissima differenza che passa tra rivelazione e profezia. Siccome però, in presente, il nostro Santo si fa a parlare in modo anche più particolareggiato di tali materie, non sarà certo discaro ai lettori che ricordiamo, un poco più lucidamente, quello che insegna in proposito la dottrina della Chiesa; col che maggiormente illustrato sarà quello che dicemmo in precedenza e quello che a questo punto e in seguito insegnerà il nostro Santo.

La rivelazione, come suona il termine, e come dicemmo, non dice per sè che scoprimento di quello che è occulto. Una cosa però, un fatto, una verità può essere occulta a noi in varie maniere, donde la divisione della rivelazione in rivelazione propriamente detta e rivelazione profetica; quella riguarda cose occulte presenti o passate, questa si restringe alle cose occulte a venire, o sia, con altre parole, è la vera e propria profezia. Scrive S. Tommaso, 2^a, 2^{ae}, q. 171, art. 3: *Ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum*. E la ragione è perchè le cose future contingenti sono più remote dalla nostra cognizione, e meno da noi conoscibili, e però essendo più nascoste agli sguardi delle nostre menti, il loro scoprimento può dirsi con più proprietà rimozione di velo, o rivelazione (a tale classe appartengono tutte le rivelazioni degli antichi Profeti riguardanti i futuri avvenimenti, per esempio, del Cristo e della Chiesa). Se poi vogliamo parlare di quell'altre rivelazioni più alte, che hanno per oggetto le cose divine, converrà dire che consistono nella manifestazione che Dio faccia ad un'anima sua diletta di qualche suo arcano o secreto imperscrutabile, palesandole, per esempio, ciò che Egli ha decretato di fare, oppure i fini occulti che intende in qualche sua operazione.

E questo è quello che chiarisce la distinzione tra le rivelazioni propriamente dette, come dice qui il nostro Santo, e quelle che non sono che pure intelligenze. Infatti, sebbene le anime, poste in istato di unione mistica con Dio, vedono qualche divino attributo con tutta la possibile chiarezza, che si può avere in questa vita, e ne gustano con un sapore di paradiso, niente però vedono più di quello che prima vedessero oscuramente in Fede. Tali

io sotto il nome comune di rivelazioni, sia perchè hanno molta affinità colle rivelazioni propriamente dette; e anche per non moltiplicare le distinzioni. Ritengasi pertanto esservi due specie di rivelazioni: altre che si dicono notizie intellettuali, ed altre ma-

notizie perciò non possono dirsi manifestazione di divini segreti o misteri, e però non devono collocarsi, parlando con rigore, nella classe delle rivelazioni. E lo stesso deve dirsi di tutte quelle intelligenze chiare, che Iddio talvolta dà di alcune verità create, che prima conoscevansi imperfettamente col lume ordinario o della natura o della grazia, come ottimamente osserva il nostro Santo, e di cui tratta, ex professo, nella prima parte del seguente capitolo.

Spiegato meglio, che in addietro non facessimo, la natura della rivelazione, ci sia permessa una parola sul mezzo onde essa si produce. Questo è un lume soprannaturale intellettuale, che rischiarà all'intelletto la cosa o la verità o il mistero che Dio vuol palesare e manifestare. Nè deve essere un lume qualsiasi, ma così chiaro che non soltanto la nostra mente conosca con certezza la verità, che le è presentata, ma pur conosca con assoluta certezza che Dio, e non altri, è che gliela manifesta. Se così non fosse, la rivelazione non potrebbe mai essere presentata agli altri, perchè le mancherebbe il primo motivo di essere creduta, di ottenere adesione e fede, la quale, massime trattandosi di cose a venire, che solo Dio può conoscere, o di misteri, come erano le rivelazioni degli antichi Profeti, non può aver per base che la parola di Dio. Tal cosa S. Tommaso la deduce da due esempi classici della S. Scrittura, da un passo di Geremia, XXVI, 15, e dal fatto di Abramo, che non si sarebbe accinto con tanta prontezza ad uccidere il suo Figliuolo se non fosse stato certissimo che il comando veniva da Dio.

Ecco il mezzo onde avvengono le rivelazioni sia, per dir così, semplici che profetiche; non deve credersi però che esso sia un lume, il quale, dato una volta, rimanga abitualmente nell'intelletto. Esso è un dono che va e viene e si trova nell'anima del veggente alla stessa guisa, dice S. Tommaso, che il raggio del sole nell'aria. È certo che il raggio del sole non è fisso nell'aria, non è permanente, ma transeunte: ora la investe ed ora l'abbandona, ora la rischiarà con la sua presenza ed ora l'oscura con la sua lontananza. Alla medesima maniera sta la luce profetica alla mente del profeta e dell'anima; Dio la dà quando vuole, per i fini che più gli piace. E questo è quello che fa capire la sciocchezza di coloro, i quali, per avere avuta qualche rivelazione da Dio, credono di poterne avere sempre, e di quei direttori, i quali, come accennò il nostro Santo nel cap. XVIII, trovato che un'anima è favorita talora del lume di rivelazione o profezia, le stanno sempre attorno e magari la inquietano per avere da essa lumi soprannaturali, che Dio non è per niente obbligato a dare.

Non sarebbe adesso qui più necessario che noi parlassimo ancora del modo col quale le rivelazioni si operano, o, per dir meglio, dall'anime si ricevono; ma siccome ci pare che la luce che può recarsi su queste materie non è mai troppa, così i lettori perdonino se ci dilunghiamo.

Varie sono le maniere per le quali Dio rivela le verità, che sono fuori di sé o i misteri che in sé medesimo racchiude. Alle volte fa rivelazioni di

nifestazioni di secreti o di misteri di Dio; di queste e di quelle parleremo in due distinti capitoli, il più brevemente che per noi si potrà, cominciando dalle notizie intellettuali.

cose secrete per mezzo di visioni oculari, come fu la visione di Mosè davanti al roveto ardente; alle volte per mezzo di visioni immaginarie (cap. XVI). (In questi due casi è da avvertirsi che tali visioni corporee o immaginarie per essere dette veramente rivelazioni bisogna che siano figure o simboli di qualche verità occulta, come furono, per esempio, i caratteri veduti da Daniele, che significavano i castighi che Dio preparava al re di Babilonia, e la pentola accesa di Geremia, che significava l'incendio di Gerusalemme).

Altre volte Iddio rivela cose secrete con parole sensibili, e queste ora si fanno sentire esternamente alle orecchie, ed ora risuonano internamente nel cuore (locuzioni spirituali, di cui parlerà tra breve il nostro Santo); ora si vede il personaggio che le profferisce ed ora non si vede.

Ancora: non di rado Dio rivela le cose sue senza voci e senza rappresentazioni sensibili, per mezzo di solo lume intellettuale (visioni intellettuali propriamente dette, di cui qui si discorre, intelligenze pure, ecc.), e finalmente per mezzo di sogni (di questi abbiamo a lungo parlato nella nota 2 di pag. 205, cap. XXII).

Fra tutti questi diversi modi di Dio in rivelare le cose sue occulte, più nobili, dice S. Tommaso, sono quelli che hanno per oggetto le cose soprannaturali e divine, e meno nobili quelli che riguardano cose umane. E tra le rivelazioni istesse soprannaturali, se siano immaginarie, sono più da pregiarsi quelle certamente che si ricevono in veglia, di quelle che possono accadere nel sonno, perchè le prime hanno bisogno di maggior lume, per astrarre l'anima dagli oggetti terreni; mentre le seconde non hanno bisogno di tanta luce, trovando già l'anima separata dalle cose sensibili per mezzo del sonno. Non basta. Quelle rivelazioni sono più alte che esprimono con maggior chiarezza la verità, che Iddio vuole per esse manifestare. E però, siccome le parole sono segni più chiari e più espressivi del vero, che i simboli e le figure, perciò è più sublime la rivelazione che si fa con parole, di quella che si fa con sole visioni simboliche. Sopra tutte però vanno quelle rivelazioni in cui, senza visione alcuna immaginaria, senza parole od altri segni, esteriori od interiori, si palesa la verità con una luce di semplice intelligenza. E con ragione, perchè queste sono le più spirituali, le più chiare, le più sicure, e, nel modo di operare, le più perfette. Per questo il nostro Santo ne fa tanto conto.

È certo poi che come vi furono sempre, così vi sono e vi saranno sempre nella Chiesa di Dio persone favorite dello spirito di profezia e di rivelazioni di cose occulte, sia per propria utilità personale che per altrui giovamento. Queste rivelazioni però, rispetto a noi, non sono infallibili ma soltanto probabili, e sebbene si deve prestar loro una credenza prudente e ragionevole, qualora si trovino ben fondate, non si devono però credere con fede divina; perchè la nostra fede non si appoggia su rivelazioni private, fatte a questa o quella persona, ma solo alle rivelazioni dei Profeti, degli Apostoli, degli Evangelisti, che le registrarono a pubblica utilità nei libri riconosciuti cano-

CAPITOLO XXVI.

Dell'intelligenza di verità nude che Dio comunica all'intelletto. Se ne indicano le specie e si insegna il modo onde l'anima ha in esse da governarsi.

Avrei io bisogno, a questo punto, accingendomi a parlare dell'ineffabile intelligenza di verità nude, le quali soprannaturalmente all'intelletto si comunicano, che Dio medesimo mi prendesse la mano e mi dirigesse la penna, dappoichè, ritienlo fisso in mente, benevol lettore, nessuna umana lingua può adeguatamente spiegare che cosa sono in sè stesse siffatte divine notizie. Tuttavia, siccome non è mia volontà trattarne, come si dice, *ex professo*, ma solo a scopo di insegnare all'anima il modo adatto onde può e dee servirsene come di mezzo, per arrivare alla divina unione, prendasi in buona parte quello che io, compendiosamente, solo per quel che riguarda il nostro proposito, qui adesso ne dirò.

Questa specie dunque di visioni, o meglio, di notizie di verità nude, è molto differente e diversa da quelle, di cui più sopra abbiamo parlato nel capitolo vigesimosecondo, perchè non consistono le intelligenze spirituali nel vedere intellettualmente le cose corporee colla mente, sibbene in intendere e vedere coll'intelletto molte verità riguardanti Dio oppure le cose, sieno esse presenti o passate come future. Ognun vede la grande somiglianza che è tra queste visioni e lo spirito di profezia; il che meglio si spiegherà più avanti.

Come abbiamo or ora accennato, questa specie di notizie doppiamente si distingue, come che di esse alcune riguardino il Creatore ed altre le creature. Quantunque poi tanto l'une che l'altre riescano deliziosissime all'anima, tuttavia quelle che riguardano Dio, di tale sovrabbondanza di piacere e di giubilo la riem-

nici dalla Chiesa. A torto quindi tanti fanno la voce grossa contro la Chiesa, come se questa favorisse senza discernimento, guidata solo da un esagerato o falso spirito di pietà, le rivelazioni private di questa o quell'altra persona, di questo o quel Santo. La Chiesa non ha mai accettato nessuna di tutte queste cose nè essa può venire chiamata responsabile degli errori de' suoi figli meno accorti e prudenti. Del resto, basterebbe il suo insegnamento su tali materie per sfatare ogni accusa: e noi abbiamo sentito come il più autentico dei mistici dottori e da essa venerato tra i massimi maestri della vita spirituale inculca che visioni e rivelazioni non si hanno da cercare nè da ammettere in nessuna maniera. Chi vuol dunque sbagliarsi è per colpa propria, non della Chiesa.

piono, che parole non si trovano onde poterle esprimere nè paragoni che possano darcene anche una pallida idea: son notizie *divine*, son *divini gaudii*, e nulla v'ha che possa somigliarsi con Dio, come dice Davide: *Non est qui similis sit tibi* (1).

Esse, in sostanza, non sono che un altissimo conoscimento e sentimento di qualche attributo di Dio, or della sua onnipotenza, or della sua fortezza e quando della sua bontà e della sua dolcezza; ed ogni volta che l'anima tali intelligenze riceve, le resta anche indelebilmente impresso nello spirito quello che per esse ha sentito.

Essendo poi tali cose oggetto di una purissima celestiale contemplazione, vede ella chiaramente che è impossibile parlarne, se non fosse che con termini generali, in cui la fa erompere il cumulo di beni e di dolcezze, onde si conosce innodata; i quali però non daranno mai a comprendere, neppure lontanissimamente, la felicità di cui gode.

Davide, che pur n'aveva sperimentato un poco, non seppe neppur egli parlarne se non con termini generici e comuni, dicendo: *Judicia Domini iustificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum* (2). I giudizi del Signore (cioè quello che noi giudichiamo e sentiamo di Lui, che son le sue divine virtù e i suoi eccelsi attributi) sono veri, giusti in sè stessi, più desiderevoli che l'oro e le pietre molto preziose, e più dolci del miele e del favo del miele. Nè altrimenti Mosè, dopo una sublimissima notizia che di sè stesso il Signore, passandogli rapidamente davanti, gli ebbe comunicata, non seppe esprimere quello che aveva provato e inteso più che con termini molto comuni, rivolgendosi a Lui, prostrato bocconi in terra per riverenza, colle seguenti parole: *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis, ac verax. Qui custodis misericordiam in millia* (3). Dominator, Signore Iddio, misericordioso e clemente, paziente e di molta misericordia, e verace, che mantieni la misericordia a mille generazioni. Dove si vede chiaro, che non valendo Mosè a spiegare quello che, per un'unica notizia, aveva conosciuto in Dio, l'espresse e quasi l'eruttò con tutte quelle parole.

Sebbene poi l'anima, oppressa dal gaudio, che l'innonda, in

(1) Ps. XXXIX, 6.

(2) Ps. XVIII, 10, 11.

(3) Exod., XXXIV, 6, 7.

qualche modo s'esprima, ben sa ella come niente può dire di quello che sente, come che non si trovi nel mondo parola o nome adatto che non già lo dichiari, ma solo l'accenni. Per questo S. Paolo, quando fu rapito al terzo cielo e ricevette quella divinissima notizia di Dio, ch'ei menziona, non si curò di dirne nulla, ma soltanto avvisò che ad uomo non era lecito parlarne (1).

Queste sublimi notizie riguardanti Iddio mai toccano cose particolari: esse mirano al supremo principio di tutte le cose, per cui con termini particolari e finiti non si possono esprimere, se non forse nel caso che alcuna di esse si estenda a qualche cosa inferiore a Dio: in questo caso soltanto quelle divine intelligenze si potrebbero in qualche modo spiegare; fuor di tal caso mai.

Soltanto l'anima che è giunta all'unione con Dio può godere di tanto sublimi amoroze notizie, come che esse costituiscano questa medesima unione, la quale consiste precisamente in un certo tocco od abbraccio dell'anima colla divinità; per cui è Dio stesso che ivi l'anima sente e gusta. Sebbene poi ciò non avvenga così manifestamente e chiaramente come nella gloria, pur nondimeno tanto è sublime questo tocco, questo amplesso e l'amorosa, divina notizia che ne deriva, che tutta l'anima ne rimane mutata (2); nè il demonio può frammischiarsi nè nulla fingere di somigliante, poichè nè in cielo nè in terra trovasi cosa che regga al paragone. Chè sono notizie le quali fanno moltissimo dell'essere divino e dell'eterna vita, a cui di somigliante niente può fabbricare il demonio. Potrebbe egli sì, scimiottando l'opere di Dio, formare e rappresentare all'anima qualche parvenza sensibile di immaginarie grandezze e sforzarsi di persuaderla che quello è Dio, ma tutte le sue arti e tutti i suoi infingimenti non penetrerebbero molto addentro nell'anima nè subitamente la rinnoverebbero ed innamorerebbero, come le intelligenze veraci di Dio.

Imperocchè, fra le notizie e i tocchi, che Dio fa direttamente nella sostanza dell'anima, alcuni ve n'ha i quali talmente la nobilitano e l'arricchiscono, che non soltanto uno solo di essi basta per cancellare in lei, d'un tratto, certe imperfezioni, delle quali, in tutta la sua vita passata, non aveva potuto liberarsi e purgarsi, ma piena la lascia anche di virtù e di doni divini.

(1) 2^a ad Corinth., XIV, 4.

(2) Vegga il lettore quello che a proposito di questo amplesso, per cui l'anima sente Dio in sè e ne gode, scrivemmo sulla fine della 1^a parte dei nostri studii proemiali.

Sono poi tanto soavi questi tocchi e di così celeste ed intimo piacere ricolmano l'anima, ch'ella, con uno solo di essi, ben pagata si stima di tutti i travagli, nella sua vita sofferti, fossero anche innumerabili; e così pronta e coraggiosa rimane ed avida di patirne di nuovi e molti più per amore di Dio, che singolare passione e tormento le torna il vedere di non soffrir molto (1).

Non occorre neanche dire che a sì sublimi notizie non potrà mai, per nessuna sua industria od immaginazione, arrivare l'anima, come che, già lo dicemmo, esse trascendono tutto ciò che si può umanamente pensare ed immaginare; ond'è che da Dio direttamente vengono e debbono venire infuse nell'anima senza ch'essa minimamente vi concorra colla propria industria e diligenza. Questo è il motivo, per cui, quand'ella meno sel pensa e meno li desidera, il Signore le fa sentire questi tocchi divini, che l'inabissano in Lui. Il che le avviene bene spesso improvvisamente, al solo ricordarsi di qualche cosa, talora anche minima e in apparenza da nulla, e in modo tanto sensibile ed efficace, che non solo il suo spirito, ma il corpo ancora si smarrisce e si perde (2).

Non sempre però è così, perchè alle volte gode l'anima di questi tocchi da mezzo a un ineffabile piacere e refrigerio e con una somma tranquillità del suo spirito. Non è raro poi il caso che tanta grazia riceva l'anima nel mentre ode o pronunzia qualche parola o detto della S. Scrittura; sebbene queste cose non abbiano sempre uguale efficacia, comechè possano eziandio essere talora molto languide e rimesse: nulladimeno, molto o poco efficaci che sieno, questo è certo che vale più uno di questi risovvenimenti e tocchi, che Dio fa all'anima, di infinite altre notizie e considerazioni fatte sulle creature, qualunque sieno, per sollevarsi all'amor del Signore.

Da ultimo, per quanto queste notizie, come dicemmo, si infondano improvvisamente nell'anima, senza ch'ella possa deliberatamente volerle oppure no, si tenga ella umile e rassegnata nelle mani di Dio e lasci a Lui compiere l'opera sua come e quando meglio gli piace.

(1) Questa è la ragione di quei detti dei Santi: *O patire o morire* (S. Teresa); *Signore, patire ed essere disprezzato per te* (S. Giovanni della Croce); *Patire, non morire* (S. Maria Maddalena de' Pazzi), e tanti altri.

(2) È in tale sublime grado di contemplazione che hanno luogo massimamente i grandiosi fenomeni delle estasi e dei rapimenti, di cui parleremo a suo luogo nei commenti del *Cantico Spirituale*.

Non intendo già io che anche in riguardo di queste intelligenze debba essa condursi negativamente, o sia rifiutarle e negarle, come l'apprensioni immaginarie o sensibili, comechè esse sieno effetto o disposizione a quell'unione, a cui noi in questi libri indirizziamo l'anima.

È infatti per aiutarla a conseguire cotesta unione divina che noi insegnammo finora all'anima a staccarsi e denudarsi da qualunque apprensione sensibile e intelligibile; mentre invece, per ottenere da Dio i tocchi divini e le celestiali notizie, di cui adesso parliamo, il mezzo più facile è l'umiltà e il patire con rassegnazione, per amore del Signore, qualunque travaglio, senza risguardo a retribuzione od a premio. Chè tali favori non si concedono a uno spirito avido e proprietario, come che frutto sieno di uno specialissimo amore che Dio porta all'anima, la quale, a sua volta, ama con reciproco, purissimo amore il suo Dio e Signore, senza riflessi al proprio comodo e piacere. E ciò è quello che ne volle insinuare per S. Giovanni il Figliuolo di Dio quando disse: *Qui autem diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum* (1). Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio, ed io lo amerò e manifesterò me stesso a lui. Dove si accenna, specialmente nelle ultime parole, a quelle notizie e a quei tocchi, onde parliamo, per cui Egli si manifesta all'anime che dad-dovero lo amano (2).

La seconda specie di notizie o visioni di verità interiori è molto differente da questa, onde abbiamo or ora ragionato, come che riguardi oggetti di molto inferiore a Dio, ad esempio la verità delle cose in sè medesime considerate e i fatti che tra gli uomini accadono.

Tale è la natura di questa soprannaturale conoscenza che quando per essa si dà all'anima a conoscere alcuna delle dette verità, così le si imprimono nel suo interno, che per quanto un altro facesse per dissuadernela ed usasse anche la forza, a nulla approdrebbe con lei, come che ben altra cosa essa chiaramente vegga nella interiore rappresentazione che le venne in-

(1) Joann., XIV, 21.

(2) Per una chiara notizia di tutta questa pagina divina preghiamo il lettore nuovamente di rileggere le ultime pagine dei nostri studii proemiali: ivi troverà la spiegazione di quello che il Nostro Santo appena qui accenna e che meglio tratterà in seguito, specialmente nel *Cantico spirituale* e nella *Fiamma viva d'amore*.

fusa (1). Ciò può ridursi allo spirito di profezia o a quell'altra grazia che S. Paolo chiama *donum discretionis spirituum* (2), il dono della discrezione degli spiriti. Ciononostante l'anima, anche sapendo certo e vero, come abbiamo detto, quello che intende, non deve per nessun patto lasciare di eseguire e di credere quanto le dicesse il suo maestro spirituale, fosse pur contrario a ciò che ella sente e vede, affin di poter sempre avanzare per mezzo della Fede alla divina unione, cui s'ha da tendere piuttosto credendo che intendendo.

Non oscure testimonianze troviamo nella Santa Scrittura per riguardo ad ambedue le intelligenze di nude verità che in questo capitolo siamo venuti esponendo. Ecco come parla il Savio della conoscenza infusa che si può avere delle cose naturali: *Ipse enim dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum: et virtutes elementorum, initium et consumptionem et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, et commutationes temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vires ventorum et cogitationes hominum, differentias virgultorum et virtutes radicum, et quaecumquae sunt obscura et improvvisa didici: omnium enim artifex docuit me Sapientia* (3). Mi diede Iddio la vera scienza delle cose che sono affinché io conosca la disposizione del mondo e la virtù degli elementi; e il cominciamento, e la fine e il mezzo dei tempi; la mutazione dei costumi, le divisioni dei tempi; il corso degli anni e la posizione delle stelle; le nature degli animali e le ire delle fiere; la forza e la virtù dei venti, e le inclinazioni degli uomini; le differenze delle piante e le virtù delle radici. E imparai tutte le cose nascoste, perchè la Sapienza, fattrice di tutte, mi addottrinò.

Siffatta universale cognizione di tutte le cose che il Saggio dice avergli infusa il Signore, prova benissimo il fatto e la nostra asserzione che Iddio non di rado ammaestra le anime con soprannaturali notizie or di questa e quando di quella cosa in particolare. Non già che ad esse largisca Iddio un abito generale di scienza, come fece con Salomone, bensì a quando a quando loro manifesta e discopre certe verità riguardanti le cose enumerate

(1) V. la nota 1 di pag. 230, ove, parlando del mezzo o lume, per cui le divine rivelazioni si operano, abbiamo detto della certezza che esse con sè recano nell'anima che le riceve.

(2) 1 ad Corinth., X, 12.

(3) Sap., VII, 17, etc.

nel passo or sopra citato del Sapiente; e se a certe anime concede pure l'abito scientifico di alcune di esse, nol dona però mai in modo così generale e perfetto come a Salomone (1).

S. Paolo enumera i doni che Iddio differentemente comparte alle anime, e tra essi mette anche la sapienza, la scienza, la fede, la profezia, la discrezione degli spiriti, l'intellezione delle lingue, la dichiarazione delle parole: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae.... alteri fides.... alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum* (2). Tutte le quali notizie sono doni infusi che Dio *gratuitamente* dà a chi vuole come li largì ai Profeti, agli Apostoli e ad altre anime sante.

Oltre, però, di tutte queste grazie *gratis date*, noi affermiamo che le anime perfette, ovvero che s'accostano alla perfezione, sogliono, molto ordinariamente, venire illustrate circa cose presenti e lontane, le quali conoscono mediante la soprannatural luce che si riverbera nel loro spirito illuminato e perfetto. Si può addurre in conferma di ciò quell'autorità dei Proverbi: *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus* (3). Come nell'acque risplendono le faccie di quelli che vi si mirano, così i cuori degli uomini sono manifesti ai prudenti, ovverosia a coloro che già posseggono la sapienza dei Santi, che prudenza è detta nella divina Scrittura.

In guisa pressochè eguale conoscono queste persone talora anche le rimanenti cose, abbenchè non ogni volta che esse il vogliono, chè ciò è proprio soltanto di quelli che già posseggono l'abito di tali notizie, il quale neppure si estende a tutti gli eventi, ma solo a quelli che Dio vuol dar loro a conoscere. È però un fatto che l'anime, che sono arrivate alla perfezione, possono conoscere, quali più, quali meno, quello che uno ha in cuore: le inclinazioni sue, i suoi talenti; e questo comprendono da indizii esteriori, talora anche minimi, come parole, movimenti e simili. Come infatti il demonio può conoscere tali cose, perchè è spirito, così non è meraviglia, che le conosca anche lo spirituale perfetto; e l'afferma l'Apostolo dicendo: *Spiritualis autem iudicat omnia* (4): lo spirituale giudica di tutte le cose. E altrove dice: *Omnia scr-*

(1) Perchè, come abbiamo accennato, la luce profetica non è data mai da Dio come abito. V. la nota citata di pag. 230.

(2) 1 ad Corinth., XII, 8.

(3) Prov., XXVII, 19.

(4) 1 ad Corinth., II, 15.

tatur, etiam profunda Dei (1): tutte cose penetra lo spirito, anche le profondità di Dio.

Ritengasi adunque che, se naturalmente non possono gli spirituali conoscere i pensieri e quanto accade nell'interno degli altri, lo possono bensì conoscere per una illustrazione soprannaturale e mediante certi indizi; e sebbene nella conoscenza di tali cose dedotta da segni esteriori, possano talora ingannarsi, il più delle volte però danno nel segno e ci azzeccano. Avverto tuttavia che non s'ha da fidarsi troppo di queste cose, dappoi- ché, come fra poco diremo, molto sottilmente si può intromettere il demonio e spargervi i suoi lacci; per cui ottimo consiglio è quello di rifiutare e rigettare sempre cosiffatte notizie o intelligenze (2).

(1) 1 ad Corinth., II, 10.

(2) Abbiamo già ripetutamente in varie note più sopra accennato che prevedere gli avvenimenti futuri, massime i futuri liberi, e leggere nell'interno dei cuori è proprio di Dio solamente. Se dunque ad uno si fa noto lo stato di coscienza di un altro, ciò non può provenire che da una illuminazione di Dio; ma è cosa ben rara questa anche negli annali della santità. All'opposto non è raro quello che S. Paolo dice il « *dono della discrezion degli spiriti* », al quale credo intenda qui alludere il nostro Santo, dicendo che i perfetti spirituali possono conoscere lo stato d'animo e i pensieri di altri, oltre che per una luce soprannaturale, mediante *certi indizii*, evidentemente manifestantisi all'esterno. Infatti il dono del discernimento degli spiriti non significa già manifestazione dell'intimo penetrale della coscienza, ma solo dei moti diversi che agitano l'animo in sensi opposti. Per questa luce e per questo dono i Santi furono in grado di dirigere un'anima in mezzo a tante tendenze contrarie, ma non per questo la penetravano sino al suo fondo.

Relativamente più frequente è invece il fenomeno della lettura del pensiero, perchè, per quanto nascosto, il nostro pensiero tende a manifestarsi. Appena formato, si cerca un'espressione, e ciò basta perchè gli angeli buoni o cattivi, almeno per via di congettura, lo conoscano. Notisi però bene: essi in tal guisa arrivano a conoscere non già il pensiero propriamente detto, ma la parola interna, nella quale esso si trasfonde, avanti di esprimersi esternamente col linguaggio. Così si spiega come avvenga che, in certi casi, essi svelino un pensiero che noi credevamo di tenere segreto: senza penetrare nel santuario dell'intelligenza, ove esso si forma, possono sorprenderlo in quel lavoro dell'immaginazione, ripercuotentesi nel cervello, pel quale scegliamo ad esso una espressione e lo rivestiamo di parole appropriate. In tal guisa la conoscenza, che ne hanno, è sempre alcun che di congetturale.

Se gli angeli buoni e cattivi non possono che per congettura arrivare a conoscere quello che si passa nella testa di una persona, senza che questa con qualche atto non manifesti quello che pensa, molto meno lo potranno gli uomini; per cui cadono tutte le pretese di certi spiritisti che si vantano di leggere nella mente altrui: questo senza l'intervento di un agente extranaturale è del tutto impossibile.

Che finalmente gli spirituali possano avere conoscenza dei fatti di persone anche lontane e assenti (1), n'abbiamo una chiara testimonianza nel quarto dei Re, dove leggiamo che volendo Giezi, servo del nostro S. Padre Eliseo, nascondergli certo denaro che egli avea ricevuto da Naaman Siro, il Profeta gli disse: *Nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?* (2). Non era forse presente il mio spirito quando Naaman scese dal suo cocchio per venirti incontro? Il profeta aveva veduto in ispirito l'avidità e l'avarizia del suo servo come se ogni cosa gli fosse accaduta veramente dinnanzi.

Altro bello esempio di ciò troviamo nell'istesso libro e del medesimo Profeta, che scopriva al Re d'Israele quanto contro macchinavagli in secreto il Re di Siria co' suoi principi, così che questi, vedendo andare a vuoto tutti i suoi consigli e che gli Israeliti sapevano quanto facevasi tra la sua gente, se ne lamentò e disse: *Quare non indicatis mihi quis proditor mei sit apud Regem Israel?* (3) perchè non mi fate voi sapere chi sia che mi tradisce presso del Re d'Israele? E allora uno de' suoi servi gli rispose: *Nequaquam, Domine mi Rex, sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat Regi Israel omnia verba, quaecumque locutus fueris in conclavi tuo* (4). Non è così, o Re mio signore;

(1) Questo fenomeno, con altro termine, oggi in uso, si chiamerebbe la *veduta a distanza*, ed è frequente nell'ipnotismo e magnetismo. È evidente però che non può effettuarsi senza l'intervento di un agente extranaturale. Infatti l'uomo vede soltanto cogli occhi, i quali alla loro volta non percepiscono che le cose che stanno ad essi presenti. L'anima non agisce fuori del corpo, e solo per mezzo degli organi corporali entra in comunicazione col resto delle cose visibili. Questi sono principii di buon senso, principii assoluti, dai quali è lecito concludere che se l'anima è *davvero* presente fuori del corpo, il fenomeno è senza dubbio divino, perchè solo la divina onnipotenza può astrarre un'anima dal corpo e darle una operazione quasi di puro spirito.

Del resto non è necessario ricorrere a questa ipotesi di una astrazione dell'anima dai sensi e dal corpo per dare una spiegazione di quella che si dice la *veduta a distanza*, o sia la conoscenza di avvenimenti avvenuti lontano, fuori dei limiti dei nostri sensi, poichè essi possono esserne rivelati dagli angeli buoni e cattivi, i quali hanno il potere di dipingerli nella nostra immaginazione con sì vivi colori da rendercene come testimonii. Ricordisi quello che dicemmo nella nota 1 di pag. 193 sulla conoscenza degli spiriti, e si avrà una idea esatta di tutte queste cose.

(2) 4. Reg. V, 26.

(3) Ib. VI, 11.

(4) Ib. VI, 12.

ma il Profeta Eliseo, che si trova in Israele, fa sapere al Re d'Israele tutte le parole che tu dici nella tua camera.

Ambedue queste specie di notizie s'infondono passivamente nell'anima, senza cioè ch'essa punto vi concorra da parte sua. Infatti può benissimo avvenire che, pur trovandosi l'anima dimentica e lontanissima col pensiero da queste cose, le si rappresenti allo spirito l'intelligenza viva di ciò che legge od ascolta, assai più chiaramente di quel che suonano le stesse parole; nè le sarà d'ostacolo allo intenderle l'essere desse latine o d'altro linguaggio, che non conosce, comechè a meraviglia comprenda la sostanza delle cose per esse significata.

Molto vi sarebbe qui adesso da dire per riguardo alle frodi sottilissime e agli occulti inganni che il demonio ordisce per simulare notizie ed intelligenze somiglianti a quelle, di cui abbiamo sin'ora ragionato, e ingerirle nell'anima.

Per via di suggestione può egli benissimo infatti, valendosi del ministero dei sensi corporei, rappresentare all'anima molte false notizie e tanto vivamente imprimerle nella mente da fargliele credere schiettissima verità: tanta è l'arte e l'astuzia che usa per far cadere l'anime poco circospette ed incaute in molti errori e bugie. La suggestione poi allora è maggiormente terribile quando è fatta per mezzo del senso, che è soggetto ad illudersi, nè si può dire quanto bisogna che incomba l'anima nell'orazione, onde poterla allontanare da sè.

Oggetto ordinario di queste bugiarde insinuazioni del demonio sono i peccati e la mala vita altrui, e suo scopo, nello svelarli, è di mettere in mala vista le persone che li commettono, dando ad intendere all'anima che se le si manifestano sì brutte cose è per sollecitare tanto essa che altri a raccomandare quei meschinelli di peccatori a Dio. Anche il Signore rappresenta molte volte all'anime sue dilette le necessità dei loro prossimi, ond'esse li raccomandino o vi pongano personalmente rimedio; e così leggiamo che rivelò a Geremia l'incertezza in cui fluttuava il Profeta Baruch (1), affinchè lo istruisse e lo correggesse; ma pur troppo non di rado è questo uno strattagemma del demonio che per tal via vuole o affliggere le anime o infamarle, scoprendone i peccati; ed oh! quanta triste esperienza abbiamo noi di ciò!

Non sono queste soltanto le false rivelazioni che il demonio procura ingerire nell'anime, ma molte altre ve n'ha, delle quali,

(1) Ier. XLV, 2.

per non esser lunghissimi, non parliamo; piuttosto, concludendo, ritengasi che siffatte notizie, sieno di Dio oppure no, nessuna utilità possono recare all'anima nè aiutarla a giungere alla divina unione. Chè anzi, se non si darà ella ogni cura e diligenza per rifiutarle e negarle, oltre di impedirle e fermarla, le causeranno molti gravi danni ed errori, de' quali in presente non faccio parola, essendo su per giù quei medesimi che ricordammo nei diversi capitoli (1), ove parliamo dell'apprensioni soprannaturali. Abbia gran cura, ripeto, l'anima di negare qualunque notizia, e a Dio s'accosti per l'ignoranza piuttosto che per il sapere; dia sempre conto di tutto al suo confessore o direttore spirituale e non si diparta pur d'un jota da quello ch'esso le consiglierà. Il confessore poi ricordisi di sbarazzar tosto l'anima di tutte queste cose, prima che vi faccian presa, come che niuna utilità le apportino, e l'effetto, (2) che Dio vuole per esse prodotto, si operi lo stesso, passivamente, in lei. Il perchè, non occorre qui neanche parlare dei buoni e tristi effetti che rispettivamente producono le vere o false rivelazioni: sarebbe uno stancare e non finirla più, come che sia impossibile raccogliere in breve e compendiosa dottrina quanto solo circa i santi effetti delle buone rivelazioni, lasciando quelli delle triste, vi sarebbe da dire. Chè essendo queste notizie molte e molto varie, svariatisimi sono anche gli effetti, in bene o in male, che a vicenda producono: parmi tuttavia che dicendo che si neghino e non si accettino, e il come ciò si deve fare, si dice il sufficiente, anzi tutto.

CAPITOLO XXVII.

Della seconda specie di rivelazioni, ossia della manifestazione di segreti e misteri occulti. — Spiega il S. Dottore sotto quale aspetto possono servire all'unione con Dio, e per quale ragione impedirle, e come il demonio può, in questa parte, mescolar molto alla verità i suoi errori.

Dicemmo (3) essere la manifestazione di segreti o misteri occulti la seconda specie di rivelazioni: essa si può suddividere in altre due inferiori, la prima delle quali comprende i misteri riguardanti Iddio Uno e Trino; la seconda invece ha per oggetto la manifestazione di Dio nelle sue opere, e abbraccia gli articoli della nostra santa Fede cattolica e tutte quelle altre proposizioni e

(1) V. specialmente il cap. XVIII.

(2) V. sopra cap. XI.

(3) Cap. XXV.

verità, che da quelli e da queste si possono legittimamente dedurre. Dove si inchiudono moltissime delle rivelazioni e promesse fatte agli antichi Profeti, e avvenimenti che o dovevano succedere oppure in avvenire si realizzeranno, riguardanti il mondo in generale o anche qualche regno o provincia o famiglia o persona particolare.

Delle quali specie di rivelazioni abbondano gli esempi nelle Sacre Scritture, ma più che tutto nei libri dei Profeti; e però, essendo cosa tanto chiara e lampante, non mi trattengo in parlarne. Questo solo avverto che Dio non con sole parole fa queste rivelazioni, ma con segni anche, e con figure, e immaginazioni e similitudini; tal fiata dell' uno e dell' altro modo pure si serve, delle parole, cioè, e dei segni, come vedesi nei Profeti, ma specialmente in tutto il libro dell' Apocalisse, il quale può molto bene appellarsi un repertorio di tutte le specie di rivelazioni e delle maniere, nelle quali possono essere fatte, e che qui solo di passata abbiamo accennato (1).

Inutile poi dire che siffatte rivelazioni dipendono intieramente dalla volontà di Dio, ed Egli le comunica a chi e quando vuole. Ad uno, per esempio, rivelerà il tempo che tuttavia gli rimane da vivere, le tribolazioni che ha da sostenere, quello che accadrà a questa o a quella persona, a questo o quell' altro regno.

E per riguardo ai misteri della nostra santa Fede, discopre il Signore all' anime sue dilette, con una particolar luce e chiarezza, le verità altissime che contengono; sebbene questa non possa propriamente dirsi rivelazione, come che i misteri della Fede già ab antico sieno stati rivelati; piuttosto è una manifestazione ossia dichiarazione di quello che fu rivelato (2).

Tornando adesso alle rivelazioni propriamente dette (chè non

(1) Vedasi la nota di pag. 230 e seguenti.

(2) *Rivelazione e Rivelazioni.* — È chiaro che nel concetto essenziale si vuol dir sempre manifestazione di cosa occulta: però col nome di *rivelazione* al singolare si intende generalmente la rivelazione ufficiale del Signore alla sua Chiesa, contenuta nella S. Scrittura. Questa rivelazione, cominciata coll' A. T., ebbe il suo culmine in Gesù, come dice San Paolo (v. sopra cap. XXII) e si chiuse con la morte dell'ultimo Apostolo. Per questo non si potrà dare mai più rivelazione di qualche nuovo mistero concernente la fede, e chi sostenesse il contrario, o sia che la rivelazione non è stata chiusa, come fanno, per esempio, i modernisti, cadrebbe nella condanna della Chiesa, e si allontanerebbe dalla verità. Dal che si vede sempre più chiaro che le rivelazioni che possono farsi alle anime o sono manifestazione di qualche fatto indipendente dalla fede o illuminazione di qualche verità della fede o dipendente dalla fede.

è mia intenzione di parlare di ciò che fu già rivelato, come, per esempio, i misteri della Fede), avvertasi che il demonio può molto sottilmente intramettersi e per esse ingannare non poco. Imperocchè, venendo fatte, il più delle volte, queste rivelazioni per mezzo di parole, di figure, di similitudini, ed altri segni, niente è che impedisca al demonio di fingere altrettanto. Per questo, qualora in alcune di queste rivelazioni — sia delle prime che delle seconde — ci si manifestasse alcun che di nuovo in riguardo della fede, ma differente da essa, non dovremmo assolutamente darvi consenso. Ancorchè infatti fossimo certi che un Angelo del cielo è quello che ci parla, dice S. Paolo, non gli crediamo: *Sed licet nos aut Angelus de coelo evangelizet vobis praequam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* (1). Ancorchè un angelo del cielo vi evangelizasse oltre di quello che noi vi abbiamo predicato, sia anàtema. Il perchè non si ha affatto da ammettere tutto che potesse venir di nuovo rivelato ad un' anima, che riguardi la Fede: tale condotta servirà non solamente a renderla maggiormente cauta e circospetta a non ammettere altre varietà o novità, colla scusa ed occasione delle rivelazioni, di cui andiamo parlando, ma ancora le crescerà quella purezza, che a lei tanto conviene d' avere in fede. Riducendo in cattività l' intelletto, s' appoggi, ripeto, e s' attacchi, l' anima solo alla dottrina della Chiesa e della sua Fede, la quale come dice S. Paolo, entra per l' udito: *Fides ex auditu* (2), nè troppo facilmente o leggermente aggiusti credenza alle cose che di nuovo le venissero rivelate, se pur brama di non andar ingannata.

Imperocchè il demonio, affin di poter sicuramente ingannare ed ingerire nell' anima le sue bugie, prima l' adesca con verità e cose verisimili, e ordisce contro di essa i suoi lacci a modo del calzolaio, il quale innanzi fa passar pel cuoio una dura setola, e poi vi introduce il filo, che nel cuoio non potrebbe entrare se quella non lo ha preceduto. Guardisi bene l' anima in ciò; perchè, sebbene certo e vero fosse non esservi in una rivelazione, proveniente dal demonio, imminente pericolo di cadere nell' inganno o nel laccio, pure moltissimo a lei importa di non voler intendere cose chiare e distinte, affin di custodire puro ed illibato il merito della sua Fede, e giungere, per questa notte dell' intelletto, alla luce splendente dell' unione divina.

(1) Gal. I, 8.

(2) Rom. X, 7.

Tanto importa, in qualsiasi nuova rivelazione, aderire ed attaccarsi ad occhi chiusi alle verità delle antiche profezie, che l' Apostolo S. Pietro, tuttochè avesse veduta la gloria del Figliuolo di Dio sul monte Tabor, pronunzia quelle mirabili parole: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes* (1). Ancorchè sia verità la visione che avemmo di Cristo sul monte, pure più sicuro è il parlar dei Profeti, cui ben fate in prestandovi attenzione.

Che se per gli addotti motivi tanto s' appare chiaro e conveniente non doversi aprire curiosamente gli occhi a nuove rivelazioni, che versino circa le proposizioni della Fede, per quanta maggior ragione sarà necessario non ammettere nè dar credito ad altre rivelazioni che trattino di cose al tutto differenti?... In esse diffatti può tanto intromettersi il demonio colle sue arti che io tengo quasi per impossibile che non abbia da rimanerne ingannato chi non le ripudia o disprezza. Si grande infatti è l'apparenza di verità che il demonio vi pone e tanto fortemente sa imprimere nel senso e nell'immaginazione dell'anime certi falsi motivi di credibilità, che alle poverette par proprio che debba avvenire come egli dice, e tanto ne le persuade, che s'elleno non sono fornite di una grande ed insigne umiltà, non potranno che con immensa pena staccarsi dall'opinione concepita e convincersi del contrario.

Il perchè, l'anima pura, semplice, cauta, ed umile deve rigettare e sprezzare e fuggire sempre qualsivoglia visione o rivelazione, essendochè, per giungere all'unione d'amore, non v'è nessuna necessità di cercarle, ma sì anzi stretto dovere di fuggirle e negarle.

Ciò è quello che ne volle insinuare Salomone là ove disse: *Quid necesse est homini maiora se quaerere?* (2) E che bisogno ha l'uomo di cercar cose che sono sopra la sua capacità? Che è il medesimo: non ha egli veruna necessità, per giungere alla perfezione, di cercar cose soprannaturali per via soprannaturale e straordinaria. E dappochè alle difficoltà ed obbiezioni, che contro questa dottrina si possono opporre, già ho largamente risposto nei capitoli XIX e XX di questo libro, rimettendo a quanto ivi si è detto il lettore, non voglio qui più oltre prostrarre su queste rivelazioni il discorso. Basta quello che più volte ripetuta-

(1) 1 Petr. I, 19.

(2) Eccles. VII, 1.

mente ho detto: che l'anima ha d'uopo di prudentemente guardarsi da ogni specie di rivelazione, affin di camminare in tutta purità e schiva d'errori, per la notte della Fede, al sublime stato dell'unione con Dio.

CAPITOLO XXVIII.

Tratta delle locuzioni interiori che soprannaturalmente possono avvenire allo spirito e dei diversi modi onde accadono.

Molto importa che il prudente lettore si ricordi del fine, che io mi son proposto nello stendere questo libro, che non è altro se non di dirigere e condurre l'anima, sicuramente, senza alcuno inganno, attraverso tutte le apprensioni naturali e soprannaturali, in purità di Fede, all'unione con Dio. Acciocchè di tal guisa egli intenda che, sebbene io non sminuzzo tanto e divido la dottrina, che qui insegno, circa le diverse apprensioni dell'anima, come forse parer potrebbe richiedere l'intelletto, pure non sono in questa parte nè breve di troppo o mancante. Credo infatti d'aver già dato bastanti lumi, ammaestramenti e consigli, affinchè l'anima sappia prudentemente reggersi e governarsi in tutti i suoi casi, si interni che esterni, e procedere sicura innanzi nella strada della perfezione. Questo è appunto il motivo per cui tanto compendiosamente e brevemente trattai dell'apprensioni o rivelazioni profetiche, (e del resto il medesimo feci anche per tutte le precedenti); chè essendo tante e tante le cose che, circa ognuna di esse, si potrebbero dire, secondo la loro diversità e le loro maniere, non credo si possa aver di tutto una, in qualche modo, perfetta conoscenza. Sufficiente mi pare sia averne spiegato almeno la sostanza, e insegnata dottrina e stabilite quelle cautele, che sono necessarie, sia per esse come per altre simili, che all'anime possono avvenire.

Il medesimo qui adesso farò circa la terza maniera d'apprensioni, che dicevamo essere quelle locuzioni soprannaturali, che, senza intervento d'alcun senso del corpo, si fanno tal fiata sentire alle persone spirituali. Molte e varie esse sono, ma tutte io credo poterle ridurre a queste tre classi, di locuzioni o parole successive, formali, e sostanziali (1). Successive io dico certe parole e

(1) Differentemente dal nostro Santo, altri autori mistici dividono le divine locuzioni in auricolari, immaginarie e intellettuali. Le auricolari sono quelle in cui effettivamente l'anima sente le voci che le vengono rivolte,

ragioni che il medesimo spirito, raccolto in sè stesso, è solito seco stesso formare e ragionare. Le locuzioni formali invece sono certe

vegga oppure no la persona che le profferisce, e se i lettori ricordano, il nostro Santo accennò ad esse nel cap. XI di questo libro, parlando, in genere, di quei più sensibili favori che succedono alle anime, che si incamminano alla perfezione. All'opposto le locuzioni immaginarie sono parole che si formano nella fantasia, e, sebbene non risuonano in alcun modo nelle orecchie del corpo, si sentono però dalla persona, che le riceve, in modo anche più chiaro, che se con le orecchie del corpo si ascoltassero. Dice S. Teresa, conformemente al nostro Santo: « Sono certe parole molto formate, ma non si odono con le orecchie del corpo, sebbene si intendano più chiaramente che se si udissero » (*Vita*, cap. XXV). Per intendere come ciò avvenga bisogna ricordare quella dottrina filosofica, secondo la quale i nostri sensi esterni, mentre operano, trasmettono alla fantasia le specie dei loro oggetti, per mezzo di cui produce anche essa una sensazione interna simile a quella che producono i sensi esteriori. Così, per esempio, mentre l'occhio nostro vede un oggetto, ne manda alla immaginativa la specie, per cui anche essa lo vede. E questa specie non è già una specie transitoria, ma resta fissa nella immaginativa; altrimenti non si saprebbe spiegare come, scomparso dalla vista l'oggetto, noi possiamo richiamarlo alla mente in tutte le sue particolarità. Posta questa dottrina, che è del resto la dottrina genuina della genesi o formazione della nostra conoscenza, che va a gradi, passando dai sensi, per l'immaginativa, all'intelletto, non è difficile spiegare come Iddio, senza parlare alle orecchie dei suoi servi, faccia loro sentire internamente il suono delle sue parole. Sveglia Iddio, o per sè stesso o per mezzo degli Angeli, nella loro fantasia la specie di quelle parole, che vuol dire (come dicemmo che fa per le visioni nella nota 2 di pag. 219); indi le rischiarà con la sua luce celeste, acciocchè l'immaginativa vivamente apprenda quelle parole, e, apprendendole con vivezza, profondamente le imprima nell'appetito sensitivo; dal che segue che facciano nel senso interno il suono istesso che avrebbero fatto nel senso esterno. Ci è questa unica, ma grandissima diversità però, che se quelle parole, dette dagli uomini all'orecchie esteriori, erano sterili di ogni buon effetto, pronunciate da Dio per mezzo della fantasia al senso interiore, sono feconde di salutevoli effetti e di sante operazioni, come insegna il nostro Santo (cap. seguente).

Queste locuzioni immaginarie poi sono di tre specie: successive, formali e sostanziali. Di esse tratta nei presenti capitoli il nostro Santo, e, siccome chiarissima è la sua dottrina, così nulla noi aggiungeremo al proposito.

Terza ed ultima specie di locuzioni divine sono le intellettuali, dove non interviene suono alcuno di voce che si faccia sentire o esternamente alle orecchie o internamente al cuore, perchè consistono in una vista intellettuale e in una pura intelligenza, per cui l'anima vede ciò che Dio le vuol dire, al modo appunto, onde parlano gli angeli e gli spiriti (anime) separati dal corpo con Dio. Di questa specie di locuzioni il nostro Santo non parla, forse perchè più si accostano alle visioni di quel che sieno vere e proprie locuzioni, come dalla stessa definizione appare.

parole distinte e formate, che lo spirito non già da sè stesso riceve, ma da altra persona, sia stando in sè raccolto o no. Sostanziali da ultimo si dicono certe altre parole, che pur formalmente si dicono allo spirito raccolto o no, e che nell'intimo dell'anima producono quella sostanza e virtù, la quale significano. Di tutte esse noi qui per ordine ora discorreremo.

CAPITOLO XXIX.

In cui si tratta del primo genere di parole che lo spirito raccolto talora forma dentro di sè. Ne spiega il Santo Dottore le cause e dice il profitto e il danno che possono all'anima cagionare.

Sogliono avvenire quelle parole, che abbiamo dette successive, tutte le volte che lo spirito è dentro sè stesso raccolto e attento molto e come assorto in qualche considerazione. Va esso allora, circa la materia di cui medita, deducendo una cosa dall'altra e formandosene con grande ed insolita facilità così opportune parole e ragioni, alle volte tanto per lui occulte ed ignote, che non gli par già d'esser lui che le fa, ma un'altra persona, che interiormente gli parli o gli risponda e l'ammaestri. E in verità, piccolo non è già il motivo che si ha di pensare e tenere così, sebbene è egli medesimo che seco stesso parla e si risponde, a quel modo che una persona parlerebbe con un'altra: e in qualche maniera la cosa va proprio così. Quantunque infatti sia il medesimo spirito che produce e fa tali cose, pur molte volte invero è lo Spirito Santo che l'aiuta a formare quei concetti, quelle parole e quelle ragioni, così consentanee e conformi alla verità. E però le pronuncia e a sè medesimo le dice come se una terza e distinta persona le dicesse. Trovandosi infatti in quel punto l'intelletto unito e congiunto con la verità di quello che considera e pensa, e, nello stesso tempo, con lo Spirito divino, di qui proviene che, comunicando in tal maniera l'intelletto con questo benedetto Spirito, vada insieme con esso, mediante quella verità, formando interiormente e successivamente anche quell'altre verità, che riguardano la cosa, sulla quale considera, dandogli, diciamo, per ciò fare, aiuto e luce lo stesso Spirito Santo, che si assume a fargli da maestro e dottore. Questa è in verità una delle tante maniere onde questo benedetto Spirito addottrina le anime.

Di tal guisa illuminato ed istruito, da un tanto maestro, l'intelletto, penetrando quelle verità, produce insieme anche quei detti o parole circa delle verità, che d'altronde gli vengono communi-

cate. Il perchè molto bene possiamo noi qui dire che la voce è di Giacobbe e le mani son di Esaù: *Vox quidem, vox Jacob est: sed manus, manus sunt Esau* (1). Nè credere o persuadersi potrà chi tali cose percepisce che il fatto non va in questa maniera: egli terrà fermo in dire che quelle parole e detti sono di una terza persona, perchè non sa con quanta facilità può l'intelletto formarsi per sè stesso parole sopra concetti e verità, che gli vengono pur comunicate da un'altra persona.

Ora, sebbene vero sia che in quella comunicazione ed illustrazione dell'intelletto, per sua natura, non si nasconde falsità od inganno, cionondimeno può essere che si trovi, come in fatto non di rado avviene, in quelle formali parole e ragioni, che l'intelletto ne deduce. Imperocchè, essendo il lume, che gli si comunica, a volte tanto delicato e spirituale, che l'intelletto non giunge a conoscerlo perfettamente, ed esso che, siccome abbiamo detto, di per sè medesimo, sopra vi forma quelle ragioni e considerazioni, da ciò viene che non di rado siano queste lontane da verità, e talora appena verosimili od imperfette. Afferrato diffatti, in sul principio, il filo della verità, esso (ossia lo spirito dell'uomo) di subito vi aggiunge la sua propria capacità, o per meglio dire, la rozzezza del suo basso e vile intelletto, e quindi è facile assai che, dirigendosi a norma della sua poca capacità, si vada dilungando da quel principio che gli aveva servito di guida, mescolandovi altre cose, quantunque ad esso sempre parrà che parli un altro. Conobbi io medesimo certa persona, la quale in sè stessa sperimentava coteste successive locuzioni, di cui alcune ve n'avea di molto vere e sostanziali, come, ad esempio, quelle che formava circa il Santissimo Sacramento dell'Eucarestia, ed altre, al contrario, molto erronee.

E non poco mi spavento io e mi meraviglio di quello che avviene a questi nostri giorni! Imperocchè sonvi cert'anime le quali, per poco che si sieno esercitate nella meditazione, appena percepiscono, durante qualche ritiramento, alcune di queste locuzioni, subito credono e stimano ch'esse vengono da Dio, e se ne persuadono e dicono: Mi ha detto Iddio; Iddio mi ha risposto. Ben diversamente invece va la cosa, chè, siccome abbiamo detto, il più delle volte son elleno stesse che se le dicono. Il desiderio inoltre e l'amore che per tali cose nutrono nel loro spirito, fa sì che a sè medesime

(1) Gen., XXVII, 22.

rispondano e credano che Iddio veramente sia che ad esse parla. Di qui i delirii e le cadute in cui precipitano queste povere anime, se non sanno potentemente frenarsi e chi le guida non le persuade di negare e rigettare tal fatta di discorsi. Più infatti da tali discorsi cavano l'anime di vane sottigliezze ed impurità che spirito d'umiltà e di mortificazione, mentre credono d'aver già ottenuta gran cosa e che realmente Dio loro parli, e non sarà forse tutto quello che poco più di niente, o niente affatto ed anche meno di niente.

Che cosa, infatti, di grazia può essere tutto ciò che non ingenera nell'anima umiltà, mortificazione, santa semplicità, amore al silenzio? Il perchè, dico, tali cose non potranno riuscire per l'anima che di un grande ostacolo a giungere alla divina unione, come che stimandole e facendone conto, non poco essa s'allontani dall'abisso della Fede, in cui l'intelletto deve rimanere tutto oscuro e, così oscurato, tendere e camminare a Dio in Fede, per amore, e non già per mezzo di altre qualsivoglia ragioni.

Che se alcuno mi domandasse perchè debba l'intelletto privarsi di quelle verità, in cui viene illuminato dallo Spirito di Dio e che perciò provenir non possono dal maligno, gli rispondo che lo Spirito Santo illumina, è vero, l'intelletto raccolto, ma lo illumina giusta il modo del suo raccoglimento. Ora, siccome non può ritrovarsi maggiore raccoglimento per l'intelletto di quello che si ha in Fede, per ciò stesso in nessun'altra cosa l'illuminerà più lo Spirito Santo che quando esso sia in Fede. Quanto più infatti l'anima si troverà essere in perfezione di viva fede, tanti più gradi ella avrà di carità infusa da Dio; ed è certo che quanto più un'anima è perfetta in carità, tanto maggiormente Iddio l'illustra e si compiace di colmarla dei suoi doni. E sebbene io non nego che, in quell'illustrazione di verità, si partecipa e conferisce all'anima qualche luce, però, risguardata nella sua qualità, tanto differisce da quella che proviene, senza una chiara intelligenza, dalla Fede, quanto dista l'oro più fino dal più vile metallo, di quella guisa che, in riguardo alla sua copia ed abbondanza, si trova, in faccia del lume della Fede, nella stessa proporzione d'una stilla sola d'acqua rispetto ad un intero mare. Imperocchè nella prima maniera si comunica o si infonde nell'anima l'intelligenza di una, due o tre verità, al più; mentre che in questa seconda le vien comunicata, per una semplice ed universale notizia, tutta in generale la sapienza di Dio, che è il Figlio di Dio.

Che se mi si dicesse ancora che si l'una cosa che l'altra è buona,

e che l'una l'altra non impedisce; dico io invece che impedisce moltissimo, se l'anima ne fa conto e stima. Ciò infatti non è se non occuparsi e correre dietro a cose chiare e di poco momento, ma che bastano nonpertanto ad impedire la comunicazione dell'abisso della Fede, nella quale secretamente e soprannaturalmente ammaestra Iddio l'anima e sublime la rende, senza pur ch'essa ne sappia il modo, per doni e virtù, onde la colma. L'utilità e il profitto adunque che da siffatte locuzioni successive l'anima deve ricavare, non ha da essere fissando in esse con grande sforzo e studio l'intelletto (in tal guisa l'andrebbe essa piuttosto allontanando da sè, giusta quello che la Sapienza dice nei divini Cantici: *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt* (1), volgi da me gli occhi tuoi, perchè essi mi fanno volare, cioè a dire, m'allontanano da te e ad altro mi levano); ma deve l'anima, semplicemente e sinceramente, senza alcuno sforzo del suo intelletto in perscrutare quelle cose, che soprannaturalmente le vengono comunicate, applicare con amore la volontà in Dio; chè non per altro mezzo se non per amore questi beni si comunicano; e in questa maniera le verranno anche infusi in copia maggiore e più abbondante.

All'opposto, se in queste cose, che soprannaturalmente e passivamente insieme vengono all'anima comunicate, vorrà essa interporvi e mescolarvi attivamente la capacità del suo intelletto o dell'altre potenze, non si lusinghi di raggiungere, conducendosi in siffatta guisa, cose tanto sublimi: essa necessariamente dovrà modificarle, restringerle, secondo il suo modo di vedere e di intendere, variarle, rimpicciolirle, diminuirle. Quasi poi di necessità, come ognuno vede, l'anima così facendo, si espone al pericolo di errare, e formerà quelle ragioni ad arbitrio del suo proprio giudizio; il che non potrà più dirsi cosa soprannaturale, nè che al soprannaturale somigli, bensì molto naturale e vile.

Si trovano diffatti certi intelletti così vivi e penetranti che, appena raccolti dentro sè stessi e postisi a considerare alcunchè, mentre intendono su concetti discorsivi, naturalmente e con grande facilità, formano e producono i loro proprii ancora sopra le dette parole e ragioni, che ad essi si presentano, e credono perciò che siano di Dio. Tutto all'opposto è opera, è lavoro del loro spirito, il quale, trovandosi libero alquanto dall'operazione de' sensi, può, col solo suo lume naturale, senza bisogno

(1) Cant., VI, 4.

d'alcun altro sovranaturale aiuto, far tutte queste cose ed altre ancor maggiori. Capita ciò assai più di frequente che non si crede, e molti ingannano sè stessi stimando e credendo d'aver acquistato una grande e sublime orazione e comunicazione con Dio; e da ciò illusi o scrivono eglino medesimi o fanno scrivere da altri le cose che loro avvengono durante cosiffatti raccoglimenti. Mentre all'opposto, ripetiamo, tutti quei vantati favori non saranno che un bel niente, nessuna sostanza avranno di virtù e ad altro non serviranno che a crescere in essi vanità e superbia.

Apprendan costoro a disprezzare tutte queste cose e a fondare la loro volontà sulla forza di un umile amore e nel serio e verace esercizio di opere buone; imitino la vita paziente del Figliuolo di Dio, mortificando sè stessi in ogni cosa: questa sola infatti è la via per giungere alla consummazione d'ogni bene spirituale, non già quella di molti interiori discorsi.

Non poco poi anche si mescola e s'insinua il demonio in queste interiori successive parole, massimamente in coloro che ne sono propensi ed affezionati. Perchè in quel tempo ch'essi prendono a raccogliersi dentro di sè, suole il maligno loro offrire copiosa materia di digressioni, formando per via di suggestione all'intelletto opportuni concetti e parole e, in tal guisa, insensibilmente, con arte finissima, li precipita e li inganna. Questo, per solito, è il modo onde il demonio si comunica a coloro che seco lui hanno stretto dei patti, così taciti come espressi; tale è il modo onde si comunica agli eretici e massimamente cogli eresiarchi, informandone ed imbevandone l'intelletto di concetti e ragioni invero molto sottili, ma false insieme ed erronee.

Dal fin qui detto adunque riman chiaro, che queste successive locuzioni possono nell'intelletto derivare da una triplice causa, ossia dallo Spirito divino, che lo muove e l'illustra; dal lume naturale dello stesso intelletto, e dal demonio, che può ad esso parlare per via di suggestione. Opera difficile sopra ogni dire sarebbe voler cercare ed assegnare gli indizi per cui conoscere quando tali locuzioni dall'una causa procedono o dall'altra, e specialmente indizi tali che intieramente e perfettamente mostrino come sta la cosa. Ve n'ha cionondimeno alcuni di generali, e sono i seguenti. Quando l'anima, producendo le dette parole e nuovi concetti, ama e percepisce insieme quest'amore con un sentimento d'umiltà e di riverenza verso Dio, segno è questo della presenza dello Spirito Santo, il quale, tutte le volte che concede i suoi favori, suol come involgerli e coprirli in cosiffatti sentimenti. Quando

invece procedono solo dalla vivacità e dal lume dell'intelletto, è desso allora che fa ogni cosa senza alcuna operazione di virtù (abbenchè possa naturalmente la volontà amare nella notizia e nel lume delle verità conosciute). Passata e finita però che sia la meditazione, secca ed arida si resta la volontà, sebbene nè alla vanità inclinata nè al male, se più il demonio di ciò non sopravvenga a tentarla. Or questo non può accadere in quelle parole che procedono dal buono spirito, perchè, anche passate, rimane per ordinario la volontà affezionata a Dio e proclive al bene.

Potrà nondimeno avvenire che talora la volontà, sebbene la comunicazione sia proceduta dal buono spirito, arida rimanga, ma allora è per una disposizione di Dio che ciò avviene, il quale vuol d'ivi ritrarre una maggiore utilità per la sua diletta. Ed altre volte ancora non sentirà tanto l'anima le operazioni e le mozioni di quelle virtù, e buone nonpertanto saranno le locuzioni che avrà sentite dentro di sè medesima. Ho detto infatti esser cosa ardua e difficile conoscere bene la differenza che corre, tra esse, data la diversità di effetti che possono nell'anima lasciare e produrre. Questi che abbiám qui numerati sono i più comuni, e talvolta più copiosamente si sperimentano, tal'altra meno.

Anche le locuzioni del demonio non di rado sono molto difficili a conoscersi, perchè, quantunque il più d'ordinario rendano la volontà rimessa nell'amore di Dio, secca, arida, propensa alla vanità, alla propria stima e compiacenza, cionondimeno instillano talora una certa qual falsa umiltà e un fervido affetto di volontà, che tutto si fonda sull'amore di sè medesimi, così che fa d'uopo che la persona sia molto spirituale per scoprire le frodi del maligno. E tutto questo è opera del demonio, che in tal guisa cerca nascondersi e che sa molto bene anche, mediante i sentimenti che eccita, provocare sino alle lacrime, onde meglio imprimere nell'anima quegli affetti e quegli amori, ch'esso vuole. Tuttavia sempre egli si sforza di muovere la volontà a ciò che l'anima faccia gran conto e stima di quelle comunicazioni interiori e vi si abbandoni con passione e in esse si fermi e si occupi, perchè ben sa il maligno non esser quegli esercizi divoti, ma al contrario occasione per l'anima di iattura e perdita della virtù già acquistata.

Occorre adunque, se non vogliamo rimanere ingannati o almeno certo imbarazzati e fermati nel nostro corso, che facciamo uso, per riguardo si all'une che all'altre di queste locuzioni, o sia tanto in riguardo delle buone che delle cattive, della seguente

cautela : di non tenerle in conto veruno, affine di indirizzare con ogni nostro sforzo e potere, fortemente ed efficacemente, la nostra volontà a Dio e di saper adempiere perfettamente la sua legge e i suoi santi consigli. Questa è la sapienza dei Santi, e questo a noi deve bastar di conoscere o sia i misteri e le verità della Fede, con quella semplicità e verità, onde quelli e queste ci propone la Chiesa. Ciò è più che mai sufficiente ad infiammarne in sommo grado la volontà, senza bisogno di metterci ad investigare altre profondità e curiosità, in cui prodigio deve reputarsi se non si corre gran pericolo d'errare. Dice bene a questo proposito S. Paolo : *Non plus sapere quam oportet sapere* (1), che non bisogna voler essere saggi più di quel che convenga esserlo ; e ciò basti per quanto riguarda queste parole successive.

CAPITOLO XXX.

Trattasi delle parole interiori che formalmente, per via soprannaturale, avvengono allo spirito. Avvisa il santo Dottore l'anima dei danni che le possono arrecare e l'istruisce sul come diportarsi cautamente in esse acciò non abbia da rimanervi ingannata.

Il secondo genere di parole interiori sono le parole formali, che tal fiata, per via soprannaturale, senza il concorso d'alcun senso, sono dette allo spirito, sia in tempo che si trova esso raccolto che no. Le dissi io formali, perchè formalmente lo spirito percepisce che vengon profferite da un'altra persona, senza che esso punto vi intervenga colla sua cooperazione. Il perchè molto differiscono da quelle, di cui abbiamo trattato nel precedente capitolo, perchè non solamente, come le successive, si fanno sentire allo spirito senza che v'intervenga colla sua azione, ma perchè ancora, come appena ho accennato, succedono mentre lo spirito non istà in sè stesso raccolto, anzi è da quello che gli vien detto molto lontano. Il che non avviene, come abbiamo veduto, nelle successive, che versano sempre circa quelle cose che si stanno meditando o considerando.

Queste parole, di cui adesso parliamo, talora sono molto formate, talora non tanto; chè non di rado sono appena come a mo' di concetti, pei quali, ora quasi a modo di risposta ed ora in altra guisa, vien detto alcun che allo spirito. A volte queste locuzioni si compongono d'una sola parola, a volta di due o più; a volte

(1) Rom., XII, 3.

anche, come le passate, sono successive, chè suol così prostrarle il Signore per ammaestrare l'anima o con essa conferire e trattare: sempre però avvengono senza che lo spirito per nulla vi metta della sua operazione, e a quel modo giusto si percepiscono che se una persona con un'altra parlasse. Così veggiamo che avvenne a Daniele, il quale dice che l'Angelo parlava in lui: *Et locutus est mihi, dixitque*, ecc. (1). Il che formalmente e successivamente avveniva, parlandogli nel di lui spirito ed instruendolo, come ivi stesso gli aveva detto l'Angelo: che era a lui venuto per addottrinarlo.

Queste parole, quando non sono più che formali, poco effetto producono e lasciano nell'anima. Imperocchè, pel più d'ordinario, servono e si danno solo per ammaestramento o perchè l'anima riceva alquanto di luce su qualche cosa; ed affinchè conseguiscano un tale effetto non è punto necessario che un altro ne producano di più efficace fuor di quello, cui sono destinate. Cotal effetto poi d'ammaestrare e d'illustrare, quando provengono da Dio, sempre nell'anima lo producono, perchè la rendono pronta e ben la fanno persuasa e convinta di ciò che le si comanda o le si insegna.

Contuttociò avverrà talora che non tolgano all'anima la sua ripugnanza e difficoltà, anzi vieppiù gliela faccian sentire: il che fa e permette il Signore per suo maggiore ammaestramento, e per radicarla più nell'umiltà, pel di lei profitto. E questa ripugnanza per lo più permette Iddio che occupi l'anima allorquando le comanda cose spettanti all'onore suo e alla sua preminenza, che in qualche maniera cioè possono ridondare a sua gloria; chè in quelle invece d'umiliazione e di sprezzo suole al contrario infonderle prontezza e facilità. Così leggiamo nell'Esodo (2) che quando il Signore comandò a Mosè di portarsi da Faraone a liberare il popolo d'Israele, mostrò quel grand'Uomo sì gran ripugnanza che il Signore fu costretto a ripetergli il suo ordine ben tre volte, nè valsero ad inanimarlo tutti i prodigi che gli fece vedere, fino a che non gli diede a compagno nell'intrapresa e in quell'onore il suo fratello Aronne.

Tutto il contrario invece avviene quando tali parole e comunicazioni provengono dal demonio, il quale genera facilità e prontezza per intraprendere cose grandi e di onore e mette ripugnanza per le basse ed umili. Tanto abborre invece Iddio che l'anima

(1) Dan., IX, 22.

(2) Ex., III et IV.

inclinati ad onori e dignità che, anche quando Egli stesso le comanda di aspirarvi e glieli conferisce, non vuol però vederla ad essi propensa nè cupida o desiderosa di comandare, e questa disposizione, che comunemente, per queste parole formali, infonde Dio nell'anima, costituisce la differenza più grande che passa tra queste stesse parole formali e quell'altre successive. Le quali non muovono, come queste formali, tanto lo spirito nè lo rendono pronto. E la ragione unica è che queste, di cui andiamo parlando, son più formali e in esse meno vi si mescola l'intelletto. Non osta tuttavia che talvolta le parole successive possano produrre nell'anima un effetto più abbondante delle formali, per la grande comunicazione che talora passa fra il Divino e l'umano spirito; ma nel modo però sempre corre gran differenza. Chè in queste parole formali non può darsi nell'anima luogo a dubbio, se ella è che le profferisce, oppure altri, e ciò tanto meno allora quando per niente affatto pensava alle cose che le vennero dette. Ancorchè poi vi pensasse, cionondimeno evidentemente e distintamente conosce che le provengono d'altra parte.

Ad onta di ciò, non deve l'anima anche di queste parole formali, come dell'altre successive, far conto e stima, perchè, oltre di occupare e d'imbarazzare lo spirito in quello che non è prossimo e legittimo mezzo per giungere all'unione con Dio, che è solo la Fede, facilissimamente anche potrebbe venire ingannata dal demonio. A mala pena infatti potrà talvolta discernersi quali fra esse dal buono spirito provengono e quali dal cattivo. Imperocchè, producendo queste formali parole, siccome abbiamo accennato, esigui effetti, non possono che difficilmente per essi distinguersi e conoscersi. Quelle infatti, che vengono dette dal demonio, producono talora negli imperfetti una più sensibile efficacia che non quelle del buono spirito negli spirituali.

Parimenti nemmeno devono mandarsi subito ad esecuzione le cose che per tali parole si dicono, sia che vengano profferite dal buono spirito o che sieno suggerite dal maligno. Mai però debbon nascondersi ad un prudente confessore o ad altra persona dotta e discreta, che possa darne consiglio e lumi e cui pure spetterà lo stabilire che dovrà farsi nelle varie occorrenze; come non fa certo d'uopo avvisare che l'anima deve con rassegnazione ed indifferenza attenersi strettamente ai consigli del suo direttore. Che se non si potrà avere una persona fornita di tanta esperienza, il meglio è per l'anima (preso pel suo profitto quello che in tali parole è di sostanziale) disprezzar tutto il resto e a nessuno

manifestarle; chè è più facile trovar persone che rovinino l'anima piuttosto che l'edifichino. Non qualsiasi infatti è atto al governo ed alla direzione delle anime, nè affare di più grande conseguenza può darsi come il sapersi ben reggere in queste cose o l'errare. Sono infatti, in tal materia, tanto son sottili gli inganni, che, a mio parere, è impossibile sfugga dal rimaner poco o molto ingannata quell'anima che non è di tali cose nemica.

Siccome però dei pericoli e degli inganni, non solo, ma della necessaria cautela e circonspezione, che in tali cose occorre, abbiamo distesamente parlato nei capitoli XVII, XVIII, XIX e XX di questo libro, non mi dilungherò io qui di più. Questo solo dico e ripeto che il più sicuro consiglio, la più sicura dottrina in questa materia, per non restare ingannati, è di non far caso alcuno di qualsivoglia di queste cose, ancorchè possano parere grandi e magnifiche. Si porti l'anima giusta la retta ragione e quello che la Chiesa ci ha insegnato e tutto giorno ne insegna: questo le basterà.

CAPITOLO XXXI.

In cui si tratta delle parole sostanziali che interiormente si fanno sentire allo spirito. Si stabilisce la differenza che passa fra esse e le formali; si espongono i gran beni che in esse si contengono e la rassegnazione e la riverenza con cui l'anima deve in esse portarsi.

Il terzo genere di parole interiori dicevamo essere costituito dalle parole sostanziali, che, pur essendo formali in sè medesime, in quanto che formalmente s'imprimono nell'anima, differiscono tuttavia da queste in quanto esse producono nell'anima veramente il loro effetto vivo e sostanziale; il che non è proprio delle parole invece puramente formali. Perchè, quantunque vero sia che ogni parola sostanziale è anche formale, non però tuttavia ogni parola formale è alla sua volta anche sostanziale, ma solo quella che, come abbiamo ora accennato, veramente e realmente opera nell'anima quello che significa. Così, se il Signore per esempio dicesse ad un'anima: « Sii buona », ella da quel punto sostanzialmente diventerebbe buona; e se le dicesse: « Amami » ella incontanente avrebbe e sentirebbe in sè la sostanza dell'amore, che è il vero amore di Dio. Ancora: se mentre, per esempio, un'anima si trova tutta trista e costernata, Iddio le dicesse: « Non temere », grande forza e tranquillità ella di tratto sperimenterebbe nell'animo. Imperocchè i detti di Dio e la sua parola, come dice il Savio, son

pieni di potenza: *Et sermo illius potestate plenus est* (1); e però sostanzialmente opera nell'anima quello che significa. Il che è quello pure che volle significare Davide con quelle parole: *Ecce dabit voci suae vocem virtutis* (2): ecco che il Signore darà alla sua voce voce di gran virtù. E così infatti fece Egli con Abramo, quando gli disse: *Ambula coram me et esto perfectus* (3): cammina alla mia presenza e sii perfetto, chè d'un subito Abramo fu perfetto e sempre innanzi a Dio con ogni cautela camminò. Questa ancora è la potenza che nell'Evangelo leggiamo avevano le parole di Dio, chè con un sol comandò, con solo aprir della bocca, risanava gli infermi, risuscitava i morti.

E parla Egli ancora di presente e dice a cert'anime sue dilette alcune di queste sostanziali parole, le quali hanno sì grande importanza, sono di tanto valore da essere, realmente, il bene maggiore dell'anima, comechè più alle volte giovi una soltanto di queste parole che non tutto il resto ch'essa per tutto lungo il corso della sua vita ha potuto operare.

Per quanto s'appartiene a queste parole, niente l'anima ha da fare, niente da volere: se ne stia essa umile e rassegnata, prestando in esse a Dio il suo libero consenso. Neppur v'ha qui nulla ch'essa debba rigettare o temere, o ripugnanze che debba superare, per eseguire le cose che le vengono comandate: Iddio medesimo, mediante siffatte sostanziali parole, opera in essa e con essa quello che significano; il che ben altrimenti avviene nelle sole formali e successive.

Non vi ha, ho detto, nulla da rigettare, perchè il loro effetto sostanziale, per dir così, rimane fisso nell'anima insieme con una gran copia di beni divini. Essendo infatti che un tale effetto vien dall'anima ricevuto solo passivamente, ogni sforzo in contrario a nulla può servire.

E nemmeno vi è motivo a temer di nulla, perchè nè l'intelletto nè il demonio vi si possono mescolare, nè questo maligno spirito è tanto potente da produrre passivamente un effetto sostanziale in un'anima così da imprimerle anche l'effetto e l'abito della sua parola. Solo è da escludersi il caso di anime, che a lui, con volontà spontanea, si sieno consegnate, chè, stando allora in esse come signore e padrone, può muoverle per suggestione

(1) Eccl., VIII, 4.

(2) Ps., LXVII, 34.

(3) Gen., XVII, 1.

ad effetti di estrema malizia. Trovandosi diffatti quest'anime a lui unite per volontaria nequizia, facil cosa è pel demonio spingerle a sempre maggiori mali e peccati. Che se per esperienza veggiamo quanta forza il demonio fa a cert'anime anche buone, imprimendo alle sue suggestioni una non lieve efficacia, che meraviglia che le cattive egli possa anche con maggior forza muovere alla sua volontà?

Tuttavia effetti anco solo somiglianti a quelli che producono le parole di Dio, onde abbiamo discorso, non ne può affatto imprimere, perchè non si può far paragone tra le parole di lui e le divine, e tutte le sue parole e gli effetti delle medesime, se si mettono a confronto con queste, si vedrà che sono un vero nullo. Chè però disse il Signore per Geremia: *Quid paleis ad triticum?... Nunquid non verba mea sunt quasi ignis?... et quasi malleus conterens petram?* (1): Che ha mai da fare la paglia col frumento?... Forse che non son le mie parole come il fuoco e come un martello che spezza le pietre? Giovano adunque moltissimo all'anima queste parole sostanziali per giungere all'unione con Dio; e più sono interiori e più anche sono sostanziali, e perciò stesso più utili. Felice e fortunata quell'anima a cui Iddio parla: *Loquere Domine quia audit servus tuus* (2): parla, o Signore, che il tuo servo ti ascolta.

CAPITOLO XXXII.

In cui si tratta delle apprensioni che l'intelletto riceve da quei sentimenti interiori, che sovranaturalmente si formano nell'anima; se ne dicono le cause e si stabilisce il modo onde l'anima deve portarvisi per non rimanerne imbarazzata nel cammino dell'unione divina.

Resta ora che trattiamo della quarta ed ultima maniera o specie di apprensioni intellettuali, che dicevamo poter derivare nell'intelletto da certi spirituali sentimenti, che non di rado, sovranaturalmente, si formano nell'anima delle persone spirituali, e che noi qui noveriamo fra le specie distinte dell'apprensioni dell'intelletto.

Siffatti spirituali e distinti sentimenti possono avvenire in due maniere. I primi sono quelli che si sperimentano nell'affetto della volontà; i secondi invece, sebbene anch'essi hanno la loro sede nella volontà, pur tuttavia, essendo senza paragone degli altri più intensi, sublimi, profondi e secreti, non sembra che

(1) Ier., XXIII, 28 et 29.

(2) Reg., III, 10.

nemmeno la tocchino questa potenza, ma bensì si compiano nella stessa sostanza dell'anima. Si l'una poi che l'altra specie di questi sentimenti può suddividersi in molte altre maniere. I primi, se provengono da Dio, sono assai alti, ma più nobili ed eccellenti sono i secondi, e di grandissima, somma utilità, nè l'anima vale a conoscerne od intenderne l'origine, o sia donde promanano, nè le buone opere per cui Dio le concede sì sublimi favori, nè quegli che della sua direzione ha cura. Non dipendono infatti essi minimamente nè da opere che l'anima può aver fatte o fa, nè dalle sue considerazioni o meditazioni, abbenchè tutti questi esercizi sieno buone disposizioni ad ottenerli: li largisce il Signore cui vuole, per cause ch'Egli solo conosce (1).

(1) È chiaro che qui noi siamo nel vero e proprio campo della mistica teologia più elevata e sublime, o sia di quella contemplazione infusa, la quale scende nell'anime, secondo la frase di S. Teresa, come acqua dal cielo, o sia che è un puro e gratuito dono di Dio. Non deve far quindi meraviglia se il nostro Santo dice che i tocchi divini, dei quali parla, non dipendono da opere buone che l'anima attualmente eseguisca. Egli non esclude — e lo dice chiaro — che l'esercizio della virtù non dispone l'anima a tali sublimi favori: solo esclude che tali favori possano meritarsi come *de condigno* da Dio, o sia in forza di un merito precedente o concomitante dell'anima. Qui ci troviamo nelle manifestazioni più sublimi della grazia, la quale, è chiaro, non dipende che da Dio, e Dio dispensa nel grado che più gli piace: « *non enim* (direbbe S. Gregorio) *gratia contemplationis summis datur et minimis non datur; sed saepe hanc summi, saepe minimi, saepe remoti percipiunt* ». (Homel. 17 in Ezech.).

E nè pure deve far meraviglia che S. Giovanni della Croce dica che tali affezioni od apprensioni spirituali, molto recondite e perfette, che l'anima riceve nella più alta contemplazione, non possono essere ben conosciute dall'anima stessa nè dal maestro che la dirige. È cosa infatti misteriosa l'entrata di Dio nell'anima e a parole non si può spiegare. A meraviglia a questo proposito scrive S. Bernardo nel sermone 74 sulla Cantica: « *Fateor et mihi adventasse Verbum, et pluries, cumque saepius intraverit ad me, non sensi; adventasse, cum intraverit, adesse sensi, adfuisse recordor, interdum, et praesentire potui intuitum eius, sentire nunquam, sed ne exitum quidem: nam unde in animam meam venerit, quove abierit, denuo eam dimittens, ignorare me fateor* ».

E Ugo di S. Vittore, citato da S. Bonaventura nel libro *de quatuor mentalibus exercitiis*: « *Iam nesciunt ubi se esse conspiciunt, et quasi amplexibus amoris aliquid intus tenent, et nesciunt quid sit, et tamen totis viribus tenere concupiscunt* ».

Gli ineffabili sentimenti, di cui in questi passi si parla e di cui tratta il nostro Santo dipendono dall'amplesso unitivo per cui la sostanza di Dio è sentita nella sostanza dell'anima. Di esso noi parlammo nelle ultime pagine della 1ª parte dei nostri studii proemiali, e però ivi rimettiamo il lettore.

Potrà infatti avvenire che qualche persona a lungo si sia esercitata in molte opere buone, nè tuttavia Egli la ricreerà con questi tocchi divini, mentre, al contrario, ne darà di sublimissimi e in gran copia ad un'altra che assai meno avrà atteso ad opere ed esercizi di perfezione. Dal che evidentemente si deduce non esser punto necessario che l'anima attualmente s'occupi in cose spirituali (sebbene l'esserlo meglio dispone a riceverli) acciocchè Iddio le conceda questi tocchi, donde ella attinge tali sentimenti; chè molte volte avverrà che li senta senza che punto vi stia sopra pensando. Di questi tocchi poi alcuni ve n'ha di distinti, e che passano presto, ed altri di meno distinti, ma che durano più.

Tali sentimenti come sentimenti, giusta il modo e la ragione onde qui ne trattiamo, non appartengono già all'intelletto, ma alla volontà, e però di essi non discorro io qui *ex professo*, rimettendomi a parlarne più distesamente nel terzo libro, dove tratteremo della notte oscura e della purgazione della volontà di tutte le sue affezioni. Siccome però bene spesso, anzi il più delle volte, da essi si deriva nell'intelletto una più espressa e percettibile apprensione, notizia ed intelligenza, fa d'uopo in presente farne una breve menzione, solo per questo fine e motivo.

È adunque a sapersi che da tutti questi sentimenti, sia che essi provengano da tocchi divini, repentini e subitanei, sia da altri successivi e più duraturi, non di rado, come ho accennato, risulta evidente nell'intelletto un'apprensione di notizia od intelligenza, che altro non è se non un concetto sublimissimo e dolcissimo di Dio, che si infonde e si dà all'intelletto, cui in nessuna maniera può darsi un nome, come neppure può imporsi al sentimento donde deriva. E queste divine notizie ora avvengono in un modo, ora in un altro; talora son più sublimi e più chiare, talora meno, secondochè più o meno chiari sono quei tocchi divini che producono quei sentimenti, dai quali provengono tali notizie, e giusta ancora le loro diverse proprietà.

Non fa qui mestieri sperderci in molte parole per rendere l'intelletto cauto ed attento ed incamminarlo per queste notizie, nella Fede, all'unione con Dio. Imperocchè, operandosi solo passivamente cosiffatti sentimenti nell'anima, senza ch'essa in alcun modo effettivamente concorra per riceverli, così ancora passivamente ricevonsi nell'intelletto (detto perciò passibile dai Filosofi) quelle notizie che da essi dimanano, senza che l'intelletto punto vi intervenga colla sua operazione. E però, affinchè non si abbia in questa parte ad errare o perdere il frutto, cui tali sentimenti

sono ordinati, punto deve l'intelletto sforzarsi per intervenire colla sua operazione, ma diportarsi in modo tutto passivo, cercando di inclinare e flettere la volontà ad un libero e grato assenso, senza pretendere di mescolarvi menomamente la sua naturale capacità. Imperocchè, come dicemmo ripetutamente trattando delle locuzioni successive, facilissimamente l'intelletto colla sua attività ed operazione può disturbare e ridurre al nulla quelle delicate notizie, che sono certe dolci, soavi, soprannaturali intelligenze, cui non può a nessun patto raggiungere la nostra misera naturale capacità, la quale non già operando può riescire ad intenderle, ma con starsi contenta di solo riceverle. Non deve perciò l'intelletto sforzarsi e procurar di ottenerle, e così esso eviterà il pericolo di formarne altre da sè medesimo e di aprire adito al demonio a che ingeneri ed insinui nell'anima le sue tutte false e bugiarde. Il che può quel maligno benissimo fare, servendosi all'uopo dei sensi del corpo. Si diporti quindi l'anima con rassegnazione ed umiltà e passivamente, ricordandosi che solo passivamente può ella tali favori e notizie ricevere da Dio, che è solito comunicarle quando più e meglio gli piace e quando vede specialmente l'anima tutta umile e sproprata.

Così facendo e governandosi non perderà essa il grande profitto che tali notizie arrecano, in ordine alla divina unione, essendo che tutti codesti tocchi sono tocchi dello stato d'unione, che solo passivamente si compie nell'anima. —

Tutta la dottrina, che in questo libro ho spiegato, circa della totale astrazione e contemplazione passiva, in cui si lascia da Dio l'anima condurre, per mezzo di una totale dimenticanza di tutte le cose create, per mezzo d'una perfetta nudità d'ogni immagine e figura, solo fermandosi ed occupandosi in un semplice intuito della suprema verità, non solamente deve intendersi e riceversi per quell'atto di perfettissima contemplazione, la cui sublime ed affatto sovranatural quiete può esser turbata anche dalle figliuole di Gerusalemme, ossia dai buoni discorsi e dalle buone meditazioni, se l'anima vi vuol insistere sopra; ma bensì per tutto quel tempo in cui nostro Signore comunica quella semplice, generale ed amorosa avvertenza od attenzione, che abbiamo detto, ed anche per quello in cui l'anima, sorretta ed aiutata dalla divina grazia, avrà in essa collocata e fermata sè medesima. Deve l'anima in questo tempo solo attendere e studiarsi di mantener l'intelletto nella sua quiete senza cercar di mescolarvi altre forme o figure o particolari notizie, se non forse qualche rara volta e come di pas-

saggio e senza grande sforzo, perchè di tali cose ella deve servirsi ed aiutarsi solo con una certa soavità d'amore e affine d'infiamarsi ognor più. Del resto, fuori di un tal tempo, deve giovarsi e valersi dell'aiuto, che apportano le buone memorie e le sante meditazioni, sebbene solamente in quel modo che è necessario per ricavarne maggior divozione e profitto. Deve poi singolarissimamente usare della memoria e della meditazione della vita, passione e morte del nostro Signore Gesù Cristo, affin di sapere a quella e alla volontà di Lui conformare tutte le sue azioni, tutti i suoi esercizi, tutta la sua vita. —

Basti il fin qui detto onde por fine a questa materia dell'apprensioni soprannaturali dell'intelletto, per quanto s'occorre a saperlo condurre e dirigere, per mezzo di esse, in Fede, all'unione con Dio. Parmi infatti non occorra dilungarsi di più, perchè, qualunque cosa accada all'anima circa questa potenza, troverà ella di certo nelle riferite divisioni tutti gli ammaestramenti e tutte le cautele, che le saranno pel caso necessari. E, dato pure che le avvenisse qualche cosa di contrario e differente, che non si trovi nelle fatte distinzioni (credo però non possa darsi alcuna intelligenza, che non possa ad uno dei predetti quattro modi di distinte notizie ridursi), potrà tuttavia ricavare quanto nel caso le farà d'uopo sapere da quello che abbiamo spiegato in riguardo di altre notizie, che hanno, con uno o l'altro di quei quattro modi, qualche affinità.

Passeremo dunque ora al terzo libro, ove coll'aiuto di Dio tratteremo della purgazione spirituale ed interiore della volontà, vale a dire de' suoi affetti interiori, purgazione cui noi diamo il nome di notte attiva.

E qui torno a pregare nuovamente il benevolo lettore che voglia leggere queste pagine con animo sincero e benigno, perchè, se questo manca, foss'anco sublimissima e perfettissima la dottrina di cui uno può trattare, non se ne ricaverebbe quell'utilità che in sè contiene nè se ne farebbe quella stima che pur merita. Il che io con tanto maggior ardore ed insistenza gli domando sia per la materia, che svolgo in questi libri, come per riguardo al mio cattivo e rozzo stile, che, non lo nascondo, molto e in molte cose è imperfetto.

LIBRO TERZO

In cui si spiega la purgazione e notte attiva della memoria e della volontà, e si insegna all'anima il modo di diportarsi negli atti di queste potenze, affin di giungere all'unione con Dio.

ARGOMENTO

Or che abbiamo mostrato il modo onde s'ha da portare l'anima nel dirigere la sua prima potenza, che è l'intelletto, in tutte le sue diverse apprensioni, acciocchè, mediante la Fede, che è il mezzo, pervenga, secondo questa stessa potenza, ad unirsi con Dio, resta che facciamo il medesimo anche per riguardo alle altre due potenze di lei, che sono la memoria e la volontà, purificandole nei loro atti in guisa che secondo pure queste due potenze ella possa arrivare alla stessa unione, mediante una perfetta speranza e carità (1). E questo io procurerò di fare il più brevemente che mi sarà possibile, in questo terzo libro. Imperocchè, avendo noi di già sbrigato l'intelletto, che è come un ricettacolo di tutti gli oggetti, che poi derivano e passano a queste potenze (nel che abbiamo fatto non poca parte di viaggio e chiarito pure assai, come si vedrà, quanto in appresso diremo), non è punto necessario che troppo ci allarghiamo e diffondiamo nel trattare di queste ultime potenze. E diffatti, se la persona spirituale bene dirige il suo intendimento in Fede, giusta la dottrina, che abbiamo spiegata, dovrà pure, regolarmente parlando, correggere e drizzare nei loro atti anche quest'altre due potenze, con l'altre due virtù, essendo che l'operazione della memoria e della volontà dipende da quella dell'intelletto (2). Nondimeno, per conservare l'ordine e

(1) V. sopra il cap. VI del 2º libro dove il Santo dimostra come le tre virtù teologali — Fede, Speranza, Carità — sono il mezzo per cui rispettivamente si uniscono con Dio le nostre potenze — Intelletto, Memoria e Volontà. — Ricordisi pure quello che a questo proposito scrivemmo nei nostri studii proemiali, 1ª parte.

(2) Non una volta sola, a quest'ora, il nostro Santo accennò all'ordine di preminenza e di dipendenza delle potenze dell'anima nostra; e noi pure ne parlammo in due lunghe note, la prima a pagina 37 (libro I, cap. VIII) e

il metodo che ci siamo proposti e affinchè meglio s'intenda ogni cosa, sarà opportuno che noi qui partitamente discorriamo di quanto si fa all'una e all'altra di queste due potenze. Il perchè bisognerà che parliamo dei loro atti, e in primo luogo di quelli che riguardano la memoria, sebbene faremo di essi quelle distinzioni solamente che servano pel nostro proposito. La qual distinzione noi la ricaviamo dai diversi oggetti di questa potenza, che sono d'una triplice maniera: naturali, soprannaturali, immaginari e spirituali. Ai quali oggetti corrispondono appunto tre differenti specie di notizie della stessa memoria, vale a dire notizie naturali e soprannaturali, immaginarie e spirituali. Di tutte queste diverse notizie adunque parleremo noi qui, col divino favore, cominciando dalle naturali, che versano circa gli oggetti più esteriori. Tratteremo quindi in seguito delle affezioni della volontà; e così porremo fine a questo terzo e ultimo libro della notte attiva spirituale dell'anima.

CAPITOLO I.

Si tratta dell'apprensioni naturali della memoria e si insegna il modo onde l'anima potrà di esse evacuare tale potenza affin di unirsi, secondo la medesima, con Dio.

Molto è necessario che il lettore, in ognuno di questi libri, tenga sempre davanti agli occhi il fine che noi ci siamo proposto, perchè altrimenti non potranno non sorgergli, mentre li legge, molti dubbi e molte difficoltà. Di quella guisa infatti che dubbi sono sorti in riguardo di quanto abbiamo spiegato circa dell'intelletto, altri non potranno mancare attorno di quello che della memoria e volontà adesso abbiamo da dire. Imperocchè, considerando il come e il quanto noi insistiamo sulla necessità che v'è di ridurre come al nulla le potenze nelle loro operazioni, forse alcuno potrà pensare che noi distruggiamo e demoliamo piuttosto la via e il cammino dello spirito in luogo di appianarlo e prepararlo. Il che vero sarebbe se scopo nostro in questi libri non fosse che di istruire gli incipienti, i quali non possono altrimenti prepararsi alle divine

la seconda a pagina 133 (libro II, cap. XIII). Nella seconda parte poi dei nostri studii proemiali, prendendo ad analizzare la parte di questo terzo libro della *Salita*, che riguarda la notte o purgazione attiva della volontà, spieghiamo in che senso i mistici, a differenza dei filosofi, parlino come di potenza distinta e a sè della memoria, mentre in realtà essa non è che l'intelletto medesimo, che torna sopra sè stesso oppure riflette sulle cose prima ricevute od intese. Preghiamo quindi i lettori di tenere presenti tutti questi luoghi, a scanso di inutili ripetizioni.

comunicazioni che mediante siffatte discorsive e sensibili apprensioni (1).

Ma ben altrimenti sta la cosa, perchè noi qui vogliamo dare dottrina e insegnamenti a passare più oltre nella contemplazione e ad avanzarsi sempre più nell'unione con Dio. Al qual fine debbonsi lasciare tutti cotesti mezzi ed esercizi sensitivi delle potenze e rimanersi in silenzio e tenebre, acciocchè Dio operi e compia nell'anima l'unione divina. Il perchè, presa la cosa da questo lato, ognun vede quanta ragione abbiamo noi di raccomandare che lo spirituale, col metodo, che in questi libri mostriamo, cerchi di sbrigare, vuotare e in certo qual modo privare le potenze del loro naturale diritto e delle loro operazioni, affinchè in tal guisa pronte si trovino alle illustrazioni soprannaturali.

Conciosiachè la loro esigua capacità non è forte nè bastante per cosa sì alta, e, colle loro basse operazioni, ritardano, anzichè aiutino. Essendo poi vero, com'è verissimo, che l'anima deve conoscere Dio piuttosto per quello che non è che per quello che è, per arrivare a Lui, necessariamente ha da negare e rigettare tutto, fino la più piccola e minima ed ultima delle sue apprensioni, tanto naturali che soprannaturali (2).

Or bene, quello che facemmo per l'intelletto faremo qui adesso per la memoria, cavandola dai suoi proprii naturali confini e sollevandola sopra sè stessa, vale a dire sopra qualunque distinta

(1) Per ben comprendere questo periodo, ricordino i lettori quello che il S. Dottore spiegò circa il modo e la condotta, che hanno da seguire i novelli spirituali, sul principio della loro carriera. Il mezzo ordinario, che li ha da portare alla contemplazione, è la meditazione che si fa scorrendo per mezzo delle potenze e specialmente della immaginativa. Ora è chiaro che se gli incipienti volessero fare a meno di servirsi di questo mezzo, essi si metterebbero addirittura fuor di strada, nè potrebbero, come ripetutamente insegnò il nostro Santo nel passato libro (v. specialmente i cap. XV e XVII) darsi occupati, da una parte non meditando e dall'altra non godendo tuttavia del frutto dolcissimo della contemplazione. Questo è il senso genuino delle parole di S. Giovanni della Croce, e confrontato, ripetiamo, con quello ch'ei disse precedentemente, e con quello che dirà in seguito, si apparirà anche più chiaro.

(2) Sulla conoscenza di Dio per negazione, oltre quanto ne dicemmo nel prologo, 1ª parte, vedasi quello che scrivemmo nella nota di pag. 128 (libr. 2º, cap. XII), verso le fine. — Circa poi il vuoto che l'anima ha da operare nelle sue potenze, onde sien rese abili a riempirsi del Divino, può con frutto, crediamo, il lettore rileggere l'analisi che di questi libri facemmo nella 2ª parte dei nostri studii proemiali.

notizia ed apprensibile possessione, alla sublime speranza dell'incomprensibile Iddio.

Cominciando adunque dalle notizie naturali, dico che naturali notizie della memoria sono quelle ch'essa si può formare da tutti gli oggetti dei cinque sensi corporei, che sono la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto, e di più tutte quell'altre, che, simili a queste, da sè medesima si può fabbricare. Di tutte queste notizie si deve essa nudare e vuotare non solo, ma di più sforzarsi di distruggere in sè anche l'immaginaria loro apprensione, così che di esse più nessuna forma impressa le rimanga, ed ella tanto se ne trovi e resti nudata, vuota, dimentica, come se mai nessuno ne avesse percipito. Soltanto in questa maniera, e non diversamente, annichilandosi cioè per riguardo ad ogni forma ed immagine, la memoria potrà sperare di giungere ad unirsi con Dio.

Tale unione infatti non può farsi se essa non si separa e non si distacca da tutte le forme che non sono puramente Dio, perchè, come abbiamo spiegato nella notte dell'intelletto, sotto di nessuna distinta forma o notizia egli cade (1). Or, siccome insegna il nostro santissimo Redentore, che nessuno può servire a due padroni: *Nemo potest duobus dominis servire* (2), potrà forse la memoria stare unita perfettamente con Dio e nello stesso tempo con altre distinte forme e notizie? Non avendo poi Dio veruna forma od immagine, che dalla memoria possa venir compresa, di qui viene che quando essa sta unita con Dio (come veggiamo ogni giorno per esperienza) rimane come in un oblio universale di tutte le cose, priva di qualsiasi forma o figura ed immagine, unicamente assorbita nel sommo Bene. Sembra in verità che la divina unione le vuoti affatto la fantasia e da essa in certo qual modo cancelli qualunque forma e notizia e, di tutto lasciandola dimentica, l'innalzi alle cose sovranaturali così che poi le è di mestieri di gran forza per ricordarsi di qualche cosa. Anzi, tale è alle volte questa oblivione della memoria e questa sospensione dell'immaginativa (per l'unione della memoria con Dio) che vi può passare l'anima anche lungo tempo, senza avvedersene, e senza riconoscere quanto in quel frammezzo ha potuto fare.

Di più, essendo sospesa l'immaginativa, l'anima non sente il dolore che nel corpo le posson cagionare; perciocchè senza l'immaginazione non si dà sentimento.

(1) Libro 2 passim, ma specialmente cap. VIII.

(2) Matth., VI, 24.

Or bene, affinchè Iddio operi sì perfetta unione, è mestieri che l'anima, come abbiamo detto, distacchi la memoria da qualsiasi apprensibile notizia.

Questo però è da avvertirsi che tali sospensioni ed alienazioni non avvengono nei perfetti nel modo che qui ora abbiamo detto. Conciosiachè essi godono già della unione perfetta, mentre che coteste sospensioni non sono che preparamenti o principii di essa.

Ma dirai: Ti par forse un bene codesto? Perchè di qui infatti segue la distruzione dell'uso e del corso naturale delle potenze, e perciò, supposta una tale dottrina, si rimarrà l'uomo a guisa di un bruto, di tutto dimentico; e, quel che è peggio, senza discorso di ragione e memoria delle sue naturali necessità ed operazioni. Sappiamo poi che Dio non vuol distruggere la natura, ma la perfeziona, mentre all'opposto da questa dottrina segue necessariamente la distruzione di essa. E infatti l'uomo verrebbe a dimenticarsi di quelle cose morali e ragionevoli, che deve operare, e di quell'altre naturali, che deve esercitare, ed è chiaro che di tutto ciò egli si dimentica allorquando non usa delle forme e delle notizie dell'immaginazione, che sono come i mezzi della reminiscenza.

A questa obbiezione rispondo, e dico: che quanto più la memoria si va congiungendo con Dio, proporzionatamente va perdendo delle sue notizie distinte, finchè tutte non le perde; il che allora soltanto avviene quando l'anima tocca perfettamente lo stato ossia l'essenza dell'unione. Il perchè, nel principio, non può l'anima non trovarsi in una grande dimenticanza delle cose, dal momento che ne va perdendo le forme e le notizie. Così che la si vedrà andare senza nessuna cura di sè nell'esteriore; dimenticarsi perfino di bere e mangiare; se ha fatto la tal cosa, oppure no; se ha veduto la tal'altra o non la vide; se ha udito parlare oppure no. Il che avviene per l'immersione ed assorbimento della memoria in Dio. Ma dopochè l'anima ha acquistato l'abito dell'unione, il quale è un sommo, immenso bene, più non va ella soggetta, nel modo descritto, a tali dimenticanze, per rispetto di quelle cose che riguardano la ragione e la natura. Chè anzi si trova ella fornita ed opera con assai maggior perfezione in quelle operazioni, che son convenienti e necessarie, quantunque le eserciti in grazia solo di forme e notizie nella sua memoria peculiarmente eccitate da Dio. Conciosiachè, siccome ho già detto, quando l'anima ha acquistato l'abito dell'unione, che è uno stato soprannaturale, si la memoria come tutte l'altre potenze vengono meno alle loro naturali operazioni e dal loro limite connaturale passano al termine sovran-

naturale di Dio. In guisa che, quando la memoria si trova in Dio trasformata, non se le imprimono forme o notizie permanenti, ma essendo le operazioni di essa e dell'altre potenze mutate in questo stato come in divine, e imperando Iddio nelle stesse facoltà, grazie alla loro trasformazione in Lui, come un dispotico signore, Egli è che ad esse comanda e che divinamente le muove, secondo il suo divino Spirito e la sua volontà, come dice l'Apostolo S. Paolo: *Qui autem adhaeret Deo, unus spiritus est* (1): chi poi sta unito col Signore è un solo spirito con Lui. Ora, è chiaro che, trovandosi l'anima totalmente unita collo Spirito divino, per conseguenza anche tutte le sue operazioni debbano essere divine.

E di qui proviene che le operazioni di tali anime perfette sono come debbono essere consentanee e sempre a ragione, e mai quali non hanno da essere. Imperocchè lo spirito di Dio le ammaestra in quello che convien sapere; loro nasconde quello che debbono ignorare; ricorda quello di cui hanno da aver memoria, e cancella dalla mente quello che è bene dimenticare. Le fa amare quello che devesi amare e non amare quello che non è puramente Dio; così che, per ordinario, anche solo i primi moti delle potenze di quest'anime son come divini. Nè, ripetiamo, nessuno si deve meravigliare che tali sieno, dal momento che si trovano elleno trasformate nell'essere divino.

Di siffatte divine operazioni dell'anima recherò qua alcuni esempi. Puta caso: domanda una persona ad un'anima, che si trova in questo stato, che la raccomandi a Dio. Forse quest'anima non si ricorderà di pregare per essa, in grazia di una qualche forma o notizia, che la domanda di quella persona può averle lasciata impressa nella memoria; ma se sarà conveniente ch'essa la raccomandi (e questo avverrà quando il Signore creda opportuno ascoltar quelle preci) Iddio stesso le muoverà la volontà e le infonderà desiderio di farlo. Al contrario, se Dio ha stabilito di non ascoltar quelle preghiere, per quanto quest'anima possa sforzarsi di pregare, nè pregherà nè avrà desiderio alcuno di farlo; e forse potrà avvenire che Dio invece le ispiri di pregare in pro di persone, ch'ella nè mai conobbe, nè vide, nè udì. Il che appunto proviene da ciò che Dio stesso, con peculiar modo, muove le potenze di quest'anime, come già dissi, a fare operazioni che sieno conformi al beneplacito suo e alla sua volontà.

(1) I, ad Corint., VI, 17.

Donde anche le opere e le orazioni di queste anime indubitatamente sortiscono il loro effetto.

Tali erano l'opere e le orazioni della gloriosa Vergine Madre di Dio, la quale, essendo stata sublimata a questo stato fin dal principio della sua vita, mai ebbe impressa nell'anima sua forma di alcuna cosa creata, che anche solo minimamente la distraesse o la muovesse ad operare, chè in tutto ella fu sempre mossa dallo Spirito Santo.

Poniamo un altro esempio. Deve accorrere una di quest'anime a un tempo prefisso a sbrigare qualche negozio. Di esso punto forse non si ricorderà; senza tuttavia pur saper come avvenga, se le porrà nello spirito, per mezzo di quell'eccitazione divina della memoria, il quando e il come ella deve accudirvi, e ciò infallibilmente e senza commettere difetto veruno (1).

Nè in riguardo di queste cose solamente illumina lo Spirito Santo le anime, ma di molte altre ancora che altrove avvengono o son per avvenire, senza, diciamo, che elleno sappiano come ciò in loro avvenga. Tutto però loro proviene dalla divina sapienza; perchè studiandosi quest'anime di nulla sapere od apprendere, colle potenze, di quanto le potrebbe impedire, vengono ad operare generalmente ogni cosa a quel modo che disse il Savio, il cui detto noi ponemmo nella figura o descrizione del Monte: Il Fattor d'ogni cosa, che è la sapienza, di tutto mi addottrinò (2).

Ma dirai ancora: E può esser vero che l'anima arrivi a vuotare e privare siffattamente la memoria di ogni forma e fantasma

(1) Sap., VII, 21.

(2) Un fenomeno somigliante, dovuto apparentemente alla forza di suggestione del magnetizzatore od ipnotizzatore sul magnetizzato od ipnotizzato, realmente invece all'azione di un agente extranaturale, si sente spesso vanitare nel magnetismo ed ipnotismo, o sia di gente, la quale, cessata l'azione del magnetizzatore, dopo giorni, settimane e magari mesi, accorre, spinta da una forza ignota, cui non sa resistere, a compiere un atto, che, durante il suo stato d'incoscienza, le venne comandato. Questo fenomeno è quello che il Boismont, da noi citato nella lunga nota di pag. 207 sui sogni profetici, e precisamente a pag. 209-210, chiamava « la stimazione del tempo, o sia la facoltà di agire in un'ora fissa per una specie di scatto interno ». Ma, ripetiamo, questo scatto non può essere provocato che da un agente spirituale extranaturale, perchè solo uno spirito può impossessarsi delle facoltà dell'uomo in tal guisa. Or le differenze che sono e nell'operare e nell'opere di persone così eccitate, ben mostrano da qual parte provenga l'eccitazione, se dal demonio o da Dio. Rilegga, preghiamo, il lettore la nota citata di pag. 207 e segg.

e giunga ad uno stato tanto eminente e sublime? Imperocchè qui si fan contro due grandi difficoltà, che superano totalmente l'umana forza e capacità; l'una di potersi liberare da tutto quello che è naturale, e l'altra o sia lo sforzo che l'anima dee fare per unirsi con quello che è sopra la sua natura; cosa che certamente pare assai più ardua e difficile.

A dir vero, ciò non solo è difficile, ma affatto impossibile alle sole forze ed abilità naturali; verissimo è tuttavia che può l'anima da Dio venir sollevata a questo stato sovranaturale, anzi, ch'ella medesima, per quanto sta in lei, deve a tale stato disporsi e prepararsi: il che assai bene può fare coll'aiuto che le porgerà senza dubbio il Signore. Perchè, quando essa si studia di vuotarsi e privarsi d'ogni forma ed immagine creata, vien Dio introducendola e quasi collocandola nel possesso dell'unione, fin tanto che a Lui non piaccia, a seconda del modo e del grado delle disposizioni di lei, concederle l'abito perfetto della medesima. Or tutto questo Dio opera passivamente nell'anima, o sia senza cooperazione da parte di lei: del che, col divino favore, parleremo in appresso, spiegando la notte passiva dello spirito. E, parimenti, dei divini effetti, i quali, sia per riguardo all'intelletto che alla memoria e alla volontà, nell'anima produce cosiffatta perfetta unione, non parleremo in questa notte o purgazione attiva: di essi ancora si tratterà nella notte passiva, per cui mezzo si finisce e si perfeziona quella congiunzione dell'anima con Dio, che in questa attiva sol si incomincia.

Per questo, parlando della purgazione della memoria in presente io non insegnerò altro che il modo necessario onde l'anima potrà da sè stessa, attivamente, mettere, per quanto è da parte sua, questa potenza in questa notte. Ora la regola generale è questa: che la persona spirituale procuri di non raccogliere nella memoria, come in un ricettacolo, tesoro od archivio, nessuna notizia di cose che potesse vedere, udire, gustare, odorare o toccare, ma le lasci per essa passare e si rimanga in un santo oblio, non facendovi riflessione sopra se non quando potessero servire a qualche buono spirituale discorso o meditazione.

Però questo studio e sforzo che l'anima deve fare per dimenticarsi d'ogni qualsiasi terrena notizia o figura, nessuno creda ch'abbia da essere esteso anche alla persona di Cristo e alla sua santissima Umanità. Conciosiachè, quantunque l'anima possa talora nel culmine della contemplazione perdere di vista momentaneamente questa sacratissima e santissima Umanità (il che avviene

quando Dio, di sua propria mano, solleva lo spirito alla luce confusa e molto soprannaturale della contemplazione), tuttavia mai, a bello studio, deve procurar l'anima, per nessuna ragione al mondo, di dimenticarsi di Essa, perchè il suo sguardo e la sua amorosa meditazione la sospingeranno ad ogni bene e, mediante il suo aiuto, potrà più facilmente pervenire al supremo fastigio dell'unione.

È chiaro infatti che, se si debbono seppellire nella dimenticanza tutte l'altre cose visibili e corporee, come quelle che possono impedire di giungere all'unione, mai però deve porsi in questo numero Colui che per la nostra salute si è fatto uomo, ed è la verità, è la porta, è la via, è la guida, che conduce a tutti i beni (1). Presupposta questa verità, procuri e si sforzi l'anima di mettersi in una certa totale astrazione e dimenticanza così che, per quanto può essere possibile, nessuna notizia o figura le rimanga nella memoria impressa di cose create, come se queste non fossero, e lasci questa potenza libera e spedita per Iddio solamente, in un santo oblio di tutto quello che non è Lui.

Dato poi che sorgessero dei dubbi, simili a quelli che abbiamo disciolti, parlando della notte dell'intelletto, o sia, per esempio, che in tal guisa non si fa nulla, che si perde tempo e che l'anima si priva di quei beni spirituali, che, per mezzo della memoria, potrebbe acquistare; mi sembra che le ragioni qui recate,

(1) Tornare sulle differenze, che distinguono la dottrina di S. Giovanni della Croce dalla dottrina dei Quietisti, è cosa certamente inutile dopo quello che scrivemmo nelle note di pag. 145 e 151. Non possiamo tuttavia non far qui rilevare l'insegnamento del nostro Dottore in riguardo della adorabile persona del Redentore, come oggetto della pia meditazione e contemplazione dell'anima, comechè, senza alcun dubbio, sia il punto massimo dell'opposizione tra le dottrine di lui e quelle degli eretici nominati. I quali, non altrimenti degli Illuministi e di altri falsi mistici, volevano che l'anima, per godere appieno della falsa quiete, in cui essi facevano consistere l'unione con Dio, non fermasse lo sguardo, minimamente, neppure sulla persona di Cristo. È chiaro ed evidente che cosa più erronea di questa non potrebbe pensarsi, essendo appunto il Cristo, Dio-Uomo, il modello che le anime perfette hanno da ritrarre e copiare in sé medesime, come in quell'avvertimento generale insegna il nostro Santo sulla fine del libro I con le seguenti parole: « Cerchi l'anima di fomentare e crescere in sé 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. » (Lib. I, cap. XIII, pag. 60). Questa, secondo S. Giovanni della Croce, è la regola generale che l'anima deve seguire e praticare sempre, in tutti i casi, in tutte le circostanze, in qualunque stato ella possa trovarsi.

oltre dei molti argomenti, coi quali nel precedente libro risposto abbiamo a tutte le difficoltà, sieno più che sufficienti a quietare l'anima; e perciò non vi è motivo che ancora ci dilunghiamo su questo punto.

Questo, sì, conviene che si avverta, che, quantunque per alcun tempo non si percepisca l'utilità di questa totale sospensione da ogni forma e figura, non per ciò deve il vero spirituale stancarsi o perdersi d'animo, perchè non mancherà certissimamente Iddio di accorrere a suo tempo. D'altronde, è troppo giusto che per l'acquisto d'un tanto bene si abbia a soffrire e patire qualcosa. Ed abbenchè sia vero che appena si può trovare un'anima, che in ogni cosa e sempre venga mossa da Dio, e che così goda dell'unione perfetta, che sieno le sue potenze eccitate del continuo in modo divino; tuttavia non è raro trovarne che, per ordinario, nelle loro operazioni, sieno mosse da Dio, e non sieno già esse che si muovono, in quel senso in cui parla S. Paolo: che i figliuoli di Dio, vale a dire coloro che sono uniti e trasformati in Lui, *Spiritu Dei aguntur* (1), sono mossi dallo spirito di Dio. Questo vuol dire: sono mossi nelle loro potenze a fare opere divine. Nè recar deve meraviglia che l'opere sieno divine, quando l'unione dell'anima è divina.

CAPITOLO II.

Si enumerano tre diversi danni, nei quali incorre l'anima, che non cerca di porsi in tenebre per riguardo alle notizie e ai discorsi della memoria, e se ne spiega il primo.

Tre sono i danni e gli inconvenienti, cui va incontro lo spirituale se crede che, per andare a Dio, possano servire le naturali notizie della memoria, e di essi due sono positivi ed uno privativo. Il primo vien da parte delle cose del mondo; il secondo dal demonio, e il terzo, che è il privativo, consiste nell'impedimento ed ostacolo, che cosiffatte notizie infrappongono a coloro che bramano d'arrivare all'unione divina.

Il primo di questi danni, quello che trae origine dalle cose del mondo, è che lo spirituale, per causa di tali notizie e di tali discorsi, incorre in non leggieri inconvenienti, in non poche colpe ed imperfezioni, come, per esempio, bugie, appetiti, giudizi te-

(1) Rom., VIII, 14.

merari, perdite di tempo, etc., che recano nell'anima oscuramento, macchie ed impurità. —

In primo luogo, che debba, quasi inevitabilmente, cadere in molte bugie colui che dà luogo nella sua memoria a notizie e discorsi, ognuno lo vede da sè, perchè non rare volte falso gli parrà quello che è vero, certo quello che è dubbioso, e viceversa: siamo noi infatti così limitati che è da dirsi miracolo se una verità appena a fondo riusciamo a conoscere.

Dai quali mali invece si libera chi oscura la memoria circa tutti i discorsi e tutte le notizie, che in essa possono cadere.

Parimenti è chiaro che a molte imperfezioni va incontro, quasi ad ogni passo, la memoria in quelle cose che udi, gustò, odorò, toccò, etc., perchè non potranno non attaccarle alcuna affezione, vuoi di dolore, vuoi di timore, di odio, di vana speranza, di vanagloria, che sono certo almeno altrettante imperfezioni. E lasciamo di parlare di altri manifesti peccati veniali, in cui l'incauto spirituale bene spesso viene a cadere: or tutto ciò, nessuno può dubitarne, impedisce all'anima di acquistare quella perfetta purità, che per la semplicissima unione con Dio è necessaria.

Per terzo, che queste notizie, sien atte a generare nell'anima varii appetiti, è del tutto evidente, perchè è da esse e dai discorsi che nascono gli appetiti, e solo voler avere o conservare notizie e discorsi può essere esca all'appetito.

Finalmente, che debba l'incauto spirituale essere tentato di pronunciare molti erronei giudizi, chi è che oserà negarlo? Conciosiachè non potrà egli tenersi dal non inciampare in molti mali e beni altrui; nel qual caso non rare volte apparirà male il bene e bene il male. Or da tutti questi danni, dico, non potrà egli affatto liberarsi se non oscurando ed acciecando la sua memoria per riguardo a tutte le cose.

Ma potrà, forse, alcuno obbiettarmi che può benissimo l'uomo superare, quando occorra, tutte codeste cose. Ed io rispondo che ciò gli sarà affatto impossibile, s'egli stima un gran che tali notizie; perchè in esse si ingenerano mille inezie, e alcune tanto sottili e delicate, che, senza che pur l'anima se ne accorga, le lasciano attaccato sempre alcun che del loro male, al modo stesso che la pece imbratta quanto tocca. Donde è chiaro essere assai meglio, in una sola volta e con un solo sforzo, vincere tutti questi mali, negando la memoria in ogni cosa.

Dirai ancora che, in tal guisa, l'anima si priva di molti buoni pensieri e di molte pie considerazioni attorno di Dio, che moltis-

simo le potrebbero giovare per ottenere dal Signore nuove grazie e favori.

Rispondo che per nessun patto deve abbandonarsi e sprezzarsi quello che puramente è Dio ed aiuta e promuove quella pura, semplice, confusa ed universale notizia, in cui l'anima si unisce con la Divinità; all'opposto bensì deve l'anima lasciare tutto quello che può rattenere legata e inceppata la memoria nell'immagine, nella forma, figura o nella similitudine di qualche cosa creata. E parlando poi di cotesta purga attiva della memoria aggiungo, che moltissimo gioverà all'anima, affinchè Dio le conceda le sue grazie, cotesta purità, la quale consiste in ciò, che non le si attacchi nessuna affezione, sia circa di qualche creatura che di qualunque altra cosa transitoria di quaggiù, non solo, ma ancora che non vi faccia l'anima attenzione veruna. Contuttociò io non nego che di tutte queste cose alcuna più o meno non se le attacchi, data la naturale imperfezione, che le potenze hanno nelle loro operazioni. E però è assai più prudente cosa l'imparare a mettere le potenze in silenzio e in quiete, affinchè parli Iddio. Siccome infatti abbiamo detto, l'anima non può giungere all'altissimo stato dell'unione se prima non vengono meno le naturali operazioni delle sue potenze; e allora solamente essa potrà pensare che così si sono perdute quando, come dice il Profeta, sarà pervenuta alla solitudine per riguardo ad esse, e Dio solo le parlerà al cuore: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad eam eius* (1).

Che se nulla meno insisterai ancora, e dirai che nessun bene o profitto può venire all'anima s'ella non considera colla memoria e per mezzo di essa non si solleva a Dio, e, di più, che non usando di questa potenza non potrà evitar di cadere in molte divagazioni e tiepidezze; dico, una volta per sempre, che è impossibile che entrino mali o distrazioni od altre inezie o vizii nella memoria, s'ella si astraie da tutte le cose, tanto di questa che dell'altra vita. Non rimarrà infatti in tal guisa porta alcuna per cui possano entrare, essendo che tutti questi mali non si originano che dalla divagazione di questa potenza.

Certo, contro tanti danni non potremmo assicurarci, se chiusa la porta alla considerazione delle cose celesti, l'apriremo alle cose terrene; ma noi qui invece altro non cerchiamo che di chiuderla a tutte quelle cose che possono impedire l'anima e cagionare distrazioni; altro non vogliamo se non che la memoria si metta

(1) Is. II, 14.

quieta, diventi muta, acciocchè solamente stia aperto ed attento l'udito dello spirito, giusta il detto del Profeta: *Loquere Domine, quia audit servus tuus*: (1) parla, o Signore, che il tuo servo ti ascolta. Queste infatti sono le doti e le qualità onde voleva che fosse ornata la sua sposa il Diletto nei Cantici: *Hortus conclusus, soror mea sponsa... fons signatus*: (2) la mia sorella sposa è un orto chiuso, un fonte sigillato, vale a dire serrato a tutte quelle cose che in esso potrebbero entrare.

Rimanga adunque l'orto dell'anima chiuso e serrato senza sollecitudini e pene; perchè Colui che entrò a porte chiuse dove stavano i suoi discepoli, senza ch'eglino pur sapessero o pensassero che tale cosa si potesse fare, e ad essi, con quell'entrare, portò la sua pace, entrerà anche spiritualmente nell'anima, senza ch'ella pur ne intenda il modo o vi cooperi: basta, per ottenere un tanto bene, che l'anima tenga le sue potenze, intelletto, memoria e volontà, chiuse a qualsivoglia apprensione. Il Signore poi gliela riempirà di pace, scendendo sopra di esse, come disse per un Profeta (3), come un fiume di pace, per la quale la libererà insieme da tutte quelle paure, turbazioni e tenebre, che prima le facevano temer d'essere o di dovere andar perduta: *Utinam attendissem mandata mea: facta fuisset sicut flumen pax tua* (4).

Insista dunque l'anima nell'orazione, con gran fiducia e nudità e spogliamento d'ogni cosa creata, chè non tarderà molto il suo bene.

CAPITOLO III.

Del secondo danno che, per opera del demonio, può all'anima venire dalle naturali apprensioni della memoria.

Il secondo danno positivo, che, in causa delle predette notizie della memoria, può venire all'anima, è cagionato e fabbricato dal demonio, il quale molto vorrebbe comandare e pur troppo molto non rare volte comanda nell'anime. Può egli diffatti alle naturali forme aggiungerne dell'altre ancora, e in tal guisa macchiare l'anima di superbia, d'avarizia, d'invidia, d'ira, ecc.; può anche in essa suscitare degli odii ingiusti, e vani amori di sè; in una parola,

(1) 1. Reg. III, 10.

(2) Cant. IV, 12.

(3) Is. LXVI, 12.

(4) Id. XLVIII, 18.

ingannarla in moltissime maniere. Inoltre è astuzia di lui consueta il voltar così le cose ed imprimerle nella fantasia, che le false paian vere e le vere false. Insomma, per non andar troppo per le lunghe, qualunque sia danno, qualunque frode, che contro dell'anima può ordire il demonio, tutte entrano per coteste forme e notizie della memoria. Per cui, se l'anima, in riguardo di ogni notizia naturale della memoria si oscura, o sia per mezzo d'una perfetta dimenticanza a riguardo di esse quasi s'annienta, chiude tutt'affatto la porta a questo gravissimo danno, che il demonio le può cagionare, e si assicura d'ogni male e pericolo. Imperocchè non può il demonio recare danno veruno all'anima se non mediante le operazioni delle potenze di lei, e principalmente per mezzo delle predette forme e specie, dalle quali dipendono quasi tutte le operazioni dell'altre potenze. Quindi è che se la memoria, per rispetto ad esse s'annichila, nulla potrà più il demonio, comechè nulla più troverà onde poter trarre e invischiare l'anima, e con niente (tutti lo sanno) si fa niente (1).

Vorrei io che le persone spirituali finissero di ben comprendere una volta i danni che arrecano alle loro anime i demonii per mezzo della memoria, quando di essa vogliono usare: quante tristezze ed afflizioni non sollevano, quanti vani gaudii e vani contenti in esse non eccitano, sì per riguardo a quello ch'eglino

(1) Bisogna sempre ricordare, per la giusta intelligenza di tutti questi capitoli, che la memoria intellettuale, la cui purgazione studia in presente il nostro Santo, non si distingue realmente dall'intelletto, ma, come dicemmo, non è altro che l'intelletto, il quale ritorna sulle specie delle cose, che prima ha inteso, o sopra sè medesimo. All'azione intellettuale però va sempre previa l'azione dell'immaginativa, che è quella che fornisce all'intelletto il materiale, da cui esso poi cava le sue intelligenze. Come è dunque al sommo necessario, per l'anima, vigilare sopra della propria immaginazione (e nel precedente libro sentimmo che severità di spogliamento domanda in essa il nostro S. Dottore) essa deve far di tutto affin di rievocare la memoria intellettuale dalle specie, che possono esserle rimaste impresse, onde l'intelletto possa, senza nube o velo di cose create, afferrare rettamente le verità increate e divine, le quali sotto forme e immagini di creatura non possono certo cadere. Insomma, la dottrina, che nei presenti capitoli spiega il nostro Santo, si può dire che sia un corollario e una conseguenza di quella spiegata, a riguardo dell'intelletto, nel precedente libro. Ed ivi pure a lungo e chiaramente egli dimostrò l'influenza pericolosa che può esercitare sulle nostre potenze sensibili, e massime sulla immaginazione, il demonio (e, in opportune note, alla dottrina del Santo, noi aggiungeremo schiarimenti e spiegazioni): il raffronto dunque dei presenti luoghi coi passati è quanto mai necessario per una intera e perfetta intelligenza di tutto questo dottrinale.

pensano di Dio, e si per rispetto anche alle cose di quaggiù! Quante macchie e impurità loro lasciano radicate nello spirito, distaccandolo, come fanno, dal supremo raccoglimento che lo stato di unione domanda e che in ciò, e non in altro, consiste che in questo o sia che tutta l'anima, secondo tutte le sue potenze, si collochi unicamente nel solo incomprendibile bene, che è Dio, e da tutte le cose sensibili e passeggiere si astragga! La qual cosa, il quale sforzo, che il buono spirituale deve farsi (ancorchè da questo vuoto e spogliamento non seguisse un sì gran bene qual'è quello di collocarsi in Dio) per ciò solo che è causa e mezzo di fuggire e liberarsi da molte pene, e tristezze ed afflizioni (oltre che dalle imperfezioni e dai peccati, che abbiamo detto che in tal guisa si evitano) è certamente un bene grandissimo.

CAPITOLO IV.

Del terzo danno che all'anima proviene dalle distinte naturali notizie della memoria.

Il terzo danno, che all'anima proviene dalle naturali apprensioni della memoria, è privativo. Conciossiachè possono cosiffatte apprensioni impedire il bene morale di lei e privarla del suo bene spirituale.

Ora, perchè si intenda come codeste apprensioni impediscono il bene morale dell'anima, è da sapersi che il suo bene morale consiste nel ridurre a ragione le passioni e nel frenare gli appetiti disordinati; donde seguono nell'anima tranquillità, pace e riposo, cose tutte che spettano e sono del bene morale. Questo freno, però, non lo può davvero mettere l'anima se non s'impedisce nella dimenticanza e non allontana da sè tutte quelle cose, da cui hanno origine le sue diverse affezioni. Essendo poi certo che da non altra radice provengono tutte le turbazioni dell'anima fuorchè dall'apprensioni della memoria; quindi è che, messe nella dimenticanza tutte le cose, nulla più resta che possa turbare la sua pace o sconvolgere gli appetiti. Come dice infatti il volgare proverbio, il cuore non desidera quello che l'occhio non ha visto.

E che ciò sia vero, quasi ad ogni istante ne facciamo la prova, perchè veggiamo che ogniquale volta l'anima si mette a pensare a qualche cosa, ne resta anche mossa e più o meno alterata a seconda del modo, onde l'apprende. Se la cosa, cui pensa, è molesta

e penosa, ne cava tristezza ed odio; se grata e gioconda, contento e desiderio. Il perchè è chiaro che, necessariamente, deve generarsi turbamento nell'anima a seconda del cangiarsi delle sue apprensioni, e quindi or sarà lieta, ora oppressa sotto il dolore; quando infiammata di odio, quando d'amore; nè sempre la potrà durare in un medesimo stato e temperamento (nel che consiste quella imperturbabilità, per così dire, che è l'effetto della tranquillità morale) se non si sforzerà di dimenticarsi d'ogni cosa creata (1).

È manifesto adunque che tali notizie impediscono non mediocrementemente nell'anima il frutto e il bene delle morali virtù.

Che un'implicata e imbarazzata memoria impedisca poi anche molto e sturbi il bene mistico o spirituale dell'anima, chiaramente si vede dal sopradetto. Imperocchè un'anima alterata e perturbata e priva del fondamento dei beni morali, non è, in quanto tale, capace del bene spirituale, che non s'imprime nè s'infonde che nell'anime moderate, temperate e tranquille (2).

Di più: se l'anima s'apprende o fa caso e stima delle apprensioni della memoria, essendo che non può stare intenta più

(1) Avvertasi bene che parlando il nostro Santo di imperturbabilità dell'anima a riguardo delle varie cose di questo mondo e delle diverse vicissitudini della vita non intende niente affatto quell'apatia o indolente indifferenza, cui giungevano e giungono i falsi mistici. Imperturbabilità non è apatia nè dice mancanza di sentimento, ma solo uno stato in cui l'anima, resa forte per l'esercizio continuo della virtù, così sa dominare sè medesima da non lasciarsi sollevare dalle cose prospere nè abbattere od alterare o sconvolgere dalle avverse. La ragione di quest'anima perfetta si porta ugualmente su le une e sulle altre, e, giudicandone dal loro valore, dispone così la sua condotta in tutto da non venire mai meno alla virtù.

Questa è l'imperturbabilità dei Santi, alla quale felice veramente chi arriva.

Sant'Ignazio di Loyola, nel libro de' suoi esercizi, la chiama con altra parola, indifferenza, e giustamente, perchè un'anima perfetta è disposta così al bene come al male, alla fortuna come alle avversità, agli onori come alle ignominie, e da ogni cosa sa trarre il suo profitto per la vita eterna.

(2) « *Virtutes morales* — dice S. Tommaso, 2^a 2^{ae} q. 180, art. II. — *dispositive pertinent ad contemplationem* », perchè l'atto della contemplazione resta impedito dalla veemenza delle passioni, che strappano l'attenzione dell'anima dalle cose intelligibili alle sensibili e ai tumulti esteriori. Ora le virtù morali frenano le passioni « *impediunt vehementiam passionum* »; sedano il rumore delle occupazioni sensibili, e però dispongono l'anima alla contemplazione, o sia al bene mistico, come dice il nostro Santo. — V. quello che scrivemmo a questo proposito nel prologo, 1^a parte, poco dopo l'inizio. —

che ad una cosa soltanto, è evidente che occupandosi e ferman-
dosi nelle cose apprensibili (quali sono le notizie della memoria) è
impossibile che libera e spedita si possa trovare pel bene incompre-
sibile, che è Dio. Conciossiachè, come abbiamo detto di sopra,
l'anima, per giungere a Dio, deve piuttosto avanzarsi e cammi-
nare non intendendo che intendendo, e però ella deve cambiare
il mutabile e comprensibile con quello che è tutt'affatto immu-
tabile e incomprendibile.

CAPITOLO V.

Dei beni e vantaggi che risultano nell'anima dalla perfetta dimenticanza di tutti i pensieri
e di tutte le notizie che, naturalmente, circa della memoria, può avere.

Dagli enumerati danni, coi quali le apprensioni della memoria
affliggono l'anima, possiamo raccorre quei vantaggi, ad essi con-
trarii, che provengono dallo spogliamento e dalla dimenticanza
di esse. Imperocchè, secondo il detto del Filosofo: *Contrariorum
eadem est doctrina*: quella dottrina che serve per un contrario,
serve anche per l'altro.

Gode in primo luogo l'anima d'una grande tranquillità e
pace di spirito, perchè libera si trova dal turbamento e dall'altera-
zione, che sogliono cagionare i pensieri e le notizie della memo-
ria; e perciò stesso anche, ed è il più e il meglio, d'una più
grande purità di coscienza.

I quali beni mirabilmente dispongono e preparano l'anima
all'umana e divina sapienza e ad acquistare le virtù.

Si libera secondariamente l'anima da molte suggestioni e
tentazioni e movimenti, che il demonio suole ingenerare negli
spirituali, per mezzo dei pensieri e delle notizie della memoria, per
cui almeno li fa cadere in molte impurità, come abbiamo detto,
ed anco in peccati, siccome scrive Davide: *Cogitaverunt et locuti
sunt nequitiam*: (1) pensarono, e parlarono malvagità.

Il perchè, tolti di mezzo i pensieri, non resta al demonio
per dove potere assalire lo spirito.

Il terzo e più grande vantaggio poi è che l'anima, per mezzo
di questa totale dimenticanza ed astrazione da tutte le cose, di-
sponesi mirabilmente ad essere mossa ed ammaestrata dallo Spi-
rito Santo; il quale, come disse il Savio: *Auferet se a cogitatio-*

(1) Ps. LXXII, 8.

nibus quae sunt sine intellectu : (1) si tien lungi dagli imprudenti pensieri (che son fuori o senza ragione). Tuttavia, se altro vantaggio non ricavasse l'uomo da siffatta dimenticanza e da questo spogliamento universale della memoria, oltre di quello di liberarsi da moltissime pene e turbazioni, per questo solo egli dovrebbe stimarlo un grande profitto e guadagno. Tanto più che queste medesime afflizioni e turbazioni, che per cose o fatti avversi si derivano nell'anima, punto servono a togliere o solo diminuire e lenire quei mali, anzi piuttosto, il più delle volte, non fanno che peggiorare la condizione e danneggiare lo spirito. E però disse Davide: *Verumtamen in imagine pertransit homo; sed et frustra conturbatur* : (2) certamente l'uomo passa come ombra, e di più si conturba senza fondamento.

Ed è chiaro che sia vano il turbarsi, comechè non apporti veruna utilità.

Per questo, quantunque tutto il mondo vada in rovina ed ogni cosa succeda al rovescio, è vano il turbarsi. Imperocchè il turbamento non farà, come ho detto, che peggiorare le cose; mentre al contrario una tranquilla e pacifica pazienza non solo aiuterà e gioverà all'anima per acquistare molti beni, ma ancora farà sì ch'ella rechi di quelle avversità un giusto giudizio e possa provvedere al rimedio competente e necessario.

Conoscendo perciò assai bene Salomone il danno e l'utile che dall'avversità si può cavare disse: *Cognovi, quod non esset melius nisi laetari et facere bene in vita sua* : (3) conobbi che altro di meglio non vi è che di star lieto e fare il bene in questa vita. E voleva dire, che in tutti i casi, per avversi che essere possano, dobbiamo piuttosto stare allegri che turbarci, per non perdere un bene maggiore, che è la tranquillità e la pace dell'anima, per mezzo di cui potremo ugualmente sostenere tanto le cose contrarie quanto le prospere, le quali, non meno di quelle, possono rubarci la nostra pace, anzi di più. La quale tranquillità l'uomo non la perderebbe mai s'egli non solamente si dimenticasse d'ogni notizia e lasciasse qualunque pensiero, ma ancora da qualsivoglia occasione, per quanto gli è possibile, s'allontanasse di vedere o udire cose inutili e dal trattare e conversare senza necessità. E ciò tanto maggiormente in quanto la nostra natura è così

(1) Sap. I, 5.

(2) Ps. XXXVIII, 7.

(3) Eccles. III, 12.

debole che, per quanto sia bene assuefatta, appena può non inciampare, colla memoria, in alcuno dei detti mali ed inconvenienti, che non turbi od alteri la pace e la tranquillità, in cui l'anima vive, di tutto dimentica. Ben disse a questo proposito Geremia: *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea*: (1) queste cose ho di continuo alla memoria e si strugge l'anima mia dentro di me.

CAPITOLO VI.

In cui si discorre del secondo genere di apprensioni memoritive, cioè a dire delle notizie immaginarie soprannaturali.

Quantunque scorrendo del primo genere di apprensioni naturali si sia data sufficiente dottrina anche per le immaginarie, che, come quelle, non escono dall'ordine naturale; tuttavia conveniva che si facesse questa divisione per altre forme e notizie, che in sé la memoria conserva, e che riguardano cose soprannaturali, come sono tutte quelle visioni e rivelazioni e locuzioni e tutti quei sentimenti, che nell'anima s'infondono per via soprannaturale (2). Delle quali cose tutte, dopo ch'è nell'anima sono passate, soglion rimanere nella sua memoria o fantasia molto vivamente impresse le forme e le immagini. È quindi necessario che diamo qui alcuni consigli, acciocchè la memoria non s'implichi in siffatte cose nè abbia da restarne impedita di giungere all'unione con Dio, per mezzo d'una pura, intera e perfetta speranza.

Dico adunque che l'anima, se vuole arrivare a un tanto bene, qual'è l'unione divina, non deve riflettere sopra veruna di quelle cose chiare e distinte, che, per via soprannaturale, ella può sperimentare o ricevere, nè ha da far nulla affine di conservarne nella memoria le diverse forme, la notizia o l'immagine. Imperocchè, quello noi dobbiamo sempre presupporre e tener fermo davanti agli occhi, che, quanto più avidamente l'anima s'apprende a qualche naturale o soprannaturale apprensione, che sia chiara e distinta, tanto minore ella tiene capacità e disposizione per entrare nell'abisso della Fede, in cui tutte l'altre cose si assorbono e si perdono. Nessuna forma o notizia soprannaturale infatti che si possa offerire alla memoria, (e già l'abbiamo spie-

(1) Thren. III, 20.

(2) Libro II, passim dal capit. X sino alla fine.

gato), è Dio, nè proporzione veruna tiene con Lui, nè può essere o servire di mezzo prossimo per giungere all'unione con Lui. Ora, da tutto quello che non è puramente Dio vuotar si deve l'anima per potere andare a Dio: dunque anche la memoria ha da spogliarsi e sbrigarli di tutte codeste forme e notizie, se vuole unirsi con Dio pel vincolo soprannaturale di una mistica perfetta speranza. Conciosiachè ogni possessione è contro della speranza, la quale, come scrive S. Paolo, riguarda cose che non si posseggono: *Est autem Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (1). E però, quanto più la memoria si spoglia e d'ogni cosa si vuota e si priva, tanti più gradi ha di questa divina speranza, e quanto ha più di speranza altrettanto più anche ella si congiunge con Dio. Evidente è diffatti che, per quello che riguarda Dio, quanto più l'anima da Lui spera, tanto più da Lui ottiene; e allora essa spera più, quando, come ho detto d'ogni possesso ed attacco è più vuota e nuda.

Spogliatasi poi una volta e privatasi che ella si sia totalmente d'ogni cosa, possederà anche Dio perfettamente, quanto almeno, per mezzo della divina unione con Lui, si può ottenere in questa vita.

Con tutto questo molte anime si trovano pur troppo che non vogliono privarsi del sapore e della dolcezza, che loro proviene dalle notizie della memoria, e perciò non arrivano nè pure mai alla perfetta possessione del sommo bene e della somma soavità. Se lo meritano però, perchè colui, che non rinuncia a quanto possiede, non può essere discepolo di Cristo (2).

CAPITOLO VII.

Si discorre dei danni che possono recare all'anima le notizie di cose soprannaturali, s'ella vuol sopra di esse riflettere. Si dice quanti possono essere e se ne spiega il primo.

A cinque diversi e gravi danni va incontro lo spirituale, che vuol riflettere sopra le forme o notizie, che gli si imprimono nella memoria, di quelle cose soprannaturali che sente e che in sè sperimenta.

Primo danno è che non rade volte s'inganna prendendo una cosa per un'altra.

(1) Hebr. XI, 2.

(2) Luc. XIV, 39.

Secondo: si mette in occasione prossima di cadere in presunzioni e vanità.

Terzo: dà grande ansa e facilità al demonio perchè l'inganni mediante apprensioni somiglianti.

Quarto: si troverà fortemente impedito e impacciato di giungere all'unione con Dio.

Il quinto finalmente è che un siffatto spirituale giudica e sente, per ordinario, in modo molto vile e terreno di Dio.

Ora, per cominciare dal primo di questi danni, che abbiamo enumerati, è chiaro che se la persona spirituale rifletterà e s'attaccherà a coteste forme e notizie, non potrà certo molte volte non ingannarsi nei giudizi che farà di esse. E invero, se nessuno può sapere e conoscere a fondo quelle cose che naturalmente cadono e passano nella immaginazione, nè formare di esse certo e perfetto giudizio; molto meno potrà alcuno lusingarsi di giudicar bene delle cose soprannaturali, che di rado avvengono e tanto superano la nostra capacità. Potrà infatti avvenire che egli ritenga come cose divine quelle che non saranno invece altro che operazioni della sua fantasia; e viceversa che provenga dal demonio quello che vien da Dio o anche che stimi dono di Dio quello che non è che inganno del maligno.

Spessissimo parimenti gli rimarranno molto vivamente impresse certe forme e notizie di beni e mali altrui, ed altre figure di simil genere, le quali una volta gli si rappresentarono, e tutto egli terrà per cose certissime e verissime, mentre non saranno che bugie e falsità. Come all'opposto, essendo tali notizie pur vere e certe, egli tuttavia le stimerà false (abbenchè questo giudizio per me sia sempre il più sicuro, come quello che nasce da umiltà).

Dato però anche il caso che lo spirituale circa la verità delle sue apprensioni e notizie non s'inganni, potrà tuttavia egli molto ingannarsi riguardo l'importanza e l'estimazione di queste stesse cose, giudicando quello che è poco molto, e, per contrario, quello che davvero è molto, poco. Come pure circa la natura di queste cose può facilmente errare, stimando che quello ch'egli nutre e fomenta nella sua immaginazione è questa o quella cosa, mentre non sarà nè questa nè quella; e prendendo come dice Isaia, le tenebre per la luce, e la luce per le tenebre; l'amaro pel dolce e il dolce per l'amaro: *Ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras; ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum* (1).

(1) Is. V, 20.

Finalmente, posto che in una cosa non s'inganni, sarà miracolo che non s'inganni in un'altra; perchè, anche supposto che non voglia delle sue apprensioni e visioni etc. recare un fermo e determinato giudizio, basta però ch'egli in qualche modo vi applichi sopra la mente perchè, almeno passivamente, non gliene risulti qualche danno, che se non è quello, di cui parliamo ora, potrà essere uno di quegli altri quattro, che sopra abbiamo enumerati.

Quello dunque che al buono spirituale convien fare, affin di non cadere nel pericolo d'ingannarsi nei proprii giudizi, si è di non voler applicare la mente ad investigare che cosa è o non è quello che sente o prova, o quale sia la tale e tale visione, o notizia o il tal sentimento. Di queste cose non deve nè pur desiderare di ricordarsi, se non fosse per iscoprirle al suo padre e direttore spirituale, affin di venire da lui ammaestrato sul modo di annichilare la memoria per riguardo a tutte codeste apprensioni e di portarsi in qualche caso particolare, che potesse occorrere, onde sapersi conservare in quello spogliamento perfetto e in quella nudità, che per la unione con Dio si domanda. Conciosiachè, per grandi che essere possano in sè medesime queste notizie ed apprensioni, non potranno mai tanto sollevare l'anima al divino amore quanto il più piccolo atto di viva Fede e di ferma speranza, che nel vuoto d'ogni cosa ella può fare.

CAPITOLO VIII.

Del secondo danno, ossia del pericolo in cui si pone la persona spirituale di far caso e stima di sè e di cadere in vane presunzioni di spirito.

Le suddette soprannaturali apprensioni della memoria sono anche alle persone spirituali non piccola occasione, s'eglino le stimano e ne fan conto, di cadere in presunzioni di spirito e vanità. Imperocchè, siccome colui, che nessuno di questi soprannaturali favori in sè sperimenta, lontanissimo è dal cadere in questo precipizio, nulla in sè scorgendo onde potersi insuperbire, così, al contrario, quegli, che gode di tali comunicazioni, ha anche nelle mani una non lieve occasione di cadere in certa falsa stima di sè, pensando d'essere già qualche gran cosa, dal momento che tali cose gli succedono. Dato anche infatti che egli tutti quei doni

attribuisca a Dio e per essi a Lui dia grazie, reputandosene indegno, contuttociò non è raro vedere negli spirituali una certa occulta soddisfazione, una secreta stima di quelle cose e di sè medesimi, donde, senza ch' eglino pur l' avvertano, loro s' ingenera nell' anima una grande superbia.

E che ciò sia vero, potranno conoscerlo essi medesimi molto facilmente dal disgusto e dalla contrarietà ch' essi talvolta sentono per quelli che non lodano il loro spirito, nè fanno caso delle loro apprensioni e visioni, come pure dall' afflizione che provano ogniqualvolta odono raccontare di altri le medesime cose o sentono dire che ad altri ne avvengono pur di più eccellenti e sublimi. Or è chiaro che tale disgusto ed afflizione da altro non provengono che da quella secreta superbia e stima che i detti spirituali nutrono di sè medesimi; nè forse tuttavia s' avvederanno d' esserne pieni fino agli occhi.

Credono infatti costoro che basti una cognizione qualunque della propria miseria e che con questo possa magari andar unita una certa secreta stima e soddisfazione di sè medesimi, per la quale più si compiacciono dei proprii beni che di quelli altrui, come il Fariseo, il quale, con deplorable presunzione, rendeva grazie a Dio perchè non era siccome tutti gli altri uomini e risplendeva in questa e quella virtù: *Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut coeteri hominum, adulteri etc.; ieiuno bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo* (1). Quantunque infatti detti spirituali non parlino o dicano tali cose così formalmente come il Fariseo, pure nutrono abitualmente nel loro spirito identici pensieri. Che anzi alcuni di essi giungono a tale superbia da diventar peggiori assai dello stesso demonio. Imperocchè, scorgendo in sè medesimi alcune apprensioni e certi sentimenti devoti e soavi, che, a lor giudizio, provengon da Dio, siffattamente giungono a compiacersene da pensare d' essere già molto vicini a Dio e gli altri stimano come da Esso lontani; per cui pure li fuggono e disprezzano come faceva il triste Fariseo.

Per evitare questo pestifero danno, tanto odioso al Signore, due cose debbono tenersi davanti agli occhi. Primo: che la virtù non consiste in coteste apprensioni e sentimenti, per quanto sublimi possano essere, nè in alcun' altra cosa simile a queste, che si possa provare. La vera virtù sta in quello che punto non si sente o si percepisce in sè stessi, vale a dire in una profonda

(1) Luc. XVIII, 11, 12.

umiltà, in un ben radicato disprezzo di sè medesimi e di tutte le cose del mondo, pel quale si cerchi anzi che anche gli altri pensino bassamente di noi come noi pensiamo di noi medesimi, nè si brami di dominare sul cuore degli altri.

Secondo: debbono i buoni spirituali pensare e considerare che tutte le visioni, tutte le rivelazioni, tutti i celesti sentimenti, che si possono provare, e qualunque siasi altra cosa, e tutte insieme non valgono tanto quanto il più piccolo atto d'umiltà, la quale ha i medesimi effetti della carità, che non stima o cerca le cose sue, non pensa male se non di sè stessa, e a sè medesima non ascrive bene alcuno, ma tutto agli altri.

Presupposta tal verità, lo spirituale guardisi bene dal lasciarsi gonfiare dalle sue apprensioni soprannaturali, ma procuri con tutte le sue forze di dimenticarsene, affine di potere, libero e spedito da ogni cosa, andare a Dio.

CAPITOLO IX.

Del terzo danno che può il demonio arrecare all'anima per mezzo delle apprensioni immaginarie della memoria.

Da tutto il sopradetto è facile, crediamo, raccogliere e intendere i gravi e numerosi danni che, per opera del demonio, per mezzo di coteste soprannaturali apprensioni, possono all'anima provenire. Imperocchè il demonio può non già solamente rappresentare alla memoria e fantasia molte false forme e notizie, che tuttavia paian vere e buone, imprimendole per suggestione così vivamente nello spirito e nel senso, che all'anima sembri che la cosa non possa assolutamente andare in modo diverso da quello onde se la vede impressa, e sia luce quello che è tenebre (di quella stessa guisa che essendo egli lo stesso orrore si trasfigura, per ingannare, in angelo di luce); ma di più anche in quelle verità, che provengono da Dio, può egli tentarla in molte maniere, commovendo e sollevando in lei, circa di esse, varii appetiti ed affetti, ora spirituali, ora sensitivi. Supposto infatti che l'anima prenda gusto a tali apprensioni, facilissima cosa è pel demonio l'accrescerle gli appetiti e gli affetti e farla cadere nella gola spirituale e in molti altri danni.

Or, per riuscire in questo più comodamente e sicuramente, è solito il maligno instillare ed infondere gusto nel senso a ri-

guardo delle cose divine, acciocchè l'anima, adescata da tal sapore e diletto, ad esso piuttosto volga gli occhi che non all'amore (o almeno non così tanto all'amore come a quel sapore e gusto), e faccia più conto di quelle apprensioni che non del vuoto e della nudità, che si trova nella Fede, nella speranza e nel puro amore di Dio. E così poco a poco il demonio la viene ingannando, persuadendole e dandole a credere, senza niuna fatica, qualsiasi falsità.

Conciosiachè ad un'anima acciecata la falsità non par più falsità, nè il male sembra più male; le tenebre a lei paion luce, e la luce pare tenebre, per cui cade la meschinella in molte stoltezze, e quello che era vino pretto, o sia buono spirito e verità, le si volge in aceto. E tutti questi mali le capitano perchè in sul principio non volle essa negare il diletto, che le recavano quelle cose soprannaturali. Essendo infatti esso, in sul principio, non molto grande nè tanto cattivo, non se guarda nè pur molto l'anima e lascia che se le attacchi e cresca, come un grano di senapa in un grand'albero. Dice bene il proverbio che un piccolo error sul principio si fa grande nelle conseguenze e in fine.

Affin di evitare questo tremendo danno, che il demonio può cagionare, conviene sommamente all'anima di non volersi dilettere in nessuna cosa, perchè certissimamente siffatto gusto l'acciecherà e la farà cadere. Conciosiachè il diletto e la soavità, per loro propria natura, rozza rendono l'anima, e cieca, come significò Davide là ove disse: *Forsitan tenebrae conculcabunt me; et nox illuminatio mea in deliciis meis* (1). Che vuol dire: Non m'avvenga che di mezzo alle mie delizie le tenebre mi acciechino, ed io prenda la notte e le tenebre per la luce ed il giorno.

CAPITOLO X.

Del quarto danno, che può risultare nell'anima dalle apprensioni soprannaturali distinte della memoria, che è di trovarsi impedita di giungere alla unione con Dio.

Di questo quarto danno poco occorre che qui diciamo, posto che di esso quasi ad ogni momento si discorre in questo libro, in cui dimostriamo appunto quanto è necessario all'anima, che vuole giungere ad unirsi, per mezzo di una perfetta speranza, con Dio, rinunciare ad ogni possessione della memoria. Infatti,

(1) Ps. CXXXVIII, 11.

acciocchè la speranza perfettamente e intieramente si porti in Dio, nulla deve rimanere nella memoria che non sia Dio. Ora, essendochè, come abbiamo spiegato, nessuna forma o figura od immagine, vuoi naturale vuoi soprannaturale, che può cadere nella memoria, è Dio, nè a Lui è somigliante, giusta quello che insegnò Davide dicendo: *Non est similis tui in diis, Domine*; (1) Signore, fra gli dei nessuno se ne trova che sia a te somigliante; di qui viene che, se la memoria si vuole apprendere ed attaccare anche alla minima di tali apprensioni, ella, da sè medesima, si alza un ostacolo nel suo cammino all' unione e a Dio. Prima di tutto, perchè s' impaccia e s' imbarazza; secondariamente, perchè, quanto più vuol possedere, altrettanto meno acquista e s' avvanza nella perfezione della speranza.

È necessario adunque che l' anima, se brama giungere ad unire, per mezzo di una perfetta speranza, la sua memoria con Dio, è necessario, dico, ch' ella si vuoti e dimentichi affatto ogni forma e notizia di cose soprannaturali e distinte.

CAPITOLO XI.

Del quinto danno, in cui l' anima può incorrere causa le immaginarie soprannaturali apprensioni della memoria, che è di sentire bassamente e impropriamente di Dio.

Non è meno pernicioso il quinto danno, che all' anima segue dal voler conservare nell' immaginativa le forme e le immagini delle cose, che per via soprannaturale le vengono comunicate, specialmente quando prenda a servirsi delle medesime come d' un mezzo per giungere alla divina unione. Cosa facilissima sarà infatti, in tal caso, ch' ella giudichi dell' essenza e della sublimità di Dio meno degnamente e convenevolmente di quello che richiede la sua incomprendibilità. Conciosiachè, sebbene con la ragione e col giudizio, o sia espressamente, l' anima non dica che Dio è simile ad alcuna delle cose da lei viste, udite, sentite etc., nulladimeno il conto e la stima, in cui tiene le sue apprensioni, fa ch' ella non giudichi e senta di Dio così sublimemente ed eccellentemente come insegna la Fede, che a noi lo propone come incomparabile ed incomprendibile. Infatti, tutto quello che, così facendo, l' anima pone nella creatura, lo toglie a Dio, e, quasi naturalmente, nel suo in-

(1) Ps. LXXXV, 8.

teriore, per mezzo e causa della stima, in che ha quelle cose apprensibili, viene come a fare una comparazione di esse con Dio; la quale comparazione non le permette di giudicare e sentire di Dio così eccelsamente, come dovrebbe. Conciosiachè, come abbiamo detto, tutte le creature, tanto terrene che celesti, e tutte le forme ed immagini distinte, sì naturali che soprannaturali, che possono offrirsi alle potenze, quantunque sublimissime, non hanno però veruna somiglianza e comparazione o proporzione colla divina essenza, che non cade sotto di nessun genere e di nessuna specie. All' opposto, l' anima, in questa vita, non è capace di ricevere chiaramente e distintamente se non quello che cade sotto genere o specie; e perciò dice S. Giovanni che nessuno mai ha veduto Iddio: *Deum nemo vidit unquam* (1); ed Isaia: che non cadde in cuor d'uomo mai: *Nec in cor hominis ascendit* (2); e il Signore medesimo disse a Mosè che non l'avrebbe potuto vedere senza morire: *Non enim videbit me homo et vivet* (3). Chi riempie dunque ed occupa la memoria e le altre potenze dell'anima con quelle cose, ch'ei può comprendere, mostra di non fare certo grande stima di Dio nè di sentire di Esso come dovrebbe.

Spieghiamo tutto questo con una bassa e volgare comparazione. È chiaro e manifesto che, quanto più uno stimasse i servi del re e più si fermasse a considerarli, altrettanto meno, almeno per quel tempo, stimerebbe il re medesimo. Quantunque infatti un tale apprezzamento non si trovi formalmente e distintamente nell' intelletto, pur si trova nell' opera e nell' atto. E di vero, quanto più un tal'uomo attribuisce ai servi, tanto più egli sottrae e toglie al loro signore, nè giudicar potrebbe allora così altamente, come si deve, del Re, dal momento che, dinnanzi ad esso, i servi di lui gli paion gran cosa. Or, non altrimenti si diporta l'anima, per riguardo al suo Dio, quando stima e tiene in gran conto le varie apprensioni e immagini del suo spirito.

Ci pare che il paragone serva a chiarire la presente dottrina, sebbene, in verità, molto basso, perchè, come abbiamo detto, Dio è di un essere ben diverso e differente da quello di tutte le sue creature, e tutte in infinito le sorpassa. Il perchè l'anima deve tutte perderle di vista, e in nessuna forma nè pure di esse figger gli occhi, se pure brama poterli sollevare e fissare in Dio, per mezzo

(1) Joan., I, 18.

(2) Is., LXIV, 4 e 1 ad Corinth., II, 9.

(3) Exod., XXXIII, 20.

di una perfetta Fede e Speranza. E da ciò si rende pur chiaro quanto grossolanamente sbagliano coloro, i quali non solo stimano le dette apprensioni, ma di più credono che Dio sia alcun che di simile ad esse, e quindi che lor possano servire di mezzo ed aiuto per giungere alla divina unione. Sbagliano, dico, costoro e di molto, e come non si valgono nè si approfittano, da un lato, del lume della Fede per il bene dell'intelletto, che solo per mezzo della fede si unisce con Dio, nemmeno, dall'altro, giungeranno alla perfezione della Speranza, per cui, già dicemmo, la memoria si congiunge con Dio. Questa unione sol può farsi separando tale potenza da qualunque cosa immaginaria può in essa cadere.

CAPITOLO XII.

Delle utilità che all'anima provengono dalla negazione di qualunque apprensione dell'immaginativa. Si risponde di più ad una obbiezione e si mostra qual sia la differenza che passa fra le apprensioni immaginarie naturali e quelle soprannaturali.

I beni e le utilità, che si ritrovano nel vuotare la memoria d'ogni forma immaginaria, bastantemente, anzi molto bene si veggono dai cinque danni, che qui sopra abbiamo enumerati e che derivano nell'anima, s'ella vuole attaccarsi a quelle forme, tanto soprannaturali che naturali, di cui più indietro parlammo. Senonchè queste utilità non sono le sole: ve n'ha delle altre ancora, che molto pur servono a conservare ed accrescere la pace e la tranquillità dello spirito. Imperocchè, oltre di questa pace, che lo spirito gode, quasi naturalmente, allorquando libero e vuoto si trova da ogni forma ed immagine di creatura, oltre a ciò, dico, franco esso si trova dalla sollecitudine che è in dover cercare se le predette immagini sono buone o cattive e il modo onde si nell'une che nell'altre s'ha da comportare.

Si libera l'anima di più ancora dalla fatica e dallo spreco di tempo che prima sosteneva nel conferire co' suoi maestri spirituali, per sapere e conoscere se le sue apprensioni erano buone o cattive, e il genere e la classe, cui appartenevano. È chiaro infatti che niuna di queste cose più all'anima importa sapere, se a nessuna di esse più ella si apprende, anzi, tutte, come abbiamo spiegato, le rigetta e le nega. Così che il tempo e le forze, che prima era costretta a occupare in tutti questi esami, d'ora avanti lo può spendere ed impiegare in altro migliore e più profittevole eser-

cizio, ad esempio ad imparare a dirigere tutta ed unicamente la volontà a Dio; a cercare una perfetta povertà e nudità, vuoi spirituale vuoi sensitiva, che consiste in un serio e forte proposito di privarsi e mancare di ogni qualsiasi consolazione e conforto e di ogni qualsiasi aiuto apprensibile, interiore ed esteriore. Le quali cose tutte mirabilmente si fanno e si ottengono, col desiderare e sforzarsi di staccare sè medesimi dalle predette forme; dal quale vuoto e spogliamento seguirà all'anima il più gran bene ch'ella possa bramare, che è quello di farsi più vicina a Dio, che non cade sotto di nessuna forma od immagine. Ciò, ripeto, ella otterrà staccandosi e come annichilandosi per riguardo a tutte le figure ed immagini, che nelle sue potenze possono cadere.

Ma alcuno mi dirà: Perchè mai dunque la maggior parte dei maestri spirituali consigliano alle anime di cercar di volgere in propria utilità e di profittarsi delle comunicazioni e dei sentimenti, che loro infonde il Signore, che desiderino anzi di ricevere qualche cosa da Lui, per avere in questo modo anch'esse alcun che da potergli offerire? Essendochè s'Egli prima non ci dona, noi nemmeno gli possiamo dar nulla. Inoltre S. Paolo dice: *Spiritum nolite extinguere* (1): non ismorzate lo spirito; e lo Sposo nei Cantici alla sua diletta: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum* (2): ponmi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio. Colle quali parole si vuol certamente significare una qualche apprensione. Ora tutte queste cose, secondo la dottrina sopra in questo libro spiegata, non solamente non si dovrebbero cercare o desiderare, ma neanche ammetterle, bensì rigettarle e sprezzarle anche se Dio, per sua misericordia le concedesse. Finalmente, nessuno può dubitare che Dio infonde tali comunicazioni e sentimenti solo per un ottimo fine e acciocchè sortiscano nell'anima il loro salutare effetto. Non dobbiamo noi dunque gettare le margherite; e poi, sarebbe una ben grande e strana superbia quella di voler rigettare i favori e le grazie che Dio medesimo ne fa, quasi che noi potessimo, senza di essi, essere sufficienti a noi medesimi.

A ben sciogliere questa obbjezione, convien considerare e ricordare quanto insegnammo nei capi decimoquinto e decimosesto del secondo Libro; nei quali luoghi già in gran parte si rispose a questa difficoltà. Dicemmo ivi infatti, che il bene, che

(1) Tessal., V, 19.

(2) Cant., VIII, 6.

risulta all'anima dalle soprannaturali apprensioni, quand'esse provengono da Dio, si conferisce passivamente subito che ai sensi le si rappresentano, senza che punto ella vi concorra con la operazione delle sue potenze. Non è quindi necessario che la volontà emetta, formalmente, atto di volerle ammettere. Supposto infatti, come nei luoghi citati spiegammo, che allora l'anima volesse cooperare all'azione di Dio secondo l'attitudine e la capacità delle proprie potenze, piuttosto impedirebbe, colla sua naturale e bassa operazione, l'operazione di Dio nè ricevere potrebbe le comunicazioni soprannaturali che Egli, mediante siffatte apprensioni, opera in lei. Chè, siccome passivamente si conferisce ed infonde nell'anima lo spirito di dette immaginarie apprensioni, così anche passivamente deve riguardo ad esse comportarsi l'anima, non interponendo, come abbiamo spiegato, in niun modo nessuna delle sue azioni, tanto interiori che esteriori.

Questo è il vero modo di ricevere e conservare i sentimenti di Dio, e l'anima, così facendo, si assicura dal perderli colla sua bassa e vile operazione. Questo è quel: *non ismorzate lo spirito*, che dice S. Paolo; perchè lo spirito si estinguerebbe, se l'anima volesse condursi diversamente dal modo onde la guida il Signore.

E certo, si opporrebbe ella a Dio, se infondendole Egli passivamente lo spirito, (come suol fare in cosiffatte apprensioni), volesse diportarsi in esse attivamente, operando e frammischiando l'operazione del suo intelletto, o desiderando in esse altra cosa da quella che Dio le largisce ed infonde. E ciò è ben manifesto: perchè se l'anima volesse, allora, per forza operare, l'opera sua non eccederebbe i limiti della sua natura, e, dato anche che fosse soprannaturale, sarebbe senza dubbio sempre di molto inferiore a quella che Dio aveva intenzione di fare in lei. L'uomo infatti è limitatissimo nella sua operazione nè a cose tanto sublimi, come son queste, si può muovere da sè medesimo, ma da Dio deve venir mosso e in esse collocato, e per questo basta ch'egli vi presti il suo consenso, e nulla più. Quindi, se l'anima si sforza di operare da sè, necessariamente deve impedire colla sua operazione quello che Dio le vien comunicando, ossia lo spirito, perchè fermar si vuole nella sua propria operazione, che è di ben altro genere e infinitamente inferiore a quello che le comunica Iddio. Questo è ismorzare lo spirito.

Che poi il modo naturale d'operare dell'anima sia tanto vile ed abietto, è pur chiaro; comechè le potenze non possano, giusta l'ordine della naturale loro operazione, riflettere se non so-

pra qualche figura, forma od immagine, e tutte queste cose non sono che la corteccia e l'accidente della sostanza e dello spirito, che sotto si contiene e nasconde. La quale sostanza e il quale spirito non si uniscono colle potenze dell'anima in una vera intelligenza ed in un forte amore se non quando s'interrompe e cessa detta riflessa e imperfetta operazione delle potenze. Il fine e l'intenzione infatti di tale operazione, non potrebbe essere, al caso, che di ricevere in sè la sostanza, che sta racchiusa e velata in quelle forme.

Il perchè la differenza che passa fra l'operazione attiva e passiva dell'anima e l'eccesso onde una supera l'altra, è come quella che esiste fra una opera che si stia facendo e un'altra già bell'e compiuta; come quella che corre fra il desiderio d'ottenere una cosa e il possedimento della medesima. E da ciò possiamo anche comprendere che se l'anima vuole attivamente esercitare le sue potenze in siffatte soprannaturali apprensioni, per cui Iddio passivamente le conferisce lo spirito delle medesime, non farebbe altro che ripetere inutilmente un medesimo atto, tornare a fare quello che già si è fatto, per cui nè goder potrebbe, per una parte, delle cose già acquistate, nè, dall'altra, di più, con tale operazione, riuscirebbe, all'opposto, a guadagnare; bensì ella si priverebbe del frutto di quello che già fu fatto. Conciosiachè, come abbiamo spiegato, non possono coteste operazioni dell'anima raggiungere quello spirito che Dio, senza di esse, conferisce. E ciò sarebbe direttamente ismorzare lo spirito, che per mezzo di coteste immaginarie apprensioni Iddio infonde, o almeno segno che l'anima le stima e vi è attaccata. Per questo deve ella affatto lasciarle, e in esse, come abbiamo detto, diportarsi passivamente: in tal guisa Dio la muoverà e la solleverà a cose ben più sublimi ch'ella mai, da sè, potrebbe raggiungere, come ne lasciò intendere il Profeta: *Super custodiam meam stabo et figam gradum super munitio-nem, et contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi* (1): io starò vegliante a far la mia sentinella; planterò il mio piede sul forte per vedere quello che a me dirassi. Che è quanto dire: Starò attento a vegliare sopra le mie potenze, nè darò pure un passo nelle mie operazioni; e così potrò contemplare quello che a me soprannaturalmente verrà comunicato. —

Quanto poi all'altro argomento che si obietta, tolto dai *Cantici*, deve intendersi quel passo dell'amore che lo Sposo esige e

(1) Hab., II, 1.

domanda dalla sua diletta, il cui officio (intendi dell' amore) è d'assimilare l'amato alla cosa amata. Perciò egli le dice che lo ponga come sigillo sul suo cuore: *pone me ut signaculum super cor tuum* (1) acciocchè in esso vengano a ferire le saette della faretra d'amore; le quali saette sono le azioni e i motivi di amore. Che lo ponga come sigillo, acciocchè tutte queste saette vadano a ferir lui, che sta ivi come a loro bersaglio, e in questo modo tutte si convertano in lui, e l'anima a lui si assomigli per queste azioni e movimenti d'amore, finchè tutta pervenga a trasformarsi in lui. Il medesimo vuol dire lo Sposo quando invita la sua Sposa a porlo anche come sigillo sul suo braccio, perchè nel braccio è figurato tutto l'esercizio d'amore, di cui si ricrea e si compiace l'amato.

Concludendo, quello cui l'anima deve, con tutte le sue forze, procurare in tutte le apprensioni, che soprannaturalmente le vengono comunicate, siano immaginarie o di qualunque altro genere, sieno visioni o locuzioni, sentimenti o rivelazioni, è di volgere gli occhi suoi, senza badare alla lettera o alla corteccia (vale a dire a quello ch'esse significano, insinuano o rappresentano), unicamente all'amore di Dio, che nel suo interiore le medesime le producono. A questo modo, e non altrimenti, deve ella far conto dei sentimenti, che prova, e non già del gusto e della soavità loro o della loro figura, ma solo, ripeto, dell'eccitazione d'amore che da essi sussegue.

A questo solo fine, per questo unico effetto, potrà talora l'anima ricordarsi di quelle immagini e di quelle apprensioni, che la lasciarono infiammata d'amore, affine cioè di avere come altrettanti motivi e stimoli ad amare sempre di più. Quantunque infatti tali cose non producano, quando di esse ci ricordiamo, un effetto così intenso come la prima volta che vengono comunicate, tuttavia, quando noi le rievochiamo alla memoria, si rievoca e si rinnova insieme anche l'amore, e la mente si solleva a Dio. Ciò specialmente quando si tratta di certe immagini, figure e sentimenti soprannaturali, che profondamente si imprimono nell'anima, tanto anzi talvolta da perdurarvi per tutta la vita. Le immagini, che in siffatta guisa si scolpiscono nell'anima, sempre ch'ella ad esse si volge, producono in lei divini effetti di amore, di soavità, di luce, sebbene alcune volte più ed altre meno: a questo fine diffatti

(1) Cant. VIII, 6.

vuole Dio che le rimangano impresse. Dal che si vede il grandissimo beneficio e la grazia segnalata che riceve da Dio colui al quale si comunicano tali cose; perchè egli è come possedere una ricchissima inesauribile miniera di beni. Ma è da avvertirsi che queste figure ed immagini, che detti effetti producono, si fissano vivamente nell'anima secondo la sua memoria intellettuale: comechè non son già come quell'altre forme ed immagini, che si conservano nella fantasia; nè, perciò, l'anima è costretta di andarle a mendicare da questa potenza, ogniqualvolta brama di esse ricordarsi, ma ben s'accorge di tenerle in sè stessa, e le vede nel suo spirito al modo che si vede un'immagine nello specchio.

Se dunque avvenga che un'anima si vegga di possedere formalmente coteste figure, ben potrà ricordarsene allo scopo d'eccitare il suo amore: conciosiachè non le porranno esse ostacolo all'unione d'amore in Fede; semprechè ella troppo in esse però non si occupi, ma, ottenuto l'effetto desiderato, subito rigetti ed escluda ogni apprensibile figura. In tal guisa dette apprensioni l'aiuteranno ad avanzarsi nella divina unione.

Tutta la difficoltà sta piuttosto nel poter bene distinguere quando siffatte immagini sono veramente della parte spirituale dell'anima oppure della fantasia; perchè questa potenza è molto feconda in questa materia, e non è raro il caso di trovare persone le quali conservano nella fantasia immaginarie visioni, su cui, quasi in identica maniera, possono tornare. E ciò proviene sia perchè hanno l'organo molto apprensivo, e per poco che pensino a qualche cosa subito lor se ne rappresenta e se ne effigia la immagine nella fantasia; sia perchè il demonio ve le può introdurre, e sia anche perchè Iddio può talora imprimervela. Egli così vivamente senza pur imprimerla formalmente nell'anima.

Da qual parte però tali visioni provengano, benissimo si può conoscere dai loro effetti. Conciosiachè le immagini puramente naturali o che provengono dal demonio, per quanto frequentemente l'anima se ne possa ricordare, non producono utilità veruna nè alcuno spirituale rinnovellamento in lei: essa le guarda, ma tiepidamente e aridamente. Le buone invece operano sempre nell'anima qualche buono effetto, al modo stesso che l'operarono la prima volta e, come esse, le formali anche lo producono tutte le volte che ad esse ella si rivolge. Chi poi ha sperimentate queste immagini formali, facilmente riconoscerà le une e le altre; poichè molto chiara e manifesta ne è la differenza a colui che ne ha fatto sperimento. Del resto, siano queste immagini formali o

no, il meglio è sempre per l'anima di non voler comprendere nulla, fuorchè Dio, in Speranza e in Fede.

A quello poi che in fine s'obbietta, che par superbia il rigettare tali cose, quando son buone, rispondo : che anzi è piuttosto prudente umiltà il profittarsi e valersi di esse nel miglior modo possibile, e così andare per la via più sicura.

CAPITOLO XIII.

In cui si discorre delle notizie spirituali in quanto che possono cadere nella memoria.

Dicemmo che le notizie spirituali formano la terza categoria di apprensioni della memoria, e questo non già perchè esse appartengano al senso corporeo della fantasia, come l'altre passate, ma perchè sono oggetto della reminiscenza o memoria spirituale. Imperocchè, rappresentata che si sia alcuna di esse alla memoria, può l'anima, quando le piaccia, benissimo ricordarsene ; non già però, per la figura od immagine, che quell'apprensione può aver lasciata nel senso corporeo (che, siccome abbiamo detto, è incapace, per natura, di ricevere forme spirituali), ma intellettualmente e spiritualmente se ne ricorda, per la forma che la medesima ha lasciata impressa nella mente, o per l'effetto che in lei ha prodotto. Anche lo spirito infatti ha le sue forme o notizie ed immagini, coll'aiuto di cui intende. Questa è la ragione per cui io pongo coteste apprensioni fra quelle della memoria, abbenchè direttamente non appartengano alla fantasia.

Quali siano poi queste notizie e come debba in esse l'anima diportarsi, affin di poter camminare e arrivare all'unione con Dio, già si è sufficientemente spiegato nel capitolo vigesimoquarto del secondo libro, dove di esse abbiamo parlato come di apprensioni dell'intelletto. Si confronti tal luogo, perchè ivi dicemmo come cossiffatte notizie son di una doppia maniera : le une di perfezioni increate, l'altre di cose create. Per quanto poi si fa al presente nostro compito, che è d'insegnare come debba in esse portarsi la memoria, avverto solamente e dico che, (siccome immediatamente sopra, nel capitolo precedente, abbiamo spiegato delle notizie formali, del cui genere son pure queste, di cui adesso parliamo) quando una notizia, riguardante cose create, abbia nell'anima prodotto qualche salutare effetto, può ella ricordarsene, sebbene

non affine di volerle ritenere in sè, ma solo per riaccendersi nell'amore e nella cognizione di Dio. Se poi la memoria di tali cose non produce o reca verun buono effetto, l'anima non deve affatto ammetterle mai. Delle notizie od apprensioni invece concernenti cose increate, procuri di ricordarsi il più sovente che le sarà possibile, perchè le recheranno senza dubbio buonissimi effetti, come quelle che altro non sono (siccome spiegammo) che tocchi e sentimenti di quella divina unione, a cui noi ci studiamo di guidare lo spirito.

Di cotesti tocchi o sentimenti non si ricorda già la memoria per mezzo di qualche forma o immagine o figura, ch'essi imprmano nell'anima (chè tali cose non si trovano nell'unione col Creatore), bensì per mezzo di que' divini effetti di luce, di amore, di gaudio, e spirituale rinnovamento, i quali, comunicandosele, in essa operano, e che ella sente come rinnovarsi nel suo interiore ogniquialvolta di tali sentimenti si ricorda.

CAPITOLO XIV.

Si descrive il modo generale onde lo spirituale deve comportarsi in riguardo della memoria.

Avanti di metter fine a questo trattato della memoria, è molto opportuno e conveniente che, raccogliendo tutti gli ammaestramenti dati sino a questo punto, indichiamo il modo generale, in cui lo spirituale ha da diportarsi, onde arrivare a congiungere questa potenza con Dio. Quantunque infatti, da quanto abbiamo detto, chiaro esso apparisca, pure, riducendo come a un compendio tutta la precedente dottrina, potrà assai più facilmente intendersi e ricordarsi.

Deve dunque lo spirituale altamente figgersi nella mente e considerare che siccome scopo, cui noi intendiamo, è che l'anima si congiunga con Dio, secondo la memoria, in una perfetta speranza; e che quello che si spera è ciò che ancor non si possiede, quanto meno l'anima possiede di ogni cosa, tanto maggior capacità ed attitudine acquista ad ottenere quello che spera, e conseguentemente ha pure una più perfetta speranza, di quella guisa stessa al contrario, che quanto più possederà, tanto sarà minore la sua attitudine e capacità a sperare, e perciò stesso avrà meno perfetta speranza. Inoltre, deve lo spirituale tenere davanti agli

occhi che, giusta la dottrina spiegata, quanto più la memoria si spoglierà e si priverà d'ogni forma ed immagine, che in essa può cadere, e che non sia Dio oppure la divinità incarnata, il nostro Signore Gesù (la di cui memoria è sempre un attissimo mezzo a conseguire il fine dell'unione, perchè Egli è la vera via, la guida, e l'autore d'ogni bene) tanto più fermerà e fisserà la sua memoria in Dio e tanto più vuota a Lui la potrà offerire, acciocchè Egli medesimo si degni di riempirla e colmarla di sè.

Orbene, per vivere in una pura, intera e perfetta speranza di Dio, è necessario che il vero spirituale, ogniqualvolta gli si presenteranno notizie o forme o immagini distinte (secondo che abbiamo spiegato), senza punto in esse fermarsi, subitamente si volga a Dio con un amoroso affetto, non pensandovi o riflettendovi più di quello che sia sufficiente per aver memoria delle cose, cui è tenuto fare. E ciò deve egli studiarsi di fare in tal modo, che quelle apprensioni e notizie non possano affatto lasciare dietro di sè nell'anima qualche affetto od attacco, che la impedisca e disturbi.

In tal guisa, ripeto, lo spirituale deve mantenere memoria e pensiero delle cose, che è tenuto a sapere od eseguire; non gli cagioneranno infatti tali memorie danno veruno, qualora in esse rigetti ogni affetto di proprietà. Al quale proposito, gioveranno i versetti che si leggono nel capo decimoterzo del libro primo.

Tuttavia bene avverti e pondera, o amato lettore, che non vogliamo già noi convenire od assentire, con questa nostra dottrina a quella di certi pestiferi uomini, i quali, pieni della superbia ed invidia di Satana, vorrebbero eliminare ed estirpare dagli occhi dei fedeli il santo e necessario e lodatissimo costume dell'adorazione e venerazione delle immagini di Dio e dei Santi.

La nostra dottrina è tutta affatto a quella di costoro opposta e contraria, perchè noi non insegnamo già, in questi libri, come essi, che non si debban tenere delle immagini, o non si debba ad esse dare il dovuto onore, la debita venerazione; ma solo vogliamo che si noti e si comprenda la differenza che corre fra esse e Dio, e persuadere le persone spirituali che in tal maniera le riguardino da non essere impedito di tendere e sollevarsi a quello che esse rappresentano, e nella loro esteriore bellezza o forma non si fermino più di quello che è necessario per andare allo spirito. Imperocchè, come buono e necessario è il mezzo a conseguire il fine, (e le immagini sono un mezzo molto adatto a ricordarci di Dio e dei Santi), così anche quando nel mezzo uno si ferma più di quello

che la necessità di esso richiede, il mezzo medesimo allora si fa impedimento a conseguire il fine. Or, quanto a maggior ragione ciò dovrà dirsi per riguardo a quelle immagini e visioni interiori, che si formano nell'anima, e in cui posson nascondersi tanti inganni e pericoli? Tuttavia, per quanto si riguarda la memoria, adorazione e venerazione delle immagini, che a noi propone la S. M. Chiesa Cattolica, nessuno inganno, nessun pericolo può da esse provenire, nè la loro memoria non giovare all'anima. Imperocchè questa memoria (delle sante immagini) sempre è congiunta coll'amore dell'oggetto che rappresentano, e, semprechè l'anima di esse si valga e si serva a questo fine, l'aiuteranno ad avanzarsi verso l'unione con Dio. Basta, dico, ch'ella lasci volare lo spirito (ogniquialvolta Dio le farà questa grazia) dalla pittura alla cosa viva, in una piena dimenticanza d'ogni creatura e d'ogni cosa, che a creatura riguardi.

CAPITOLO XV.

Della notte oscura della volontà. — Autorità del Deuteronomio e di Davide. — Divisione di tutti gli affetti della medesima potenza.

Nulla avremmo fatto purgando l'intelletto e la memoria (nel senso che spieghiamo nel capitolo sesto del secondo libro) e cercando di fondare e stabilire rispettivamente queste due potenze nelle virtù della Fede e della Speranza, se non purgassimo anche la volontà in ordine alla carità, che è la terza virtù, cui l'anima deve acquistare, e per cui soltanto hanno pregio e valore le opere, che son fatte con una Fede perfetta; come all'opposto, senza la carità, anche i miracoli più strepitosi sarebbero un niente.

Dice infatti S. Giacomo: *Fides sine operibus mortua est*; (1) senz'opere di carità la Fede è morta.

Ora dunque, per dar principio al trattato della notte o sia dello spogliamento attivo della volontà, notte, che è il mezzo per cui l'anima si perfeziona nell'amore di Dio, non trovo autorità migliore e più adatta di quella che si legge nel Deuteronomio. Dice ivi Mosè: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*: (2) amerai il Si-

(1) Iac. II, 20.

(2) Deuter. VI, 5.

gnore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, e con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze.

In questa autorità si racchiude tutto quello che all'uomo spirituale si incombe di fare per giungere daddovero ad unire la propria volontà con Dio, per mezzo della carità, e tutto quello ancora che io, a questo stesso fine, dovrò in questo libro proporgli e insegnargli. Conciossiachè, nelle citate parole l'uomo vien comandato di dirigere tutte le sue potenze ed operazioni, tutti i suoi appetiti e tutti gli affetti dell'anima sua a Dio in guisa che tutta l'abilità e tutta la forza del suo spirito ad altro non serva che a ciò, giusta quell'altro detto di Davide: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (1). Ora, la fortezza dell'anima consiste appunto nelle sue potenze, passioni ed appetiti, cose tutte che dipendono dalla volontà.

Or quando la volontà a Dio dirige tutte codeste passioni e potenze e tutti i suoi appetiti, distaccandosi da tutto quello che non è puramente Dio, allora essa custodisce per Dio tutta la fortezza dell'anima, e con tutta la sua fortezza viene ad amare il medesimo Dio.

Affinchè però l'anima sappia far questo, o sia in tal guisa custodirsi da quello che non è Dio, cercheremo noi qui adesso di purgare la sua volontà da tutte le sue affezioni disordinate, dalle quali le proviene di non conservare solo per Iddio tutta la sua fortezza.

Quattro adunque sono le affezioni o passioni della volontà: il gaudio, la speranza, il dolore e il timore. Le quali passioni, se giusta il dettame della retta ragione si esercitano, e l'anima ha cura di indirizzarle a Dio in guisa che di niente ella goda fuorchè di quello che puramente spetta alla gloria e all'onore del Signore nostro Iddio; niente spera fuori di Lui, di niente si dolga, che Dio non riguardi e nulla tema fuori di Lui, è chiaro e manifesto che custodiranno e guarderanno la di lei fortezza e capacità per solo Iddio.

Quanto più infatti l'anima si gode in qualche altra cosa, meno e più debolmente potrà ella esercitare e volgere il suo gaudio a quello che Dio riguarda; e quanto più colloca la sua speranza in alcuna creatura, meno ella confida in Dio: e lo stesso si deve dire dell'altre due passioni.

Affinchè poi una più larga e copiosa dottrina su ciò non si

(1) Ps. LVIII, 10.

possa desiderare, parleremo, come è nostro costume, di ognuna particolarmente di queste quattro passioni e dei diversi appetiti della volontà (1).

Imperocchè tutto l'affare per giungere all'unione con Dio consiste nel ben purgare la volontà dalle sue affezioni e dai suoi appetiti, così che di umana e vile diventi divina e una sola cosa si faccia con la volontà di Dio.

Le predette passioni infatti tanto più si fanno a dominare nell'anima e a combatterla, quanto la volontà più si trova debole, poco ferma in Dio, ed inclinata alle creature. Imperocchè l'anima allora, con tutta facilità, gode di quelle cose che pure in sè hanno nessun motivo di gaudio o diletto; spera in altre da cui niun profitto o comodo potrà mai cavare; si duole non poche volte di quello che le dovrebbe invece essere motivo di contento, e teme dove nulla c'è da temere.

E da cotali affetti, quando non sien frenati, nascono poi nell'anima tutti i vizii e tutte le imperfezioni, come all'opposto dall'ordine di essi si ordinano tutte le virtù.

È inoltre da sapersi che a seconda che uno solo di essi si ordina e dispone a norma di retta ragione, anche tutti gli altri nella stessa guisa si vengono poco a poco a rettamente disporre. Perchè sono siffattamente congiunte e affratellate queste quattro passioni dell'anima, che, a quello cui attualmente una inclina, propendono anche virtualmente le altre, e se alcuna di esse attualmente si sottrae al governo e al dettame della ragione, l'altre pure virtualmente e proporzionalmente se ne sottraggono.

E ciò è chiaro. Quando infatti la volontà gode d'alcuna cosa, conseguentemente, nella stessa misura, la deve anche sperare, e virtualmente anche dolersi e temere dei contrarii. Viceversa, quanto più l'anima va perdendo il gaudio e il diletto delle creature, nella stessa misura svaniscono anche ogni paura e dolore.

Alla volontà, fornita di queste quattro passioni, molto bene si può applicare quella certa figura o similitudine di quei quattro

(1) Testimonianza più chiara di questa della intenzione del nostro Santo di trattare di tutte e quattro le passioni della volontà, e non del gaudio solamente, non poteva darsi, nè noi avremmo potuto desiderare. Cadono quindi, come accennammo nel prologo, parte II, tutte le supposizioni di alcuni biografii, traduttori e commentatori del Santo, per trovare una ragione dell'essere quest'opera incompleta. Per conto nostro, come dicemmo, non potendo dubitare dell'ordine del Santo, la parte che manca, andò evidentemente perduta. —

animali, che in un sol corpo vide Ezechiele: i quali avevano quattro faccie e le ali dell' uno di essi erano unite a quelle dell' altro, e ciascheduno si movea secondo la direzione della sua faccia, e non andavano indietro, allorchè camminavano: *et facies et pennas per quatuor partes habebant. Iunctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum: non revertebantur cum incederent, sed unusquodque ante faciem suam gradiebatur* (1). Non altrimenti, dico, son congiunte e collegate insieme le ali di ognuna di queste affezioni a quelle delle altre, così che a qualunque verso volti attualmente una di esse la sua faccia, vale a dire, la sua operazione, di necessità anche le altre la debbono accompagnare e seguire.

In tal guisa ogni volta che una di esse verso la terra s'abbassa (come ivi dice il Profeta) si abbasseranno anche le altre; se in alto si leverà, anche le altre si alzeranno all' insù. Dove si porterà la speranza dell' anima, andranno anche il gaudio, il dolore e il timore; s'ella si rivolgerà sui suoi passi, retrocederanno parimenti.

Dal che devi tu raccorre, o spirituale, che dovunque si volgerà una di queste passioni, anche tutta l' anima, la volontà e l'altre potenze ivi andranno e viveranno schiave, sotto il dominio della passione, che si muove, e l'altre tre passioni pure vivranno in essa e s' accorderanno con essa per affliggerti e impedirti di volare alla soave libertà della contemplazione e della unione con Dio. Disse assai bene Boezio: che se vogliamo con chiara luce intendere la verità, bisogna che cacciamo lungi da noi ogni gaudio, ogni speranza, ogni timore, e dolore. Fintantochè infatti queste passioni dominano nell' anima, ella non può godere di quella tranquillità e di quella pace, che sono necessarie per ricevere in sè, naturalmente e soprannaturalmente, la divina sapienza.

CAPITOLO XVI.

Della prima passione della volontà. — Si spiega che cosa è il gaudio e si distinguono tutte cose in cui la volontà può dilettersi.

Prima passione dell' anima e primo di tutti gli affetti della volontà è il gaudio, il quale, preso nel significato, giusta il quale noi di esso imprendiamó a parlare, non è altro che un soddisfacimento della volontà, congiunto con la stima di qualche cosa,

(1) Ezech., I, 8 et 9.

che giudicasi conveniente. Conciossiachè la volontà non gode nè può godere di una cosa nè riceverne diletto, se non la stima. Questo però deve intendersi del gaudio attivo, che è quando l'anima distintamente e chiaramente intende quello di cui gode, ed è in suo potere il goderne, oppure no. Imperocchè havvi un altro gaudio passivo, in cui può ben trovarsi la volontà godendo, però senza intendere nulla di chiaro o distinto, nè sapere donde un tal gaudio provenga.

Nè in questo tempo è in potere dell'anima il percepire o no cotesto gaudio. Di esso si parlerà più avanti: ora non tratteremo del gaudio che in quanto è attivo e volontario, e riguarda cose chiare e distinte.

Cotal gaudio può derivare in noi da sei diversi generi di cose o beni, vale a dire: da beni naturali, temporali, sensuali, morali, soprannaturali e spirituali. Or, di tutti questi beni noi qui tratteremo, conformando a ragione la volontà, acciocchè, libera e disimbarazzata, non si trovi impedita di fissare e riporre tutta la forza e tutta l'efficacia del suo gaudio in Dio.

Prima però è necessario presupporre un fondamento, che sarà come un bastone su di cui noi ci appoggeremo di qui innanzi; e conviene moltissimo che l'intendiamo subito bene, perchè desso è la luce che ci guiderà a intendere questa dottrina e a dirigere in tutte le cose il nostro cuore a Dio.

Esso è dunque: che la volontà non deve dilettersi e godere di nessuna cosa che non riguardi l'onore e la gloria di Dio, ricordandosi, che il massimo onore, che noi possiamo dare a Dio, è di servirlo secondo tutta l'evangelica perfezione, e che quello che è fuor di questi limiti è all'uomo di niun valore e di nessun profitto ed utilità.

CAPITOLO XVII.

S'imprende a trattare del gaudio che nasce da cose temporali e si dice in qual modo in esse l'anima ha da rivolgerlo a Dio.

Primo genere di beni abbiamo detto essere i beni temporali.

Per beni temporali intendiamo noi qui le ricchezze, le dignità, gli uffici e simili ambizioni, la brama d'aver molti figli, d'essere congiunti con persone illustri e di fama etc. È chiaro che in tutte queste cose può godere la volontà.

Però, in quanto grande e sciocca vanità caggian gli uomini,

che si dilettono e si compiacciono delle proprie ricchezze, dignità ed altre cose somiglianti, ognuno per certo lo vede. Perchè, se dalle molte ricchezze, che uno può avere, seguisse anche ch' egli fosse o potesse diventare un gran servo di Dio, allora avrebbe egli ragione di godersi dei beni suoi e della sua fama; ma, al contrario, le ricchezze gli potranno essere non rare volte cagione d' offendere il Signore, come ne avvisa il Savio dicendo: *Fili... si dives fueris, non eris immunis a delicto*: (1) Figliuolo, se diverrai ricco, non sarai esente da colpa.

Quantunque infatti sia vero che i beni temporali, per sè, non spingono necessariamente al peccato, nulladimeno, siccome il più delle volte, causa la nostra umana debolezza e fragilità, il cuore troppo vi si attacca, e meno però intero e libero si conserva per le cose, che riguardano Dio, il che è peccato, perciò disse il Saggio: Non sarai esente da colpa.

E N. S. Gesù Cristo non per altro chiamò nel suo Vangelo le ricchezze col nome di spine se non perchè intendessimo che colui, il quale le possiede colla volontà, corre grave rischio di rimanere ferito da qualche peccato (2). E il medesimo significato ha pure quell' altra tanto tremenda esclamazione che si legge registrata in S. Matteo: *Amen amen dico vobis quia dives difficile intrabit in regnum coelorum*: (3) in verità, in verità vi dico che molto difficilmente entreranno nel cielo coloro che abbondano di ricchezze, vale a dire coloro che nelle ricchezze ripongono la loro gioia e il loro diletto. Dove il nostro Salvatore ben ne adimostra non dover l' uomo tanto godersi nei beni della fortuna, pei quali a sì grande pericolo avventura la sua eterna salute.

Ora, per esortarci a togliere e staccare il nostro cuore da questo gaudio fallace, disse colà Davide: *Divitiae, si affluent, nolite cor apponere*: (4) se le ricchezze vi vengono in copia, non ponete in esse il cuor vostro. —

Non voglio io, in cosa tanto chiara, dilungarmi più in citare altre testimonianze ed autorità; ma quando, del resto, potrei io terminare di dire i mali che le ricchezze arrecano e che Salomone enumera nell' Ecclesiaste? Il quale, come uomo che in ricchezza e in sapienza avea tutti sopravvanzato, sapendo bene quello ch' esse

(1) Eccles. XI, 10.

(2) Matth. XIV, 22. — Luc. VIII, 14.

(3) Matt. XIX, 23.

(4) Ps. LXI, 11.

si fossero, disse: che tutto quanto era sotto il sole era vanità di vanità, ed afflizione di spirito e vana sollecitudine dell' animo: *Vidi cuncta quae fiunt sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus.... et cassa sollicitudo mentis* (1). E che quegli che ama le ricchezze, non trarrà alcun frutto da esse: *Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*; (2) e che le ricchezze si accumulano per rovina del loro padrone: *Divitiae conservatae in malum domini sui*, (3) come leggiamo nell' Evangelio che avvenne a colui che si godeva d'aver raccolto in molti anni grandi frutti, il quale udì dirsi dal cielo: *Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te: quae autem parasti, cuius erunt?* (4) Stolto, in questa notte è ridimandata a te l' anima tua: e quello che hai messo da parte di chi sarà? E finalmente Davide ci insegna il medesimo dicendo: *Ne timueris cum dives factus fuerit homo, quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria eius*: (5) non ti faccia specie quando un uomo sia diventato ricco, imperocchè, morto che sia, non porterà nulla seco e non andrà dietro a lui la sua gloria. Colle quali parole ci fa intendere che più presto dovremmo compassionarlo che invidiarlo. Da ciò dunque segue che non deve l' uomo godere s' egli oppure il suo fratello abbondano di ricchezze, bensì solamente se per mezzo di queste ricchezze servono meglio a Dio. Imperocchè, se qualche volta può tollerarsi il gaudio che le ricchezze cagionano, solo è quando si spendono e si impiegano in cose di servizio del Signore: in caso diverso tal gaudio vano non potrà recar mai aiuto o profitto di sorta.

E il medesimo deve dirsi di tutti gli altri beni di questo genere, come gli uffici, le dignità ed altre cose simili, delle quali è somma vanità il godere, a meno che per esse non si serva più comodamente il Signore, e si abbia, come abbiamo detto, un aiuto e una strada per giungere più facilmente alla vita eterna. Ma poichè è evidente che nessuno può conoscere se la cosa stia davvero così come pensa, vale a dire, se serva meglio in questo modo il Signore, vano sarebbe il godere di coteste cose, dal momento che questo gaudio non può essere ragionevole. Imperocchè come

(1) Eccles. I, 13 et II, 26.

(2) Eccles. V, 9.

(3) Ib., V, 12.

(4) Luc. XII, 20.

(5) Ps. XLVIII, 17, 18.

disse il Signore: *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* (1) Che può giovare all'uomo guadagnare anche tutto il mondo, se poi avrà a patirne l'anima sua? Non v'è dunque ragion di godersi, se non, come abbiamo detto, si vegga sicuramente che in tal modo si serve meglio Dio.

E nemmeno deve un genitore godere della sua prole, per questo che è grande e ricca e dotata di belle doti naturali o piena di beni di fortuna: per riguardo ad essa ancora devesi soltanto godere quando si vegga che serve bene a Dio, e non più. Certo ad Assalonne, figliuolo di Davide (2), nulla giovarono la sua bellezza, nè le sue ricchezze, nè la nobiltà dei suoi natali, anzi gli furono di danno, non avendo egli voluto servire il Signore. Vana cosa perciò fu che il padre suo si compiacesse di lui.

Da ciò anche ben s'appare la grande vanità di coloro che desiderano aver figliuoli, come fanno non pochi, i quali, per la brama di prole, sturbano tutto il mondo: vano, dico, è questo desiderio, non sapendo se questi figliuoli saranno poi buoni e serviranno a Dio, e se il gaudio e il contento, che da essi sperano ritrarre, non sia per voltarsi forse in dolore, la quiete e il sollazzo in afflizioni e tribolazioni, gli onori in ignominia, e non abbiano da essere, per loro, magari, occasione di più offendere Dio; come a molti avvenne e avviene ogni giorno.

Di questi genitori parlava Cristo nostro Signore, quando disse che girano per mare e per terra affine di arricchire i loro figliuoli e renderli figli d'inferno il doppio che loro medesimi: *Circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit, factus, facitis eum filium gehennae duplo quam vos* (3).

Il perchè, sebbene all'uomo arrida la fortuna e tutte le cose gli riescano felicemente e prosperamente, a sua voglia, a gonfie vele, come si dice, deve egli piuttosto temere che godere, comechè in più grandi occasioni si trova di dimenticare Dio e di offenderlo. E però Salomone mostra qual fosse, in mezzo alla fortuna, la sua guardia e cautela, dicendo: *Risum reputavi errorem, et gaudium dixi: quid frustra deciperis?* (4) Il riso condannai di pazzia, e al gaudio dissi: come vanamente t'inganni! Che è quanto dire:

(1) Matth. XVI, 26.

(2) 2 Reg., XIV, 25.

(3) Matth. XXIII, 15.

(4) Eccles. II, 2.

quando ogni cosa mi arrideva, credetti fosse vanità il goderne, perchè grande è la stoltezza e la vanità dell'uomo, che esulta e gode di quello che gli appare giocondo e lieto, comechè non sappia se d'ivi potrà egli trarre qualche bene, che gli valga per la vita eterna.

Il cuore dei sapienti, dice il medesimo Salomone, sta dov'è tristezza, il cuore degli stolti invece dov'è allegria: *Cor sapientium ubi tristitia est, et cor stultorum ubi laetitia* (1). Imperocchè la vana letizia accieca il cuore, nè gli permette di considerare e ponderare le cose, mentre la tristezza apre gli occhi e mostra il danno e il profitto che dalle medesime può venire. E perciò lo stesso autore quasi concludendo disse: *Melius est ira risu*: (2) è migliore l'ira del riso, ed è meglio andare alla casa dove si piange che a quella dove si fa concerto, perchè in quella chiaro si vede il fine di tutti quanti gli uomini: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum* (3).

Parimenti, sarebbe vanità se una donna si compiacesse del marito o un consorte della sua sposa, quando non fossero certi che meglio servono Dio nel loro stato di matrimonio: anzi dovrebbe si l'uno che l'altra vergognarsene, essendo il matrimonio, come dice S. Paolo, causa per loro di non conservare il cuore intero per Dio, avendolo l'uno immerso nell'altro.

E perciò egli soggiunge: *Solutus es ab uxore? noli quaerere uxorem*: (4) sei tu sciolto dalla moglie? non cercare di moglie. Però se alcuno ha già moglie deve procurare di tenere così libero il suo cuore come se non l'avesse. E il medesimo insegnamento dà l'Apostolo anche per riguardo a quegli altri beni ai quali abbiamo accennato, dicendo: *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* (5). Io dico adunque, o fratelli: il tempo è breve; resta che, quei che hanno moglie, sieno come quei che non l'hanno; e quelli che

(1) Eccl., VII, 5.

(2) Ib., VII, 4.

(3) Ib., VII, 3.

(4) 1 Corinth. VII, 27.

(5) Ib., VII, 29.—

piangono, come quei che non piangono; e quelli che sono contenti come quelli che non sono contenti; e quelli che fan delle compere, come quei che non posseggono; e quelli che usano di questo mondo, come quei che non ne usano. Le quali cose egli dice per farne intendere che il riporre il nostro contento in altro, che non riguardi il servizio e la gloria di Dio, è vanità e mera vanità: conciossiachè il gaudio che non è secondo Dio non può riuscir di bene all' anima.

CAPITOLO XVIII.

Dei danni che possono provenire all'anima dal riporre il suo contento nelle cose temporali di questo mondo.

Se volessimo enumerare ad uno ad uno tutti i danni, ai quali l' anima s' avventura, riponendo l' affetto della sua volontà nelle cose temporali, non basterebbero nè tempo nè inchiostro, nè carta. Conciossiachè da molti piccoli principii può scendere a gravissimi mali un'anima incauta, e a far iattura di importantissimi beni; come da una piccola scintilla, non a tempo estinta, può svilupparsi un furiosissimo incendio, tale da distruggere anche tutto il mondo.

Tutti questi danni hanno origine e radice e si fondano in un certo danno privativo, che in cotesto vano gaudio si trova, vale a dire nell'allontanamento da Dio. Imperocchè, siccome dall'avvicinarsi a Dio, con l' affetto della volontà, provengono all' anima tutti i beni, così allontanandosene essa, in proporzione del suo attacco alle creature, sono anche i mali, nei quali incorre. In ciò consiste l'allontanarsi da Dio, e quindi è che dalla maggiore o minor separazione, in che uno si trova da Dio, potrà anche congetturare il quanto più o meno estensivamente ed intensivamente è il suo pericolo e il suo danno: son cose che hanno mutua relazione e l'una dall'altra dipendono.

Questo danno privativo poi, da cui abbiamo detto che nascono tutti gli altri, tanto privativi che positivi, ha quattro gradi, uno peggiore dell' altro. In guisa che, quando l' anima è giunta al quarto di essi, sarà anche caduta in tutti quei mali che dallo stesso danno privativo discendono.

Or questi quattro gradi vennero assai acconciamente descritti da Mosè nel Deuteronomio con le seguenti parole: *Incrassatus*

est dilectus, et recalcitravit, incrassatus, impinguatus, dilatatus, dereliquit Deum factorem suum et recessit a Deo salutari suo: (1) il diletto si è fatto grosso e ha dato dei calci; ingrassato, ripieno, ridondante, abbandonò il suo Fattore e si allontanò da Dio suo salvatore.

L'ingrassarsi dell'anima, che prima era amata, non è che l'immersersi di lei nel gaudio e contento vano delle creature. Di qui poi nasce il primo grado di questo danno, o sia il retrocedere, che consiste in un offuscamento della mente circa le cose di Dio, offuscamento che impedisce all'anima di veder chiaro i beni divini, come la nebbia oscura l'aria e fa sì che non possa venire perfettamente illuminata dal sole. Imperocchè, nel punto istesso che la persona spirituale ripone il suo contento in qualche creatura, e rilascia le redini all'appetito, cosicchè scorra e si perda dietro inezie e futilità, si offusca, circa di Dio, e si ottenebra la semplice intelligenza del suo giudizio, come insegna lo Spirito Santo nel libro della Sapienza, dicendo: *Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia* (2). Perocchè l'affascinamento della vanità oscura il bene e la vertigine della concupiscenza sovverte ed oscura il giudizio e l'animo, che è senza malizia.

Colle quali parole ne fa intendere lo Spirito Santo, che, quantunque non abbia preceduto nell'anima una concepita malizia, solo la concupiscenza e il gaudio e diletto delle cose create basta per farla giungere al primo grado di questo danno, che è una stupidità ed una oscurità della mente, così che non possa più retamente giudicare della verità e delle cose, come sono in sè stesse. Nè si creda che un'alta santità od un perspicace giudizio, di cui alcuno può esser fornito, possano sicurarlo dall'evitar questo male, s'egli ammette o meglio gode e si diletta delle cose temporali. Tanto è vero che, ammonendocene, disse Iddio per Mosè queste parole: *Nec accipies munera, quae etiam excaecant prudentes* (3), non accetterai donativi, i quali accecano anche i sapienti. Le quali parole il Signore dirigeva particolarmente a coloro che doveano far da giudici; e da tutti si sa quanto siffatto genere di persone debbono avere sagace e puro il giudizio; nè l'avranno mai finchè desiderano ricevere donativi e regali. E però

(1) Deuter. XXXII, 15.

(2) Sap. IV, 12.

(3) Exod. XXIII, 8.

volle Iddio che Mosè stabilisse quali giudici del suo popolo persone, che abborrissero dall'avarizia, acciocchè loro non s'offuscasse il giudizio per il vano gusto e diletto di possedere: *Provide autem de omni plebe... qui oderint avaritiam... qui iudicent populum omni tempore* (1). Badisi: non si contentava il Signore che non desiderassero donativi, ma per di più voleva che li abborrissero. E infatti, acciocchè l'anima possa perfettamente difendersi dall'affetto (passione) dell'amore, deve conservare sè stessa in odio ed avversione grande contro sè medesima, difendendosi così da un contrario con un altro contrario. Soltanto in tal guisa il profeta Samuele riuscì a mantenersi sempre giudice tanto retto ed illuminato, o sia perchè (come disse egli medesimo nel libro dei Re) mai ricevette da nessuno donativo di sorta: *Si de manu cuiusquam munus accepi* (2). —

Il secondo grado di questo danno privativo nasce dal primo ed è significato in quelle parole dell'autorità sopra citata, che dicono: *Impinguatus, dilatatus*; ripieno, ridondante (3). Indicano queste parole un dilatamento dell'anima, già fattasi più libera nelle cose temporali, il quale consiste in ciò che la volontà più non tanto si dolga o tema di godere dei beni creati e di trovarvi piacere. Il che le succede per avere rallentati i freni al gaudio. Dando infatti ad esso luogo nello spirito, come nella citata autorità si legge, venne ella ad ingrossare in esso, e questa crassitudine di diletto ed appetito fece sì che la di lei volontà sempre più s'estendesse e si dilatasse verso le creature.

Gravi sono i danni che porta seco questo stato. Conciosiachè questo secondo grado fa sì che l'anima s'allontani dalle cose di Dio, e abbandoni ogni santo esercizio, nè in altro metta il suo diletto e contento se non se in mille inezie e vanità; finchè poi tutta si perde e s'immerge nelle cose del secolo. Il che avviene allorquando questo secondo grado tocca la sua perfezione e priva lascia l'anima d'ogni forza di compiere qualunque degli esercizi che per l'addietro usava.

Quelli, che si trovano in questo secondo grado, non solamente hanno, siccome quelli del primo, oscurato il giudizio e l'intelletto a conoscere la giustizia e la verità, ma di più molto son tiepidi e rimessi in praticare coll'opere quello che pervengono a cono-

(1) Exod. XVIII, 21 et 22.

(2) 1 Reg. XII, 2.

(3) Traducendo alla lettera meglio si direbbe: s'ingrossò e dilatò.

scere. Isaia scrisse di loro: *Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non iudicant, et causa viduae non ingreditur ad illos* (1). Tutti quanti amano i regali, vanno dietro al guadagno; non rendono ragione al pupillo e la causa della vedova non trova accesso presso di loro. Nel che non vanno certo esenti da colpa, specialmente quando tali doveri loro incombono per officio. Conciosiachè coloro che si trovano in questo secondo grado non mancano di quella malizia che non hanno quelli del primo. E così sempre più s'allontanano dalla giustizia e dalla virtù; comechè sempre più la loro volontà s'accenda nell'amore delle creature.

Riassumendo, quello che è proprio di coloro che si trovano in questo secondo grado, è una grande tiepidità nelle cose spirituali, cui eglino compiono assai malamente, più per cerimonia o come per forza o almeno per consuetudine che per un vero impulso d'amore. —

Il terzo grado di questo danno privativo è un abbandono totale di Dio, per cui l'anima fa più nessun conto della trasgressione delle leggi di Lui, pur di non mancare alle vane cose del mondo e, trascinata dalla cupidigia, si lascia anche precipitare in gravi peccati. È questo terzo grado accennato in quelle parole che seguono nella suaccennata autorità: *Dereliquit Deum factorem suum*: abbandonò Dio suo creatore, e in esso si trovano tutti coloro che siffattamente vivono immersi e ingolfati nelle cose e nelle ricchezze del mondo, che più nulla affatto si danno pensiero di soddisfare a quegli obblighi, cui li costringe la divina legge, e per nulla si curano di quello che tocca e riguarda la loro eterna salute, mentre vivissimi e sottilissimi sono per rispetto alle vanità del secolo. Costoro son quelli che Cristo nel suo Vangelo chiamò *i figli di questo secolo*; e aggiunse di essi che sono, nel lor genere, più prudenti dei figliuoli della luce: *Filii huius saeculi prudentiores filii lucis... sunt*. (2). Vale a dire son niente per le cose divine, tutto per le mondane.

Questi tali, propriamente parlando, sono gli avari, i quali con tanta veemenza d'affetto pongono il loro contento ed appetito nelle cose create, da non esserne mai sazi; tanto anzi cresce la loro fame e la loro sete quanto più si allontanano da quella fonte, a cui solo poteano saziarsi, e che è Dio. Di cotestoro disse il

(1) Is. I, 23 et 24.

(2) Luc. XVI, 8.

Signore per Geremia: *Me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas* (1). Hanno abbandonato me, fontana d'acqua viva, e sono andati a scavarsi delle cisterne, delle cisterne rotte, che non possono contenere le acque. E così avviene, perchè l'avaro non trova nelle creature di che estinguer la sua sete, bensì onde accrescerla. E questi sono pur coloro che s'abbandonano a mille peccati, pur di godere delle cose temporali; tanto che di essi dice Davide che si sono abbandonati agli affetti del lor cuore: *Transierunt in affectum cordis* (2). —

Il quarto grado di questo danno privativo si contiene nell' ultime parole della citata autorità: *Et recessit a Deo salutari suo*: (3) e si allontanò da Dio suo salvatore. Questo grado segue quasi di necessità al terzo, di cui abbiamo appena parlato. Conciosiachè, dal non far caso l'avaro di rivolgere il suo cuore a Dio e all'osservanza della sua divina legge, per causa dei beni di questo mondo, moltissimo viene ad allontanarsi dal Signore l'anima di lui, secondo tutte le sue potenze, memoria, intelletto e volontà, e a dimenticarsi siffattamente di Dio, che per esso pare quasi che Dio più non esista. E così è in verità per chi suo Dio ha fatto il denaro e i beni temporali e l'avarizia, la quale, a detta di S. Paolo, è una idolatria: *et avaritiam, quae est simulacrorum servitus* (4). Imperocchè questo quarto grado giunge fino alla totale dimenticanza di Dio e fa sì che l'uomo ponga formalmente nel denaro il cuore, che non dovea serbare che per Iddio, e viva come se Dio non vi fosse.

In questo grado si trovano coloro che non temono nè si vergognano di volgere anche le cose divine e soprannaturali a profitto delle temporali, siccome loro dio; mentre dovrebbero fare tutto l'opposto, come giustizia vuole e domanda. Di questo numero fu l'empio Balaammo, che mercanteggiava la grazia che avea ricevuto da Dio (5); di questo numero fu anche Simon Mago che stimava denaro la grazia di Dio e credeva di poterla con denaro comprare (6). Nel che diedero ben a vedere in qual conto

(1) Ier. II, 13.

(2) Ps. LXXII, 7.

(3) Deut. XXXII, 15.

(4) Colos. III, 5.

(5) Num. XXII, 7.

(6) Act. VIII, 18 et 19.

avevano la pecunia, perchè loro parve che ci sarebbero stati pure altri che, come loro, l'avrebbero stimata così da vendere per essa anche la grazia divina. E molti altri ancora oggigiorno in varie guise e maniere si trovano in questo grado e stato, i quali, offuscati non so da quali ragioni, che presenta la loro cupidità, nelle cose spirituali benanco servono al danaro e non a Dio, e ad operare si muovono più pel danaro che per Iddio, tenendo fissi gli occhi non già al premio, che loro darà il Signore, ma ad una temporale mercede; nel che è chiaro che fanno del danaro il loro dio e fine, antepoendolo all'ultimo fine, che è Dio.

Son di quest'ultimo grado anche tutti quegli infelici che, acciecati dall'amore dei beni temporali, così li tengono in conto di loro dio, che non temono nè dubitano punto di sacrificare per essi anche la vita, ogniquale volta veggono o s'accorgono che questo lor dio patisce qualche iattura, buttandosi nella voragine della disperazione ed uccidendo per miserabili fini anche sè stessi. Con che mostrano benissimo quale sia l'infelice e orrendo premio, onde li regala questo bel dio. Conciosiachè, non potendosi niente da esso sperare, dà disperazione e morte; e coloro che questo dio non persegue o spinge fino a quest'ultimo precipizio, li fa viver morendo fra mille dolori, sollecitudini e miserie, non permettendo ch'entri mai nel loro cuore un poco di gioia nè loro rifulga un raggio, un barlume di bene su questa terra. Fa sì questo dio crudele che paghino sempre, di continuo, il tributo del loro cuore a quel danaro che tanto stimano, e per cui tanto patiscono, fino a che li precipita nell'estrema calamità di una giusta eterna perdizione, come notò il Savio dicendo: *Divitiae conservatae in malum domini sui*: (1) le ricchezze si conservano per ruina del loro padrone.

In questo medesimo grado finalmente sono anche coloro di cui scrive S. Paolo: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum*: (2) abbandonolli Iddio a un reprobato senso. Imperocchè a tutti costesti danni s'avventura e viene condotto chi pone e colloca il contento del suo cuore nelle possessioni e ricchezze di quaggiù. Dato poi anche che a sì estremi mali non giungano, son tuttavia sempre molto da compatirsi, perchè, se non altro, come abbiamo detto, deviano dal retto cammino, s'allontanano moltissimo da Dio e dalla virtù. Il perchè devesi ricordare l'uomo di

(1) Eccl. V, 12.

(2) Rom. I, 28.

quella sentenza di Davide: *Ne timueris cum dives factus fuerit homo; et cum multiplicata fuerit gloria domus eius. Quoniam, cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria eius* (1). Non ti faccia specie quando un uomo sia diventato ricco o siansi accresciuti i beni della sua casa. Imperocchè, morto che sia, non porterà nulla seco e non andrà dietro a lui la sua gloria.

CAPITOLO XIX.

Del profitto e delle utilità che seguono all'anima dallo staccare il gaudio suo dalle cose temporali.

Deve adunque sommamente e diligentissimamente invigilare e guardar bene lo spirituale che non cominci poco a poco ad attaccarglisi al cuore il gaudio per le cose temporali, e temer sempre di non aver a cadere, da leggieri principii, grado grado, in gravissimi danni. Perchè dalle cose piccole si passa alle grandi, e un danno, che è quasi nulla nel principio, grande si fa nel fine, e, come si dice, una scintilla basta a mettere in fiamme un monte. Nè perchè l'affezione od attacco che sente a tali cose è piccolo, si creda di poterlo conservare, nè così facilmente si persuada di arrivare a soffocarlo in seguito, se sul principio non lo farà. Conciossiachè se ora non ha tant'animo da tagliare un'affezione, che è ancor sui principii, potrà forse sperare d'averne abbastanza quando gli sia cresciuta e gli abbia messe nel cuore profonde radici? Tanto più che nostro Signore dice nel Vangelo: *Chi è fedele nel poco, lo sarà anche nel molto: Qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est* (2). Infatti, chi si guarda dal cadere nel poco, non cadrà certo nel molto; e però non si deve credere che il non guardarsi da certe piccolezze non rechi un gran danno, perchè già in tal maniera si comincia a rompere e spezzare il vallo e la muraglia del cuore. Lo dice anche il volgare, comunissimo adagio, che chi comincia è alla metà dell'opera. E per ciò Davide nè fa accorti dicendo: che quantunque abbondino le ricchezze, non vi dobbiamo attaccare il cuore: *Divitiae si affluent, nolite cor apponere* (3). Il che, dato che non si facesse per amore

(1) Ps. XLVIII, 17 et 18.

(2) Luc. XVI, 10.

(3) Ps. LXI, 11.

di Dio e per quello che comanda la mistica perfezione, alla quale dobbiamo tendere, pur solo almeno per quelle utilità, non dico spirituali, ma temporali ancora, che da una tale cura e studio provengono, dovrebbe farsi, o sia l'anima dovrebbe sforzarsi di liberare perfettamente il cuore dall'affetto e dal gaudio di tutte le cose.

Imperocchè, l'anima, così facendo, non si assicura solamente da tutti i pestiferi danni, che abbiamo enumerati nel precedente capitolo; ma ancora, staccando l'affetto del suo cuore dalle cose temporali, acquista la virtù della liberalità, che è uno dei più belli attributi di Dio, la quale in nessun modo può stare ove regna l'avarizia. Di più, guadagna una grande libertà di spirito, una grande serenità di ragione, una dolcissima pace e confidenza nel Signore, al quale, nello stesso tempo, porge il più vero e grato ossequio della sua volontà.

Nè è qui tutto. Non aderendo con proprietà a nessuna creatura, gode in esse di un grande diletto e di una ammirabile ricreazione, quale certo non potrebbe godere, se le guardasse con affezione di proprietà. Conciosiachè l'adesione e l'attacco alle creature è come un laccio, che imprigiona lo spirito sulla terra nè gli lascia larghezza di cuore. Finalmente, per codesto totale distacco di affetto da tutte le cose, giunge l'anima ad avere delle medesime una chiara notizia e conoscenza, per riguardo a quelle verità che, vuoi naturalmente vuoi soprannaturalmente, le concernono. Per tutte le quali ragioni ognuno vede in qual modo più eccellente e con qual più grande diletto ella debba godere delle creature, di colui che è immerso nelle medesime e come perduto. Imperocchè, il vero spirituale le stima secondo la loro verità, questi invece secondo quello che in esse è di falso e bugiardo; quegli secondo ciò che in esse è di migliore, questi secondo quello che in esse è di cattivo e peggiore; quegli gode la sostanza delle creature, questi, che vi attacca il senso, non altro che gli accidenti. Il senso infatti non può andare più in là dell'accidente, mentre lo spirito, purgato dalle nubi e dalle specie degli accidenti, penetra la verità e il valore delle cose, che sono il proprio oggetto della sua conoscenza. E quindi è che il gaudio, a guisa di nebbia, oscura il giudizio, comechè non possa darsi gaudio volontario delle creature senza che pur non ci sia volontaria proprietà delle medesime; e d'altra parte ognuno vede come la negazione e la purgazione di un gaudio siffatto lascia chiaro il giudizio, di quella guisa che chiaro e sereno appare l'aere ed il

cielo quando i vapori, che lo velavano, svaniscono. Il perchè, il vero spirituale di tutte le cose gode e, anche non godendo con proprietà di nessuna, si trova come se tutte le possedesse; quest'altro invece, che guarda le creature con un appetito di proprietà, perde generalmente tutto il gusto delle medesime. Quegli che a nessuna creatura dà luogo nel suo cuore, tutte le possiede, come dice S. Paolo, con una grande libertà: *Tamquam nihil habentes et omnia possidentes*; (1) e quest'altro invece, in quanto che con attacco di volontà alcuna ne possiede, possiede niente, anzi, per dir meglio, sono le creature che comandano nel suo cuore, così che egli, qual misero prigioniero, patisce e s'affligge. Donde pur avviene, che quanti sono i piaceri e i dilette, ch'esso vuol attingere dalle creature, necessariamente sono altrettante le angustie e le afflizioni, che gli tocca soffrir nel suo cuore.

Un cuore infatti libero da ogni attacco alle creature non viene sturbato nè inquietato da diverse cure o pensieri, nè durante l'orazione, nè fuori di essa, e così, senza la minima iattura di tempo, con assai facilità, raccoglie grandissime spirituali ricchezze. All'opposto, invece, un'anima attaccata ai beni di questo mondo passa e consuma tutto il tempo dell'orazione pensando e ripensando al laccio, che tien legato il suo cuore, e appena solo con grande fatica e diligenza può, per qualche breve istante, da tale prigionia liberarsi. Il perchè il vero e buono spirituale non si tosto s'accorgerà che il suo gaudio si porta a qualche cosa creata, deve, sin dal primo moto, reprimerlo, memore di quello che in questi capitoli abbiamo presupposto e premesso, o sia che non v'ha cosa al mondo di cui l'uomo debba godere fuor nel caso ch'essa l'aiuti a servire maggiormente Iddio e a cercare in tutto la gloria e l'onore di Lui, a questo solo fine dirigendo ogni cosa, fuggendo da qualunque vanità, di cui le creature possan essere per lui la sorgente, e staccando affatto da esse il suo gusto e la sua consolazione.

Ma v'ha ancora di più un altro grande e principal profitto nello svellere e staccare il gaudio dal bene delle creature, ed è la grande libertà, in cui rimane il cuore per Iddio; libertà che è un principio dispositivo a tutte quelle grazie che Dio ha prefisso di fare ad un'anima, e che, senza una tale disposizione, non le conferisce. E queste grazie sono tali e tante che per un sol diletto e contento, di cui l'anima si privi per amor di Dio e della evangelica

(1) 2 Corin. XVI, 10.

perfezione, anche temporalmente, in questa vita, per un solo, dico, gliene dà cento, come nel Vangelo promise sua divina Maestà (1). Ancorchè però tanti beni non ne risultassero, sol pel disgusto che Dio prova di questi gaudii terreni, dovrebbe lo spirituale e il cristiano tutti estinguerli nell'anima sua. Conciosiachè vediamo nell'Evangelo, che essendosi quel ricco vantato delle ricchezze che avea ammassate, tanto se ne sdegnò il Signore che disse che in quella notte medesima gli sarebbe ridomandata l'anima sua: *Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te* (2). Il perchè, molto giustamente dobbiamo temere, che ogniqualvolta vanamente d'alcuna cosa ci godiamo, non istia Iddio preparandoci qualche castigo ed amara pozione, secondo il nostro merito, e non debba risultarne una pena ben maggiore del nostro contento medesimo. Che sebben sia vero quello che disse S. Giovanni nell'Apocalisse di Babilonia: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*: (3) quanto s'innalzò e visse nelle delizie, tanto dato le sia di tormento e di lutto; non perciò deve pensarsi che la pena non sarà maggiore del gaudio: indubbiamente molto più lo sarà, perchè a brevi e momentanee delizie terranno dietro immensi ed eterni tormenti. La citata autorità in questo senso deve intendersi che non vi sarà cosa, benchè minima, che rimanga senza castigo, perchè quel Dio punirà una inutile parola, impunito certo non potrà lasciare un vano diletto.

CAPITOLO XX.

Dimostrasi quanto sia grande vanità porre il gaudio del proprio cuore nei beni naturali e come debba lo spirituale in essi indirizzarsi a Dio.

Per beni naturali intendiamo noi qui la bellezza, la graziosità, la leggiadria della natural complessione e simili doti corporali; e, per quanto spetta all'anima, un'intelligenza perspicace e discreta, con tutte quell'altre qualità, che appartengono alla ragione. Ora, che sia vanità porre il proprio contento in tutte queste cose, pel solo motivo che di tali doti si possa essere forniti, senza renderne le dovute grazie a Dio, che dispensa i suoi doni

(1) Matt. XIX, 29.

(2) Luc. XII, 20.

(3) Apoc. XVIII, 7.

al fine di essere più conosciuto ed amato, dall' uomo, lo dice espressamente Salomone: *Fallax gratia et vana est pulchritudo: mulier timens Dominum ipsa laudabitur* (1): fallace è l'avvenenza ed è vana la beltà: la donna, che teme il Signore, sarà quella che avrà lode. Colle quali parole noi veniamo instruiti dover piuttosto l'uomo, che tali doni ha sortito, vivere in continuo timore, comechè possa facilissimamente, per colpa di essi, giungere a perdere l'amore di Dio e a cadere in vanità ed inganno. Però dice Salomone che l'avvenenza è fallace, perchè inganna l'uomo e, per un vanissimo gaudio e per una sciocca compiacenza di sè o di questo e di quello, in cui tali doti risplendono, lo trae a cose che per niente affatto convengono.

Vana ancora dice essere la bellezza, perchè in molte guise fa essa cadere l'uomo, che la stima e ne gode, mentre solo allora dovrebbe egli al gaudio abbandonarsi quando vedesse, in sè o in altri, da una tale bellezza promosso il culto e l'onore di Dio. Dee piuttosto l'uomo temere e andar cauto e guardingo acciocchè, per avventura, non avvenga che tali doni e siffatte grazie naturali non debbano essergli cagione di offesa del Signore, in causa della vana presunzione o almeno di uno smodato affetto, onde le guarda e considera.

Il perchè molto cauto ed attento esser deve chi di tali doni è fornito, acciocchè non accada che, per qualche vana ostentazione egli ad altri od altri a lui possa esser causa d'allontanare, benchè minimamente, il suo cuore da Dio. Imperocchè coteste doti e cotesti naturali doni possono essere incentivi ed occasioni di cadute tanto per chi le possiede quanto per chi le guarda e considera, e appena si trova chi per esse non incappi in qualche lacciuolo, che li leghi il cuore. Quindi veggiamo che non poche persone spirituali, che vivevano in questo timore per naturali doti, che in sè stesse scorgevano, domandarono ed ottennero da Dio, che le sfigurasse, affine di evitare l'occasione, per sè e per altri, di qualche vano gaudio ed affetto.

Deve adunque il buono spirituale, con ogni sforzo, cercar di purgare di questo vano diletto la sua volontà, considerando che la bellezza e tutte l'altre doti naturali non son più che terra, che vengon dalla terra e che in terra hanno da tornare; e che l'avvenenza e la leggiadria non sono che aria e fumo di questa terra, e che, per non cadere in vanità, così deve e non in altro modo

(1) Prov. XXXI, 30.

stimare e giudicare queste doti; e solo studiarsi e sforzarsi di innalzare in esse il cuore a Dio, godendo anche insieme che Dio, in grado infinito, sopra tutte quante le creature, eminentissimamente comprenda e racchiuda in sè stesso tutte codeste bellezze e venustà. Perchè, come dice Davide: *Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent*: (1) tutte le cose periranno e svaniranno e invecchieranno come un vestito: solo il Signore invece è immutabile.

Altrimenti facendo, o sia se in tutte le cose non volgerà il suo gaudio e contento a Dio, andrà sempre ingannato. E di ciò ne fa buona testimonianza il medesimo Salomone, il quale appunto del gaudio, che certuni mettono nelle creature, parlava, quando disse: *Gaudio dixi: Quid frustra deciperis?* (2). E al gaudio dissi: Perchè vanamente t'inganni? Il che avviene quando permettiamo che il nostro cuore si innamori delle creature.

CAPITOLO XXI.

Dei danni che provengono all'anima dal collocare il gaudio della sua volontà nei beni naturali.

Abbenchè molti dei danni, come pure molti dei beni enumerati in ognuna di queste divisioni, sien comuni a tutte in generale, comechè si gli uni che gli altri seguano direttamente il gaudio e la negazione di esso (e per ciò avviene che in ognuna di queste divisioni io enumero danni ed utilità, che pure nell'altre si trovano), mia principale intenzione tuttavia è di riferire ed avvisare i particolari danni e i vantaggi, che seguono all'anima dal gaudio di qualunque cosa in particolare e dalla negazione di esso.

I quali chiamo io particolari perchè direttamente e immediatamente nascono da un dato genere di gaudio, nè da un altro sono prodotti che mediatamente e secondariamente. Per esempio: il danno della tiepidità spirituale nasce direttamente da qualunque genere di gaudio; e perciò a tutti e sei può dirsi commune; mentre che il danno della sensualità è un male particolare, che direttamente segue al gaudio dei beni naturali, di cui in presente trattiamo.

(1) Ps. CI, 27.

(2) Eccles. II, 2.

Il perchè i danni, tanto spirituali che corporali, che effettivamente e immediatamente risultano nell' anima, quando colloca il suo gaudio nei beni di natura, si possono ridurre tutti a sei principali.

Il primo è uno spirito di vanagloria, presunzione e superbia accompagnato da un gran disprezzo dei prossimi. Conciossiachè non può alcuno fermare troppo gli occhi della stima in qualche cosa, senza pure insieme allontanarli dall' altre; donde segue un reale e come negativo disprezzo di queste. È affatto naturale del resto che, stimando molto qualche cosa, il cuore ritiri la sua stima dalle altre, e in quella solo la raccolga che ama. Ora, da questo reale disprezzo, facilissima cosa è cadere nell' intenzionale e volontaria, si in riguardo di questo o quello particolare oggetto, come in generale di tutti, disprezzo che non soltanto si concepisce interiormente nel cuore, ma anche si esprime esteriormente colla lingua, dicendo per esempio: questa o quella persona non è come la tale e la tal' altra.

Il secondo danno è che il senso resta da siffatto gaudio provocato a compiacenze e a dilette sensuali.

Il terzo danno è di cadere in adulazioni e vane lodi, e questo è inganno grave e vanità, come dice Isaia: *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt*: (1) popol mio, quei che ti dicono beato ti ingannano. E la ragione è, che, sebben talvolta possa dire uno il vero, magnificando l' altrui grazia o bellezza, nondimeno appena potrà avvenire ch' ivi non si mescoli qualche danno, per chi vien lodato di cadere in vane compiacenze di sè medesimo, e per chi loda di nutrire e fomentare in tal guisa le proprie affezioni ed imperfette intenzioni.

Il quarto danno, comune e generale, consiste in un certo istupidimento della ragione e del senso dello spirito. Il che avviene non altrimenti che nel gaudio delle cose temporali; solo gli effetti sono qui assai peggiori. Imperocchè, essendo i beni di natura molto più congiunti all' uomo di quelli altri temporali, assai più presto anche ed efficacemente s' imprime e s' attacca al senso il gaudio di tali cose e più stupido e inebetito lo rende. E così la ragione e il giudizio, perduto il loro dominio e diritto, vengono offuscati da quell' affetto di gaudio, che ad essi si è unito. Di qui poi nasce il quinto danno, ossia una continua distrazione e divagazione della mente dietro le creature, donde la

(1) Is. III, 12.

tiepidezza e il languore dello spirito, che formano il sesto anch'esso universale, e che giunge a tale da mettere e generare nell'anima sì gran tedio e noia delle cose divine, da fargliele addirittura abborrire.

In questo gaudio delle cose naturali perdesi infallibilmente, e fin dal principio, il puro spirito. Supposto anche infatti che qualche spirito si senta, esso non può essere che molto sensibile e grossolano e, all'opposto, poco spirituale, poco interno e raccolto, come quello che consiste più in un gusto e in un diletto del senso, che in un vero vigore di spirito. Ora, essendo lo spirito tanto terreno ed infermo da non esser capace di estinguere in sè l'abito di un gaudio siffatto (e acciocchè lo spirito non si mantenga puro basta quest'abito imperfetto, senza nè pur bisogno che, presentandosi qualche occasione di gaudio, vi si consenta) più vive l'anima, in certo qual modo, oppressa nella fiacchezza del senso che nel vigore dello spirito. E s'accorgerà ella bene di ciò nelle occasioni, in cui si potrà trovare; quantunque io non intendo punto negare, che molte virtù non possano pure trovarsi con molte imperfezioni: lo spirito però, finchè tali gaudii e dilette non sieno del tutto estinti e negati, mai potrà essere dolce nè gran fatto interiore.

Perchè in questo stato, si voglia o no, regna la carne, che milita contro lo spirito; e sebbene lo spirito non sente il danno che la carne gli arreca, non sfugge tuttavia da un'occulta distrazione, che la nemica gli imprime.

Ma qui è opportuno che, facendoci alquanto indietro, alquanto in particolare diciamo del secondo di questi danni, il quale tanti e tanti ne genera, che è quasi impossibile potere spiegare e comprendere quanto esso s'estende e la miseria e l'infelicità, in cui piombano coloro che si abbandonano al gaudio della bellezza ed avvenenza naturale.

Imperocchè tutti i giorni, per questa cagione, si veggono pressochè infinite morti di uomini, perdite e iatture di beni, infinite violenze, patrimoni scialacquati, emulazioni e contese, adulterii e stupri, e miserande cadute di tante e tante anime sante, che, per il gran numero, ben si possono paragonare a quella terza parte di stelle del cielo, le quali dietro si traeva la coda del serpente (1). Quant'oro fino, perduto il suo lustro e splendore, get-

(1) Apoc. XII, 3, 4.

tato nel fango, e quanti illustri figliuoli di Sion, che vestivano oro finissimo, non son più stimati che quasi vasi di terra cotta: *Quomodo obscuratum est aurum, mutatum est color optimus, dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum? Filii Sion incliti, et amicti auro primo: quomodo reputati sunt in vasa testea, opus manuum figuli?* (1)

E fin dove non giunge e s' infiltra il veleno di questo danno? e chi non beve, poco o molto, di questo dorato calice della donna babilonica dell' Apocalissi? che con quel suo assidersi sopra quella gran bestia, avente sette teste e dieci corna: *Vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiarum, habentem capita septem et cornua decem:* (2) significa che appena potrà trovarsi un uomo, sia grande, sia piccolo, santo o peccatore, cui ella non propini il suo vino, e non se ne soggetti in alcuna parte il cuore. Di essa infatti ivi ancora appunto si legge che tutti i re della terra furono ubbriacati dal vino della sua prostituzione.

Nè vi è stato in cui questa bestia non eserciti la sua tiranide (non escluso pur quello altissimo e santissimo del sacerdozio) e nel quale non collochi, come dice Daniele, il suo abbominevole vaso: *Et erit in templo abominatio desolationis* (3). Appena, ripeto, si troverà qualche forte, cui ella non forzi a bere di questo calice, ovverosia di questo vano gaudio e diletto. Che perciò ivi si dice che tutti i re della terra furono ubbriacati da questo vino, comechè pochissimi, quantunque santissimi, sono coloro che in alcuna maniera affascinati ed inebriati non rimangono dalla bevanda di questo gaudio o diletto delle bellezze e grazie naturali.

Dove ognun vede quanto sia da ponderarsi quella parola: *Si ubbriacarono*. Conciossiachè, non si tosto alcuno ha gustato del vino di questo gaudio e diletto, che gli si attacca al cuore, e la mente e la ragione s' offusca, di quella guisa che suole avvenire agli ubbriachi.

È poi di tal forza e natura siffatta ebbrezza che, se tosto non si fa uso di qualche contravveleno, corre gran pericolo la vita dell' anima. Se si lascia infatti che lo spirito ignora più s' indolisca, in tanti e sì grandi mali precipiterà l' anima, pel veleno di

(1) Thren. IV, 1, 2.

(2) Apoc. XVII, 3.

(3) Dan. IX, 27.

questo gaudio e diletto, che, non diversamente di Sansone, priva degli occhi e coi propri capelli recisi, si vedrà condannata, in presenza de' suoi nemici, a girare una ruota infame, e a morire fors'anco d'una seconda morte, com'esso (Sansone) morì della prima. I quali mali e danni tutti le arrecherà nello spirito, non altrimenti che a Sansone li arrecò nel corpo, (e l'esperienza di ogni giorno ne fa buona testimonianza) la bevanda di questo gaudio e diletto. E allora l'insulteranno con sua gran vergogna i di lei nemici, dicendo: Non se' tu forse colui che spezzava triplicate funi, squartava leoni, trucidava mille Filistei, e tolte le porte dai loro cardini, confondeva e scherniva tutti i suoi nemici?...

Ma veniamo finalmente alla conclusione di tutta questa dottrina, prescrivendo il necessario rimedio contro questo veleno. E sia, che non si tosto l'anima sentirà accendersi nel cuore il minimo moto di vano gaudio per i detti beni di natura, richiami in memoria la grande vanità, il gran pericolo e il gran male, che è in godere di qualunque cosa che non si riferisce al servizio di Dio.

Consideri il danno immenso nei quali incorsero gli Angeli per essersi vanamente compiaciuti e goduti della loro bellezza e delle proprie naturali doti; chè, per sola questa compiacenza, fatti in ogni modo deformati, precipitarono negli abissi.

Vegga in quanti altri mali caggiono tutti i giorni gli uomini per la medesima vanità, e si animi a prender per tempo il rimedio che già prescriveva il poeta a coloro che si lasciavano impazzire per cosiffatti beni e cose: « Apprenditi dal bel principio al rimedio, perchè a nulla varrà la medicina quando il male abbia avuto spazio di gettare radici nel cuore » (1).

E il Savio ancora meglio dice: Non guardare il vino quando rosseggia, quando il suo bel colore risplende nel vetro; egli entra con grazia, ma alla fine morde come serpente e sparge veleno come un basilisco: *Non intuearis vinum, quando flavescit, cum splenderit in vitro color eius: ingreditur blande, sed in novissimo mordebit, et sicut regulus venena diffundet* (2).

(1) Principiis obsta: sero medicina paratur
Cum mala per longas convaluere moras.

Orazio.

(2) Prov. XXIII, 31.

CAPITOLO XXII.

Delle utilità che risultano all'anima dallo staccare il suo gaudio dai beni naturali.

Molte sono le utilità e i beni che seguono all'anima dall'astrarsi da cotesti gaudii e dilette. Imperocchè oltre di disporsi, per cotal guisa, all'amore divino e a tutte l'altre virtù, direttamente, per quanto riguarda sè stessa, ella esercita l'umiltà, e la carità universale, per quel che riguarda i prossimi.

Infatti, mentre non s'affeziona singolarmente a veruna creatura, pei beni naturali, che son fallaci, rimane libera e spedita l'anima di poter amare tutti ragionevolmente e spiritualmente, al modo che Dio vuol che si amino. Donde si vede e appare che nessuno merita amore se non per la virtù, che in lui si trova. Quando poi a questo patto si ama, allora l'amore è secondo il divino volere, si esercita anche con grande libertà di spirito, e con quanta più intensità si ama, altrettanto più si accosta l'anima a Dio. Perchè quanto più cresce cotesto santo amore del prossimo, altrettanto s'aumenta l'amore divino; e viceversa quanto più cresce questo, altrettanto cresce anche quello, perchè si dell'uno come dell'altro una e medesima è la causa e l'origine.

Altro grandissimo bene, che all'anima risulta, è di custodire con tutta perfezione quella parola del nostro Salvatore: *Si quis vult post me venire abneget semetipsum*: (1) chi vuol venire dietro a me, neghi sè stesso.

Il che in nessun modo potrebbe dir di fare l'anima se ponesse il suo gaudio nei proprii doni di natura. Chi diffatti, per qualunque ragione, stima sè stesso, sè stesso non rinnega, e chi sè stesso non rinnega, non segue Cristo.

Terza utilità che dalla negazione di questi dilette proviene, è ch'essa induce e fomenta nell'anima una grande tranquillità; fuga le distrazioni e le divagazioni; mette in raccoglimento i sensi, e specialmente gli occhi. Non si tosto infatti l'anima si determina a non godere delle cose, non brama neppur di vederle, nè di occuparvi attorno gli altri sensi, per paura che non l'adeschino; non spende in esse vanamente tempo e pensieri, simile in tutto al

(1) Matth. XVI, 24.

serpente sagace, che si tura le orecchie per non sentire le voci degli incantatori, e affinchè la dolcezza del suono non gli faccia impressione: *Secundum similitudinem serpentis; sicut aspidis surdae et obturantis aures suas* (1). Chiuse infatti le porte dell'anima, che sono i sensi, molto anche si conserva e s'accresce la purezza e la tranquillità dell'anima medesima.

Altro non minor profitto, che riportano quelli che già si sono avanzati nella mortificazione di questo genere di gaudio, è questo che le immagini e le notizie oscene non producono più in essi quell'impressioni e quell'impurità, che invece cagionano in coloro, che tuttavia sono in qualche modo attaccati ad alcuna di queste cose. E perciò, dalla mortificazione e negazione di questo gaudio e diletto, proviene allo spirituale una grande purezza di anima e di corpo, ossia di spirito e di senso, e nel mentre si studia di fare del proprio corpo e della propria anima un degno abitacolo dello Spirito Santo, acquista una certa qual'angelica conformità collo stesso Iddio. Ora, è certo che l'anima non potrà divenire questo abitacolo dello Spirito Santo, se permetterà che il suo cuore vada dietro e s'arresti nel gaudio dei beni e delle naturali grazie e venustà. Nè si creda che ad impedir tanto bene sia necessario un aperto consentimento a qualche cosa turpe: basta solo quel gaudio, quella dilettazione, insieme colla notizia di quella tal cosa, per cagionare impurità nel senso e nell'anima, dicendo lo Spirito Santo che Egli: *auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu*, (2) si tien lungi dagli imprudenti pensieri, vale a dire da quei pensieri, i quali dalla ragione superiore non si ordinano a Dio.

Un quinto generale vantaggio segue all'anima, ed è, che, oltre di liberarsi da tutti i mali, che sopra abbiamo enumerati, si franca ella da innumerabili altre vanità e danni, tanto spirituali che corporali, e specialmente da quel disprezzo dei prossimi, in cui sogliono cadere tutti coloro, che si gloriano e s'allegnano di coteste naturali doti, sia proprie o d'altrui. Donde ancora cotesti spirituali vengono riputati per prudenti e saggi, come in verità lo sono tutti coloro che non fanno conto alcuno di tutte queste cose, ma sol di quello che è di gusto e di volere di Dio.

Dai quali beni, che abbiamo enumerati, nasce e si forma l'ultimo, che tutti gli altri comprende e di tutti è il più importante nel

(1) Ps. LVII, 5.

(2) Sap. I, 5.

servizio di Dio, o sia una grande libertà di spirito, per cui facilmente si vincono le tentazioni, pazientemente si sostengono i dolori e le fatiche, e le virtù prendono felici incrementi.

CAPITOLO XXIII.

Si tratta del terzo genere di beni, nei quali può la volontà riporre l'affetto del suo cuore, o sia dei beni sensibili. Si dice quali e quanti sono, e in qual modo la volontà ha in essi da dirigersi a Dio, purificandosi dal piacere che le possono procurare.

Viene ora per ordine che trattiamo del gaudio, che si origina dai beni sensibili, che dicemmo essere la terza maniera o specie di beni, nei quali può dilettersi la volontà. Per beni sensibili noi qui intendiamo tutte quelle cose, che in questa vita possono cadere sotto i sensi della vista, dell'odorato, dell'udito, del gusto, del tatto, e tutta l'interiore fabbrica del discorso immaginario: le quali cose, s'appartengono ai sensi interni ed esterni. Ora, perchè la volontà s'oscuri e si purghi del gaudio di siffatti oggetti sensibili, e a Dio per essi si diriga e si porti, è da presupporre necessariamente una verità, che cioè, come oramai più volte abbiamo detto, il senso della parte inferiore dell'uomo nè è nè può essere capace di conoscere e di comprendere Dio come è. Così che nè l'occhio lo può vedere, nè vedere cose che Gli somiglino; l'orecchio non può udir la sua voce nè suono che alla di Lui voce somigli; l'olfatto neppure può sentire odore così soave, o il gusto soavità tanto dolce e sublime, nè il tatto sperimentare un tocco più delicato e dilettevole, al tocco di Dio somigliante.

Parimenti, non può offrirsi all'immaginazione forma alcuna o figura, che Dio rappresenti, dicendo Isaia: *A saeculo non audierunt, neque auribus perceperunt; oculus non vidit, Deus, absque te*, etc. (1). Per secoli indietro nessuno seppe, nè orecchio l'udì, nè occhio lo vide, nè in cuor d'uomo cadde.

Devesi poi anche a questo punto avvertire che in una doppia maniera può il senso ricevere gusto e diletto, da parte dello spirito, per una qualche comunicazione, che da Dio interiormente viene, e da parte delle cose, che s'offrono e s'appresentano ai sensi esteriori. Ora, secondo la supposizione da noi fatta, nè per la via dello

(1) Is. LXIV, 4. — 1. Corint. II, 9.

spirito nè mediante il senso, può la parte sensitiva dell'uomo conoscere Dio. E diffatti, mancando essa di quell'attitudine ed abilità, che si ricerca per cosa si alta, solo sensualmente riceve le cose spirituali e intelligibili (1). Donde segue che il voler fermare la volontà nella fruizione o sia nel godimento del diletto, che può venire da queste apprensioni prodotto, è, per lo meno, vanità. Inutile poi dire che le forze della volontà restano impedita di portarsi e immergersi tutte in Dio, e che in Dio solo questa nobilissima potenza riponga il suo gaudio.

Il che, dico, ella bene e perfettamente non potrà fare, se non purgandosi del gaudio di tal genere di cose, avvertendo, come ho notato, che sarebbe per lo meno vanità se si lasciasse occupare dal gusto o diletto d'alcuna di esse. Infatti quando la volontà non si ferma in queste cose, ma appena sente qualche gusto in quello che tocca, ode, vede o tratta etc. si solleva a dilettersi in Dio, e tale dilettazione le è come un motivo ed un impulso a farlo con maggiore forza, tale diletto è assai buono, e allora non solamente non si debbono evitare siffatte emozioni, (quando cioè producono questa divozione ed orazione), ma si può e anzi si deve di esse valersi, per abituarsi ad esercizio così santo.

Non poche infatti sono l'anime, che aderiscono e si sollevano a Dio per mezzo di oggetti sensibili (2). Sebbene non leggiera, nè poca deve essere la circospezione e la cautela dell'anima in queste cose, disaminando attentamente gli effetti, che ne riporta. Imperocchè bene spesso molti spirituali usano di cotali ricreazioni del senso sotto pretesto di darsi all'orazione e a Dio, e così si diportano e si regolano, che divertimento piuttosto deve chiamarsi il loro, e non orazione, e che più cercano il gusto di sé medesimi che il piacere di Dio. Quantunque infatti l'intenzione loro paia che si porti a Dio, pure l'effetto che ne riportano ben manifesta ch'eglino non volevano se non il proprio contento e diletto: dal che perciò più cavano debolezza d'imperfezione di quel che accendano la volontà e la consegnino a Dio.

(1) *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, direbbero i filosofi: tutto quello che uno riceve, lo riceve conformemente al suo modo di essere. Qualunque potenza infatti non può sorpassare i proprii limiti, e però è certo che solo sensibilmente la potenza sensibile può ricevere le cose, e le spirituali stesse, per essere da essa ricevuta, bisognerà si adattino alla sua natura, al suo modo di essere.

(2) Si veggia nel secondo libro il cap. XII dove il Santo spiega le ragioni per cui il Signore dona all'anima i suoi favori per mezzo del senso.

Il perchè mi piace a questo punto porre un segno, pel quale si potrà vedere quando siffatte dilettezioni del senso giovino o no. Ogniquilvolta adunque, udendo una dolce melodia, o vedendo altre cose gradevoli o sentendo soavi odori o sapori etc., subito, al primo movimento, nell'anima si risveglia la memoria e la notizia di Dio, e la volontà col suo affetto a Lui si porta, così che più goda di tale notizia che del sensibile motivo, che la causa e la produce, nè un tal motivo le piace se non solamente per questo fine, è questo, dico, indizio certo che l'anima da tali cose cava utilità e profitto, e che questo motivo sensibile promuove ed avvisa lo spirito.

È in questa maniera soltanto che delle cose sensibili l'anima s'ha da giovare, perchè così esse servono al fine per cui Dio le creò e ce le diede, di essere cioè, per mezzo loro, da noi più amato e conosciuto.

Deve tuttavia osservarsi che l'anima, che il detto effetto puramente spirituale da tali cose sensibili percepisce, non desidera punto quegli oggetti nè molto di essi si prende pensiero, abbenchè, quando spontaneamente le si rappresentano, ne riceva grande diletto, per quel sentimento di amore, che dissi, le accendono di Dio. Il perchè, non è punto sollecita di cercarli, e quando le si offrono, subito, come ho detto, la volontà passa e da essi si trasporta e si ferma in Dio. La ragione poi per cui il vero spirituale non si dà punto pensiero di cotesti sensibili motivi, quantunque l'aiutino a sollevarsi a Dio, è, perchè possedendo oramai il di lui spirito questa felice prontezza di portarsi in ogni cosa a Dio, siffattamente si trova essere attirato, ripieno, prevenuto e soddisfatto dallo spirito divino, che nulla più gli manca e più niente affatto desidera. Che se a questo fine, cioè d'elevare il proprio cuore a Dio, esso qualcosa desidera, di tratto quell'oggetto sparisce, e lo spirito se ne dimentica e lo disprezza.

Al contrario, chi in simili cose e dilette sensibili non sperimenta pure in sè medesimo cosiffatta libertà di spirito, ma vede piuttosto che la sua volontà s'occupava e si nutre in essi, segno è che gli fan danno, e perciò deve ad ogni modo fuggir dall'usarne. Conciossiachè, sebbene con la ragione intenda valersi di tali dilettezioni per elevarsi a Dio, nondimeno, essendo che l'appetito in esse si diletta solo secondo quello che di sensibile nelle medesime apprende, comechè l'effetto sia sempre conforme al gusto e alla dilettezione, è più verisimile che gli debbano tali cose

nuocere piuttosto che giovare, e più danno e impedimento recargli che profitto. Se poi vedesse regnare veramente nella sua anima il detto desiderio di gusti e ricreazioni sensibili, ha da mortificarlo, perchè tanto maggiore è la debolezza e la imperfezione, che in esso si nasconde, quanto più è radicato e forte.

Deve adunque lo spirituale di qualunque gusto e diletto, che gli si possa offerire da parte dei sensi, sia a caso, sia a bello studio cercato, di esso servirsi solo in ordine a Dio, elevando il gaudio dell' anima sua, acciocchè profittevole e perfetto riesca, e considerando che qualunque gaudio, che, fuor di questa annegazione e annichilazione si ammette, è vano ed inutile ed impedisce l' unione della volontà con Dio. Quantunque sembri che la cosa, da cui nasce, sia preclara e sublime.

CAPITOLO XXIV.

Dei danni che all'anima provengono dal porre il gaudio della volontà nei beni sensibili.

Anzi tutto, se l' anima non oscura ed estingue il gaudio e il diletto, che in essa può ridondare da queste cose sensibili, dirigendolo a Dio, incorre e patisce tutti quei mali e danni, di cui sopra abbiamo parlato, e che seguono da qualunque genere di gaudio, vale a dire oscuramento dell' intelletto, tiepidità di spirito, tedio, ecc. Parlando poi in particolare, molti sono i danni, nei quali direttamente per cosiffatto gaudio può cadere.

Primieramente dal gaudio, per amore di Dio non mortificato, delle cose visibili, direttamente possono risultare nell' anima vanità di spirito e distrazione di mente, disordinata concupiscenza, disonestà, turbolenza, tanto interiore che esteriore, impurità nei pensieri, invidie, emulazioni, etc.

Dal gaudio, che nasce dall' udire cose inutili, proviene direttamente distrazione nell' immaginazione, loquacità e invidia, incertezza di giudizi, leggerezza nei pensieri.

Dal diletto di sentire odori soavi, nasce nell' anima nausea dei poveri, dispiacere di servire gli altri, contrariamente al comando di Cristo, avversione a prestarsi nelle cose umili e finalmente insensibilità di spirito, più o meno grande, in proporzione e misura dell' appetito, che la domina e signoreggia.

Dal gusto e diletto immortificato dei cibi, trae direttamente origine la gola, l'ubriachezza, l'ira, la discordia, la mancanza di carità verso il prossimo e specialmente verso i poveri, come dette ben a vedere con Lazzaro quel certo ricco epulone che faceva ogni giorno sontuosi banchetti (1).

Nascono ancora, da questa stessa radice, nel corpo molte debolezze, infermità ed impuri movimenti, perchè crescono gli incentivi della lussuria. Per ultimo, nello spirito si genera una grande rozzezza e stupidità, e siffattamente l'appetito si rende languido, per riguardo alle cose spirituali, da non trovare più in esse sapore alcuno, anzi da non più cercarle e desiderarle.

Senza paragone poi più grandi e più pericolosi sono i danni, che provengono dal diletto e dal gaudio di toccar cose molli e soavi, i quali più prestamente nuociono allo spirito e gli tolgono le sue forze e il suo vigore. Di qui nasce quell'esecrabile vizio che è la mollezza, o almeno certo si organizzano grandi incentivi per essa, a proporzione di tale diletto. Generasi la lussuria; l'anima s'indebolisce e s'effemina; il senso ingannevole, con la sua dolcezza, rende propensi a peccare e a far male. Infonde inoltre questo diletto una vana letizia di cuore, licenza nella lingua, nutre la libertà degli occhi, istupidisce ed oscura, secondo il grado dell'appetito, tutti gli altri sensi. Non basta: occupa il giudizio, lo trattiene in una pericolosa inconscienza e stoltezza spirituale; è causa di pusillanimità ed incostanza, così che l'anima, debilitata per questa cecità ed imbecillità di cuore, teme poi ove niente c'è da temere.

Non raramente ancora cotale diletto genera spirito di confusione, e insensibilità di coscienza, perciocchè snerva moltissimo la ragione e così stupida la rende da non sapere nè apprendersi a buon consiglio nè darne; la fa incapace dei beni spirituali e morali: allo stato insomma la conduce di un inutile vaso rotto e perduto. Tutti i quali danni sono cagionati da questa specie di diletto in chi più, in chi meno, e più o meno intensivamente a seconda dell'intenzione di questo stesso gaudio e secondo anche la facilità e la debolezza od incostanza del soggetto. Imperocchè si trovano certi naturali che anche da una menoma occasione ricevono più danno che altri da una grande.

Da ultimo, per questo genere di diletto circa il tatto, si può incorrere in tutti quei mali e danni, che provengono dal gaudio

(1) Luc. XVI, 19.

nei beni naturali. Avendoli però, di sopra, sufficientemente indicati, è inutile che qui si tornino a riferire. Parimente altri ne lascio, dei quali si potrebbe, sebbene non sia necessità, discorrere, e che da questo medesimo diletto son cagionati, come, ad esempio, rilassatezza negli esercizi spirituali e specie nella mortificazione, tiepidità e indevozione nell' uso dei Sacramenti della Penitenza e dell' Eucarestia, etc.

CAPITOLO XXV.

Dei beni, tanto spirituali quanto temporali, che all'anima risultano dalla mortificazione del gaudio circa le cose sensibili.

Ammirabili sono i beni e le utilità che all'anima provengono dalla negazione e mortificazione di questo gaudio: di essi altri sono spirituali, altri temporali.

Il primo vantaggio è che, astraendo l'anima il suo gaudio dalle cose sensibili, ripara alla distrazione che può esserle causata dal troppo uso dei sensi; si raccoglie in Dio, e così le si conserva e si aumenta lo spirito di quelle virtù, che già ha acquistate.

Il secondo spirituale profitto che l'anima ricava dalla mortificazione del gaudio nelle cose sensibili, è ancor più eccellente, perchè possiamo dire che per esso l'uomo di sensuale diventa spirituale, di animale ragionevole, e, pur continuando ad essere uomo, vive come un angelo, e da temporale finalmente ed umano celeste si rende e divino. Conciossiachè, siccome l'uomo, che cerca il gusto delle cose sensibili ed in esse ripone il suo gaudio, non merita nè gli si deve altro nome, fuorchè quelli che abbiamo detto, vale a dire, di sensuale, di animale, ecc.; così quando esso astraee, e rimuove il suo gaudio da queste cose sensibili, merita, a buon diritto, tutti quegli altri nomi, di spirituale, di celeste e divino. E ciò è ben chiaro, perchè, ripugnando e contradicendo l'esercizio dei sensi e la forza della sensualità, come dice l'Apostolo, alla forza e all'esercizio dello spirito: *Caro enim concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem*; (1) di qui proviene che, giusta il raffrenamento e la diminuzione delle forze d'una di queste due porzioni dell'uomo, debbano aumentarsi e crescere quelle della parte contraria, che dall'altre impedito erano

(1) Gal. V, 17.

nel loro sviluppo. E però, crescendo in perfezione lo spirito, ossia la parte superiore dell'uomo, che a Dio riguarda ed ha sua comunicazione con Lui, merita esso tutti quegli appellativi ed attributi, che or sopra abbiamo enumerati, perchè s'avanza nella perfezione di doni e di beni spirituali, celesti e divini.

L'una e l'altra cosa poi si prova ottimamente con altra autorità di S. Paolo, che animale chiama l'uomo dedito ai sensi, o sia colui che occupa l'esercizio della sua volontà solo nelle cose sensibili e non percepisce le cose divine; mentre al contrario spirituale appella quegli che solleva la sua volontà a Dio, per cui arriva a penetrare e giudicare fin le profondità dello stesso Iddio: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei...* (1). *Spiritualis autem iudicat omnia... etiam profunda Dei* (2). Per il che, ammirabile dee dirsi l'utilità che di qui all'anima risulta, vale a dire siffatta disposizione per cui si fa degna di ricevere da Dio nuovi e maggiori beni e favori spirituali.

Terzo profitto è che s'aumentano all'anima, con grande eccesso, anche temporalmente, le delizie e i gaudii della volontà, perchè, come dice il Salvatore, le vien dato cento per uno: *Centuplum accipiet* (3). Così che se tu negherai un solo diletto, cento tanti, spiritualmente e temporalmente ancora, te ne darà il Signore in questa vita, al modo stesso che per uno solo di questi diletti sensibili, che tu bramar possa, ti nasceranno infinite molestie ed amarezze. Da parte infatti della vista che si sia già mortificata nel gusto di vedere, grande è il gaudio spirituale che l'anima prova dirigendo a Dio tutto ciò che vede, sia cosa divina od umana. E da parte dell'udito, che si sia già mortificato nel diletto d'udire, altro grandissimo gaudio, tutto spirituale, risulta nell'anima nel mentre ch'essa cerca indirizzare a Dio quanto ode, siano sempre cose divine od umane. E il medesimo si vada dicendo per tutti gli altri sensi, che già sien mortificati. Conciossiachè, come nello stato d'innocenza, tutto che vedevano, dicevano o mangiavano nel Paradiso i primi nostri parenti, non serviva che ad accrescere loro il diletto e la soavità della contemplazione, avendo perfettamente disposta e soggetta la parte inferiore alla ragione; (4) non

(1) I Corint. II, 14 e 15.

(2) Ib. ib. 10.

(3) Matth. XIX, 23.

(4) Si ricordi quanto in proposito dicemmo nel principio della prima parte dei nostri studii proemiali.

altrimenti colui che il senso ha purgato e soggetto allo spirito, fin dal primo movimento cava dagli oggetti sensibili le delizie di una dolce avvertenza e contemplazione di Dio. Ond' è che a chi è puro, tutte le cose, tanto sublimi che basse e vili, giovano e accrescono purità; mentre all' opposto l' impuro, causa la sua impurità, dall' une e dall' altre non ritrae che danno e male.

Del resto, chi non supera il gaudio dell' appetito, non potrà mai godere di un ordinario e sereno diletto in Dio, proveniente dalla considerazione delle sue opere e delle sue creature. Colui invece, che già più secondo il senso non vive, ha tutte le operazioni de' suoi sensi e tutte le sue potenze dirette e sollevate alla divina contemplazione. Conciossiachè, è assioma di sana filosofia, che ogni cosa, secondo l' essere che ha, anche vive: è chiaro dunque che colui il quale, mortificata la vita animale, ha raggiunto l' essere spirituale, deve anche tendere a Dio senza alcuna ripugnanza e difficoltà, comechè tutte le azioni di lui e tutti i suoi affetti sieno spirituali e da vita spirituale derivino. Donde consegue che costui, mondo di cuore come si trova, troverà in tutte le cose una notizia di Dio gioconda, soave, casta, pura, spirituale, lieta ed amorosa. —

Dal fin qui detto io raccolgo ed inferisco la seguente dottrina, o sia che l' uomo, finchè non abbia assuefatto i sensi alla purgazione e mortificazione del gaudio e del diletto sensibile, così da trarne il profitto, di cui abbiamo parlato, di potersi cioè sollevare subitamente in tutte le cose a Dio, ha necessità di esercitarsi nella negazione del medesimo gaudio nelle cose sensibili, affine di poter astrarre e francare l' anima dalla vita del senso. Imperocchè, deve egli molto temere, non essendo per niente spirituale, di non ricavar più forse, dall' uso di queste cose, di nutrimento e di vigore pel senso che per lo spirito, mentre nella di lui operazione predomina tuttavia la forza sensuale, la quale non può che produrre e nutrire maggiormente la sensualità. Come infatti dice il nostro Salvatore: *Quod natum est ex carne caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est*: (1) quello che è generato dalla carne, è carne; e quello che è generato dallo spirito, è spirito. E ciò è attentamente da considerarsi, perchè la cosa va proprio così.

Nè presuma quegli che non ha ancora ben mortificato il di-

(1) Joan. III, 6.

letto e il gusto per le cose sensibili, d'usare e valersi molto dell'operazione e della forza dei sensi, persuadendosi che lo aiuteranno e gli goveranno allo spirito; perchè le forze dell'anima cresceranno assai più senza queste sensibili cose, vale a dire, estinguendone piuttosto il gaudio e l'appetito, che di esso circa di loro usando.

Quanto poi ai beni di gloria, che la negazione di questo gaudio ci procura per l'altra vita, non è questo il luogo dove occorra parlarne. Imperocchè, oltre che le doti corporali della gloria, quali sono l'agilità e la chiarezza, si troveranno in un grado più alto ed eccellente in coloro che si mortificarono che in quelli che non negarono questi dilette; e l'aumento anche della gloria essenziale dell'anima si trova corrispondente all'amore di Dio, per cui ella ha ripudiate queste cose sensibili; immenso sarà il peso di gloria, come dice S. Paolo, onde l'anima si troverà colma per qualunque momentaneo e caduco diletto che avrà mortificato e negato: *Id enim quod in praesenti est momentaneum, et levae tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis* (1).

Lascio poi qui di riferire tutti gli altri beni, tanto morali quanto temporali e spirituali, che dalla notte di questo gaudio provengono, perchè sono i medesimi che già, dell'altre specie di gaudio parlando, abbiamo enumerati, abbenchè in un modo e grado più eminenti, per essere questi dilette più congiunti alla natura; donde, in chi li rigetta, è chiaro debba necessariamente seguire una maggiore purità.

CAPITOLO XXVI.

In cui si comincia a parlare del quarto genere dei beni, ossia dei morali. Si dice quali sono e in qual maniera in essi può essere lecito il gaudio della volontà.

Il quarto genere di beni, in cui si può la volontà dilette, sono i beni morali. Pei quali noi intendiamo le virtù e l'abito loro, in quanto son morali, l'esercizio di qualunque virtù ed opera di misericordia, l'osservanza della divina legge e finalmente qualunque buona qualità d'indole ed inclinazione. I quali beni, quando si posseggono e si esercitano, son per avventura più de-

(1) 2 Corinth. IV, 17.

gni del gaudio e del piacere della volontà che tutti quegli altri, di cui abbiamo parlato. Infatti, per una delle seguenti ragioni e anche per tutte due insieme, può l'uomo godere delle proprie cose: o per quello ch'esse sono in sè stesse, o pel bene e profitto, che arrecano o per cui ottenere servono come di mezzo e strumento. Ciò posto, è logico conchiudere come quei tre generi di beni, che sopra abbiamo dichiarati (1), non meritano niente affatto il gaudio e la compiacenza della volontà. Conciossiachè, come si è detto, non arrecano per sè verun bene all'uomo nè alcuno ne contengono, caduchi e pericolosi come sono; che anzi, come pure abbiamo detto, non generano e procurano che dolore e afflizione di spirito. E quantunque, contemplati sotto la seconda ragione, possano meritare qualche gaudio, quando, vale a dire, l'uomo di essi si serve per sollevarsi a Dio, tuttavia è questa una cosa tanto incerta, che, siccome ordinariamente vediamo, più nuociono all'anima di quel che le giovano.

I beni morali invece, per la prima causa ancora, vale a dire per quello ch'essi sono in sè stessi e valgono, meritano che, chi li ha, li possieda con qualche piacere. Conciossiachè, recando essi, insieme a un retto e ordinato uso della ragione, pace e tranquillità ed operazioni concordi, non può l'uomo, umanamente parlando, possedere, in questa vita, cosa migliore. Ora, siccome le virtù meritano per sè medesime d'essere amate e stimate, parlando secondo la nostra umana maniera, ben può godere e compiacersi l'uomo di possederle e di esercitarle, sia per quello ch'esse sono in sè medesime, e sia anche pel bene e vantaggio che gli arrecano nella vita.

Per questa ragione i Filosofi e i sapienti e gli antichi principi stimarono le virtù e le celebrarono, e si studiarono d'acquistarle e d'esercitarle, abbenchè fossero gentili, e ad esse non guardassero se non temporalmente, vale a dire per quei beni che da esse temporalmente e corporalmente potevano ricavare. Fu per mezzo di dette virtù che ottennero quei beni e quella fama, che ambivano, e Dio inoltre, che ama sempre il bene, si trovi pure in un barbaro o in un gentile, nè mai, come dice il Savio, impedisce l'esecuzione d'alcuna cosa buona: *Quem nihil vetat bene faciens*, (2) loro accrebbe, in grazia appunto della virtù esercitata,

(1) O sia i beni temporali, naturali e sensuali, di cui il Santo ha discorso nei capitoli precedenti.

(2) Sap. VII, 22.

la vita, gli onori, i dominii e la pace. Così, dico, fece coi Romani, perchè usavano di leggi eque e giuste, ai quali, per questo, soggettò tutto il mondo, remunerando con beni temporali i buoni costumi di coloro che erano incapaci di premii eterni (1).

Tanto infatti ama il Signore questi beni morali, che, avendogli domandato Salomone solo la sapienza, affine di poter bene ammaestrare e governare il suo popolo, gli rispose che già che per quel solo fine gliela aveva chiesta, Egli gliela avrebbe concessa, e gli avrebbe dato anche quello che non gli avea domandato, ovvero sia ricchezze ed onori, e questi e quelle in sì gran copia che nessun re, nè dei tempi passati nè di quelli avvenire, avrebbe potuto uguagliarlo: *Quia postulasti verbum hoc, et non petisti tibi dies multos nec divitias, aut animas inimicorum tuorum, sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum iudicium, ecce feci tibi secundum sermones tuos, etc.; sed et haec, quae non postulasti, dedi tibi: divitias scilicet et gloriam, ut nemo fuerit similis tui in regibus, cunctis retro diebus* (2).

Però, quantunque in questa prima maniera possa godere il cristiano de' suoi beni morali e delle opere buone, che temporalmente fa, per i beni, vale a dire temporali, che gli apportano; non ha tuttavia da fermare in essi il suo contento e il suo gaudio, a guisa, come abbiamo detto, dei gentili, il cui pensiero non trascendeva i limiti di questa vita mortale. Dotato e insignito, come egli si trova, del lume della Fede, per cui spera una vita eterna, e senza di cui tutte le cose, sia di questa come dell'altra vita, a nulla potrebbero giovargli, deve il cristiano godere del possedimento e dell'esercizio di questi beni morali solo e principalmente nella seconda maniera, vale a dire, in quanto che quest'opere buone, fatte per amore di Dio, gli guadagnano e gli meritano la vita eterna. Il perchè ha da porre i suoi occhi e il suo diletto nel servire e nell'amare Dio coi suoi buoni costumi e colle sue virtù, le quali, se mancano di questa ragione e di questo riguardo, sono di niun valore dinanzi a Dio. Di ciò bellissimo esempio son quelle dieci vergini del Vangelo, le quali tutte avevano conservato la verginità e molte buone opere avevano esercitate; ma perchè cinque di esse non regolarono il loro gaudio nella seconda maniera, vale a dire, indirizzandolo a Dio, ma lo spesero vana-

(1) È questo un pensiero cavato dal *De civitate Dei* di S. Agostino.

(2) 3 Reg. III, 11, 12, 13.

mente, solo gloriandosi delle proprie virtù, furono escluse, senza ricever il menomo premio, dal talamo dello Sposo (1).

Molti fra gli antichi ebbero delle virtù ed esercitarono delle buone opere, ed egualmente si diportano anche oggi molti cristiani i quali pensano a far grandi cose; nulla però loro gioveranno per la vita eterna, comechè in esse non mirino all'onore e alla gloria, che solo è propria di Dio, e soprattutto al suo amore. Deve il cristiano godere non già perchè fa buone opere o perchè vive con buoni costumi, ma sibbene se quelle e questi fa ed osserva solo per amore di Dio, senza alcun altro rispetto o riguardo. Quanto più infatti queste opere buone degne si rendono di premio e di gloria, se son fatte per amore di Dio; altrettanto maggiore confusione e vergogna arrecherebbero, dinnanzi a Dio, a quel cristiano, il quale le esercitasse solo mosso da umani rispetti e per terrene considerazioni.

Per indirizzare e sollevare adunque a Dio il gaudio, che dai beni morali proviene, dee avvertire il cristiano che il valore delle sue buone opere, dei suoi digiuni, delle sue elemosine, penitenze, orazioni etc. non si fonda già tanto nella loro qualità e molteplicità, quanto nell'amore, con cui le esercita, verso Dio; e che allora sono tanto migliori e più perfette quando con più puro e perfetto amore di Dio son fatte, e meno in esse si mira al proprio comodo, al proprio gusto, a conforti ed a lodi.

Il perchè non ha il cristiano da fermare e porre il cuor suo nel gusto, nel conforto, nella soavità e in quegli altri beni, che seco per ordinario traggono i buoni esercizi e le opere buone, ma ritrarre e sollevare deve il suo gaudio a Dio solo, desiderando di servire in tutto al Signore.

Di più, purgandosi di questo medesimo diletto e per rispetto ad esso in certo senso oscurandosi, deve il buono spirituale volere e bramare che Dio solo sia quegli che di nascosto goda del bene che fa, senza alcun altro riguardo o motivo fuor che l'onore e la gloria di Lui. In questo modo riunirà egli e raccoglierà in Dio tutta la forza e tutto il vigore col quale la sua volontà può circa i detti beni morali dilettersi.

(1) « *Dum de virginitate sua gloriam foris expetunt, in vasis suis oleum habere noluerunt* ». (S. Gregorio M., homel. 12 in Evangel.).

CAPITOLO XXVII.

Di sette diversi danni in cui si può cadere ponendo il gaudio della volontà nei beni morali.

Sette trovo che sono i principali danni, nei quali può incorrere l'uomo pel vano gaudio delle sue buone opere e dei suoi buoni costumi; e tanto più pericolosi in quanto che sono tutti spirituali. Li riferirò qui brevemente.

Il primo danno è che un tal gaudio genera vanità, superbia, vanagloria e presunzione. Non può infatti uno compiacersi delle proprie opere senza anche insieme molto stimarle. Di qui poi è che nasce la iattanza; come ben si vede nel Fariseo dell'Evangelo, il quale, iattandosi, pregava e si gloriava de' suoi digiuni e delle sue buone opere (1).

Il secondo danno, per solito collegato col primo, è che un siffatto spirituale giudica, comparativamente, gli altri come cattivi e imperfetti, parendogli ch'essi non operino così perfettamente come opera lui; donde proviene che col cuore, e non di rado anche colla bocca, li disprezza. Fu questo il peccato dello stesso Fariseo, come può ben scorgersi dall'orazione che faceva: *Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut caeteri hominum: raptores iniusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus: jejuno bis in sabbato, etc.* (2) Non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri, etc. Così che con un solo atto cadeva il meschino in questi due danni, di stimare cioè sè stesso e di disprezzare gli altri; e oggi fanno pure molti come lui, i quali dicono: Non son io come questo: non opero come quello o quell'altro.

Anzi tanti ci sono peggiori ancora del Fariseo del Vangelo, perchè se il Fariseo sprezzava gli altri distinguendosi anche da una determinata persona col dire: Non sono come questo Publicano; quelli di cui io parlo, di ciò non contenti, giungono fino ad arder per ira e a rodersi d'invidia quando sentono lodare gli altri o veggono ch'essi più di loro fanno o possono fare.

Il terzo danno è che siccome, nella loro operazione, costoro non cercano altro che il proprio gusto e la propria consolazione,

(1) Luc. XVIII, 12.

(2) Ib. ib. 11.

comunemente si ritraggono o si rifiutano di eseguirle appena veggono che da esse non riusciranno a ricavare qualche lode o qualche conforto. Costoro son quelli che tutto fanno, come dice Cristo, *ut videantur ab hominibus* (1), per essere veduti dagli uomini, e nulla operano per puro amore di Dio.

Il quarto danno, che nasce dal precedente, è che questi cattivi cristiani non riceveranno da Dio alcun premio per le loro buone opere, come quelli che vollero cercarlo nei gusti, nelle consolazioni e negli onori di questa vita. Di essi dice il nostro Salvatore: *Amen dico vobis: receperunt mercedem suam*: (2) vi dico in verità ch'essi hanno già avuta la loro mercede. E così si troveranno solo con la fatica del lavoro, vergognosi, senza guiderdone.

Or, pur troppo, tanta è, a questo riguardo, la cecità dei figliuoli degli uomini, che, a mio credere, la maggior parte dell'opere da loro fatte in pubblico o son viziose e di niun valore, o imperfette e manchevoli davanti a Dio: e ciò perchè non sono totalmente staccati da qualsivoglia umano interesse e riguardo. E di grazia, qual altro mai giudizio si può fare di certe opere, che alcuni fanno, mentre per esse non mirano che agli onori e alle vanità della vita, solo cercano di eternare il proprio nome e lignaggio o la loro signoria?

Chè alcuni ve n'ha che giungono sino a porre nei templi e nelle chiese i loro stemmi e le loro insegne, quasi si volessero ivi mettere in luogo di immagini, e che ad esse davanti tutti debbano piegare i ginocchi! Può bene quindi affermarsi, con piena certezza, che costoro più di sè medesimi fanno stima che di Dio stesso.

Ma lasciando costoro, che fra tutti sono i peggiori e i più miserabili, quanti altri mai non si trovano che nelle loro stesse opere buone incorrono in questo male o danno? Dei quali, alcuni vorrebbero esserne lodati; altri ne esigono gratitudine; altri le vanno ricantando per ogni dove e vogliono che tutto il mondo le sappia. Non mancano di quelli che cercano che per mezzo di un terzo si conosca l'elemosina che fanno, e di quelli che bramano l'una e l'altra cosa. Il che non è altro che mandar innanzi a sè un banditore come dice il Signor nostro nel Vangelo; (3) il

(1) Matth. XXIII, 5.

(2) Ib. VI, 2.

(3) Ib. ib.

quale è il costume degli uomini vani, che appunto per ciò non riceveranno da Dio nessuna mercede.

Ricordino costoro, se pur bramano evitare un tale danno, che debbono nascondere agli occhi degli uomini le loro opere buone acciocchè non le vegga che Dio, e volere che nessuno stimi o faccia caso di quanto operano. Nè solo debbono nascondere agli altri quello che fanno di bene, ma anche a loro stessi, cioè non compiacersene, non farne stima, non cercare in nessuna opera il proprio gusto, la propria consolazione. Il che è a chiari termini espresso in quell'altre parole del nostro Salvatore: *Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua*; (1). Non sappia la tua sinistra quello che fa la tua dritta. Che è come dire: non istimare con occhio temporale e carnale l'opera spirituale che fai. In questo modo soltanto tutta la forza della volontà si raccoglierà in Dio, e l'opera buona sarà proficua dinnanzi a Lui: se poi altrimenti lo spirituale farà, non solo farà inutil gettito del suo buon operato, ma di più offenderà non di rado Iddio con la sua iattanza ed interior vanità.

In tal senso infatti deve intendersi quella sentenza di Giobbe: *Si... et loetatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo, quae est iniquitas maxima*: (2), se si rallegrerà secretamente il cuor mio, o la mia mano porterò alla bocca per baciarla, commetterò delitto grandissimo. Ove per la mano s'intende l'opera, e nella bocca la volontà, che in quella si compiace.

Perchè poi in noi stessi si trova questa concupiscenza, però disse Giobbe: « se si rallegrerà secretamente il cuor mio ». E soggiunse: il che è delitto grandissimo e come un rinnegare l'istesso Iddio. Quando infatti noi attribuiamo a noi stessi un'opera buona qualunque, è come se la negassimo a Dio, che d'ogni opera buona è il vero padrone; e così fece Luciferò, che di sè stesso internamente si compiacque, a Dio negando quello che non era che di Dio, ed a sè medesimo arrogandoselo (3).

(1) Matth. 4.

(2) Job. XXXI, 26, 27.

(3) Dio è padrone d'ogni opera nostra, in quanto che da Lui scende il *posse* e il *perficere*, o sia la grazia e l'aiuto, senza di cui è impossibile operare il bene. E però S. Paolo domandava: Che cosa hai tu che non abbia ricevuto? *Quid habes quod non accepisti*? E se hai tutto ricevuto, perchè te ne glorii come se fosse cosa tua e non l'avessi avuta da altri? *Et si accepisti, quid gloriaris quasi non accepisti*? (1 Corinth. IV, 7).

Il quinto danno in cui cadono tanti spirituali in questa parte, è di non progredire avanti nel cammino della perfezione. Conciossiachè, non cercando nelle proprie opere che il proprio gusto e la propria consolazione, tutte le volte che non provano cotale dolcezza e soavità (il che per ordinario avviene quando Dio vuol condurli più innanzi e nutrirli del pane sostanziale dei perfetti, staccandoli dal latte dei bambini, e provarne le forze, e purgarli d'ogni molle appetito, ossia avvezzarli al cibo dei grandi), essi facilmente si perdono d'animo e lasciano di perseverare, per la ragione sopradetta che non trovano nelle loro opere conforto e gusto veruno. Al qual proposito in senso spirituale si spiega quel detto del Savio: *Muscae morientes perdunt suavitatem unguentis*: (1) le mosche morte nell'unguento ne guastano la soavità. Conciossiachè, quando a costoro s'offre alcuna mortificazione, muoiono alle loro buone opere, lasciando di farle, e perdono la perseveranza, in cui pur solamente è riposta la vera soavità dello spirito e la perfetta consolazione interiore.

Il sesto danno è che il più delle volte costoro s'ingannano, giudicando le cose e le opere fatte godendo e con soavità, migliori assai di quelle in cui non provano tale dolcezza; per il che quelle lodano e stimano e queste riprovano e disprezzano, mentre la verità è invece tutta al contrario. Conciossiachè, di solito, quell'opere, in cui l'uomo più deve mortificare sè stesso (massimamente quando esso non sia ancora molto innanzi nella perfezione) sono le più accette a Dio e le più preziose dinnanzi a Lui, per la negazione che di sè stessi si deve in esse esercitare. Chiaro infatti è allora ch'egli non cerca se non Dio, mentre in quelle in cui sente dolcezza e soavità, molto facilmente, anzi che Dio, può cercar sè medesimo. Al qual proposito dice di costoro Michea: *Malum manuum suarum dicunt bonum*: (2) quello che nelle loro opere è male, quello dicono bene. Il quale abbaglio da ciò proviene appunto che nelle proprie opere cercasi piuttosto il proprio gusto che il piacere di Dio solo.

Troppo lungo sarei se volessi qui spiegare quanto è diffuso questo male sì negli spirituali come in tutti gli altri uomini: conciossiachè appena se ne potrà trovare uno che ad operare si muova solo per Iddio, senza riguardo alla propria consolazione e al proprio diletto.

(1) Eccles. X, 1.

(2) Mich. VII, 3.

Il settimo ed ultimo danno è che se l'uomo non estingue il gaudio vano, che a lui può risultare dalle sue morali e buone opere, si rende egli ognora più incapace di bene e di ragionevolmente consigliarsi e decidersi circa di quello che è in obbligo di fare.

L'abito infatti di debolezza, che in operare con proprietà ed attacco a questo vano gaudio contrasse, così lo lega, che o non giudica migliore l'altrui consiglio, o, se lo giudica, ricusa tuttavia di seguirlo, perchè gli mancano le forze. Siffatti uomini o spirituali poi molto anche sono rimessi nella carità di Dio e del prossimo; comechè l'amor proprio, che li domina e li fa pensare solo alle proprie opere, raffreddi in essi la carità.

CAPITOLO XXVIII.

Delle utilità che all'anima provengono dallo staccare il suo gaudio dai beni morali.

Grandi sono i vantaggi che all'anima risultano dal non mettere vanamente il gaudio della sua volontà in tal genere di beni. Innanzi tutto si libera dal pericolo di molte tentazioni e di molti inganni che il demonio sa ben nascondere nel piacere o diletto di siffatte cose, buone in sè stesse, come ce lo dà ad intendere Giobbe in quel luogo ove dice: *Sub umbra dormit in secreto calami, et in locis humentibus*: (1) ei dorme all'ombra, al fresco dei canneti e in luoghi umidi. Il che si deve intendere del diavolo, il quale con l'umidità del gaudio, nel vuoto dei canneti, vale a dire dell'opere vane, seduce l'anima.

Nè dee far meraviglia che l'anima resti così ingannata dal demonio per mezzo di questo gaudio; conciossiachè, senza che neppur preceda la di lui suggestione, inganno è il medesimo suo vanissimo gaudio, e massimamente quando entra nel cuore una certa arroganza o iattanza di coteste buone opere, come dice Geremia: *Arrogantia tua decepit te, et superbia cordis tui*: (2) l'arroganza tua e la superbia del tuo cuore t'ingannarono. Imperocchè, quale inganno maggiore che la iattanza?... Or da tanto pericolo l'anima si libera purgandosi del predetto gaudio.

(1) Job. XXXX, 16.

(2) Jer. XL, 16.

Il secondo vantaggio è che l'anima, in tal guisa, più ordinatamente e perfettamente compie l'opere sue; il che invece non è possibile se in essa viva è la passione del gaudio o s'ella, per l'opere sue, cerca soddisfazione e contento. Imperocchè, se è accesa nell'anima questa passione del gaudio, tanta è la forza che per causa di essa prendono la parte concupiscibile ed irascibile, da giungere a prevalere così da non lasciare luogo alcuno al peso della ragione, in guisa che poi l'anima, il più delle volte, non dura costante nell'opere buone e nei buoni propositi fatti, e va da una cosa all'altra, lascia questa per abbracciar quella, molte ne incomincia senza però terminarne nessuna.

Operando essa infatti pel solo diletto e gusto, ed essendo questo incostante e vario, e in alcuni naturali più che in altri, perciò avviene che, svanendo il diletto, subito anche si perdano l'opere e i buoni propositi, abbenchè esser possano di grandissima importanza.

In gente siffatta il gaudio e il diletto è come l'anima e la vita delle loro opere, tanto che, estinguendosi il piacere, muore anche l'opera, nè più hanno forza di perseverare. Sono costoro quelli di cui dice Cristo, che ricevono, sì, la parola del Signore con piacere, ma subitamente loro la ruba il demonio, perchè non durano costanti nel buon proposito: *Hi sunt qui audiunt: deinde venit diabolus, et tollit verbum de corde eorum, ne, credentes, salvi fiant* (1). E la ragione vera è perchè non avevano altre forze nè altro fondamento in fuori del predetto gusto e diletto, che li muoveva ad operare.

Il perchè ognun vede come il rimuovere e staccare la volontà da questo gaudio sia un'eccellente disposizione a perseverare e ad accertare nel cammino intrapreso. Ond'è che grandissimo è questo bene, come pericolosissimo il danno contrario. Il saggio infatti mette gli occhi suoi nella sostanza e nel profitto dell'opera, non già nel diletto e nel piacere, che gli apporta, e quindi è che esso non percuote inutilmente l'aria, e dalle opere sue cava insieme uno stabile diletto, senza pur cercare i sussidii del piacere e del gusto.

La terza poi è un'utilità affatto divina, perchè, spento e soffocato il gaudio vano di quest'opere, l'uomo diventa perfettamente povero di spirito, che è una delle beatitudini annoverate dal figliuolo di Dio: *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est*

(1) Luc. VIII, 12.

regnum coelorum: (1) Beati i poveri di spirito perchè di loro è il regno dei cieli!

Il quarto bene è che colui il quale nega cotesto gaudio è mansueto, umile, prudente nel suo operare. Imperciocchè non opererà egli mai impetuosamente e frettolosamente, spinto solo dal piacere e dal gaudio della parte concupiscibile ed irascibile, nè con affettata presunzione, per la stima concepita dell'opera sua, che nasce dal gaudio che nella medesima, trova, nè finalmente opererà acciecatto dal piacere.

Quinta ed ultima utilità è che una tal'anima oltre di rendersi cara a Dio e agli uomini, si libera dagli stimoli dell'avarizia, della gola, da una pericolosa accidia ed invidia spirituale, e da mille altri vizii.

CAPITOLO XXIX.

In cui si comincia a trattare del quinto genere di beni in cui può la volontà dilettersi, o sia dei soprannaturali. Si dice quali sono; il modo onde dagli spirituali si distinguono e finalmente come debba il gaudio di essi dirigersi a Dio.

Abbiamo adesso da trattare del quinto genere di beni, in cui l'anima può mettere il suo gaudio, che dicemmo essere i soprannaturali.

Con questo nome di beni soprannaturali intendiamo noi tutti quei doni e tutte quelle grazie, che Dio gratuitamente concede, che sorpassano la facoltà e la virtù naturale, e che perciò si appellano grazie *gratis date*. Di questo numero sono per esempio, i doni di sapienza e di scienza, che Dio conferì a Salomone, e tutte quell'altre grazie che vengono da S. Paolo enumerate, come: la Fede, la grazia delle sanità, l'operare miracoli, la profezia, il conoscimento e la discrezione degli spiriti, l'intelligenza delle Scritture, il dono delle lingue etc. (2). I quali beni, abbenchè fuor di dubbio sono anche spirituali, non diversamente di quelli, dello stesso genere, dei quali abbiamo da parlare, pure, correndo fra essi una grande diversità, mi piacque fare di essi chiara distinzione. Conciossiachè l'esercizio dei riferiti doni immediatamente è ordinato alla salute dei prossimi, e per tal fine, e non per altro,

(1) Matth. V, 3.

(2) I. Corint. XII, 9 et 10.

Dio li comparte, come dice S. Paolo: *Unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: (1) a nessuno dassi lo spirito se non se pel profitto e bene degli altri. Il che deve intendersi detto delle accennate grazie.

La pratica invece e l'esercizio delle grazie spirituali ha luogo fra l'anima e Dio solamente e da Dio all'anima si comunica per via di intelletto e di volontà, come in appresso diremo. Il perchè differiscono nell'oggetto, avendo le spirituali luogo fra Dio e l'anima, mentre quell'altre soprannaturali, che abbiamo enumerate, si ordinano e si dirigono a vantaggio dell'altre creature. Differiscono inoltre nella sostanza, e conseguentemente anche nell'operazione: per il che è pur necessario che riguardo ad esse si dia una diversa dottrina (2).

Parlando perciò dei doni e delle grazie soprannaturali in quel

(1) 1 Corinth. XIII, 2.

(2) Due sorta di grazie distinguono i teologi coll'Angelico (1^a 2^{ae} q. CXI, art. 1^o): una che è chiamata *gratum faciens* e l'altra *gratis data*. La grazia *gratum faciens* è quella la quale rende chi la riceve grato a Dio. Tale è la grazia santificante con il corteggio de' suoi abiti infusi e dei doni dello Spirito Santo, non essendo possibile che chi diviene figlio ed amico di Dio con tutta la capacità ad operare atti corrispondenti ad uno stato tanto divino non sia accetto e caro a Dio. — Le grazie gratis date invece sono quelle che di per sè sono ordinate alla santificazione e al vantaggio spirituale dei prossimi: *Gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum* (S. Tomm., loc. cit. art. 4). Il che è quello che spiega come possano qualche volta trovarsi anche insieme col peccato; perchè, per giusto castigo, può fare il Signore che uno profetizzi, come fece con Caifa, quella verità, di cui egli non si varrà per la sua eterna salute, ma che servirà al bene degli altri.

Usualmente i teologi riducono le grazie gratis date a quelle nove, che enumera l'Apostolo S. Paolo nel cap. XII della sua prima lettera ai Corinti; non mancano però di quelli, e tra gli altri il celebre Cornelio a Lapide, che pensano possano darsene ancora altre non nominate dall'Apostolo, e anche S. Giovanni della Croce evidentemente pensa il medesimo, mettendo, come fa, nel numero delle grazie gratis date tutti quegli aiuti e lumi straordinarii che Dio concede alle anime pel buon governo massimamente di sè stesse. Nè a torto, comechè tutte le divine illuminazioni e i celesti carismi, dei quali si piace il Signore di colmare le anime a Lui più predilette e che vuole elevare ad una più alta santità, dei quali e delle quali il nostro Santo parlò specialmente nel passato libro e di cui parlerà ancora in seguito nei seguenti, sono cose che escono dal consueto ordine della grazia, sono grazie più sublimi, che hanno dello straordinario, e, come tali, possono benissimo riferirsi al genere delle grazie gratis date, in quanto che, per riceverle, nulla può l'uomo con la sua operazione e capacità.

senso, onde noi in presente le prendiamo, dico che l'anima, affin di purgarsi del gaudio di esse, dee porre attenzione a due vantaggi, temporale l'uno, spirituale l'altro, che in tal genere di beni si trovano. Il temporale è, per esempio, la curazione delle malattie, l'illuminazione dei ciechi, il risuscitare i morti, il fuggire i demonii, l'annunziar cose future, acciocchè gli uomini provvedano a sè medesimi; ed altre cose di tal genere. Lo spirituale invece ed eterno profitto è che per mezzo di quest'opere Dio venga conosciuto e che dalla persona, che le fa, e da quelle, in cui presenza le eseguisce, Gli si renda il dovuto ossequio e servizio.

Or bene, per quanto riguarda al primo profitto, o sia al temporale, ben poco, anzi nullo è il gaudio che da parte dell'anima meritano i miracoli e qualunque altra opera soprannaturale, perchè, escluso il secondo profitto, cui esse debbono ordinarsi, poco o nulla giovano all'uomo, non essendo per sè medesime mezzi che possano unire l'anima con Dio: la quale unione è frutto soltanto della carità. E ciò è tanto vero, che queste opere e grazie soprannaturali possono farsi anche da chi non sia in grazia e carità, sia per volere di Dio, come succedette nell'iniquo profeta Balaam, che per arte del demonio o per qualche secreto naturale, per cui una persona riesca a far delle cose che paiano miracoli, come può vedersi in Simon Mago (1). San Paolo poi insegna chiaramente che tutte le predette grazie senza il secondo profitto valgon niente: *Si linguis hominum loquar et Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens; et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum* (2). 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 tutto lo scibile; e quando avessi tutta la Fede, talmente che trasportassi le montagne, se non ho la carità sono un niente. E perciò lo stesso Cristo nostro Redentore dirà a non pochi, i quali in tal guisa

(1) Che il demonio possa operare delle cose meravigliose per sè e anche per mezzo delle creature, si è in più luoghi dimostrato del secondo libro di questa *Salita del Monte Carmelo*, (V. le note di pag. 117, 193, 205, 240 e 241); ma tra le operazioni di Dio e quelle del diavolo ci corre e facile cosa è scoprire l'autore delle une e delle altre.

(2) 1 Corinth. XIII, 1 et 2.

stimarono le proprie opere, quando per esse gli domanderanno la gloria: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?... et virtutes multas fecimus?* (1) Signore, e non profetammo noi nel tuo nome? e in nome tuo non operammo noi molte meraviglie? *Discedite a me qui operamini iniquitatem*: (2) partitevi da me voi, operatori d'iniquità.

Il perchè l'uomo non deve già godere per ciò che di tali grazie si vede insignito, bensì pel secondo frutto, lo spirituale, che da esse ricava, vale a dire di servire a Dio in esse con perfetta carità, in cui solamente consiste e si trova il frutto della vita eterna. Non peraltro infatti il Signore riprese gli Apostoli, quando venian gloriandosi che i demonii li ubbidissero: *Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiiciuntur: gaudete autem quod nomina vestra scripta sunt in caelis* (3). Non vogliate rallegrarvi, perchè sieno a voi soggetti gli spiriti; ma rallegratevi perchè i vostri nomi sono scritti nel cielo. Che in buona Teologia val come dire: Godetevi solo se i vostri nomi si trovan scritti nel libro della vita. Dal che si capisce che l'uomo non si deve rallegrare se non se quando si mette pel cammino della vita eterna, ossia solo quando suda e fatica in opere di carità. Conciossiachè, che giova o che valore ha davanti al Signore qualunque cosa che non sia l'amore di Lui? Il quale amore non sarà perfetto mai, se non sarà anche forte, prudente e discreto in purgarsi del gaudio di tutte le terrene cose, tutto ordinando al solo compimento della divina volontà. È solo in questo modo, che per mezzo di detti beni soprannaturali, la volontà si unisce con Dio.

CAPITOLO XXX.

Dei danni che possono provenire all'anima dal collocare il gaudio della volontà nel detto genere di beni.

Tre danni principalmente parmi che possano seguire all'uomo, che ripone il suo gaudio nei beni soprannaturali.

Vale a dire: corre pericolo d'ingannare gli altri e d'ingannare sè stesso; fa jattura e perdita della fede nell'anima, e finalmente si macchia di vanagloria e di altre vanità.

(1) Matth. VII, 22.

(2) Ib. 23.

(3) Luc. X, 20.

Per quanto al primo di questi danni s'appartiene, è facilissima cosa, compiacendosi e godendosi in siffatto genere di cose, ingannare gli altri ed ingannare sè stessi. E la ragione ne è chiara: perchè per conoscere quali di quest'opere son false e quali vere, quando e come debbono esercitarsi, si richiede molto consiglio e prudenza, ed è necessario molto lume di Dio (1). Ora, grandemente contraddice all'una e all'altra di queste cose la stima che si può concepire di tali opere, ed impedimento è a ben giudicarne il gaudio, che da esse proviene. E ciò per una doppia ragione: prima perchè il gaudio oscura e inebetisce il giudizio; secondariamente perchè, pel gaudio e per la dilettazione di una qualunque di siffatte opere, non solamente brama l'uomo che presto si faccia, ma ancora che fuor di tempo egli aspetti che davvero si operi.

Ora, dato anche il caso che le virtù e le opere, che si esercitano, sieno vere, nullameno bastano questi due difetti per ingannarsi il più delle volte in esse, o perchè non si intendono come dovrebbero intendersi, o perchè da esse non si cava il profitto, che se ne caverebbe usandone bene ed opportunamente. Conciossiachè, sebbene è vero che ogniqualvolta Iddio tali doni e grazie comparte, insieme anche dà luce e mozione sul quando e come debbonsi esercitare; nondimeno può uno molto sbagliare non usando di esse non con quella perfezione, che il Signore ricerca, per colpa di qualche proprietà od imperfezione, che, circa le medesime, può nutrire.

È questo il fatto di Balaam, allorquando contro la volontà di Dio, egli s'attentò a maledire il popolo d'Israele: (2) per la qual cosa, il Signore, iratosi, voleva ammazzarlo. E S. Giacomo e S. Giovanni, quando, portati dal loro zelo indiscreto, volevano far discendere fuoco dal cielo sopra i Samaritani per ciò che non avevano dato ospitalità a Cristo N. S., furono per lo stesso motivo, da Lui severamente ripresi (3).

È chiaro adunque che cotali imperfetti, di cui parliamo, si

(1) Questa dottrina si rapporta a quello che il Santo scrisse nei capitoli XIX, XX e XXI massimamente del 2° libro, là dove discorre del pericolo grande che è in pretendere da Dio cose straordinarie e meravigliose. Si mettano vicini a quei capitoli quanto il nostro Dottore insegna nel presente, e l'intelligenza di tutto sarà completa.

(2) Num. XXII, 21 e 22.

(3) Luc. IX, 54.

determinano e si inducono ad esercitare i loro doni quando non occorre, e per di più mossi da qualche secreta passione, che si nasconde sotto un certo compiacimento, stima e gaudio dell'opere stesse che fanno.

Quando all'opposto simile imperfezione non interviene, allora si muovono ad operare coteste virtù solo nel tempo e nel modo che Dio vuole. Fuor di questo tempo infatti, come abbiamo detto, sarebbe inutile e pericoloso.

Per questo e non per altro si lamentava Dio con Geremia di certi profeti, dicendo: *Non mittebam prophetas, et ipsi currebant; non loquebar ad eos et ipsi prophetabant*: (1) io non mandava questi profeti ed essi correvano; io non parlava ad essi, ed eglino profetavano.

E poco appresso: *Seduxerunt populum meum in mendacio suo, et in miraculis suis, cum ego non missetem eos, nec mandassem eis*: (2) sedussero il mio popolo colle loro menzogne e co' loro prodigi, quand'io non li aveva mandati, nè data commissione a costoro.

E dice ivi di più che quei profeti non annunziavano che le seduzioni del loro cuore; (3) il che non sarebbe avvenuto, s'eglino purgati fossero stati di tale abbominevole proprietà in quest'opere. Dalle citate autorità adunque è facile intendere come questo gaudio cattivo non solo spinge ad usare iniquamente e perversamente delle grazie, che il Signore concede (come avvenne in Balaam, e come facevano quelli che, nel citato luogo, dice Geremia, che operavano miracoli, coi quali ingannavano il popolo), ma fa giungere a tanto di tentare d'usarne senza che Dio veramente le conceda, come quei profeti che profetizzavano i loro delirii e le visioni, ch'essi medesimi componevano o che il demonio loro rappresentava. Conciossiachè, veggendoli il demonio affezionati a tali cose, largo campo ad essi innanzi distende, e grandissima materia loro suggerisce, mescolandovisi in molte maniere; donde poi quei miseri allargano le vele, diventano imprudenti e audaci, e, per tali meravigliose opere, come prodigi passano e dagli altri sono tenuti.

Nè qui solo si ferma il male, chè a tal segno giunge la cupidità e il diletto di quest'opere, che detti miserabili, se prima avevano col demonio solo tacito patto (perchè non pochi di co-

(1) Jer. XXIII, 21.

(2) Ib. ib. 32.

(3) Ib. ib. 26.

storo operano tali meraviglie in forza di un occulto patto col diavolo), più non temono di farlo manifestamente ed espressamente, soggettandosi in tal maniera a lui come discepoli, e dichiarandosi per suoi alleati. Di qui i maleficii, gl' incanti, le magie; di qui gli stregoni, etc.

E a tanto abisso reca il gaudio di quest' opere che non solo non si vergognano costoro di voler comperare financo col denaro le grazie e i carismi celesti, affin di servire meglio il demonio, come far voleva Simon Mago, ma per di più procurano di acquistare le cose a Dio sacre, e (nè dirlo si può senza tremare) anche le divine (1). Oh! mostri qui il Signore la sua infinita misericordia! Chè quanto costoro e a sè stessi e alla cristiana repubblica sien pericolosi, ognuno da sè facilmente il può capire.

Da notarsi poi qui ancora, che tutti que' magi ed incantatori, che s' erano trovati tra i figli d' Israele e che Saul sterminò dalla terra, perciò eran caduti in tante abbominazioni ed inganni, perchè avevano voluto scimiottare i veri profeti del Signore (2).

Chiunque perciò avesse sortito da Dio grazie e doni soprannaturali, deve allontanarne, nell' esercizio, la cupidigia e il diletto, e così il Signore, che tali beni soprannaturalmente conferisce per utilità della Chiesa o dei membri di essa, pure soprannaturalmente lo muoverà ad esercitarle nel modo e nel tempo che saranno convenienti. Conciossiachè, siccome a' suoi discepoli Egli comandava di non darsi punto pensiero di quello che avrebbero dovuto dire e del come dirlo, (essendo quello, cui li mandava, negozio soprannaturale di Fede) così similmente vuole il Signore (non essendo l'affare di quest' opere e virtù di minore importanza) che l' uomo aspetti e lasci a Lui medesimo d' esserne l' operatore principale, non potendosi se non nella sua virtù operare virtù.

Così veggiamo negli Atti Apostolici, che non per altro motivo gli Apostoli, sebbene avessero infuse codeste grazie e codesti doni, nondimeno pregarono Dio, acciocchè si degnasse di estendere la sua mano a risanare e far seguire miracoli, perchè la Fede di N. S. G. C. s' introducesse ne' cuori: *Da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates et signa et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu* (3).

(1) Act. VIII, 19.

(2) 1. Reg. XXVIII, 3.

(3) Act. IV, 29, 30.

Il secondo danno, che nascer può da questo primo, consiste in un certo detrimento e perdita di Fede. Può avvenire in due modi: prima per rispetto agli altri, perchè volendo operare meraviglie e miracoli fuor di tempo e senza necessità, oltrechè manifestamente si tenta il Signore (il che è certo un grande peccato), potrebbe avvenire che la cosa non succedesse come si desidera, o sia mancasse l'effetto. Dal che potrebbe generarsi nel cuore dei presenti non solo un minor credito, ma anche un aperto disprezzo della Fede. Sebbene poi, alcune volte, la cosa succeda come si desidera, perchè così vuole il Signore per altre cause e ragioni, come permise con quella certa Pitonessa di Saulle — se pur deve poi credersi che Samuele veramente sia ivi apparso (1) — non sempre tuttavia accadrà la stessa fortuna. E quand'anche si giunga ad ottenere l'intento, non perciò chi in tal guisa si diporta lascia di essere immune da colpa, per l'ardire di usare di tali grazie quando punto non occorre.

Secondariamente può l'uomo cadere per sè medesimo nello stesso danno quanto al merito della sua Fede; perchè facendo egli grande conto e stima di queste cose meravigliose, s'allontana dal sostanziale esercizio della stessa Fede, che è un abito oscuro. Così che, dove più concorrono segni e prove indubbe di credere, ivi pure diminuisce il merito della nostra Fede.

Per questo dice S. Gregorio che la Fede non ha merito ove la ragione faccia di essa palpabile esperimento (2); e per questo anche il Signore opera meraviglie solo quando esse sono necessarie per credere o per altri suoi motivi divini, sia che riguardino la sua gloria o quella de' suoi Santi. Parimente, solo affinchè i suoi discepoli non perdessero il merito della Fede con materiali prove della sua resurrezione, volle, prima di mostrarsi ad essi manifestamente, operare molte cose per cui, non veggendolo, pure avessero fede nella sua risurrezione (3). Così a Maria Maddalena prima mostrò il sepolcro vuoto, e quindi volle che gli Angeli le annunziassero la sua resurrezione, (comechè la Fede entri per l'udito, come dice S. Paolo: *Fides ex auditu*) (4) ed, udendola, la

(1) 1. Reg. XXVIII, 12. V. in proposito della apparizione di Endor quello che dicemmo nella nota 4^a di pag. 191.

(2) Homil. XXVI in Evang.

(3) Joan. XX, 2. — Luc. XXIV, 6.

(4) Rom. X, 17.

credesse prima di vederlo (1). Chè anzi quando poi se le mostrò, se le diè a vedere sotto forma d' un ortolano, affine di rafforzarla e perfettamente radicarla nella credenza, che a lei mancava, col calore della sua presenza. Ai discepoli poi, prima annunziò la sua risurrezione per mezzo delle donne, e quindi quelli andarono a vedere il sepolcro (2). E a quei due che andavano ad Emmaus, prima di darsi loro a vedere e di accompagnarsi seco loro nel viaggio, infiammò il cuore d'ardente desiderio di sè (3). Finalmente, avanti di salire al cielo, li riprese tutti perchè non avevano creduto a quelli che avevano annunziata la sua risurrezione (4).

E riprendendo S. Tommaso, perchè aveva voluto sperimentare la verità col toccare le sue piaghe, disse: Beati coloro che non avranno veduto e crederanno.

Rimane dunque evidente non essere cosa grata al Signore che si operino miracoli, e che moltissimo perdono del merito della Fede coloro che di simili cose soprannaturali si dilettono. Tanto è vero questo che, riprendendo Egli i Farisei, i quali non volevano credere se non vedevano prodigi, diceva: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis* (5). Se non vedete segni e prodigi voi non credete.

Il terzo danno, finalmente, è che il più delle volte costoro, pel gaudio e diletto che sentono di quest' opere, caggiono in una brutta vanagloria e in altre vanità. Conciossiachè, lo stesso gaudio che provare si può di queste cose mirabili, se non sia, come abbiamo detto, puramente in Dio e per Dio, è vanità. Il che ben si vede nella riprensione che il Signor N. Gesù fece ai suoi discepoli, solo perchè s' erano compiaciuti e goduti che i demonii loro fossero soggetti (6). Se vano tal gaudio non fosse stato, mai certo il nostro Salvatore l' avrebbe condannato.

(1) Joan. XX, 15.

(2) Matth. XXVIII, 10. — Joan. XX, 3.

(3) Luc. XXIV, 5.

(4) Joan. XX, 27 et 29.

(5) Ib. IV, 48.

(6) Luc. X, 20.

CAPITOLO XXXI.

Di due vantaggi che si cavano dalla negazione del gaudio nelle grazie soprannaturali.

Oltre i beni che seguono all'anima dalla negazione di costesto gaudio e che si trovano nel premunirsi contro i tre sopradetti danni, due altri vantaggi, e profittevolissimi, ella si procura. In tal guisa infatti mentre l'anima glorifica ed esalta il Signore, esalta pure sè medesima. Conciossiachè doppiamente Iddio vien nell'anima glorificato. In un primo modo quando essa stacca il suo cuore e il gaudio della sua volontà da tutto quello che non è Dio, per riporlo in Lui solo; il che volle significare Davide in quel luogo, che citammo, cominciando a parlare della notte di questa potenza, vale a dire: *Accedet homo ad cor altum et exaltabitur Deus*: (1) si alzerà l'uomo a grandi disegni e sarà Dio esaltato. Levando infatti il cuore sopra tutte le cose, anche l'anima sopra tutte s'innalza, di quella guisa che riponendo il suo cuore in Dio solo, resta esaltato e glorificato anche lo stesso Iddio, che quindi manifesta all'anima la sua grandezza e sublimità. Chè in proporzione del sollevamento della sua volontà in Lui, le porge il Signore testimonianza e prova di quegli ch' Egli è. Or questo non avviene se la volontà non si vacua del gaudio di tutte le cose, come per Davide ne dice il Signore: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*: (2) riposate e vedete ch'io son Dio; e in altro luogo: *In terra deserta, et invia, et inaquosa, sic in sancto apparui tibi, ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam*: (3) in una terra deserta, che vie non ha, ed è mancante di acque, mi presentai a te per contemplare la tua potenza e la tua gloria. Che se è vero, come è, che Dio viene esaltato quando l'anima stacca il suo gaudio da tutte le cose sensibili, quanto più sarà Egli esaltato e glorificato se lo divellerà anche da queste, delle quali parliamo, e che sono senza confronto migliori e più nobili, comechè soprannaturali, per metterlo in Lui solo? È chiaro che, privandoci del gaudio e piacere di queste cose per riporlo in

(1) Ps. LXIII, 3.

(2) Ib. VI, 11.

(3) Ib. LXII, 3.

Dio solamente, noi attribuiamo a Lui maggior gloria ed eccellenza che quelle non hanno nè meritano; conciossiachè, quanto più grandi sono le cose che alcuno per un altro disprezza, tanto di esso mostra maggiore stima.

Non basta però. Anche in altro secondo modo viene Iddio glorificato ed esaltato, quando noi stacciamo la volontà da questo genere di cose. Perchè, quanto più fermamente crediamo a Dio senza l'aiuto di miracoli, di testimonianze, di segni, tanto maggiormente da noi e dall'anime si esalta, perchè mostriamo in tal guisa di credere di Dio più di quello che ne possono persuadere cotali meraviglie e portenti.

Secondo vantaggio è che l'anima, siccome abbiamo detto, esalta pure, in tal modo, sè stessa. Imperocchè, staccando la volontà da ogni apparente segno o testimonianza, si solleva essa ad una purissima Fede, che Dio in un grado più intenso le infonde e le accresce, insieme colle due altre teologiche virtù, o sia la carità e la speranza. Mediante l'abito oscuro della Fede, gode ella di sublimissime notizie di Dio; per mezzo della carità percepisce e sente tanta soavità d'amore, che in nessun'altra cosa più la sua volontà si compiace e si gode, fuorchè in Dio vivo; e finalmente, per mezzo della speranza, gusta e gode d'un pieno e perfetto soddisfacimento della volontà. Le quali cose tutte costituiscono un ammirabile bene e vantaggio, che direttamente ed essenzialmente occorre e si richiede per la perfetta unione dell'anima con Dio.

CAPITOLO XXXII.

Si incomincia a discorrere del sesto genere di beni nei quali si può dilettare la volontà. Detto quali sono, se ne indica la prima divisione.

Posto che unico intento di tutta quest'opera non sia altro che di incamminare lo spirito per mezzo dei beni spirituali sino alla divina unione dell'anima con Dio, già che adesso dobbiamo trattare per l'appunto di quelli che massimamente servono a tal fine, converrà moltissimo che tanto io quanto il lettore poniamo qui tutta la possibile attenzione. È fuor di dubbio infatti che, causa il lor poco sapere, vi sono di quelli, e non pochi, i quali si servono delle cose spirituali solo per nutrire il senso, lasciandone vuoto lo spirito; anzi tal cosa si è fatta pur troppo oggi così generale che a mala pena si troverà una persona sola cui il senso non corrompa buona parte dello spirito, suggendone l'acqua, della

quale dovrebbe esso alimentarsi, e per cui secco e vuoto, come abbiamo detto, rimane.

Venendo dunque al nostro proposito, ritengasi che quando io dico beni spirituali, intendo tutti quei beni che possono aiutare l'anima nelle cose divine e nelle sue comunicazioni con Dio, e le comunicazioni stesse ancora che, a sua volta, Dio può concederle.

E, cominciando a dividere dai generi supremi, avverto che detti beni spirituali sono di due sorta, vale a dire, alcuni dolci e piacevoli, altri penosi, ed ognuna di queste due specie si suddividono a sua volta in altre due. Perchè, di quelli, alcuni sono di cose chiare, che distintamente si intendono, ed altri di cose, che non si comprendono in maniera chiara e distinta; ed i penosi pure sono di cose chiare e distinte ed altri di oscure e confuse.

Anche si possono dividere tutti questi beni e distinguere secondo le diverse potenze dell'anima. Infatti, in quanto alcuni di essi sono intelligenze, appartengono all'intelletto, e altri, essendo affezioni puramente, spettano alla volontà; gli immaginari da ultimo si attribuiscono alla memoria.

Lasciando dunque in disparte adesso i beni penosi, in quanto appartengono alla notte passiva, dove abbiamo da parlare di essi (1), ed i dolci e dilettevoli riguardanti cose confuse e indistinte, dei quali parleremo in ultimo di tutti, in quanto che essi concernono appunto quella notizia generale, confusa, amorosa, per cui mezzo si opera l'unione dell'anima con Dio (della quale lasciammo di trattare nel secondo libro, allorquando ci occorre di stabilire la divisione di tutte le apprensioni dell'intelletto, rimettendo di discorrerne più avanti), lasciando, dico, tutto ciò, parleremo qui solo di quei beni dilettevoli, il cui oggetto è chiaro e distinto.

CAPITOLO XXXIII.

Dei beni spirituali che possono distintamente cadere nell'intelletto e nella memoria. — Si insegna il modo onde la volontà ha da comportarsi in riguardo alla gioia che può trovare in essi.

Moltissimo ci sarebbe qui da dire, data la moltitudine di apprensioni, che nella memoria e nell'intelletto possono aver luogo, per insegnare alla volontà il modo di comportarsi in riguardo del piacere, che può nelle medesime trovare; ma di questo lunga-

(1) Notte Osc., lib. 2, cap. V-XIII.

mente parliamo nel secondo e terzo libro (1). E siccome la maniera con la quale quelle due potenze hanno da governarsi, per arrivare alla divina unione, è la medesima che deve seguire la volontà, nel diletto e piacere, che dalle dette apprensioni può provenire, non è più necessario che vi ritorniamo sopra.

Basta infatti, per tutto, che si ricordi che, di quella guisa che l'intelletto e la memoria hanno da vuotarsi di tutte le proprie apprensioni, lo stesso ha da fare la volontà, in riguardo al piacere di esse. E come quelle potenze si hanno da diportare, così si deve regolare anche la volontà, perchè, supposto, come è realmente, che l'intelletto e le altre potenze niente possono ammettere o negare senza che in questi atti non intervenga la volontà, è evidente che la dottrina che serve per quelle servirà anche per questa. Vegga dunque ivi il lettore quello che si ricerca e da lui domanda la unione con Dio; dappoichè in tutti quei danni e pericoli, che in addietro spiegammo, non potrà non cadere l'anima se non sappia a Dio rettamente indirizzare il suo gaudio in tutte le sue apprensioni.

CAPITOLO XXXIV.

Dei beni spirituali dilettevoli, che possono distintamente cadere nella volontà. Loro divisione e varietà.

A quattro generi diversi di beni possiamo ridurre tutti quelli che distintamente possono recare piacere e diletto alla volontà, o sia: illuminativi, provocativi, direttivi e perfettivi, e di tutti, con ordine, parleremo. E, per cominciare dai primi, beni illuminativi sono le immagini e figure dei Santi, gli oratori, le cerimonie, etc.

Per quanto si riguarda alle immagini dei Santi, può in tali cose mescolarsi molta vanità e gaudio vano. Occupando esse infatti un posto importantissimo nel culto divino ed essendo molto necessarie onde la volontà sia mossa alla divozione (del che è chiaro segno l'approvazione e l'uso che ne fa la nostra Santa Madre Chiesa), si trovano persone, le quali, confondendo lo scopo,

(1) Terzo libro, come notammo, è per S. Giovanni della Croce la prima parte del presente, o sia i capitoli I-XIV, dove tratta della notte attiva della memoria.

per cui di tali cose dobbiamo servirci e che altro non è che di scuotere la nostra tiepidezza, collocano il loro piacere piuttosto nella pittura e nell'ornamento di essa che in quello che per essa si rappresenta.

È dunque da sapersi che l'uso delle sacre immagini, per due fini principali è ordinato dalla Chiesa: primo, per venerare i Santi, in esse rappresentati, e, secondariamente, per muovere la volontà e accendere la nostra divozione verso di essi. Or, quanto più le immagini sacre servono a questi scopi, tanto più son di profitto ed utilità e si vede la necessità dell'uso di esse, come, pel medesimo motivo, quelle che meglio sono fatte e più muovono la volontà a spirito di divozione, sono quelle che si hanno con maggiore cura e studio da cercare; sebbene sempre coll'avvertenza di fermarsi in questo soltanto, e non già nel valore o nella ricchezza dell'opera e della figura. Perchè, ripeto, si trovano persone che più guardano al pregio materiale delle immagini che a quello che esse rappresentano, e tutta la divozione interiore, che dovrebbero rivolgere, spiritualmente, al Santo invisibile, la mutano in una semplice affezione e curiosità esteriore, in guisa che si diletta il senso ed ivi si arresta il gaudio e il sentimento della loro volontà. Or, niente più di questa falsa divozione può essere che impedisca il vero spirito, il quale ricerca totale annichilazione dell'affetto della volontà in tutte le cose. E ciò ben si vede dall'abbominevole uso invalso in questi nostri tempi, presso di certe persone, le quali, correndo dietro a tutte le vanità del mondo, adornano anche le proprie immagini secondo quelle mode che la gente vana va inventando pel gusto de' suoi futili passatempo e delle proprie sensualità, e delle vesti, di cui esse fanno pompa, vestono le sacre statue ed immagini; cercando in tal guisa, per mala suggestione del diavolo, di canonizzare quasi le proprie vanità, col farle apparire sulla persona stessa dei Santi; cosa senza dubbio abbominevole e indegna.

In tal guisa, l'onesta e soda divozione dell'anima, che da sé caccia ogni vanità e qualunque segno di essa, anche minimo, tutta, ripeto, va a finire nell'apparenza esteriore e in una vana curiosità, cui tali infelici sono attaccati e in cui mettono tutto il loro interiore diletto. Di qui anche la stupidaggine che si vede in talune persone di accumulare immagini su immagini, fatte in questa o quell'altra maniera, con questo o quell'altro ornato e figura; e siffattamente vi sono attaccate, come Mica e Labano erano attaccati ai loro idoli. Dei quali due, il primo uscì dalla sua

casa gridando che glieli portavano via (1), e il secondo, dopo aver fatto gran tratto di strada tutto in pensiero e addolorato per essi, mise sottosopra tutti i bagagli e tutte le robe di Giacobbe, per ritrovarli (2).

Ricordisi che la persona veramente devota pone in quello che è invisibile la sua divozione; di poche immagini ha bisogno e di pochissime fa uso, e, tra queste, quelle sceglie che più al Divino levano allo spirito, ornandole al modo che Dio comanda ed è proprio non del presente, ma del futuro secolo immortale, affinché la figura di quello non solamente non possa muoverle l'appetito, ma nè meno venirle in memoria (3).

Nè pure la persona veramente divota tiene attaccato il suo cuore alle immagini, di cui usa; ma la vera immagine, cui tutta la sua divozione si porta, ella cerca dentro di sè, o sia Gesù crocifisso. Nel quale e pel quale desidera anzi di tutto essere priva

(1) Iud. XVIII, 24.

(2) Gen. XXXI, 34.

(3) I sofisti non mancano mai, e come già in passato vi fu qualcuno che osò criticare la dottrina in questo capitolo e nei seguenti insegnata a riguardo delle immagini e pretese far passare S. Giovanni della Croce quasi per un iconoclasta, così è bene spiegare, con qualche richiamo ai decreti della Chiesa, il genuino pensiero del nostro Dottore. Il quale ed è chiaro, non condanna, nè vuole abolire l'uso delle immagini, ma solo l'abuso di esse, abuso purtroppo anche oggi in mezzo ai fedeli ben grande. Che questo sia il suo pensiero, lo si ricava evidentemente da quello che scrisse già in precedenza nel capitolo XIV colle seguenti parole, che è assai opportuno di richiamare: « Avverti bene e pondera, o amato lettore, che non vogliamo già noi convenire od assentire, con questa nostra dottrina, a quella di certi pestiferi uomini, i quali, pieni della superbia ed invidia di Satana, vorrebbero eliminare ed estirpare dagli occhi dei fedeli *il santo e necessario e lodatissimo costume dell'adorazione e venerazione delle immagini di Dio e dei Santi*. La nostra dottrina è tutta affatto a quella di costoro opposta e contraria, perchè noi non insegnamo già in questi libri, come essi, *che non si debban tenere delle immagini, o non si debba ad esse dare il dovuto onore, la debita venerazione*; ma solo vogliamo che si noti e si comprenda la differenza che corre fra esse e Dio, e persuadere le persone spirituali che in tal guisa le riguardino da non essere impediti di tendere e sollevarsi a quello che esse rappresentano, e nella loro esteriore bellezza e forma non si fermino più di quello che è necessario per andare allo spirito ». Questa dottrina, che in altra forma il nostro Santo ripete nel presente capitolo e ripeterà nei seguenti ancora, consuona perfettissimamente, ripetiamo, coll' insegnamento della Chiesa. Basti, per tutte le citazioni che potremmo fare, il decreto del Concilio Tridentino: « *Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum sanctorum templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem*

e di mancare di tutte le cose, perfino dei mezzi che parebbero doverle sollevare l'anima a Dio.

Assai più grande perfezione infatti arguisce nell'anima questo restar tranquilla e contenta nella privazione di siffatti motivi, che il possesso, con attacco, dei medesimi. Chè, per quanto non possa condannarsi il desiderio di possedere immagini e altre simili cose, adatte a sollevare lo spirito a Dio e a spingere a sempre più grande divozione (per cui sono sempre da scegliersi, tra tutte, quelle che meglio servono a questo scopo), non è tuttavia segno di perfezione lo stare tanto attaccati ad esse, da possederle quasi con proprietà, e rattristarsi qualora non si avessero più o venissero a perdersi.

Tenga per certo l'anima, che, quanto più attaccata ella si mostrerà alle dette immagini, o sia ai detti sensibili motivi, tanto meno salirà a Dio la sua divozione ed orazione. Sebbene infatti è vero che certe date immagini possono, perchè fatte più al vivo, meglio di altre muovere la divozione, e per questo a preferenza debbono cercarsi, come or ora ho detto, ciò tuttavia non ha da essere con attaccamento e proprietà, così che, dimenticando il motivo per cui dette immagini hanno valore e pregio, che è il mezzo che porgono di andare a Dio, tutto finisca nel senso, e tanto si abbia da rimanere ingolfati nella considerazione dello strumento materiale, da averne solo impedimento ed ostacolo. Simile attacco infatti non disturba meno dell'attacco e della proprietà ad altre cose di più bassa specie.

Per quanto difficile esser possa di comprendersi questa dottrina dello spoglio e della povertà di spirito, necessaria alla perfezione, per quello tuttavia che riguarda il culto delle immagini, senza alcun dubbio qualunque dovrà meco riconoscere l'imperfezione di tanti e tanti spirituali nella scelta dei Rosarii e delle corone. È ben raro infatti che si trovi una persona nella quale non sia da deplorarsi qualche debolezza a questo riguardo.

Si vuole che la corona sia di questa forma, e non d'altra ;

et venerationem impertiendam non quod credatur inesse aliqua in eis divinitas, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a Gentibus, quae in idolis spem collocabant, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae representant, ut per imagines, quas osculamur, Christum adoremus et Sanctos veneremur: id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicoenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum ».

di questo colore e metallo e non di quell'altro ; ornata così e così e non altrimenti ; mentre è certissimo che ben poco importano, anzi niente, tutte queste cose, nè il Signore ascolta con maggior piacere le preghiere fatte con un dato rosario piuttosto che con un altro. All'opposto le preghiere di quell'anima sono più a Dio accette, la quale procede con cuore semplice e retto, la cui unica pretesa è di piacere a Lui, e che non stima più un rosario di un altro se non forse per ragione delle indulgenze, delle quali può essere arricchito.

Si avverta che la nostra cupidigia è di tale natura che in tutte le cose essa cerca attaccamento : essa è come il tarlo, che non bada agli oggetti che rode, e a tutti si attacca, buoni e cattivi. Or, che significa mai cotal tua predilezione per codesto rosario artisticamente lavorato, e perchè mai vuoi sia fatto in questa e non in altra forma, se non che tu cerchi di soddisfare in questo il tuo gusto ? e perchè tu mai cerchi questa immagine anzichè quell'altra, pel futile motivo del suo valore e della sua bellezza, senza pensare se essa sarà capace di risvegliare nel tuo cuore l'amore di Dio?... Certo, se tu rivolgessi tutta l'energia del tuo appetito e del tuo diletto a piacere unicamente al Signore, tutte queste cose ti sarebbero in egual modo indifferenti.

Ed ohimè ! com'è doloroso vedere persone spirituali attaccate al dettaglio soltanto di tali motivi, alle forme esteriori delle loro immagini, preoccupate unicamente di soddisfare in esse alla propria curiosità e al proprio piacere !... Poverette ! si accertino ; mai saranno contente, ma lascieranno un oggetto per un altro, perdendo sempre più lo spirito della vera pietà. L'attacco infatti non muta per cambiare di oggetto ; ma è sempre cattivo, sia che riguardi beni spirituali o temporali ; e Dio solo conosce tutti i danni che da esso vengono all'anima.

CAPITOLO XXXV.

Continua il medesimo argomento delle immagini. Ignoranza di cui son piene cert' anime a questo riguardo.

Moltissimo vi sarebbe da scrivere e dire della debolezza di tante persone su questo soggetto delle immagini, debolezza che non raramente arriva sino al punto di vedere talune di queste anime mettere maggiore confidenza in una piuttosto che in un'altra, solo per la simpatia che ad esse inspira la figura rappre-

sentata in quella anzichè in questa. Dove gravissimo è l'errore in cui cadono sulle relazioni che debbono esistere tra Dio e l'anima e sulle condizioni del culto e dell'onore, che a Lui sono dovuti. Infatti se Dio concede le sue grazie e i suoi favori per mezzo di una immagine piuttosto che di un'altra, del medesimo genere, ma quantunque possa esservi tra loro gran differenza nella pittura, lo fa perchè le anime risvegliano la propria divozione piuttosto per mezzo di quella che di questa; il che dimostra che se Egli opera prodigi e largisce favori per mezzo di certe immagini piuttosto che con altre, è solo al fine che da quella novità sia ridestata la divozione ed affezione dei fedeli.

Ora, di quella guisa che per mezzo di una data immagine si riscuote la devozione, e da questa nasce e s'infervora sempre più la preghiera (e l'una e l'altra cosa, divozione ed orazione, sono mezzi perchè Iddio ci ascolti e conceda quello gli si domanda) parimenti, per la medesima, continua il Signore ad operare i suoi prodigi e le sue grazie, a misura della fede, che noi abbiamo in Lui, e della confidenza che nutriamo verso il Santo, che nella stessa immagine è rappresentato.

Non fermiamoci adunque, nelle immagini, solo alla considerazione della fattura loro, così da essere tratti a mettere e collocare la confidenza nostra nell'une piuttosto che nell'altre: sarebbe questa una grande assurdità; ma quelle stimiamo di più, che maggiormente eccitano a divozione e pietà. Questo è il motivo per il quale il Signore, allo scopo di purificare appunto cotal divozione formale, se fa grazie ed opera miracoli e prodigi, si serve, il più sovente, di immagini non troppo ben fatte o artisticamente lavorate, affinchè i fedeli non abbiano da attribuire alla immagine materiale quello che è pura opera di Lui.

Non solo, ma ordinariamente i suoi più grandi miracoli il Signore concede per mezzo di quelle immagini, le quali sono più nascoste e dimenticate. E questo fa, primo perchè il movimento, che porta a venerare tali immagini, ecciti più fortemente l'affetto e l'atto stesso sia reso più intenso; in secondo luogo affinchè le anime si appartino, per pregare, da tutti i rumori della gente e del mondo, proprio come faceva il nostro Salvatore.

Dal che si appar chiaro che chi si accinge a qualche pellegrinaggio, farà bene a recarvisi e compierlo quando non ci vada altra gente, sia pure in tempo non ordinario. Ed io certo non lo consiglierai mai di andarci quando ci fosse della moltitudine, perchè coloro che vanno in tali occasioni, tornano quasi sempre

a casa più distratti di quello che ne partissero. Oggi poi nè pur mancano di quelli che si ascrivono a pellegrinaggi più per prendersi una ricreazione che per ispirito di divozione; è certo però che, senza Fede e speranza e senza pietà, la sola immagine, che si corre a venerare, servirà a nulla.

Qual sublime immagine non era il nostro adorabile Salvatore durante la sua vita in questo mondo! Eppure quanti e quanti, che andavano dietro di Lui e vedevano le opere sue, ma non avevano Fede, non profittarono della sua divina presenza. E questa, e non altra, fu la ragione per cui Gesù, come scrive l'Evangelista, non operò prodigi nella sua patria (1).

Ma andiamo avanti, e diciamo di altri effetti soprannaturali che talora certe immagini producono in questa o quella particolare persona.

Può infatti avvenire che il Signore produca una impressione tutta speciale, per la vista di questa o quell'altra immagine, i cui lineamenti restino profondamente scolpiti e impressi nella mente, così che, al loro semplice ricordo, si rinnovi nell'anima lo stesso spirito di divozione, che la prima volta, che la vide, provò.

Questo effetto, proprio più o meno di una od altra immagine, sebbene meno talora si potrà sentire in figure di buona e artistica fattura che in altre, può provenire anche da altre cause. Vi sono persone infatti che hanno divozione più per una che per un'altra data forma d'immagini; ma questo attramento da altro non nasce che da una specie di naturale simpatia, come avviene quando uno preferisce le fattezze di una data persona a quelle di un'altra, perchè più simpatiche, per quanto magari in sé meno belle e perfette. Dal che segue che, per cosiffatta affezione, resti anche dell'immagine nella memoria impresso più vivo il ricordo. Ma, ripetiamo, ognuno vede che questo amore di preferenza per una immagine piuttosto che per un'altra, tutt'altro che essere divozione, non è, in verità, che un'affezione del tutto naturale.

La quale è pure causa che, non di rado, queste persone credano di vedere muoversi le immagini, cui sentono divozione, che mutino sembiante, parlino, facciano dei segni, etc. Tutti i quali effetti, se alle volte sono veri e buoni, comechè cagionati da Dio, che li opera o per accrescere la divozione o per procurare all'anima un appoggio, che l'aiuti a andare avanti nella strada

(1) Luc. IV, 23.

della perfezione e le impedisca nello stesso tempo di distrarsi dietro altre cose, altre volte invece non sono che prestigi del demonio, che tenta così di ingannare e danneggiare.

Daremo quindi, nel capitolo seguente, sopra tutti questi punti, la dottrina e gli insegnamenti, che sono necessari.

CAPITOLO XXXVI.

Del modo onde l'anima ha da rivolgere a Dio il piacere che la sua volontà trova nelle immagini sante, in guisa che non abbiano da esserle causa di ostacolo o di errori.

Di quella guisa che le immagini possono essere di grande aiuto per ricordarsi di Dio e dei Santi e muovere la volontà a divozione, quando di esse si usi come si conviene; possono parimenti essere all'anima cagione di grandi errori, allorquando, operandosi ed accadendo in esse cose straordinarie, ella non sappia usare di queste medesime cose in modo da sollevarsi sempre più a Dio.

Uno dei mezzi più ordinarii infatti coi quali il demonio coglie, con assai facilità, le anime incaute e le arresta nel cammino della verità e dello spirito, è appunto eccitando loro dinnanzi delle cose inusitate e straordinarie, sia nelle immagini materiali, di cui usa la Chiesa, e sia in quell'altre ch'ei sa troppo bene interiormente rappresentare nella fantasia, prendendo la figura di questo o quel Santo o di alcuna sua immagine.

Sa ben egli infatti, questo maligno, trasfigurarsi in angelo di luce, e adopa, per ingannarci, gli stessi mezzi che da Dio ci sono dati per rimedio delle nostre debolezze e in aiuto delle nostre infermità; in tal guisa, ripeto, egli si dissimula, per sorprenderci e rovinarci (1).

Per questo, un'anima buona si terrà sempre sulla riserva, anche in riguardo del bene; chè il male porta seco il suo carattere distintivo, e subito si scopre. Perciò, affinchè si evitino tutti i danni, ai quali, tanto nell'uno come nell'altro caso, l'anima può essere esposta, e che sono, o di restare impedita di andare a Dio, o di usare malamente delle immagini, e di venire anche ingannata dal demonio per mezzo di esse; come pure affinchè sap-

(1) V. capitoli e note citati più sopra a pag. 348, nota 1^a e 350.

pia la persona spirituale purificare il diletto e il piacere, che di tali cose può sentire la volontà, e indirizzarlo a Dio, giusta l'intenzione della Chiesa, metterò qui quest' unica avvertenza, ma che mi pare basta per tutto. O sia, posto che le immagini hanno da servirci come di scala per salire alle cose invisibili, si procuri che l' affetto e il gaudio della volontà sull' oggetto invisibile, che nelle immagini è rappresentato, unicamente si rivolga e si posi.

Il perchè, vedendo una immagine, non cerchi il fedele alimento di soddisfazione ai sensi, sia essa materiale o immaginaria, di bella o brutta forma e fattura, e qualunque sentimento di devozione gli ispiri, sensibile o spirituale; ma, senza far caso di tutte queste cose accessorie, e resa all' immagine la venerazione che la Chiesa comanda, tosto levi gli occhi a quello ch'essa rappresenta, mettendo tutto il gusto e la forza della sua volontà e il fervore del suo spirito in Dio e nel Santo, che invoca, il quale, e non altro, ha da essere il termine della sua devozione, de' suoi omaggi, delle sue preghiere.

In tal guisa non potrà avvenire che l' immagine materiale e il senso soffochino lo spirito, nè ostacolo vi sarà che questo impedisca di elevarsi liberamente a Dio. Non solo, ma sarà addirittura raddoppiata la soprannaturale influenza, che dall' immagine allo spirito proveniva, perchè questa è sempre in proporzione del modo col quale l' amore dell' anima si riporta a Dio.

Tutte le volte, del resto, che Dio accorda tali favori ed altri somiglianti, lo fa sempre per elevare i nostri sentimenti e il nostro cuore all' invisibile; e vuole che, senza stancarci, noi pure tendiamo al medesimo fine. E lo raggiungeremo di certo se avremo coraggio di annichilare la forza delle nostre potenze in riguardo di tutte le cose visibili e sensibili.

CAPITOLO XXXVII.

Si prosegue a parlare dei beni motivi. — Degli oratorii ed altri luoghi consacrati alla preghiera.

Parmi di aver fatto intendere come può la persona spirituale cadere, nel riguardo delle immagini e dei loro accessori, in tante e così pericolose imperfezioni, s'ella pone il suo gusto in esse, quante per avventura può essercene nell' attacco ad altri beni corporali e temporali. Dico che in tal genere di cose vi possono essere più danni e pericoli che in altre, perchè, trattandosi di *cose*

sarte, vi sono di quelli che si assicurano nè temono di aver a cadere, a riguardo di esse, in proprietà ed attaccamento ed in altri difetti. Nel che gravemente si ingannano, massime allorquando, sentendo il gusto di siffatte cose, pensano di essere pieni di divozione e di spirito, mentre in realtà non sarà quello che effetto del loro naturale appetito, il quale, come abbiamo detto, si attacca a tali cose nè più nè meno che a qualsiasi altra di questo mondo.

Di qui viene — per cominciare a parlar degli oratorii — che taluna di queste persone devote non dubitano di moltiplicare, nei loro oratorii, immagini su immagini, godendosi intimamente dell'ordine e del buon gusto, col quale le dispongono, nel solo intento che il detto oratorio abbia a far bella figura; mentre poi non si danno altrettanto pensiero del Signore, e, pel grande piacere e affetto, che nutrono e sentono per quei loro ornati e per quelle pitture, si dimenticano del tutto di Colui che in esse è rappresentato.

Per quanto infatti è vero che qualunque ornamento si possa mettere alle sacre immagini, e qualunque venerazione si abbia per esse, è sempre inferiore al merito (per cui coloro che le tengono con poca decenza e riverenza sono degni di molta riprensione, come pur coloro che ne fanno di così brutte da togliere piuttosto che eccitare la divozione; ed è sconcio questo così grave che dovrebbe essere impedito e tolto), nondimeno che ha da vedere questa cura delle immagini con l'attaccamento ed appetito che tu puoi avere per tutti codesti ornamenti esteriori, i quali in tal guisa ti riempiono il senso da impedir molto al cuore di sollevarsi a Dio e di amarlo puramente, dimenticandoti di tutte quante le cose per suo amore? Se in questo infatti tu hai da mancare per quelle inezie ed esteriorità, non solamente Egli non gradirà i tuoi doni, ma per di più ti castigherà, per non aver cercato in tutte quante le cose piuttosto il suo piacere che il tuo. E ciò tu lo potrai bene intendere da quello che avvenne nella solenne festa fatta dagli Ebrei a nostro Signore, quando entrò in Gerusalemme (1). Perchè mentre tutto il popolo gli era andato incontro cantando e squassando rami, Gesù piangeva; e pianse appunto perchè molti si credevano di aver fatto tutto con quelli esterni segni di riverenza e di onore: *Populus hic labiis me ho-*

(1) Matth. XXI, 9.

norat; cor autem eorum longe est a me (1). Dalle quali parole possiamo ricavare che quegli Ebrei facevano più festa a sè medesimi che a Dio.

Nè diversamente è di molti cristiani oggidì, i quali, allorchè vi è solennità in qualche posto, per altro motivo non si rallegrano e vi accorrono che per il divertimento che troveranno in essa, sia nel vedere che nell'essere veduti; talora pel pranzo, che vi faranno, tal'altra per altre ragioni, fuorchè pel gusto del vero onore ed amore di Dio. Come infatti possono costoro, con tali inclinazioni ed affezioni, dare gusto al Signore?

E meno di essi certamente danno onore a Dio coloro i quali le stesse feste e solennità cercano interrompere con cose ridicole, involute e profane, per muovere le genti al riso, e che perciò restano anche maggiormente distratte da quello che dovrebbe raccoglierne lo spirito.

Che dire poi delle intenzioni di tanti e tanti altri? degli interessi, di cui si vedono pieni, della cupidigia che li assorbe e del nessun pensiero che si danno del servizio di Dio?... Essi però il sanno e Dio li vede: per conto mio altro non dico se non che essi le feste le fanno per sè e non per il Signore. Infatti quello che tutti costoro fanno per il proprio piacere o per il piacere degli uomini, non lo può certamente Dio prendere a suo conto; e così potrà avvenire che mentre certuni si godranno delle moltitudini, che vedono accorrere alle feste, Iddio invece contro di essi si adiri, come si adirò contro dei figliuoli d'Israele, allorchè fecero, con danze e suoni, festa all'idolo costruito, credendo di rendere onore a Dio; per cui pure ne andarono uccisi parecchie migliaia (2). Oppure come si adirò contro dei sacerdoti Nadab ed Abiud, figliuoli di Aronne, che restarono uccisi, per divina vendetta, con gli incensieri nelle mani (3), avendo voluto offrire un fuoco straniero e che non era ad essi comandato sull'altar del Signore.

Altro splendido segno di questo disgusto di Dio l'abbiamo nel fatto di colui che entrò mal vestito e discinto al convito delle nozze, il quale il Re comandò che, legate le mani ed i piedi, fosse gettato nelle tenebre esteriori (4); il quale esempio mostra

(1) Matth. XV, 8.

(2) Exod. XXXII, 7 et 28.

(3) Levit. X, 1, 2.

(4) Matth. XXII, 12 et 13.

assai chiaramente il dispiacere che prova il Signore quando nelle riunioni, che si fanno per il suo servizio, accadono detti inconvenienti.

Tuttavia, mio Signore, quante purtroppo sono oggi le feste che vi fanno i figliuoli degli uomini, nelle quali gode più il demonio di quello che godete Voi ! E il demonio gongola, perchè, come il tavoleggiante, egli fa i suoi affari. Quante volte dunque direte Voi in esse, o mio Signore: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*? (1) Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me, perchè senza causa mi servono.

La causa principale infatti, per cui Dio ha da essere servito, è per quello ch' Egli è in sè stesso, e nessun altro fine più basso può e deve con questo essere mescolato.

Ma per tornare agli oratorii, dico che ci sono persone le quali li ornano piuttosto pel proprio gusto che per il gusto di Dio ; e tra costoro si trovano di quelli i quali ne fanno così poco conto da non distinguerli da altre stanze profane, anzi non li stimano nè pur tanto, per l' attaccamento che essi hanno a tutta codesta profanità. Di questi però lasciamo di parlare qui adesso e discorriamo solo di coloro che filano più diritti (ossia di quelli che si credono gente divota). Tra costoro vi ha persone che in tal guisa sono attaccate al proprio oratorio e agli ornamenti di esso, che tutta la loro forza, anzichè rivolgerla all' orazione e a procurarsi un santo raccoglimento in Dio, occupano in quelle vane inezie esteriori. Finiscano costoro di capire che tutto quello che non serve alla pace interiore dell' anima, non può che distrarli, e che il loro appetito non farà che inquietarli ad ogni momento.

Maggiormente poi l' appetito e gusto vano di tali cose li tormenterà se un saggio direttore tenterà privarli di esse per incamminarli pel vero e retto cammino a Dio.

(1) Matth. XV, 8.

CAPITOLO XXXVIII.

Del modo di usare degli oratorii e delle chiese e di incamminare, per loro mezzo, lo spirito a Dio.

Scopo unico dei luoghi consacrati alla preghiera è di sollevare lo spirito a Dio. Bisogna nondimeno avvertire che non solamente è utile, ma anzi necessario ai principianti di sentire qualche attramento e gusto sensibile per le immagini, gli oratori ed altre cose simili, capaci di eccitare a divozione e pietà, finchè essi non abbiano del tutto perduto il gusto delle cose di questo secolo, e, per mezzo di quello, si dimentichino di questo.

Così si fa coi bambini, ai quali si consegna un oggetto qualsiasi avanti di togliere ad essi quello che tengono nelle mani, affinchè non abbiano da piangere, restando senza nulla.

Per procedere innanzi però nella perfezione, deve lo spirituale rigettare con coraggio da sè tutti i piaceri e tutti i gusti, nei quali può la sua volontà trovare soddisfazione, stantechè il puro spirito riguarda come un niente tutti codesti oggetti, e solo fa conto e stima del raccoglimento interiore e del commercio mentale col suo Dio. E sebbene si approfitta delle immagini, degli oratorii e di altri simili cose, questo nondimeno non fa, per dir così, che di passaggio, perchè subito si risollewa a Dio, dimenticando tutto ciò che lo circonda.

Impertanto, quantunque i luoghi più decenti meglio convengono alla preghiera, ad onta di questo devono sempre cercarsi quei luoghi che meno attirano i sensi e dove più facilmente il cuore può sollevarsi a Dio. Al quale proposito può applicarsi benissimo la risposta che il nostro Signore dette alla Samaritana, che gli aveva domandato quale, se il tempio oppure la montagna, era il luogo più favorevole alla preghiera. E Gesù le rispose che la preghiera non era legata ad un luogo piuttosto che ad un altro, ma che il Padre avrebbe volentieri ascoltato le preghiere di coloro che lo adorano in ispirito e verità: *Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum, cum Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* (1).

(1) Joan. IV, 23 et 24.

Ripetiamo: sebbene le chiese e gli oratorii sono i luoghi che meglio favoriscono la preghiera (e certo delle chiese non si può usare per altro scopo), nondimeno, avuto riguardo a un affare così intimo come questo, quale è la comunicazione dell'anima con Dio, quel luogo, diciamo, ha da scegliersi dove meno possa lo spirito rimanere intralciato e meno resti soddisfatto il senso.

Per questo non ha da essere un luogo ameno e dilettevole (quale cercano tanti), perchè è da temersi che invece di trovarvi un motivo di raccoglimento, il senso non finisca con perdersi in qualche vana compiacenza e ricreazione.

Al contrario un luogo solitario e austero facilita l'orazione, comechè, non essendo più lo spirito trattenuto dalle cose visibili, può d'un volo elevarsi direttamente a Dio; e ciò perchè, se gli oggetti esteriori, graziosi e belli aiutano talvolta lo spirito, è però solo a questa condizione ch'esso tosto se ne dimentichi per fissarsi in Dio.

Non per altri motivi, nostro Signore, per darne esempio, sceglieva sempre luoghi solitarii e deserti, dove andava a fare orazione, nei quali niente vi fosse che potesse occupare il senso, ma tutto servisse a sublimare l'anima al cielo. Di tal genere sono i luoghi montuosi, perchè i monti si levano al di sopra della terra, ed essendo il più delle volte tutti aspri e nudi, nulla offrono al senso in che esso possa ricrearsi.

Dal che si ricava che il vero spirituale non mira e riguarda che al raccoglimento interiore, per mezzo di un oblio universale di tutte quante le cose, e, per ottenere il suo scopo, egli cerca i luoghi meno capaci di impressionare ed attirare i sensi, e si priva di qualunque soddisfazione, affine di godersi, in un isolamento perfetto di ogni creatura, la comunicazione col suo Dio. Ed è cosa che ben fa meraviglia vedere certi spirituali, dimentichi di questa verità, non far altro che ornare i propri oratorii e cercar luoghi gradevoli alla propria inclinazione e volontà, e del raccoglimento interiore invece, che è quello che importa di più, non darsi pensiero, o assai poco. Certo, se ne possedessero, anche in minimo grado, siffatte minuzie e futilità, ben lungi dal procurare loro gusto e diletto, non farebbero che stancarli e noiarli.

CAPITOLO XXXIX.

Continuasi con l'argomento del capitolo precedente.

La ragione per la quale certe anime non pervengono a godere delle vere gioie dello spirito è, come si è inteso certamente, perchè esse non vogliono sforzarsi di distaccare l'appetito dal diletto delle cose esteriori visibili.

Avvertano dunque costoro che, sebbene il luogo conveniente e consacrato all'orazione è il tempio visibile, e il motivo le immagini sante, che in esso possono trovarsi, non ha tuttavia da impiegarsi la forza dell'anima sopra di queste cose e, per pregare nel tempio visibile, dimenticarsi di quell'altro tempio vivo, che è l'intimo raccoglimento dello spirito, dove principalmente si ha da pregare, come ne avverte l'Apostolo S. Paolo: *Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Sanctus habitat in vobis?* (1) Non sapete, fratelli, che i vostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo, che abita dentro di voi?

E Cristo disse per S. Luca che il regno di Dio stà dentro di noi medesimi: *Ecce enim regnum Dei intra vos est* (2). Alla quale considerazione ci rimanda pure quell'altra autorità, che più sopra abbiamo riferito, del Signore: *Qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* (3). I veri adoratori conviene adorino in ispirito e verità. Imperocchè ben poco conto fa il Signore dei nostri oratorii se, per avervi attaccato l'appetito, noi non teniamo nella stima, che occorre, la nudità interiore, o sia quella perfetta spirituale povertà, che solo si acquista mediante la negazione assoluta di tutte le cose.

Deve adunque perciò il vero e buono spirituale, affin di purgare la sua volontà d'ogni vano diletto ed appetito, in riguardo di tali cose, e rivolgerla, nell'orazione, a Dio solo, procurare che la sua coscienza sia pura e la sua mente per davvero fissa in Lui. Qui sta il principale; in seguito, come abbiamo detto, scelga egli, per pregare, il luogo più appartato e solitario, e tutto il gusto della sua volontà rivolga ad invocare e glorificare il Signore,

(1) 1 ad Corinth. III, 16.

(2) Luc. XVII, 21.

(3) Joan. IV, 24.

senza far di altri dilette e sentimenti verun conto e stima. Se l'anima infatti si attacca al sapore e al gusto della divozione sensibile, non arriverà mai a gustare la soavità dei dilette dello spirito. I quali si trovano soltanto nella nudità spirituale, di cui abbiamo discorso, mediante un perfetto interiore raccoglimento.

CAPITOLO XL.

Di alcuni danni, nei quali incorrono coloro, che si attaccano al gusto sensibile negli oggetti di divozione.

Molti sono i danni, sì interiori che esteriori, i quali cagiona allo spirituale la ricerca di dolcezze sensibili negli oggetti, di cui abbiamo sino a questo punto discorso.

Quanto ai danni spirituali, è certo che una tal' anima, non potrà giungere al raccoglimento interiore, perchè, affine di pervenire ad esso bisogna ch' ella si svesta di tutti i suoi gusti sensibili, entri nel centro più profondo di sè medesima, lavorando con tutta la sua forza all' acquisto delle virtù.

Quanto poi all' esteriore, siffatto spirituale cade nel gravissimo inconveniente di non accostumarsi e abituarsi a pregare in qualsiasi luogo, e di non essere disposto a farlo che in quelli, ai quali i suoi sensi hanno inclinazione.

Per questo molte volte sarà tentato di lasciare i suoi esercizi di pietà, perchè, come dice il volgare proverbio, egli non è capace di leggere fuorchè nel libro del suo villaggio. Non basta però. Siffatti spirituali è raro vedere che perseverino a lungo in un luogo e talora anche in un medesimo stato, e oggi saranno qua, domani là; or sceglieranno un dato romitaggio, domani un altro; un giorno orneranno un oratorio in un modo e domani saranno daccapo con un altro.

Sono pur costoro, abbiamo detto, quelli che non sanno stare mai fermi in uno stato, ma sentono bisogno di cambiare del continuo tenore di vita. Ed è chiaro, perchè non avendo per proprio sostegno, nelle cose spirituali, che quel fervore e gusto sensibile, e non facendosi essi alcuno sforzo serio per raccogliere e quietare le proprie potenze, per mezzo dell' abnegazione della volontà e la pazienza in soffrire scomodi e disagi per amore di Dio, tutte le volte che vedono un luogo conforme al loro spirito o a

loro parere divoto, o uno stato che quadri col loro gusto ed amore, subito vi corrono dietro, abbandonando quello in cui prima si trovavano. Senonchè, spinti da siffatto attramento sensibile, essi sentono ben presto il bisogno di cercare altre cose e novità, perchè la sensibilità è, per sua natura, incostante e mutabile.

CAPITOLO XLI.

Di tre sorta di luoghi divoti, e come la volontà ha da portarsi a riguardo di essi.

Trovo io tre sorta di luoghi atti e propri ad eccitare la volontà a divozione. La prima comprende quei siti i quali, per la gradevole varietà del loro aspetto, sia per la disposizione delle piante, sia per la natura stessa della terra, come per la loro pace e solitudine, quasi naturalmente eccitano a divozione.

Di tale specie di luoghi è utile profittare, purchè sempre la volontà si sollevi a Dio e dimentichi tutto quello che sensibilmente in essi la può attirare; di quella guisa che per arrivare al fine è necessario servirsi dei mezzi, che allo stesso conducono, non più di quello che occorre.

Se infatti uno spirituale, posto in uno di tali luoghi, cercasse di ricreare l'appetito con sensibili dolcezze, anzichè vantaggio per l'anima sua, non potrebbe averne che aridità di spirito e grave distrazione, come che la vera spirituale dolcezza, siccome ripetutamente insegnammo, non si trova che nel raccoglimento interiore. Stando adunque in uno di detti luoghi, deve lo spirituale, dimenticandosene affatto, procurar di stare nell'intimo del suo spirito con Dio, come se in quel luogo gradito e delizioso non si trovasse. Imperocchè, ripetiamo, s'egli avesse da attaccarsi al gusto e diletto del luogo, anzichè di pace non potrebbe riempire l'anima che di inquietudini e instabilità.

Mirabile esempio a noi lasciarono, in questa parte, quegli antichi anacoreti ed eremiti, i quali, posti in mezzo a immensi deserti, sceglievano nondimeno il luogo, che ad essi poteva bastare, ed ivi richiudevansi in meschine cellette o in caverne e spelonche, dalle quali non uscivano mai. In una di queste San Benedetto passò tre anni consecutivi; e di un altro santo eremita si legge che si era legato al corpo una catena, per non dover andare più in là di quello che la lunghezza della medesima gli

avrebbe permesso. Ma quei Santi ben sapevano che senza negare l'appetito ed ogni sensibile gusto e piacere, non avrebbero potuto dirsi ed essere veri spirituali.

La seconda specie di luoghi divoti comprende certi posti speciali, siano deserti o no, dove Iddio si compiace di concedere a certe persone dei favori spirituali molto segnalati e gustosi. In guisa che resta inclinato il cuore di dette persone al luogo, nel quale riceverter tali favori, e tal fiata desiderio ardente provano di tornarvi, sebbene magari, andandovi, niente godano di quello che altre volte vi sperimentarono, comechè siffatti gusti non dipendano che da Dio, il quale li dà quando, come e dove vuole, senza alcuna dipendenza di luogo nè di tempo, e nè meno dalla volontà di colui al quale Egli li accorda e li concede.

Ora, supposto che il cuore sia vuoto e spoglio di qualsiasi attacco egoistico, buona cosa può essere per l'anima tornare a pregare in tali luoghi privilegiati, e ciò per tre motivi. Primieramente, perchè, sebbene Dio non sia legato a nessun luogo particolare, come abbiamo detto, sembra nondimeno essere sua volontà di ricevere in quel luogo piuttosto che altrove le lodi dell'anima, dal momento che ivi, particolarmente, le concedette i suoi favori.

In secondo luogo, l'anima sente con più forza ivi che altrove il suo dovere di lodare e ringraziare il Signore, per le grazie ricevute.

Terza ed ultima ragione poi è che con la riconoscenza si risveglia in essa ancor più forte e grande la divozione. Per tutti questi motivi adunque è lodevole il desiderio dell'anima di rivedere detti luoghi; tuttavia, sia detto anche una volta, ella non deve pensarsi che Dio sia come tenuto e legato a farle ivi le sue grazie e non possa rinnovargliele pure altrove. L'anima infatti è ella medesima il luogo più proprio e adatto, meglio di qualunque altro, alle comunicazioni di Dio.

Con tutto questo, se il desiderio dell'anima di rivedere i luoghi, dove il Signore si degnò di comunicarsele, è quale abbiamo spiegato, è utile per lei e conveniente di ritornarvi. E così infatti fece Abramo, alzando un altare nel luogo dove gli era apparso il Signore (1). Al ritorno poi dall'Egitto, come narra la Santa Scrittura, egli tornò, per la stessa strada, al posto dove

(1) Gen. XII, 8.

gli era apparso il Signore e quivi di nuovo invocò il nome santo di Lui, sul medesimo altare che prima aveva edificato (1).

Come Abramo, anche Giacobbe segnò il luogo dove aveva veduto il Signore (2) levando ivi una pietra ed ungendola con olio. Ed Agar nel deserto mise nome al luogo, nel quale le era apparso l'Angelo di Dio: *Profecto hic vidi posteriora videntis me* (3): certo che qui ho veduto le spalle di Colui che mi vede.

La terza ed ultima specie comprende tutti quei luoghi che il Signore ha in modo particolare eletto per essere ivi dagli uomini invocato e glorificato. Tali furono, per esempio, il monte Sinai, dove Iddio dette la legge a Mosè (4); il monte che mostrò ad Abramo, sul quale sacrificare il suo figliuolo (5); il monte Horeb, dove comandò di recarsi al nostro Santo Padre Elia, per dargli visione di sè (6).

Alla medesima classe si appartiene il luogo scelto dall'Arcangelo San Michele sul monte Gargàno e da lui medesimo indicato al Vescovo di Siponto con quelle parole: Che egli stava a guardia di quel luogo e che ivi doveva essere consacrata a Dio una chiesa in memoria dei Santi Angeli (7). La gloriosissima Vergine Maria poi scelse in Roma, con specialissimo segnale di neve, il luogo nel quale il nobile Patrizio doveva innalzare un tempio al suo nome (8).

La ragione per cui Iddio sceglie un luogo piuttosto che un altro, dove essere lodato e servito, Egli solo la sa. Quello che a noi importa di sapere è che tutto il Signore fa pel nostro profitto e per assicurarci che Egli ascolta le nostre preghiere dovunque siasi, purchè sieno fatte con Fede. Sebbene non vuoi negare che maggiore speranza di essere esauditi dobbiamo avere quando preghiamo nei luoghi particolarmente eletti dal Signore e che dalla Chiesa ci vengono segnalati e indicati.

(1) Gen. XIII. 4.

(2) Ib. XXVIII, 18.

(3) Ib. XVI, 13.

(4) Exod. XXIV, 12.

(5) Gen. XXII, 2.

(6) 3 Reg. XIX, 8.

(7) V. nel breviario la leggenda in proposito, al giorno 29 settembre.

(8) Ibid. al giorno 5 di agosto.

CAPITOLO XLII.

Di certi mezzi e varie cerimonie che tante persone usano per eccitarsi nella preghiera.

Non negherò io che qualche scusa possa trovarsi al diletto ed attaccamento che certi spirituali hanno per gli oggetti, dei quali abbiamo sin qui ragionato, sia perchè in sè buoni, e sia per la buona fede e semplicità, colla quale procedono. Altrettanto nondimeno non può dirsi per riguardo ad una moltitudine di cerimonie, che da taluni si vedono usate, e che furono introdotte da gente poco illuminata e non ben fondata nella semplicità della Fede. Credamisi: le cerimonie di cui parlo sono qualcosa di insopportabile.

Lasciamo, pel momento, da parte quelle pratiche ridicole, tutte piene di certi nomi straordinari e di altre espressioni insignificanti, come parimenti non parliamo dei gesti e di tutte quelle profane sciocchezze, che gente superstiziosa e di grossolana coscienza intromette nelle proprie preghiere. Tutte queste cose sono evidentemente cattive e piene di peccato, e occorre guardarsene. Tanto più che in molte di esse interviene anche talora un patto occulto col diavolo, e, come tali, è certo che non possono che provocare l'ira del Signore, e non la sua misericordia.

Di queste cose è inutile che si tratti; di altre però non posso certo fare a meno di ragionare, di cui oggidi usano certe persone. Le quali, se anche non mescolano alle loro pratiche religiose cerimonie sospette e colpevoli, adottano nondimeno altre superstizioni, da cui soltanto fanno dipendere l'esito e il frutto delle loro preghiere e dei loro esercizi di pietà.

Per esempio, un solo jota che manchi ad una data preghiera o per poco che si passino i limiti fissati dal proprio capriccio, credono subito tali persone che Dio non le abbia da ascoltare più; chè tutta la loro fiducia di essere esauditi, in luogo di appoggiarsi nel fervore della preghiera, tutta ed esclusivamente si basa sopra di quelle minuzie; dove certo lieve non è l'offesa che si fa a Dio.

Parimenti, una messa non sarà buona per queste persone se non verrà detta con tante e tante candele, non una di più, non una di meno; se non sarà celebrata dal tale sacerdote e solo nella tal maniera; alla tal'ora e non in altra, non un minuto

prima, non un minuto più tardi, o passato un dato giorno. Le orazioni poi da dirsi o le stazioni da farsi hanno da avere pure il loro numero fissato e stabilito, e, come esse, le cerimonie che devono accompagnarle. Le quali hanno da essere eseguite a un dato momento e in una data forma, e la persona incaricata a farle non sarà buona se non avrà questa o quella qualità e proprietà.

Ecco alcune delle debolezze in cui cadono certe anime, le quali credono che se manca anche la menoma cosa di quello che esse hanno proposto e fissato, tutto è perduto e non si fa nulla.

Più intollerabile poi ancora è la pretesa di alcuni di voler sentire in sè medesimi l'effetto delle proprie orazioni, avere segni che esse sono state ascoltate e stabilirli per la fine di quelle loro sciocche cerimonie. Questo, è chiaro, non è che un tentare il Signore, ed Egli non può contro di queste anime non adirarsi gravemente, tanto che, ben sovente dà persino licenza al demonio d'ingannarle, facendo ad esse sentire cose, che son ben lontane dal vero profitto spirituale. Troppo meritato è però questo castigo per la proprietà e superbia con la quale tali anime si comportano nelle loro orazioni e desiderose, come sono, che non si compia e si faccia già quello che vuole il Signore, ma sì quello che vogliono e bramano esse medesime. Ma ben se lo ricordino: finchè esse non mettano la loro confidenza in Dio unicamente, non avranno mai bene.

CAPITOLO XLIII.

Del modo di indirizzare a Dio il gaudio e l'intenzione della volontà nei predetti esercizi e mezzi di devozione.

Sappiano adunque tutti costoro che quanto più si attaccheranno alle loro vane ed inutili cerimonie, tanto meno confidenza avranno in Dio, e più difficilmente, per la medesima ragione, da Lui otterranno quello che desiderano.

Vi son certuni che più cercano l'eseguimento delle proprie pretese che l'onore del Signore, e sebbene in fondo in fondo sono convinti che se il Signore vorrà che si realizzi quello che dimandano, si realizzerà; e se non lo vorrà, non si realizzerà; cionondimeno, in causa dello spirito di proprietà, di cui son pieni, e della

vana gioia, che li anima, non ristanno dal moltiplicare, senza fine e ragione, le loro preghiere, per ottenere quello che desiderano.

Meglio assai sarebbe se essi le rivolgessero a cose di più grande importanza, come ad ottenere una maggiore purità di coscienza e a ben comprendere l'affare dell'eterna salute, appetto di cui sono un niente e meno che niente tutte le altre cose.

Ottenendo dal Signore quello che più importa, avrebbero da Lui anche tutto il rimanente, pur senza domandarlo e in modo senza paragone migliore. Così infatti ha promesso il Signore per bocca del suo Evangelista: *Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adjicientur vobis* (1). Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte le altre cose vi saranno date per giunta. Questa infatti è la domanda che più piace al Signore che gli facciamo, e però, per ottenere quello che il nostro cuore desidera, altro mezzo migliore non c'è che di mettere e raccogliere tutto il fervore della nostra preghiera nell'oggetto che, prima di ogni altro, Dio vuole che gli chiediamo. In tal guisa Egli ci darà non solamente quello che gli domandiamo, o sia la salute eterna delle anime nostre, ma insieme ancora quello ch'EI vede essere a noi conveniente e buono, quantunque non glielo chiediamo. Il che diede chiarissimamente a intendere Davide in un salmo dicendo: *Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate*: (2) è vicino il Signore a coloro che lo invocano, a coloro che lo invocano in verità. Or coloro chiamano e invocano il Signore con verità, i quali gli domandano le cose più alte e più vere, come sono quelle dell'eterna salute. E infatti, subito dopo il passo ora citato, di essi soggiunse il medesimo Profeta: *Voluntatem timentium se faciet et deprecationem eorum exaudiet; et salvos faciet eos. Custodit Dominus omnes diligentes se* (3). Egli farà la volontà di coloro che lo temono ed esaudirà le loro preghiere e li farà salvi. Perchè il Signore custodisce tutti coloro che lo amano.

Questo stare adunque del Signore così vicino a coloro che lo invocano, che qui dice Davide, altro non significa che la sua volontà di soddisfarli pure in quello che non gli domandano, anzi che nè pure lor passa per la mente di chiedere. E che ciò sia vero, lo prova luminosamente il fatto di Salomone. Il quale per avere

(1) Matth. VI, 33.

(2) Ps. CXLIV, 18.

(3) Ib. 19.

chiesto al Signore cosa di suo gusto e piacere, quale era la sapienza con cui reggere giustamente il suo popolo, meritò da Lui sentirsi rispondere: *Quia hoc magis placuit cordi tuo et non postulasti divitias et substantiam et gloriam, neque animas eorum, qui te oderant, sed nec dies vitae plurimos; petisti autem sapientiam, ut iudicare possis populum meum, super quem constitui te Regem: sapientia et scientia data sunt tibi. Divitias autem et substantiam et gloriam dabo tibi, ita ut nullus in regibus, nec ante te, nec post te, fuerit similis tui* (1). Perchè ciò è più piaciuto al cuor tuo e non hai domandate ricchezze, nè beni, nè gloria, nè la morte di quei che ti odiano e neppur lunga vita; ma hai domandato la sapienza e la scienza, affine di rendere giustizia al mio popolo, di cui io ti ho fatto re; la sapienza e la scienza sono concesse a te; e le ricchezze e i beni e la gloria darò a te in tal guisa che nessuno, nè prima nè dopo, sarà simile a te. E così effettivamente il Signore mantenne la sua promessa facendo ch'egli si soggettasse tutti i suoi nemici, onde non lo turbassero, e da tutti riscuotesse tributo. Parimenti troviamo nel Genesi che, allorquando il Signore promise ad Abramo che avrebbe moltiplicato la discendenza del suo figlio legittimo, siccome le stelle del cielo, a tenore della domanda di lui, gli disse: *Sed et filium ancillae faciam in gentem magnam, quia semen tuum est* (2). Ma moltiplicherò pure il figlio della schiava, perchè anch'esso è seme di te.

In questa maniera hanno da indirizzarsi le forze della volontà e il gaudio della medesima a Dio nelle petizioni, che gli si possono fare, senza darsi menomamente pensiero di correr dietro a forme e cerimonie, che la Chiesa cattolica non approva, e lasciando al sacerdote la cura di dire la messa e di tutte le altre cose ch'egli fa in nome e per ordine della Chiesa.

Voler saltar fuori con novità è, nè più nè meno, che giudicar di saperne di più dello Spirito Santo e della Chiesa. E quello che si dice per le messe, ritengasi pure in riguardo di tutte le altre preghiere e divozioni: buone preghiere sono quelle unicamente che Cristo ne insegnò (3) e la sua Chiesa, e non quelle che può inventarsi questa o quella persona particolare. Quando gli Apostoli domandarono a Gesù di insegnar ad essi a pregare, Egli

(1) 2 Paralip. I, 11 et 12.

(2) Gen. XXI, 13.

(3) Luc. XI, 1 et 2.

loro apprese tutto quello che dovevano dire affinchè il suo divin Padre li esaudisse, come Quegli che ben ne conosceva l'intima volontà, nelle sette petizioni del *Pater noster*, che racchiudono tutte le nostre necessità, tanto temporali quanto spirituali. Altre preghiere e cerimonie Gesù non insegnò ai suoi discepoli; anzi, in altra occasione, ben li avvertì che quando pregavano non parlassero molto, perchè ben sapeva il Padre celeste quello che ad essi bisognava: *Orantes autem, nolite multum loqui... scit enim Pater vester quid opus sit vobis* (1). Solo raccomandò Gesù con molta insistenza che perseverassero nella preghiera: *Oportet semper orare et non deficere* (2): pregate sempre senza stancarvi mai; e che pregassero ripetendo con gran fervore le sette petizioni, che loro aveva insegnato. In esse infatti, ripeto, si contiene tutto quello che Dio può volere da noi e quello che a noi occorre. E ciò è tanto vero che quando il nostro Redentore si rivolse là, nell'orto, al suo eterno Padre, tutte e tre le volte, come narrano gli Evangelisti, Egli non usò altre parole fuorchè quelle del *Pater noster*: *Pater mi, si possibile est transeat a me calix iste. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu* (3). Padre mio, se è possibile allontana da me questo calice. Però si faccia non già come voglio io, ma come vuoi Tu.

Le cerimonie poi, con le quali il Signore ci insegnò di accompagnare le nostre preghiere, hanno da essere una di queste due solamente, o sia, primo che si preghi nel secreto della propria camera, lungi da ogni rumore: *Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito* (4), quando pregherai, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il tuo Padre celeste in secreto; secondariamente che si vada a pregare in luoghi deserti, come Egli stesso faceva, e nel tempo più quieto, che è la notte.

Non è dunque necessario di stabilirsi tempi oppure giorni per pregare, nè vi è alcun bisogno di andare in cerca di parole nuove e nuove cerimonie: basta usare le preghiere della Chiesa, nel modo che la Chiesa le usa, perchè tutte, ripeto, si riducono alle domande del *Pater noster*.

Con questo non intendo di condannare la lodevole usanza

(1) Matth. VI, 7 et 8.

(2) Luc. XVIII, 1.

(3) Matth. XXVI, 39.

(4) Ib. VI, 6.

di certe persone, che hanno giorni fissi per alcune divozioni, come novene e altre cose somiglianti; io condanno solo l'attacco che in tanti si scorge alle invenzioni della loro testa, sia in fatto di cerimonie che di preghiere. Tal cosa, siccome fece bene intendere Giuditta a quei di Betulia, anzichè muovere il Signore a misericordia è tutta affatto adatta e propria ad eccitarne l'ira: *Et qui estis vos qui tentatis Dominum? Non est iste sermo qui misericordiam provocet, sed potius qui iram excitet et furorem accendat* (1). I Betulini avevano temerariamente stabilito il tempo in cui il Signore avrebbe dovuto liberarli e salvarli, ma « chi siete voi, disse loro Giuditta, da fissare a Dio il tempo della sua misericordia? Questa è presunzione, la quale non vi attirerà clemenza, ma sdegno ed ira ».

CAPITOLO XLIV.

Del secondo genere di beni distinti nei quali si può vanamente dilettere la volontà.

La seconda specie di beni distinti, nei quali si può vanamente dilettere la volontà, sono quelli che provocano o sia persuadono a servire al Signore; e da noi furono detti beni provocativi.

In questo genere entrano prima di tutto i predicatori, dei quali potremmo discorrere sotto un doppio aspetto, vale a dire per quello che riguarda ad essi in sè e per quello che riguarda coloro che li ascoltano. Infatti molte cose sarebbero da avvertirsi sì agli uni che agli altri, affinchè sappiano a Dio indirizzare il diletto della propria volontà.

E quanto al predicatore, onde riuscire di vero profitto al popolo e non invanirsi di sè medesimo, ha egli da ricordare che il suo ministero è e deve essere più un ministero spirituale che vocale. Sebbene infatti il ministero della predicazione si esplica con parole esteriori e materiali, tutta però la sua forza ed efficacia esso riceve dallo spirito interiore. Per questo, per quanto sublime possa essere la dottrina che un predicatore insegna, ed elevato il suo stile, il frutto sarà sempre in proporzione dello spirito, ond' egli si troverà animato.

Quantunque infatti è vero che la parola di Dio per sè stessa

(1) Iud. VIII, 11 et 12.

è efficace, come dice Davide : *Ecce dabit voci suae vocem virtutis* (1) ecco che darà il Signore alla sua voce voce di grande virtù, o sia grande forza e potenza, nondimeno essa è come il fuoco, il quale, pure avendo potenza di bruciare, non brucia se il soggetto, cui si attacca, non è per esso disposto.

Ora, perchè la dottrina di un predicatore ottenga la sua influenza sull' anime, sono necessarie due disposizioni, una in colui che predica, l'altra in chi ascolta, essendo il profitto di questo sempre in proporzione della disposizione o sia dello spirito di quello. E però volgarmente si dice che quale è il maestro tale sarà anche il discepolo.

Fu questo il motivo per cui, allorquando quei sette figliuoli di Sceva, principe dei sacerdoti giudei, presero a scongiurare il demonio, come si legge negli Atti Apostolici, nella stessa forma che usava San Paolo, si adirò il diavolo contro di essi, dicendo : *Jesum novi et Paulum scio ; vos autem qui estis ?* (2) Confesso Gesù e conosco Paolo ; ma voi, chi siete ? E, entrato in essi, fece sì che si togliessero le vestimenta e li ferì. Or tutto questo avvenne, dico, perchè essi non avevano la disposizione necessaria e non già perchè Cristo non volesse che nel suo nome cacciassero i demonii. Una volta infatti gli Apostoli trovarono uno, che non era del numero dei discepoli, il quale stava scongiurando un demonio nel nome di Gesù, e glielo impedirono ; il Signore però li riprese dicendo : *Nolite prohibere eum : nemo est enim qui faciat virtutem in nomine meo et possit cito male loqui de me* (3). Lasciatelo fare. Imperocchè non vi è nessuno che operi qualche virtù nel mio nome e possa in breve passare a parlar male di me.

Molto tuttavia si sdegna il Signore contro di quelli i quali, mentre vanno insegnando agli altri la legge di Dio, essi poi non la osservano, e mentre vanno predicando il buono spirito, essi per sè non ne hanno punto. A questi cotali dice Egli per bocca del suo Apostolo : *Qui ergo alium doces, teipsum non doces ? qui praedicas non furandum, furaris ?* (4) O tu, che vai ammaestrando gli altri, perchè non ammaestri te stesso ? predichi che non si deve rubare, e rubi ?

E per Davide dice ancora lo Spirito Santo : *Peccatori autem dixit Deus : quare tu enarras iustitias meas, et assumis testa-*

(1) Ps. LXVII, 25.

(2) Act. XIX, 15.

(3) Marc. IX, 38.

(4) Rom. II, 21.

mentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos retrorsum (1). Disse Iddio al peccatore: Perchè predichi tu le mie giustizie e hai preso nella tua bocca la mia legge? Tu hai odiato la disciplina e gettate le mie parole dietro le tue spalle. Colle quali parole volle il Signore significare che a siffatti predicatori non darà Egli forza e spirito, onde ottengan frutto. Infatti, per quanto noi possiamo giudicare, quanto più il predicatore è di santa vita, maggiore anche è il frutto, che ottiene nelle anime, per basso che sia il suo stile e comune e ordinaria la sua dottrina.

Imperocchè, sebbene un bello stile, un appropriato modo di porgere, un' elevata dottrina, e altre simili doti, quando sono accompagnate da un buono spirito, muovono di più e fanno effetto; nondimeno, senza di questo spirito, se potrà averne gusto il senso e l' intelletto, ben poco calore si attaccherà alla volontà. Questa rimarrà fiacca e rimessa, come prima, per operare, ad onta di tutte le cose meravigliose e meravigliosamente predicate, che avrà udito, ma atte solamente a divertire l' orecchio, nè più nè meno che una musica ben concertata o il suono delle campane, nè si leverà dai suoi vizii; e tutto questo perchè la voce del predicatore non aveva la *voce di virtù* necessaria per risuscitare il morto dal suo sepolcro. Poco importa che una musica suoni meglio di un' altra quando non sia anche più efficace; e sebbene i predicatori dir possano, ripeto, cose meravigliose, subito l' anima se ne dimenticherà, se da esse non avrà avuto accesa la volontà. Oltre che infatti, per sè, non può far frutto nell' anima il gusto del senso per una data dottrina, impedisce esso che la medesima passi allo spirito, e tutto così va a finire solo nella stima del modo col quale viene esposta. Nel predicatore cioè si loda la voce, il modo di porgere, la frase e basta, ma niente affatto si pensa alla emenda, che dalla sua predicazione dovrebbe seguire.

Tutto ciò è assai bene espresso da S. Paolo nella sua prima lettera ai Corinti, là dove dice: *Et ego cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis aut sapientiae annuntians vobis testimonium Christi... Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis* (2). Ed io, fratelli, quando venni a

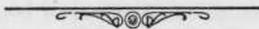
(1) Ps. IXL, 16 et 17.

(2) 1 Corinth. II, 1 et 4.

voi, ad annunziarvi la testimonianza di Cristo, venni non con sublimità di ragionamento o di sapienza.... Il mio parlare e la mia predicazione non fu nelle persuasive dell'umana sapienza, ma nella manifestazione di spirito e di virtù.

Con tutto questo non era già intenzione dell' Apostolo — come non è nè pur qui la mia — di condannare il buono stile e l'eloquenza : quello e questa possono infatti realmente giovare moltissimo al predicatore, come servono in tutti i negozii di questa vita. Una parola ben detta infatti può guadagnare anche una causa disperata, di quella guisa che una ottima e santa può perdersi per colpa di una parola impropria o insufficiente.

FINE DELLA SALITA DEL MONTE CARMELO.



INDICE

Studi Proemiali	Pag. III-CIV
Salita del Monte Carmelo — Argomento	» 1
PROEMIO	» 3

LIBRO PRIMO

CAPITOLO I. — Delle due notti, per le quali, secondo le due parti, inferiore l'una, superiore l'altra, che sono nell'uomo, debbono passare gli spirituali, che anelano unirsi con Dio. Spiegazione della prima stanza	Pag. 8
CAPITOLO II. — Spiegasi che <i>notte oscura</i> sia quella per la quale l'anima dice di essere passata per unirsi con Dio, e si danno le ragioni perchè un tale passaggio <i>Notte</i> si appella	» 10
CAPITOLO III. — Si parla della prima causa della notte spirituale dell'anima, vale a dire, della negazione dell'appetito in tutte quante le cose	» 11
CAPITOLO IV. — Si dimostra la necessità che ha di passare per la notte oscura del senso chi vuol giungere all'unione con Dio.	» 14
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	» 20
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 S. Scrittura	» 28
CAPITOLO VII. — Si prova con similitudini e autorità della Sacra Scrittura e con ragioni che gli appetiti tormentano l'anima	» 34
CAPITOLO VIII. — Per mezzo d'autorità della Sacra Scrittura e con ragioni si prova che gli appetiti oscurano l'anima	» 36
CAPITOLO IX. — Si spiega per similitudini e ragioni come gli appetiti insozzano l'anima	» 42
CAPITOLO X. — Gli appetiti intiepidiscono e infiacchiscono l'anima nella pratica della virtù. Provasi l'asserto con similitudini ed autorità della Sacra Scrittura	» 49
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	» 51
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	» 57
CAPITOLO XIII. — Del modo onde l'anima deve entrare nella Notte oscura del senso, mediante la Fede	» 59
CAPITOLO XIV. — Si dichiara il secondo verso della stanza: <i>Da furie d'amor arsa, ond'io languia</i>	» 63
CAPITOLO XV. — Si spiegano i rimanenti versi della stanza: <i>O felice ventura! — Furtiva io me n'uscia — Però che mia magion ch'èta dormia</i>	» 65

LIBRO SECONDO

CAPITOLO I. — Dichiarasi il senso della stanza	Pag. 66
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	» 69
CAPITOLO III. — Si continua a provare con ragioni e autorità della Sacra Scrittura che la Fede è una notte oscura per l' anima	» 72
CAPITOLO IV. — Trattasi, in generale, del modo, onde anche l' anima dee mettersi, per quanto è da parte sua, all' oscuro e in tenebre, affine di venire bene e facilmente guidata dalla Fede a sublime contemplazione	» 75
CAPITOLO V. — Per mezzo di una similitudine si spiega che cosa sia l' unione dell' anima con Dio	» 82
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.	» 90
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	» 94
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.	» 101
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 Sacra Scrittura	» 106
CAPITOLO X. — Distinguonsi tutte le specie di apprensioni e di intelligenze che possono cadere nell' intelletto	» 109
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	» 113
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 staccandosene a tempo	» 123
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	» 131
CAPITOLO XIV. — Si prova la convenienza dei predetti indizii e la necessità loro in rapporto al profitto dell' anima nello spirito.	» 138
CAPITOLO XV. — Si dimostra il bisogno che i proficienti, o sia coloro che cominciano ad entrare nella detta generale notizia di contemplazione, hanno di valersi del discorso e dell' operazione delle potenze naturali	» 151
CAPITOLO XVI. — Si parla delle apprensioni immaginarie che in modo soprannaturale si possono rappresentare alla fantasia, e si dimostra come non servono di mezzo prossimo onde unirsi con Dio	» 154
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	» 164
CAPITOLO XVIII. — Si parla dei danni che i direttori spirituali cagionano alle 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	» 170

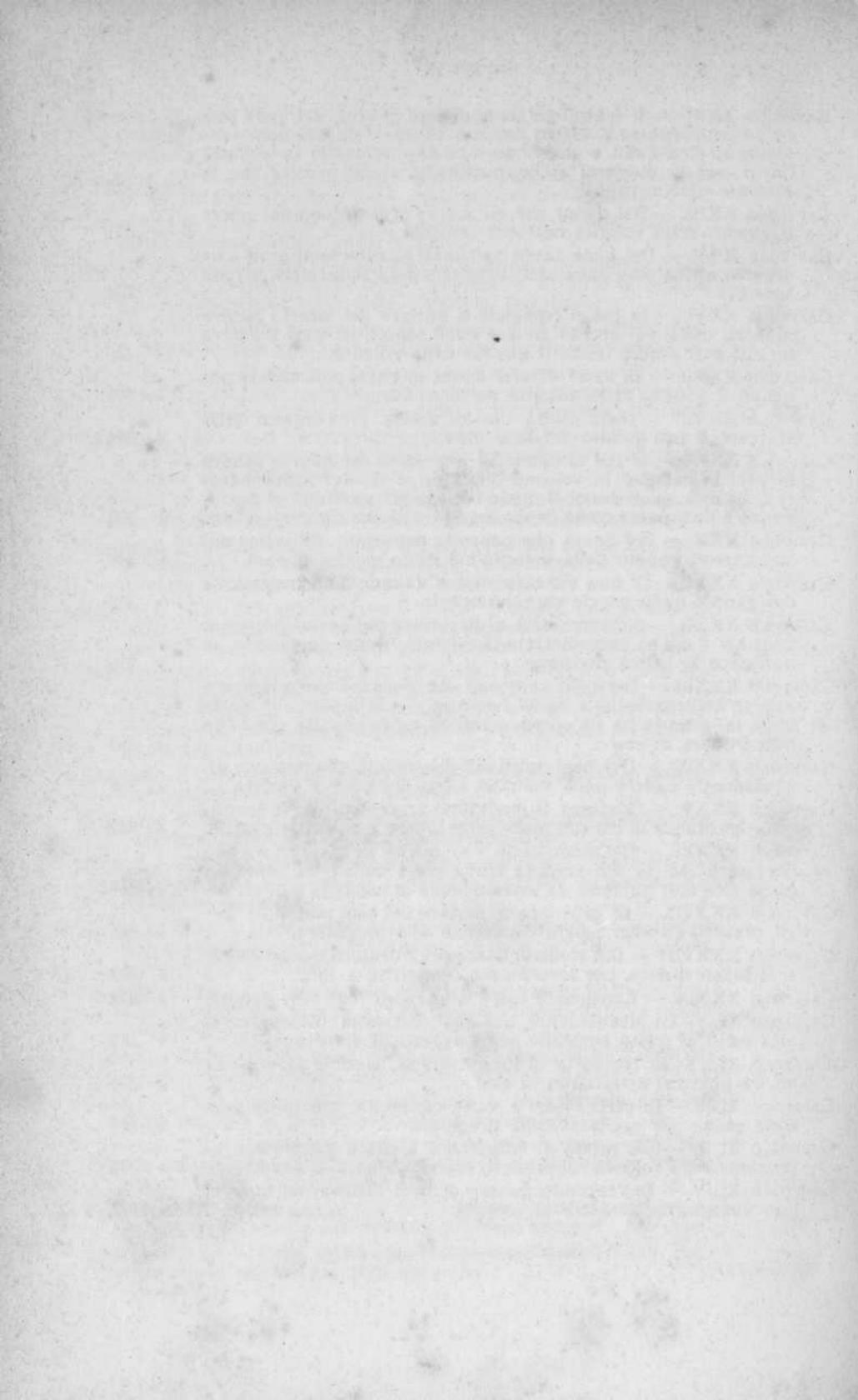
CAPITOLO XIX. — Si prova con autorità della Sacra Scrittura come noi ci possiamo ingannare anche nelle visioni e locuzioni che provengono da Dio e che in sè medesime son vere.	Pag. 174
CAPITOLO XX. — Si dimostra con autorità della Divina Scrittura che i detti e le parole di Dio, quantunque verissimi in sè medesimi, non sono però infallibili nelle loro ragioni	» 183
CAPITOLO XXI. — Si dimostra che Iddio, sebbene risponde talora alle cose che gli si domandano, non ha tuttavia piacere che l'anima usi con Lui di tale modo di trattare, e che, accondiscendendo alle domande di lei, molte volte pur contro di essa si adira	» 188
CAPITOLO XXII. — Si esamina un dubbio o sia perchè nella nuova legge non sia lecito, come nell' antica, di interrogare soprannaturalmente Iddio; e si risponde con un' autorità di S. Paolo, che al proposito si dichiara. E' capitolo dilettevole e utile assai per intendere i misteri di nostra Santa Fede	» 199
CAPITOLO XXIII. — Si comincia a trattare delle apprensioni puramente intelligibili ossia spirituali dell' intelletto.	» 218
CAPITOLO XXIV. — Di due specie di visioni intelligibili soprannaturali.	» 222
CAPITOLO XXV. — Delle rivelazioni, che cosa sono e come si dividono.	» 229
CAPITOLO XXVI. — Dell' intelligenza di verità nude che Dio comunica all' intelletto. Se ne indicano le specie e si insegna il modo onde l'anima ha in esse da governarsi	» 233
CAPITOLO XXVII. — Della seconda specie di rivelazioni, ossia della manifestazione di segreti e misteri occulti. — Spiega il Santo Dottore sotto quale aspetto possono servire all' unione con Dio, e per quale ragione impedirli, e come il demonio può, in questa parte, mescolar molto alla verità i suoi errori	» 243
CAPITOLO XXVIII. — Tratta delle locuzioni interiori che soprannaturalmente possono avvenire allo spirito e dei diversi modi onde accadono	» 247
CAPITOLO XXIX. — In cui si tratta del primo genere di parole che lo spirito raccolto talora forma dentro di sè. Ne spiega il Santo Dottore le cause e dice il profitto e il danno che possono all' anima cagionare	» 249
CAPITOLO XXX. — Trattasi delle parole interiori che formalmente, per via soprannaturale, avvengono allo spirito. Avvisa il santo Dottore l' anima dei danni che le possono arrecare e l' istruisce sul come diportarsi cautamente in esse acciò non abbia da rimanervi ingannata	» 255
CAPITOLO XXXI. — In cui si tratta delle parole sostanziali che interiormente si fanno sentire allo spirito. Si stabilisce la differenza che passa fra esse e le formali; si espongono i gran beni che in esse si contengono e la rassegnazione e la riverenza con cui l' anima deve in esse portarsi	» 258
CAPITOLO XXXII. — In cui si tratta delle apprensioni che l' intelletto riceve da quei sentimenti interiori, che soprannaturalmente si formano nell' anima; se ne dicono le cause e si stabilisce il modo onde l' anima deve portarvisi per non rimanerne imbarazzata nel cammino dell' unione divina	» 260

LIBRO TERZO

ARGOMENTO	Pag. 265
CAPITOLO I. — Si tratta delle apprensioni naturali della memoria e si insegna il modo onde l'anima potrà di esse evacuare tale potenza affine di unirsi, secondo la medesima, con Dio	» 266

CAPITOLO II. — Si enumerano tre diversi danni, nei quali incorre l'anima, che non cerca di porsi in tenebre per riguardo alle notizie e ai discorsi della memoria, e se ne spiega il primo . . .	Pag. 274
CAPITOLO III. — Del secondo danno che, per opera del demonio, può all'anima venire dalle naturali apprensioni della memoria . . .	» 277
CAPITOLO IV. — Del terzo danno che all'anima proviene dalle distinte naturali notizie della memoria . . .	» 279
CAPITOLO V. — Dei beni e vantaggi che risultano nell'anima dalla perfetta dimenticanza di tutti i pensieri e di tutte le notizie che, naturalmente, circa della memoria, può avere . . .	» 281
CAPITOLO VI. — In cui si discorre del secondo genere di apprensioni memoritive, cioè a dire delle notizie immaginarie soprannaturali.	» 283
CAPITOLO VII. — Si discorre dei danni che possono recare all'anima le notizie di cose soprannaturali, s'ella vuol sopra di esse riflettere. Si dice quanti possono essere e se ne spiega il primo.	» 284
CAPITOLO VIII. — Del secondo danno, ossia del pericolo in cui si pone la persona spirituale di far caso e stima di sè e di cadere in vane presunzioni di spirito . . .	» 286
CAPITOLO IX. — Del terzo danno che può il demonio arrecare all'anima per mezzo delle apprensioni immaginarie della memoria.	» 288
CAPITOLO X. — Del quarto danno che può risultare nell'anima dalle apprensioni soprannaturali distinte della memoria, che è di trovarsi impedita di giungere all'unione con Dio . . .	» 289
CAPITOLO XI. — Del quinto danno, in cui l'anima può incorrere causa le immaginarie soprannaturali apprensioni della memoria, che è di sentire bassamente e impropriamente di Dio . . .	» 290
CAPITOLO XII. — Delle utilità che all'anima provengono dalla negazione di qualunque apprensione dell'immaginativa. Si risponde di più ad una obbiezione e si mostra qual sia la differenza che passa fra le apprensioni immaginarie naturali e quelle soprannaturali . . .	» 292
CAPITOLO XIII. — In cui si discorre delle notizie spirituali in quanto che possono cadere nella memoria . . .	» 298
CAPITOLO XIV. — Si descrive il modo generale onde lo spirituale deve comportarsi in riguardo della memoria . . .	» 299
CAPITOLO XV. — Della notte oscura della volontà. — Autorità del Deuteronomio e di Davide. — Divisione di tutti gli affetti della medesima potenza . . .	» 301
CAPITOLO XVI. — Della prima passione della volontà. — Si spiega che cosa è il gaudio e si distinguono tutte le cose in cui la volontà può dilettersi . . .	» 304
CAPITOLO XVII. — S'imprende a trattare del gaudio che nasce da cose temporali e si dice in qual modo in esse l'anima ha da rivolgerlo a Dio . . .	» 305
CAPITOLO XVIII. — Dei danni che possono provenire all'anima dal riporre il suo contento nelle cose temporali di questo mondo.	» 310
CAPITOLO XIX. — Del profitto e delle utilità che seguono all'anima dallo staccare il gaudio suo dalle cose temporali . . .	» 316
CAPITOLO XX. — Dimostrasi quanto sia grande vanità porre il gaudio del proprio cuore nei beni naturali e come debba lo spirituale in essi indirizzarsi a Dio . . .	» 319
CAPITOLO XXI. — Dei danni che provengono all'anima dal collocare il gaudio della sua volontà nei beni naturali . . .	» 321
CAPITOLO XXII. — Delle utilità che risultano all'anima dallo staccare il suo gaudio dai beni naturali . . .	» 326

CAPITOLO XXIII. — Si tratta del terzo genere di beni, nei quali può la volontà riporre l'affetto del suo cuore, o sia dei beni sensibili. Si dice quali e quanti sono, e in qual modo la volontà ha in essi da dirigersi a Dio, purificandosi del piacere che le possono procurare	Pag. 328
CAPITOLO XXIV. — Dei danni che all'anima provengono dal porre il gaudio della volontà nei beni sensibili	» 331
CAPITOLO XXV. — Dei beni, tanto spirituali quanto temporali, che all'anima risultano dalla mortificazione del gaudio circa le cose sensibili	» 333
CAPITOLO XXVI. — In cui si comincia a parlare del quarto genere di beni, ossia dei morali. Si dice quali sono e in qual maniera in essi può essere lecito il gaudio della volontà	» 336
CAPITOLO XXVII. — Di sette diversi danni in cui si può cadere ponendo il gaudio della volontà nei beni morali	» 340
CAPITOLO XXVIII. — Delle utilità che all'anima provengono dallo staccare il suo gaudio dai beni morali.	» 344
CAPITOLO XXIX. — In cui si comincia a trattare del quarto genere di beni in cui può la volontà dilettersi, o sia dei soprannaturali. Si dice quali sono; il modo onde dagli spirituali si distinguono e finalmente come debba il gaudio di essi dirigersi a Dio.	» 346
CAPITOLO XXX. — Dei danni che possono provenire all'anima dal collocare il gaudio della volontà nel detto genere di beni	» 349
CAPITOLO XXXI. — Di due vantaggi che si cavano dalla negazione del gaudio nelle grazie soprannaturali.	» 355
CAPITOLO XXXII. — Si incomincia a discorrere del sesto genere di beni nei quali si può dilettere la volontà. Detto quali sono, se ne indica la prima divisione	» 356
CAPITOLO XXXIII. — Dei beni spirituali che possono distintamente cadere nell'intelletto e nella memoria. — Si insegna il modo onde la volontà ha da comportarsi in riguardo alla gioia che può trovare in essi	» 357
CAPITOLO XXXIV. — Dei beni spirituali dilettevoli, che possono distintamente cadere nella volontà. Loro divisione e varietà	» 358
CAPITOLO XXXV. — Continua il medesimo argomento delle immagini. Ignoranza di cui son piene certe anime a questo riguardo.	» 362
CAPITOLO XXXVI. — Del modo onde l'anima ha da rivolgere a Dio il piacere che la sua volontà trova nelle immagini sante, in guisa che non abbiano da esserle causa di ostacolo o di errori.	» 365
CAPITOLO XXXVII. — Si prosegue a parlare dei beni motivi. — Degli oratorii ed altri luoghi consacrati alla preghiera.	» 366
CAPITOLO XXXVIII. — Del modo di usare degli oratorii e delle chiese e di incamminare, per loro mezzo, lo spirito a Dio	» 370
CAPITOLO XXXIX. — Continuasi con l'argomento del cap. preced.	» 372
CAPITOLO XL. — Di alcuni danni, nei quali incorrono coloro, che si attaccano al gusto sensibile negli oggetti di divozione	» 373
CAPITOLO XLI. — Di tre sorta di luoghi divoti, e come la volontà ha da portarsi a riguardo di essi	» 374
CAPITOLO XLII. — Di certi mezzi e varie cerimonie che tante persone usano per eccitarsi nella preghiera	» 377
CAPITOLO XLIII. — Del modo di indirizzare a Dio il gaudio e l'intenzione della volontà nei predetti esercizi e mezzi di devozione.	» 378
CAPITOLO XLIV. — Del secondo genere di beni distinti nei quali si può vanamente dilettere la volontà	» 382







MARQUÉS DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

BIBLIOGRAFÍA TERESIANA

SECCIÓN XV

Libros de los Coautores de la Reforma Teresiana.

Número.....	401	Precio de la obra.....	Ptas.
Estante.....	3	Precio de adquisición. »
Tabla.....	4	Valoración actual.....	»



401.

SAN GIOVANNI DELLA CROCE

OPERE
SPIRITUALI

VOLUME I