









SAN GIOVANNI DELLA Croce
EDIZIONE F. D. MONTE CARRETTARO

OPERE SPIRITUALI

VOLUME I

OPERE SPIRITUALI

OPERE SPIRITUALI

OPERE SPIRITUALI





SAN GIOVANNI DELLA CROCE
RIFORMATORE DELL' ORDINE CARMELITANO

OPERE SPIRITUALI

VOLUME II.

Notte Oscura dell'anima
Cantico spirituale - Fiamma viva d'amore
Istruzioni e Cautele - Poesie



MILANO
S. LEGA EUCHARISTICA

1912

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Firenze - Tip. Domenicana, Succ. F.lli Niccoli, Via Ricasoli, 63.

Notte oscura dell'anima ⁽¹⁾

o sia spiegazione delle strofe, che fanno conoscere la strada della perfetta unione d'amore (qual si può avere in questa vita) con Dio e le proprietà ammirabili dell'anime, che alla medesima felicemente sono pervenute.

ARGOMENTO

Il presente libro si apre con tutto l'insieme delle strofe che hanno in esso da spiegarsi: ognuna poi verrà separatamente ripetuta al luogo della sua dichiarazione. E il medesimo si farà per riguardo ad ogni singolo verso di esse.

Nelle due prime strofe si mostrano gli effetti stupendi, che seguono all'anima dalla purgazione passiva delle sue due parti, la sensitiva e la spirituale; e nelle sei rimanenti si espongono i frutti meravigliosi che, nella stessa anima, producono l'illuminazione spirituale e l'unione d'amore con Dio.

CANTICO DELL'ANIMA.

1. In una notte oscura,
Da furie d'amor arsa, ond'io langua,
O felice ventura!
Furtiva io me n'uscia,
Però che mia magion chêta dormia.
-

(1) Per riguardo alle purificazioni passive, che l'anima ha da sostenere per arrivare alla unione con Dio, si rammenti quanto scrivemmo negli studii proemiali — parte I e II — premessi nel volume precedente a tutte le opere del nostro Santo. Riportandosi ai detti studii, ai commenti pure fatti qua e

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

là a molti luoghi del libro della *Salita del Monte Carmelo*, che deve essere tenuto ben presente, sempre dai lettori, facile e piena, speriamo, per quanto lo permettono le oscure materie, di cui qui si tratta, resterà l'intelligenza del presente libro. Non mancheremo poi, come facemmo in passato, di mettere, nei punti più difficili, delle opportune note, onde, il meglio che sarà possibile, resti chiarito il pensiero del Santo.

SPIEGAZIONE GENERALE

Avanti che entriamo in materia, è bene osservare che qui l'anima è già stabilita nello stato di perfezione, vale a dire nella unione d'amore con Dio. Quand'ella infatti canta questo cantico, già è passata per mezzo di tutti i travagli e di tutte le pene spirituali, ond'è seminata la via stretta, per la quale, ordinariamente, è necessario che passi chiunque brama di arrivare alla sublime unione d'amore con Dio, siccome dice il nostro Redentore nel Vangelo: *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam* (1). Ora, essendo questa strada tanto stretta e così pochi coloro i quali entrano in essa, grandissima ragione ha l'anima di reputarsi fortunata e di riguardare come una vera felicità l'aver potuto scorrerla tutta quanta ed essere arrivata alla perfezione d'amore. Nè meno anche propriamente, siccome negli stessi versi si dice, col nome di *notte oscura* appella questo stretto sentiero dell'eterna vita. Tutta contenta adunque di aver superato tanti ostacoli, l'anima erompe nel cantico, che abbiamo udito e che adesso imprendiamo a spiegare.

(1) Matth. VII, 14.

LIBRO PRIMO

In cui si parla della notte passiva del senso.

STANZA PRIMA.

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

Esposizione della stanza.

Narra l'anima, in questa prima stanza, il modo osservato nell'uscire, secondo l'affetto, da sè stessa e da tutte quante le cose, per mezzo di una perfetta mortificazione a riguardo di tutte e di sè medesima ancora, affine di arrivare a vivere in Dio una dolce e deliziosa vita d'amore. E, per darcelo a comprendere, dice che questa uscita avvenne « *in una notte oscura* », la quale, in questo luogo, come tra poco si dirà (1), non è che la contemplazione purgativa, che è per l'anima la vera causa di tale perfetta negazione di sè medesima e di tutte le cose.

Non basta: l'anima dice ancora che questa uscita ella potè effettuarla mediante la forza e il calore, per il medesimo fine, a lei, nella predetta contemplazione, comunicati dall'amore del suo Sposo. Dove, evidentemente, ella ha intenzione di magnificare la bella sorte d'aver potuto, con sì prospero successo, accostarsi, per mezzo di questa notte, a Dio, vale a dire senza che alcuno dei tre suoi naturali nemici — mondo, demonio e carne — la potesse disturbare nel suo cammino, stante che, mediante la detta notte di contemplazione purificativa, sieno rimaste come addormentate e sopite, nella sua parte sensitiva, tutte le passioni con tutti i loro appetiti e movimenti.

(1) Cap. VIII.

CAPITOLO I.

Si spiega il primo verso, e si comincia a parlare delle imperfezioni dei principianti.

In una notte oscura.

In questa oscura notte cominciano ad entrare le anime allorchè Iddio le cava dallo stato di principianti, o sia di coloro che nella via dello spirito si servono ancora della meditazione e del discorso, per metterle in quello dei proficienti, che è lo stato di contemplazione, affinchè, per esso, arrivino allo stato dei perfetti, che è quello dell'unione con Dio. È chiaro adunque che per intendere bene che notte è questa, per cui l'anima ha da passare, e per qual fine Dio la pone in essa, conviene, innanzi tutto, che qui spieghiamo alcune qualità che sono proprie dei principianti, affinchè, veduta la imperfezione di questo stato, si animino a desiderare di venire da Dio collocati in questa notte, per la quale si rafforzano e raffermano nell'anima le virtù, e si arriva a godere degli inestimabili piaceri dell'amore di Dio. Il che fatto, con la maggiore brevità che ci sarà possibile, passeremo subito a parlare direttamente di questa oscura notte. —

È dunque da sapersi che appena l'anima si converte determinatamente al servizio di Dio, questo buon Signore la va, per consueto, allevando nello spirito al modo stesso che una amorosa madre farebbe col suo figliuolo, il quale riscalda al calore del suo seno, nutre col proprio latte, porta tra le braccia e in mille forme accarezza e contenta. In proporzione però che il bambino cresce, gli va pur la madre diminuendo le carezze; non gli dà più il petto e, scendendolo dalle braccia, fa che cammini co' suoi piedi; e tutto questo perchè, smesse le qualità proprie del bambino, abbia da apprendersi a cose migliori, più grandi e sostanziali.

Non diversamente si diporta, con l'anime, l'amorosa madre della grazia del Signore (1) appena le vede disposte e rigenerate al suo servizio: come tenera madre Dio ad esse dona il suo petto e lor fa trovare in tutti gli esercizi una grande e deliziosa consolazione di spirito. Così, in questo tempo, unico diletto del-

(1) Sap., XVI, 2: *Omnium nutrici gratiae tuae deserviebat.*

l'anima è di passare lunghe ore in orazione e talvolta le intiere notti; suo piacere sono le penitenze, le macerazioni, i digiuni; suo conforto l'uso dei Sacramenti e le comunicazioni con Dio.

Ad onta però che questi novelli spirituali perseverino con molta diligenza in tali cose, grande nondimeno, spiritualmente parlando, è sempre la loro fiacchezza ed imperfezione. E, diffatti, non essendo mossi ai detti esercizi che pel gusto che vi sperimentano, e non essendosi tuttavia ben fortificati, per mezzo di una forte lotta, nella virtù, molti sono i difetti in cui cadono; chè ognuno del resto opera più o meno perfettamente secondo l'abito di perfezione che possiede. Ora, siccome questi novelli spirituali, ripetiamo, non hanno ancora avuto tempo d'acquistare gli abiti più forti della virtù, ne viene di conseguenza che operino assai imperfettamente, come deboli bambini (1).

(1) Nessuno creda già, da queste parole del Santo, ch'egli intenda di condannare colui il quale, ne' suoi spirituali esercizi, incombe per il diletto e la spirituale consolazione che in essi trova e sperimenta. Chè questo diletto, come dimostra San Bonaventura, è anzi utile, e non di rado, affinché gli uomini si accingano ad entrare nella strada della virtù, e in questa perseverino, e a tal fine il Signore lo infonde.

Se però non è cosa viziosa nè peccato cercare, negli spirituali esercizi e nell'altre opere buone, consolazioni e piaceri, non è tuttavia questo un modo di operare molto perfetto, come è quello invece di colui che cerca nelle opere sue puramente Dio e la sua volontà; nel che consiste la vera perfezione.

In questo senso parla il nostro mistico Dottore, e così intese le sue parole sono verissime, e a persuadersene basterà che il lettore ricordi quanto dicemmo in una nota del primo libro della *Salita del Monte Carmelo* (v. volume I di queste opere, pag. 21 e seguenti) ove, seguendo l'autorità dell'Angelico San Tommaso, mostriamo in che consiste la perfetta carità e il bisogno che l'anima, per arrivare a possederla, si trovi perfettamente vuota d'ogni menomo attacco ed appetito.

Non occorre dunque che qui ci dilunghiamo in altre spiegazioni, che sarebbero del tutto superflue. Solamente, già che l'occasione ci si presenta opportuna, ci sia permesso riportare due passi di Santa Teresa, che in mirabil modo servono a spiegare il pensiero del nostro Santo.

Scriva la Serafina nel cap. XI della sua *Vita*: « S'avverta ben questo; e il dico perchè lo so per esperienza. Quando un'anima entra con risoluzione in questo cammino dell'orazione mentale, e può ottener da sè stessa di non trovar molta gioia nelle consolazioni nè molta pena nelle aridità, quest'anima compiuta ha già gran parte del viaggio. Non tema, no, per molto che inciampi di tornare indietro: l'edifizio spirituale ch'essa sta elevando riposa sopra un solido fondamento. Perchè, conviene altamente persuadersene, il vero amore di Dio non consiste già in ispander lacrime nè in avere quei gusti e quelle tenerezze di divozione, che per lo più desideriamo perchè ci

Questa cosa chiarissimamente si vedrà dalla scorsa, che adesso ci proponiamo di fare, attraverso i sette vizi capitali, notando le varie e molteplici imperfezioni, nelle quali, secondo ognuno di essi, son più soliti di cadere. In tal guisa come, ripetiamo, da una parte si vedrà il modo bambinesco di operare che hanno questi principianti, così dall'altra si potranno anche meglio apprezzare i beni stupendi che seco trae la notte oscura, di cui subito dopo abbiamo da parlare, e che l'anima sgombra e purifica di tutte le sue imperfezioni.

consolano, ma sibbene in servire Dio con perfetta giustizia, con viril coraggio ed umiltà profonda. Altrimenti, sarebbe, parmi, come uno stendere sempre la mano per ricevere, e noi offrire poi mai nulla. Che Nostro Signore conduca per le vie delle delizie spirituali donnicciuole come son io, deboli e di poco cuore, sia pure: ci veggo certa qual convenienza.... Ma che servi di Dio, uomini di valore, di lettere e di grande intelletto, tanto faccian caso e provin turbamento non li consolando il Signore di sensibile divozione, troppo, in verità, amareggiami l'anima. Non dico io già che la rifiutino, ove ne li favorisca il Signore: ben debbono anzi farne conto assai.... Ma non l'avendo, oh! non si inquietino. Dacchè loro la nega il Signore, debbono credere che non è ad essi necessaria ed hanno da sopportare di esserne privi con imperturbato coraggio. Credano che è mancamento il lasciarsi abbattere lo spirito.... è imperfezione ».

Nel capitolo primo della 2ª Mansioni poi del *Castello interiore* anche più chiaramente si accosta al nostro Santo, dicendo: « L'anima non deve proporsi soddisfazioni e piaceri: sarebbe questa una molto bassa maniera di cominciare a fabbricare sì alto e nobile edificio ».

Così S. Teresa, d'accordo del resto con tutti i maestri della vita spirituale e perfetta. Non si sa quindi comprendere come alcuni potessero trovare troppo dura e severa la dottrina del nostro Santo Dottore. Eppure se avessero letto Taulero, là dove parla del modo perfetto di operare di un'anima, che vuol essere tutta di Dio, avrebbero sentito assai più.

Colla perfetta carità non può stare la ricerca di piaceri e di sensibili consolazioni, e grave è l'errore di chi si crede di essere divoto solo quando sente gusto e fervore. La vera divozione è una prontezza della volontà ad eseguire le cose che Dio comanda, sia con piacere o senza, e chi a questa maniera non è divoto, non può dire di amare veramente Dio, perchè più che Dio e la volontà di Lui cerca sè stesso. Il che è quello che dimostra il nostro Santo nei primi sette capitoli di questo libro, notando tutte le imperfezioni e debolezze nelle quali, per l'attacco e l'amor proprio, onde son pieni, cadono tanti spirituali.

Chi farà osservazione a tutti i difetti ch'egli verrà indicando, non troverà certo esagerata quella dottrina di assoluta nudità d'ogni appetito che in questi libri si insegna, per incamminare l'anima al grado più perfetto dell'amore di Dio.

CAPITOLO II.

Imperfezioni spirituali dei principianti a riguardo del primo vizio capitale, che è la superbia.

Sentendosi un principiante così diligente e fervoroso nei suoi esercizi spirituali e devoti, ad onta che le cose sante, per sè, piuttosto sien causa di umiltà, gli nasce nondimeno, per la sua imperfezione, da tale prosperità, una occulta superbia, che lo fa avere molte volte grande contentezza di sè medesimo e delle opere sue. Dal che si origina, in costoro, desiderio di parlare di cose spirituali davanti ad altri, con aria talora di insegnare piuttosto che apprendere, tanto da giungere persino a condannare gli altri quando non li veggano adoperare le forme di divozione ch'essi vorrebbero; e questo non solamente dentro di sè, ma anche con parole, come il Fariseo che si gloriava, davanti a Dio, dell'opere che faceva, e disprezzava il Pubblicano (1).

Da tale attitudine di questi principianti prende poi ansa il demonio per ingerire in loro desiderio di tali cose; onde s'aumenti quella superbia e presunzione. Sa ben egli infatti che tutte le opere che faranno serviranno ad essi in tal guisa un bel niente, anzi li danneggeranno.

E ve n'ha di quelli che a tal punto arrivano da non volere che altri, fuori di loro, sembri buono, e con fatti e con parole, quando capita, di tutti dicono male: osservano i bruscoli negli occhi altrui e non considerano la trave che hanno nel proprio; guardano negli altri il moscerino, e per sè inghiottono il cammello: *Quid autem vides festucam in oculo frutris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* (2).

Alle volte ancora, quando questi principianti vedono che i loro maestri, confessori o prelati non approvano il loro spirito e modo di procedere, pieni come sono di desiderio di sentirsi da essi lodati, giudicano e credono subito di non essere intesi, e che i loro direttori non debbano essere spirituali come son loro, perchè non approvano quello che approvano essi e che ad essi piace. E così subito anche si rivolgono ad altri, che quadri più al loro

(1) Luc., XVIII, 11-12.

(2) Matth., VII, 3.

gusto; chè per ordinario desiderano parlare delle cose del proprio spirito solo con quelli dai quali sperano di venirne lodati e incoraggiati. All'opposto fuggono come dalla morte da quelli che non badano alle loro piccolezze e cercano incamminarli per strada più sicura; nè di rado accade che pur se ne adirino.

Presumendo molto di sè, questi novelli spirituali sogliono proporsi molte e grandi cose, mentre in pratica fanno ben poco; desiderano che gli altri s'avveggano del loro spirito e della loro divozione, e a questo scopo s'atteggiano con particolari movimenti, che attraggano gli sguardi altrui; emettono sospiri e son beati se lor succede qualche rapimento in pubblico, affinchè a tutti si faccia noto quello di cui essi hanno tanta vaghezza.

Parimenti cercano di essere favoriti dai confessori, donde mille altre invidie ed inquietudini, di cui la prima e più ordinaria è una gran vergogna di dire schiettamente i propri peccati, affinchè i confessori non abbiano da perdere loro la stima; per il qual fine li coloriscono, onde non appaiano così gravi come sono; il che è piuttosto un andare a scusarsi che ad accusarsi. E per lo stesso motivo alle volte vanno in traccia di altro confessore, cui dire il male, o sia le colpe, affinchè il primo non pensi e sospetti che ne commettano, ma al contrario creda che tutto in essi è bene, esprimendosi pur non di rado in guisa che questo falso bene appaisca più ancora di quello che è, mentre l'umiltà vorrebbe — e lo mostreremo anche meglio tra poco (1) — che non se ne tenesse nessun conto, non solo, ma si bramasse che da nessuno ne fosse tenuto conto.

Ve n'ha pure, tra questi principianti, di quelli che non fanno gran caso delle loro colpe, mentre altre volte, quando si avveggono di cadere, s'affliggono fuor misura e s'irritano contro sè stessi, per l'alta opinione che avevano della propria santità; il che è grandissima imperfezione.

Se poi domandano con insistenza ed ansietà al Signore di essere liberati dalle loro cattive tendenze ed imperfezioni, non lo fanno già per amore di Dio, ma per vedersi franchi e liberi da ogni molestia, e senza punto considerare che se Dio li esaudisse, forse da questa grazia essi prenderebbero occasione di più grande superbia.

Nemici acerrimi di lodare altrui, desiderano tutte le lodi per sè medesimi, nè si vergognano anche di pretendere di essere dagli

(1) Al cap. VII.

altri lodati; simili in ciò a quelle vergini stolte, le quali, avendo le proprie lampade spente, cercavano olio dalle loro compagne: *Date nobis de oleo vestro quia lampades nostrae extinguuntur* (1).

Dei principianti, che si trovano occupati da tali imperfezioni, altri ve n'è che giungono, per colpa di esse, a gravi estremità e in grandi mali, ed altri in meno. Alcuni se ne trovano che non ne sentono e patiscono che i primi moti; è miracolo però che ci sia chi nel tempo di siffatti sensibili fervori nell'una e nell'altra, o poco o molto, non cada.

Molto invece all'opposto procedono coloro che, in questo stato, seguono la regola della perfezione, e con una disposizione di spirito ben differente. Essi cercano, sopra tutto, di ben radicarsi in una profonda umiltà, e, a questo scopo, sè stessi e le proprie opere tengono in conto di nulla; tutti gli altri stimano migliori, e con santa invidia studiansi di emularli nella virtù e nel servizio di Dio. Quanto più infatti il loro fervore si accresce e quante più opere buone fanno e gusto vi trovano, tanto più e meglio, per l'umiltà onde son pieni, riconoscono tutto quello che si deve a Dio e il poco che fanno per Lui; ond'è che quanto più fanno, tanto meno si sentono soddisfatti. Sono tali e tante in verità le cose che, per amore di Dio, quest'anime benedette vorrebbero fare, che, quanto più operano, tutto ad esse pare un nulla, e questo ardore di carità così le tiene e le occupa da non badare nè pure se gli altri fanno o non fanno quello che fanno esse; e se all'opere altrui avvertono talora, è sempre nella persuasione che gli altri sono assai migliori e virtuosi. In guisa che, tenendosi questi spirituali in nessun conto, anche pur desiderano che gli altri di loro non faccian caso nè dell'opere loro; e quando accade che alcuno li loda o ne mostra stima, essi non possono credervi e sembra loro cosa inaudita che di loro si possa pensare e dir bene.

Queste anime umili e tranquille desiderano pure ardentemente di sentire il consiglio di qualunque persona che può, in qualche maniera, aiutare il loro spirito; e in ciò quanta differenza da quegli altri, di cui abbiamo sopra notati i difetti! I quali pretenderebbero insegnare a tutto il mondo, e allorquando si insegna ad essi qualche cosa, tolgono subito la parola di bocca a chi parla per far credere che già la sapevano. Gli umili, all'opposto, ben si guardano dall'erigersi a maestri di chicchessia. Pronti sempre a camminare, essi non sentono punta difficoltà a lasciare la propria

(1) Matth., XXV, 8.

strada per un'altra, che ad essi venisse comandata, come quelli cui non cade nè pure in pensiero di appoggiarsi menomamente sopra sè stessi.

Godono di sentir lodare gli altri, e, se patiscono, è solamente di non servire, come essi, al Signore; non fanno nessun caso di quello che li riguarda nè hanno desiderio di parlarne, anzi è per essi gran motivo di confusione il dover rendere conto delle proprie cose ai loro maestri spirituali, comechè, a loro avviso, non metta conto affatto parlarne. Hanno essi piuttosto desiderio di dire le loro colpe e i loro peccati, e di far comprendere che in essi non si trova virtù, per cui ai loro occhi è fortuna l'aver da trattare degli affari dell'anima con persone che non abbiano stima alcuna di essi nè delle opere loro. Questa sì che è la condotta di uno spirito puro, semplice e sincero, e a Dio è molto gradita. Dimorando infatti la divina sapienza in queste anime umili, il primo moto, cui le spinge, è d'inclinarle a nascondere nel secreto del cuore i proprii tesori e a vuotar al di fuori ogni male, anche minimo. E questa è grazia che Dio particolarissimamente fa agli umili, e che nega ai superbi.

Daranno pur volentieri, all'occorrenza, quest'anime generose la vita ed il sangue per quelli che servono Dio, e faranno quanto sarà in loro potere per aiutarli.

Nelle imperfezioni poi, nelle quali cadono, esse si sopportano con umiltà, con mansuetudine di spirito, e con grande timore ed una ferma speranza in Dio. Anime però siffatte, che fin dal principio si avanzino in tal guisa alla perfezione, come abbiamo detto, sono assai poche; sarebbe da contentarsi se, anche senza procedere tanto perfettamente, non cadessero nei mali opposti, che abbiamo indicati. Or, è per questo appunto, come diremo in seguito, che Dio fa entrare nella notte oscura le anime, delle quali vuole accelerare i progressi e che brama vedere purgate e libere da ogni imperfezione.

CAPITOLO III.

Avarizia spirituale. — Imperfezioni di alcuni principianti a riguardo di questo vizio.

Dei principianti non pochi sono quelli che si lasciano andare ad una vera e propria avarizia spirituale. Mai contenti infatti si vedono dei doni, onde Iddio li favorisce, e se per un sol momento non sentono, nelle cose e negli esercizi di spirito, tutto il con-

forto, che desideravano, eccoli subito invasi dalla tristezza e dalla melanconia.

E ve n'è di quelli i quali non si stancano mai di udire conferenze spirituali e di leggere libri e trattati sopra delle stesse materie, e tutto il loro tempo sciupano in tali cose, in luogo di occuparsi in far opere buone ed esercitarsi nella mortificazione necessaria per acquistare la perfezione dello spirito di interior povertà.

Nè basta. Si caricano questi tali di immagini, di rosarii, di croci d'ogni fatta e anche di valore, e, mai contenti, oggi li vedrete attaccati ad un oggetto, domani ad un altro; ora lo vorranno di questa data forma, ora di un'altra, e ciò non per verun motivo spirituale, ma solamente per essere uno dell'altro più bello e prezioso. E il medesimo fanno con gli *Agnus Dei* e mille reliquie e altre bagatelle, proprio come i bambini usano coi loro giocattoli. Mi si intenda bene. Io non condanno già tutte queste cose in sè, bensì la proprietà e l'attacco del cuore, in quanto esso è contrario alla povertà dello spirito. La quale guarda soltanto alla sostanza della divozione; si avvantaggia e si serve di quello che può fomentarla ed accrescerla, e tutto il rimanente o di più lascia ed abbandona.

La vera divozione infatti non può partire che dal cuore e solo ha da guardare alla verità e alla sostanza di quello che rappresentano le cose spirituali: tutto il rimanente, dico, non è che attacco e proprietà e appetito, e bisogna che cessi e si neghi dall'anima, se pur brama di passare e arrivare allo stato della evangelica perfezione (1).

Io ebbi a conoscere una persona, che, per lo spazio di oltre dieci anni, d'altro non si servì, per la preghiera, che di una croce fatta assai rozzamente con un ramo benedetto, le cui due braccia erano insieme legate con un filo di ferro; nè mai l'aveva lasciata, finchè io non gliela presi. Nè è da credere che fosse persona di poco spirito ed intelletto.

E un'altra pur ne conobbi, la quale, per contare le *Ave Maria*, si serviva di una corona fatta di ossi di pesce; or è certissimo che la sua divozione non era, per questo, di meno valore davanti a Dio, comechè la vera divozione non dipenda da siffatte cose nè da altre di qualsiasi qualità e valore.

(1) Si rileggano le pagine splendide che, su questo proposito, scrisse il Santo negli ultimi capitoli della *Salita del Monte Carmelo*.

Coloro, i quali, fin dal principio, si mettono per la via vera della perfezione, non fanno caso di alcuno di questi strumenti, nè se ne caricano, come nè pure si curano di sapere niente più e fuor di quello che occorre per operare : la loro unica preoccupazione è di regolarsi bene davanti a Dio e di dare a Lui piacere in tutte quante le cose.

Per questo, con grande larghezza di cuore, essi danno tutto quello che posseggono, e loro gusto è di restar privi d'ogni cosa per amore di Dio e del prossimo, in tutto regolandosi a norma di questa virtù. Perchè, siccome ho detto, essi fissano gli occhi nella sostanza della perfezione, che consiste nel fare la volontà di Dio, e non già nel cercare di piacere a sè medesimi. Ad onta di tutto questo però, assai difficile è che un'anima possa perfettamente purgarsi di tutte le accennate imperfezioni finchè Iddio non la colloca nella purgazione passiva di quella notte oscura, di cui tra poco parleremo. Convieni moltissimo, ad ogni modo, che l'anima si sforzi, quanto è da parte sua, di purgarsi e perfezionarsi, affin di meritare che il Signore la introduca in quella cura divina, dove lo spirito si risana di tutto quello che da sè non può rimediare e correggere.

Imperocchè, per quanto l'anima faccia e s'adopri, non è possibile che, con la sua diligenza ed industria, attivamente si purifichi in guisa da trovarsi disposta alla divina unione d'amore perfetta con Dio, s'Egli non la prende per mano e non la purga in quel fuoco divino nel modo che, per la medesima, si ricerca, e che abbiamo da dire.

CAPITOLO IV.

Lussuria spirituale. — Imperfezioni abituali dei principianti in rapporto di questo vizio.

Non si creda che io possa qui enumerare tutte le imperfezioni nelle quali, in riguardo d'ognuno dei vizi capitali, possono cadere i principianti ; oltre di quelle che noto, altre moltissime ce ne sono, ma le lascio e non ne parlo per non essere troppo prolioso. Qui io non noto che le principali e più gravi, che possono essere e sono, in realtà, come origine e causa di altre.

Per rapporto adunque al vizio della lussuria, lasciando da parte quello che può essere in esso colpa e caduta grave (mio proposito infatti è di trattare solo delle imperfezioni che dovranno

purgarsi nella seguente notte oscura), sogliono cadere i principianti in molte debolezze, le quali si potrebbero tutte raccogliere sotto il nome di lussuria spirituale. Non già che si dia una vera lussuria di questo nome, ma perchè la carne non di rado ne prova come gli effetti, per causa di una certa debolezza naturale, quando l'anima sta ricevendo qualche comunicazione spirituale.

Molte volte infatti accade che, durante gli stessi esercizi spirituali, senza che sia in potere dell'anima di impedirli, si sollevano nella carne movimenti men puri, e ciò anche quando lo spirito è raccolto in grande orazione od uno sta amministrando Sacramenti, per esempio quelli della Penitenza e dell'Eucarestia.

Or bene, tali moti sensuali, che avvengono, come ho detto, senza che la volontà vi abbia parte, procedono da tre cause diverse. La prima, che si verifica però in poche persone e di complessione molto debole, è pel gusto e piacere che la natura sente nelle cose spirituali. Lo spirito e il senso infatti sono mossi da quel piacere, ma ognuno alla propria maniera; perchè, mentre la parte superiore, o sia lo spirito, si solleva a dilettersi puramente in Dio, la parte inferiore, o sia la sensualità, si muove anch'essa a diletto sensibile, incapace, com'essa è, di averne alcun altro. Donde avviene, che, mentre l'anima sta in orazione con Dio, secondo lo spirito, soffra, nel medesimo tempo, nel senso, ribellioni e movimenti impuri; sebbene certo non senza grande suo dispiacere e dolore.

Tutto questo, dico, perchè, formando la parte superiore ed inferiore un unico supposto, deve l'una partecipare a quello che l'altra riceve, secondo il suo modo di essere, stante che, come dice il Filosofo, qualunque cosa è ricevuta al modo e secondo la natura del recipiente. Ora, in questi principii, non essendo ancora la sensibilità perfettamente purificata, partecipa, ma alla sua maniera e con l'imperfezione che le è propria, ai dilette, dei quali l'anima viene ricolma (1).

(1) Ci sia permessa una parola di spiegazione alla dottrina e al fatto, cui in questo luogo accenna il nostro Santo Dottore.

È un fatto, diciamo, che qualunque forte commovimento, per esempio una grande gioia come una grande tristezza, è anche, occasionalmente, causa, per la congiunzione dell'anima col corpo, di determinate trasmutazioni o modificazioni corporali, le quali, se *per accidens* si debbono riferire alle predette affezioni dell'anima, *per se* sono ordinate a qualche atto dell'appetito sensitivo. Si oda S. Tommaso: « Secondo l'ordine di natura, per ragione della colleganza delle forze dell'anima in un'unica essenza, e

All'opposto, quando la parte sensitiva sia stata riformata in grazia della purgazione di quella notte oscura, di cui tosto diremo, non patisce più essa simili debolezze, e nel ricevere lo Spi-

dell'anima e del corpo in un unico essere composto, le forze superiori ed inferiori, e l'anima e il corpo, vicendevolmente influiscono l'una sull'altra, quella su questo, e viceversa, quello che in ognuna di tali parti sovrabbonda, e perciò viene che in forza di una apprensione dell'anima si trasmuti il corpo, e talora tanto da giungere sino alla morte: *secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in unam essentiam, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus et anima invicem in se influunt quod in aliquo eorum superabundat, et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem* ». (D. Th. de Verit. q. 26, art. 10, in corp.).

È chiaro che siffatte modificazioni o trasmutazioni corporali vanno proporzionate all'affezione dell'anima, da cui, occasionalmente o *per accidens*, sono prodotte; e come dal timore o dalla tristezza proviene una specie di infrigidimento o stringimento nel corpo, in forza di cui quasi i pori del corpo si costringono, come dice S. Tommaso nella citata quistione, all'art. 3, così, all'opposto, dall'amore, dal diletto, dal gaudium proviene, nell'istessa maniera, un certo qual calore, una certa liquefazione o dilatazione dell'organo corporeo, come la stessa esperienza comprova, dilatazione e liquefazione che può essere causa, anche senza che abbia preceduto veruna turpe immaginazione, di moti disonesti, massime se le persone, cui succedono, sono di complessione debole. Odasi come in proposito si esprime l'Abulense nei suoi commentari in S. Matth. 4, q. 68 ad 5: « *Calefacto corpore insurgit in homine motus libidinis, etiam sine aliqua imaginatione praecedenti vel praesenti, et iste motus est pure naturalis nec habet rationem peccati* ». E S. Gregorio M., parlando direttamente della gioia, scrive nel cap. XIII del lib. 29 de' suoi *Morali* che chi da una grande letizia o da un grande piacere è compreso, ha, senza che il voglia, una certa disposizione onde gli si rappresentino oggetti cattivi o almeno in modo cattivo: « *quia etenim laetitiae voluptas iuxta est, laetis moribus luxuriam proponit* ».

Or bene, quello che può succedere per un qualunque forte commovimento di piacere e di gioia, da cui l'uomo si senta compreso, può succedere anche per la gioia spirituale che uno può provare ne' suoi esercizi di pietà, nelle sue opere buone ecc., anzi tanto più in quanto che i moti disonesti, che possono sollevarsi nella parte inferiore nel tempo di queste azioni, non di rado, nei buoni spirituali, sono eccitati dal demonio, il quale cerca tutte le maniere possibili per allontanare le anime dall'orazione, di inquietarle, disturbarle, spaventarle. Il nostro Santo lo dice chiaramente, e capirlo è facile, in quanto che, senza che pur noi ce n'avvediamo, da una immagine santa, sulla quale si tenti di raccogliere le forze dell'anima nella meditazione, può il demonio condurci a tante altre diverse e cattive, che poi finiscono con l'eccitare lo stimolo della carne e del senso. Sebbene, alle volte, possa ciò anche accadere senza una diretta suggestione del diavolo,

rito divino, che si comunica all'anima, sembra piuttosto ch'essa venga ricevuta e assorbita da Lui anzi che essa stia ricevendolo; per cui anche gode di tutte le cose nel modo proprio dello spirito, di cui partecipa l'unione con Dio.

La seconda causa, dalla quale provengono, tante volte, cosiffatte ribellioni del senso, è il demonio, che, per inquietare e turbare l'anima nel tempo dell'orazione o mentre vi si prepara e vi si accosta, cerca di eccitare nel corpo cotali impuri movimenti, coi quali riesce a far gran danno.

Imperocchè, pel timore di simili moti e per l'ansia di combatterli, non poco l'anima si raffredda nell'orazione; e questo è quello che il maligno pretende. Anzi, si trovano certi spirituali che lasciano del tutto l'orazione, sembrando loro che quei moti più li tormentino durante tale esercizio che fuori di esso, come del resto è in verità, stante che il demonio proprio in quel tempo

ma solo, come mirabilmente spiega, di sè medesimo parlando, San Bernardo nel cap. IXL del suo trattato *de Interiori domo*, per colpa della immaginazione e della fantasia, che passa, con una sorprendente facilità, da una cosa all'altra, senza che la mente valga a frenarla: « *Cum ad cor meum redire volo, desideriorum carnalium turbae tumultusque vitiorum tentationibus suis cogitationem meam dissipant et intentionem cordis in oratione perturbant, et dum converti ad Deum post perpetrata vitia studeo, occurrunt cordi phantasmata peccatorum, mentis meae aciem reverberant et deprecationis meae vocem premunt. Ita mala quae feci, cogitationi meae suis imaginibus impressa, in ipsa mea oratione me conturbant* ».

Di qui la necessità delle purghe e della mortificazione severa insegnata da S. Giovanni della Croce, perchè insino a tanto che l'anima non ha ridotte al silenzio le sue inferiori potenze, per mezzo di un distacco assoluto da quanto può solleticarle e della negazione di ogni piacere, che le creature valgono a procurarle, ella non potrà godere nel suo cuore della quiete necessaria alla contemplazione. — Vi furono Eretici, Illuminati e Quietisti, i quali, perciò che certi moti disonesti, che possono succedere, sono fuori di volontà, moti naturali e quindi non peccaminosi, conchiusero che si potevano anche desiderare senza peccato, non avvertendo che nello stesso punto che erano desiderati diventavano peccato. E alcuni il medesimo pretesero concludere dalle parole del nostro Santo, accusandolo del medesimo errore degli eretici nominati. Non occorre certamente che ci fermiamo a dimostrare l'insussistenza, anzi la stoltezza di tali accuse: basta ricordare che S. Giovanni della Croce dice chiaro che, se moti disonesti succedono talora all'anime, non è senza loro grande ripugnanza e pena. Or chi ripugna ad una cosa è ben lontano dall'ammetterla ed accettarla, non solo, ma positivamente cerca e si sforza d'allontanarla ed evitarla. Il che non facevano invece gli eretici, che abbiamo nominati, e che perciò caddero nelle più gravi aberrazioni e mostruosità.

tutte adopera le sue arti per sollevare in essi ribellioni nel senso, appunto, come ho detto, affinchè abbiano da lasciare l'orazione.

Nè questo solamente egli fa, ma si sforza di rappresentare, in forma assai viva, alla mente, immagini oscene e turpi, sia in riguardo di cose spirituali che di questa o quell'altra persona, e tutto, dico, per ispaventare le anime e rovinarle. Quegli spirituali infatti, che per disgrazia fanno attenzione a tali macchinazioni diaboliche, si riducono a non poter più fissare la loro mente sopra di veruna cosa, per tema e paura di incontrarsi in alcuno dei detti scogli.

A questo pericolo sono particolarmente esposte le persone di naturale melanconico, sulle quali tali cose impure fanno ordinariamente tanta presa, da muovere addirittura a compassione e pietà. Quando, per colpa di siffatta qualità di temperamento, un'anima casca in questo lamentevole stato, non se ne può la poveretta liberare finchè o guarisca del suo male oppure la notte oscura, di cui parleremo, non si impossessi di lei e d'ogni mal la purifichi.

La terza causa, che provoca cosiffatti movimenti disordinati e tanta guerra interiore, è la paura che l'anima viene a concepire delle medesime sensazioni ed immaginazioni cattive. L'apprensione infatti di vedersi rinnovare queste dolorose ribellioni per la semplice memoria di un atto, di una parola, di uno sguardo, è causa che nuovamente si eccitino e che l'anima patisca per esse, pur senza sua colpa.

Parimenti accade bene spesso a molti principianti che, mentre s'intrattengono con altri di cose spirituali o intraprendono qualche buono esercizio, si ecciti in loro certa quale vivacità e iattanza, per la memoria e il riguardo, che hanno, delle persone, davanti alle quali operano. E a tal primo moto segue una sensibile compiacenza, alla quale non sempre la volontà rimane estranea; e anche questa è una specie di lussuria spirituale, nel senso che abbiamo spiegato.

Se ne trovano poi di quelli, sempre tra questi principianti, che, sotto pretesto di spiritualità, nutrono, per questa o quella persona, delle affezioni, che nascono piuttosto da sensualità che da buono spirito.

Tali affezioni imperfette è facile riconoscere se, in luogo di richiamare la mente al pensiero di Dio e di accrescere nell'anima il suo santo amore, non generano, al contrario, che rimordimenti di coscienza.

Quando infatti un'affezione è puramente spirituale, a misura che cresce, cresce insieme anche nell'anima l'amore di Dio, e quanto più l'anima di essa si ricorda, tanto maggiormente ella si accende nel desiderio del suo Signore: aumentando l'una, aumenta anche l'altra. Imperocchè questo è proprio dello spirito di Dio che il bene aumenta e si accresce col bene, per la conformità che tra l'uno e l'altro esiste.

All'opposto, quando l'amore nasce da vizio sensuale, ha pure effetti al tutto contrarii, perchè quanto più cresce l'uno diminuisce l'altro, o sia, quanto più s'aumenterà nell'anima l'amore della creatura, ella diventerà fredda nell'amore di Dio e si dimenticherà di Lui. Quanto invece cresce nell'anima l'amor del Signore, tanto più diminuisce quell'altro, comechè essendo essi contrarii, non solamente uno non sostiene l'altro, ma bensì quello che predomina spegne l'altro, fortificando in tal guisa sè stesso.

Per questo il nostro Signore disse nel Vangelo: *Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est* (1), che quello che è nato dalla carne è carne, e all'opposto quello che nasce dallo spirito è spirito. Che equivale a dire: l'amore che nasce da sensualità finisce in sensualità; l'amore invece, che nasce dallo spirito, termina allo spirito di Dio e cresce sempre di più. Questa è pur la differenza che fa conoscere questi due opposti amori. Ma quando l'anima entra nella notte oscura, tutti gli amori imperfetti, che possono averla dominata, essa riduce a ragione: quelli che sono secondo Dio purifica; smorza e distrugge invece tutti gli altri.

Però, come diremo, sul principio, si questi che quelli, essa perde di vista.

CAPITOLO V.

Imperfezioni provenienti ai principianti dal vizio dell'ira.

La ricerca o, per meglio dire, la cupidigia di dolcezze spirituali fa sì che i principianti non sappiano godere di tali dilette senza pur cadere in molte imperfezioni per rapporto al vizio dell'ira.

Appena infatti cessa il gusto e il sapore delle cose spirituali, quasi naturalmente cadono in una grande tiepidezza, che li rende stizzosi con sè stessi e cogli altri, fa sì che si alterino per la menoma cosa, tanto da rendersi talora addirittura insopportabili.

(1) Joan., III, 6.

Questo, dico, accade il più sovente dopo che questi principianti sono arrivati a godere di qualche sensibile e gustoso raccoglimento nell'orazione: terminandosi quel gusto, la natura si lascia dominare dalla noia e dalla stizza, proprio come fa il bambino quando la madre gli sottrae il petto.

Or bene, in tutto ciò non vi è colpa, posto che dalla svogliatezza e dalla stizza non si lascino dominare; non è immune però questo stato di grave imperfezione, la quale è d'uopo venga purgata dalle aridità e dalle angosce della notte oscura.

Altri principianti si trovano che cadono in altra forma d'ira spirituale, ed è di lasciarsi portare da uno zelo esagerato contro i difetti e i vizii, che osservano negli altri, cui talora semplicemente desiderano di riprendere e tal'altra riprendono effettivamente con indignazione e sdegno grande, come se essi fossero i maestri della virtù. Tutto ciò, chi non lo vede?, è ben contrario allo spirito di mansuetudine.

Altri finalmente ci sono i quali, vedendosi imperfetti, si indignano e si adirano, con grande impazienza, contro sè medesimi, quasi che si potesse diventar santi in un giorno solo. Costoro sono pur quelli che si propongono grandi cose e fanno grandi propositi, ma poi, come non sono umili e troppo confidano nelle proprie forze, quanto più promettono, altrettanto cadono e più si irritano, non sapendo aspettare con umile pazienza l'ora segnata da Dio, nella quale compirà Egli tutti i loro desideri.

Ora anche questa è cosa molto opposta alla dolcezza spirituale, e il rimedio non si trova che nella purificazione della notte oscura.

Accosto poi di questi, altri principianti non mancano i quali, tutto al contrario, vanno a passi sì lenti nella ricerca del bene e dell'avanzamento spirituale, che io credo che il Signore sarebbe di essi più soddisfatto se fossero meno pigri e pazienti.

CAPITOLO VI.

Delle imperfezioni per riguardo alla gola spirituale.

Moltissimo vi sarebbe da dire in riguardo del quarto vizio, quello della gola spirituale, perchè appena potrà trovarsi un solo di questi principianti, il quale, per quanto bene e perfettamente proceda negli inizi della sua carriera spirituale, non cada tuttavia in numerose imperfezioni; delle quali è causa la dolcezza che, in

sul principio, godono e sperimentano nelle cose di divozione e di pietà.

Sedotti infatti dal gusto e dal piacere di queste consolazioni, essi cercano di soddisfare piuttosto la loro gola spirituale che la purezza del cuore e la vera divozione, che solo attirano gli sguardi di Dio e le sue divine compiacenze sull'anima. Questo è il primo difetto; oltre poi di questo difetto, o sia di ricercare tali sensibili dolcezze, la detta gola spirituale, che li domina, fa sì ch'essi passino dal piè alla mano, vale a dire vadano da un estremo all'altro, sorpassando i giusti limiti del mezzo, in cui consistono, risiedono e si perfezionano le virtù.

E così, allettati dal piacere che vi trovano, alcuni di questi principianti si ammazzano con esagerate penitenze, e altri si indeboliscono con digiuni, facendo più di quello che le loro forze permettono, senza ordine nè consiglio. Anzi, per non esserne impediti, fuggono da coloro cui hanno da obbedire, nè mancano di quelli che pur si ostinano, contro l'obbedienza, in simili cose. Sono costoro i più imperfetti di tutti gli spirituali, gente senza ragione, che arrivano a posporre, al proprio gusto, la sudditanza e l'obbedienza, che costituiscono la vera penitenza della ragione e del giudizio e perciò stesso il sacrificio più grato che un'anima può fare a Dio, appetto di qualunque altro. Perchè se la penitenza non è accompagnata dalla obbedienza è cosa molto imperfetta, potendosi uno muovere ad essa solo pel gusto che vi trova.

Ora, tutti gli estremi essendo viziosi, e siccome tal modo di agire non è fondato che sulla propria volontà, è chiaro che anime cosiffatte debbano crescere piuttosto nel vizio che nella virtù; il meno infatti che potrà loro avvenire sarà di lasciarsi dominare dall'affetto di una smodata superbia e gola spirituale, appunto perchè si ritraggono dall'obbedienza.

Tanto poi il demonio inganna alcuni di questi spirituali, attizzando loro la passione per mezzo di gusti e di appetiti, i quali poi, all'occorrenza, egli sa ben sfruttare, che, già che altro non possono, mutano quello che loro è comandato di fare, o vi aggiungono o vi tolgono alcunchè, non potendo sopportare di vedersi nei proprii esercizi da altri regolati e indirizzati. E ve n'è di quelli che, in questa parte, arrivano a tale eccesso da perdere addirittura ogni volontà e divozione per le cose imposte dall'obbedienza, appunto perchè imposte, comechè da altro essi non sien mossi ad operare che dal proprio gusto e dalla propria volontà. Or chi non vede come, in questo caso, meglio sarebbe far nulla?

Molti pur di costoro vedrete ostinarsi in faccia dei loro direttori, affinchè loro concedano quello che vogliono, e, alla fine, sebbene per forza, l'ottengono; se poi il superiore tien duro, allora fanno la faccia triste, come bambini, e vivono di malumore, comechè a lor non paia di servir Dio quando non li lasciano fare quello che desiderano. Come infatti essi non hanno altro appoggio fuor della propria volontà e dei proprii capricci, così, non appena il direttore fa che si neghino e si mortifichino e tenta spingerli a uniformarsi al volere di Dio, subito si ribellano, s'affliggono, si abbandonano. Servir Dio per costoro è soddisfare sè medesimi e i proprii gusti.

Ve n'è pure altri i quali, per colpa di questa passione, che li tormenta e tiene schiavi, conoscono sì poco la propria bassezza e miseria e così poco si curano del filiale timore e rispetto, che si deve alla grandezza e maestà del Signore, che non dubitano di insistere presso dei loro confessori affinchè li lascino confessarsi e comunicarsi con assai frequenza.

E il peggio si è che non rare volte ardiscono comunicarsi senza il permesso e il parere del ministro di Dio, al quale pure cercano con molte scuse di nascondere la verità. Spinti poi da questo desiderio di comunicarsi, non badano al modo col quale si confessano, cupidi più di mangiare che di mangiare con cuore puro e perfetto; mentre, sentendo tali desideri, cosa certamente più santa sarebbe se pregassero i confessori di non dar loro permesso di accostarsi tanto sovente alla sacra mensa; quantunque, in simili casi, la cosa ottima, dopo tutto, sia un'umile rassegnazione a quello che sarà per stabilire il direttore.

Almeno, nel comunicarsi, pensassero a dar lode al Signore; invece non cercano che il proprio gusto e a questo solo mirano in tal guisa che, allorquando non provano qualche sensibile diletto, pensano di non aver fatto niente. Dove è evidente il basso e vil giudizio che queste persone fanno di Dio, non intendendo che il minimo e l'infimo di tutti i vantaggi, che reca nell'anima il SS. Sacramento, è per l'appunto quello che riguarda il senso, e che, quanto meno questo vi ha parte, tanto più abbondante è il bene invisibile della grazia, che seco porta e dona. Tanto ciò è vero che, appunto per far sì che in tal bene fissino gli occhi della Fede, non permette il Signore che provino altri gusti e dilette e favori sensibili. All'opposto, cotali persone vorrebbero sentir Dio e goderne come s'Egli fosse comprensibile ed accessibile; e come in questo della comunione, così in tutti gli altri esercizi spirituali.

Ora, questa è certo ben grande imperfezione e cosa moltissimo contraria al desiderio e al volere di Dio, che solo domanda nell'anime, che a Lui tendono, purissima Fede.

Il medesimo deve dirsi per riguardo all'orazione, in cui tali imperfetti spirituali si occupano, comechè si pensino di non dover cercare in essa altro che gusti sensibili, e quando non ve li trovano, si industriano di cavarveli, come si dice, quasi per forza, stancando senza alcun profitto le potenze e la testa. Se poi, dopo tutta questa fatica, non si vedono ancora soddisfatti, eccoli tristi, abbattuti, sconsolati: credono di non aver fatto niente, e, per causa della loro pretesa, perdono la vera divozione e il vero spirito. Il quale consiste nel perseverare nell'orazione con pazienza ed umiltà, in piena diffidenza di sè e col solo desiderio nel cuore di dar gusto a Dio.

Così, per lo stesso motivo, quando non trovano sapore e gusto in un dato esercizio, si lasciano vincere dalla ripugnanza nè lo ripetono più. Proprio come fanno i bambini, i quali non si muovono ad operare per ragione, ma solo spinti dal gusto. In tal guisa, per costoro, altro non vi è che cercar gusti e consolazioni di spirito, e per questo non si stancano mai di leggere: ora fanno una meditazione ed ora un'altra, andando come a caccia, ripetiamo, di piaceri nelle cose di Dio.

Dio però molto giustamente non si lascia da essi trovare, sebbene questa sia grande misericordia, perchè, se le contentasse caderebbero queste povere anime, per colpa della loro gola di spirito, in ben più grandi mali. Convien quindi moltissimo a costoro entrare nella notte oscura, affine di purgarsi di tante inezie e debolezze.

Altra grave imperfezione, alla quale sono di solito inclinati gli spirituali, che vanno a caccia di gusti sensibili e consimili dilette, è di essere molto fiacchi e rimessi nel seguire l'aspro cammino della croce. E questo è chiaro, perchè l'anima che non cerca che consolazioni e piaceri non può adattarsi all'arezza che si trova nel duro esercizio della negazione di sè medesimi. E di qui poi nascono altre imperfezioni, cui il Signore medesimo prepara il rimedio con tentazioni, aridità e fatiche per la via di questa notte oscura. Di esse non mi dilungherò a parlare: solo avverto che la sobrietà e temperanza spirituale seguono norme ben diverse di mortificazione, timore e soggezione in tutte quante le cose, comechè sappia il vero spirituale non istare la perfezione e il valore delle cose nella moltitudine di esse, ma unicamente nel

saper negare sè medesimi in tutto. Il che è quello che ogni anima, amante di accostarsi a Dio, deve cercare con tutte le sue forze, finchè Dio non disponga di finire di purificarla col farla entrare nella notte oscura. Per giungere alla quale vado affrettandomi nella spiegazione di tutte queste varie imperfezioni.

CAPITOLO VII.

Delle imperfezioni per riguardo alla invidia ed accidia spirituale.

Per riguardo pure ai due ultimi vizii, che sono l'invidia e l'accidia spirituale, non lasciano molti principianti di essere pieni di imperfezioni.

Quanto, prima di tutto, alla invidia, pesa non di rado a costoro il bene spirituale degli altri; e così, per esempio, dà loro pena vedere che sono di loro più avanzati, e non vorrebbero sentirli lodare; s'attristano delle loro virtù, e così male sopportano che vengano riconosciute, da cercare, come possono, di far credere persino il contrario, comechè essi soli pretenderebbero essere i preferiti in tutto. Ora tutto ciò è moltissimo contrario alla carità, la quale, come dice San Paolo, gode solo della verità (1), e se ha invidia è una invidia santa, che le fa, sì, sentire di non possedere le virtù degli altri, ma gode che gli altri le abbiano ed è lieta che tutti la sopravvanzino nel servizio di Dio, già ch'essa si vede tanto manchevole e indietro.

Quanto poi al vizio dell'accidia, sogliono certi principianti tediarci nelle cose maggiormente spirituali e fuggono da esse, come quelle che sono più contrarie al gusto sensibile. Non volendo essi infatti e non cercando che consolazioni e dilette, vengono loro subito a noia e in fastidio le cose e gli esercizi, che loro non ne procurano. E così è che se una volta sola non avessero a trovare nell'orazione la soddisfazione, che il loro gusto voleva, (e alla fine sarà pur necessario che Dio ne li privi, onde provarli), non facilmente tornerebbero ad essa; e se non arrivano a lasciarla, vi vanno di assai mala voglia. Il che in verità non è altro che posporre il cammino della perfezione (che consiste nella negazione della pro-

(1) I ad Corinth., XIII, 6.

pria volontà e dei proprii gusti per amore di Dio) al gusto e diletto del proprio capriccio, cui tali spirituali servono piuttosto che a Dio. Pretenderebbero infatti costoro che Dio volesse quello che essi vogliono, e si attristano in dover volere, all'opposto, quello che vuole Dio, e in adattare la propria volontà alla Divina.

Donde proviene che, non rare volte, quello in cui questi imperfetti spirituali non trovano la propria volontà e il proprio gusto, pensano che non sia nè pure di volontà del Signore, come, al contrario, quando si vedono soddisfatti, credono e si persuadono che anche Dio sia soddisfatto di loro, misurando Dio da sè stessi, e non sè medesimi da Lui, mentre Egli insegna tutto l'opposto nell'Evangelo dicendo: *Qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (1), o sia che colui il quale avrebbe perduta la sua volontà per Lui l'avrebbe ritrovata e guadagnata, e che colui che volesse guadagnarla per sè, la perderebbe indubbiamente.

Parimenti, siffatti spirituali provano grande ripugnanza quando son comandati di cose, che ad essi non piacciono, ed essendo pronti per la dolcezza di spirito, fiacchi all'opposto son di molto per la fortezza e per le fatiche della perfezione; simili in questo a coloro i quali, cresciuti in mezzo alle morbidezze, alle delicatezze, alle comodità, fuggono con tristezza da qualunque cosa aspra: così costoro, ripeto, si offendono della croce, dove stanno i veri dilette dello spirito, e tedio patiscono e noia nelle cose spirituali. Non volendo nè cercando infatti in queste che larghezze e comodità e gusto, ripugna grandemente ad essi di dover entrare per la via stretta, la quale, secondo la parola di Cristo, conduce alla vita (2).

Sufficienti mi paiono queste imperfezioni, che ho notate, affinchè vedessero i principianti, pei quali discorriamo, la necessità che Dio li collochi nello stato dei proficienti, o sia in quella notte oscura, di cui adesso tratteremo, e nella quale, privandoli Egli, per mezzo di interiori aridità e tenebre, d'ogni sensibile gusto e sapore e diletto, li purifica di tante debolezze e li fa acquistare, per mezzi ben differenti, la virtù. Per quanto infatti un principiante cerchi e si adoperi per mortificare in sè medesimo tutte le predette azioni e passioni, mai però arriva a farlo perfettamente, finchè Dio medesimo non lo faccia in lui per mezzo della

(1) Matth., XVI, 25; X, 29.

(2) Ib. VII, 14.

purgazione della notte oscura. Per la quale, avendone adesso da parlare, voglia il Signore, per sua bontà, darmi grazia e lume, essendo in verità materia ben oscura e difficile.

CAPITOLO VIII.

Si spiega il verso primo della prima strofa, e si comincia a parlare della notte oscura.

In una notte oscura.

Questa notte, che altro non è che la contemplazione, due specie di tenebre o di purificazioni cagiona negli spirituali, secondo le due parti, che sono nell' uomo, la parte cioè sensitiva e la parte spirituale. Così la prima purga o notte, colla quale si purifica o si vuota l' anima, sarà nel senso, onde s' accomodi allo spirito; la seconda invece, che si opera nello spirito, ha direttamente per fine di disporre questo all' unione di amore con Dio. La prima notte o purga sensitiva è più comune e accade a molti, vale a dire ai principianti; la seconda, o sia la spirituale è invece di pochi solamente, o sia di quelli, che già si sono esercitati abbastanza lungamente nello spirito.

La prima notte o purificazione è amara e terribile pel senso; molto più spaventevole però è la seconda dello spirito. Or perchè, di solito, prima ha luogo la sensitiva, così di essa qui subito parleremo, sebbene brevemente assai (comechè, essendo cosa comune, si trovino anche di essa scritte molte cose), e tosto passeremo a trattare di proposito della notte spirituale, di cui ben poco si parla e che ben poco anche per esperienza si conosce.

Essendo adunque il modo di agire di tanti principianti nel cammino della perfezione, assai terreno, diffettoso, debole e pieno di amor proprio, come si è dato ad intendere nei capitoli precedenti, allorquando Iddio vuol farli andare avanti e levarli a più alto grado nel suo amore, liberandoli dal basso esercizio dei sensi e del discorso, e collocandoli nel vero spirito, dove al sicuro da ogni imperfezione possano meglio e con maggiore abbondanza godere delle comunicazioni divine, allorquando, dico, Iddio si accinge a far loro questa grazia, tutto ad un tratto, mentre essi vanno maggiormente godendo nei loro spirituali esercizi e più ad essi sembra che risplenda il sole dei celesti favori, ecco che li priva di tutta codesta luce e loro inaridisce la fonte della

dolce acqua spirituale, che gustavano in Lui, tutto il tempo e tutte le volte che volevano. (Come infatti essi erano tanto fiacchi e deboli, così non vi era per essi porta chiusa, come dice San Giovanni nell' Apocalisse (1): *Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere: quia modicam habes virtutem, et servasti verbum meum et non negasti nomen meum*).

Essendosi infatti esercitati, per alcun tempo, nella virtù, e avendo perseverato nella meditazione e nell' orazione, si sono essi pure staccati, in grazia del sapore e del gusto in siffatti esercizi trovato, dalle cose di questo mondo, e hanno acquistato forze spirituali, per cui, come, da una parte tengono ormai abbastanza a freno gli appetiti, così, per l' altra giudica pure Iddio ch' essi possano, senza volgere indietro, sopportare, per amor suo, un po' di carico, di fatica, di aridità.

E così li abbandona Egli tanto all' oscuro ch' essi non sanno più come nè dove andare per mezzo del senso dell' immaginazione e del discorso. Infatti, perduto il senso interiore in questa notte, non sanno più, come per l' innanzi, fare un passo nella meditazione; e in quegli esercizi, nei quali prima solevano trovare diletto e gusto, non solamente non ne sperimentano più, ma sì, al contrario, provano amarezza e fastidio. Or tutto questo arriva, perchè, siccome ho detto, avendoli già visti Iddio alquanto cresciuti, affinchè si fortifichino sempre di più, li priva del latte dolcissimo delle sue consolazioni, e, scendendoli dalle sue braccia a terra, loro insegna a camminare coi proprii piedi. La qual cosa non può certo non essere per loro di gran novità, comechè questo sia tutto l' opposto di quello che si pensavano.

Tutto questo, all' anime raccolte, accade assai più in breve, dopo che hanno cominciato, che alle altre, in quanto che, trovandosi più libere da occasioni di tornare indietro, mortificano e negano anche, con maggiore facilità, gli appetiti per le cose del secolo; il che è quello che si ricerca massimamente onde meritare di entrare in questa felice notte del senso. E il segno ne sarà il cadere nelle aridità, che abbiamo detto (2).

(1) Apoc. III, 8.

(2) Come si tratta qui di una materia che conviene sia bene intesa, perchè da essa si ha la chiave per intendere quanto il nostro Santo continuerà a insegnare per tutta questa sua opera, così permetteranno i lettori che noi diciamo una parola illustrativa e dichiarativa in proposito.

Ognuno sa che i primi passi che si danno nel cammino dell' orazione (e attentamente, se i lettori ricordano, lo rilevammo sul principio dei nostri

In riguardo di questa specie di purgazione sensitiva, essendo essa tanto comune, potremmo qui facilmente recare una multi-

studii proemiali, vol. I) sono per mezzo della meditazione discorsiva, colla quale ci rappresentiamo gli oggetti soprannaturali, vi scorriamo sopra, esercitando affetti proporzionati. Ora, se l'anima sia assistita da una grazia sensibile, come di solito accade, le immaginazioni sono vive, i discorsi sono pronti, gli affetti dolci, fervidi, soavi, per cui pure vien grande aiuto a distaccarsi dalle cose caduche, per animarsi all'esercizio della virtù e sollevarsi a Dio con un amore più grande nell'apparenza di quello che realmente sia nella sostanza. Quando poi Iddio vede che l'anima, come dice il nostro Santo, si è già allontanata dalle cose terrene e dalle occasioni di peccare ed ha acquistata virtù, che basti per servirlo senza questi allettativi del senso, volendo promuoverla a maggior perfezione, le toglie quella vivezza di lumi, quella dolcezza di affetti, ogni facilità di meditare e di discorrere e la lascia al buio in una piena e penosa aridità. Ad una mutazione sì strana, rimane la povera anima sul principio sbigottita, e, credendo che ciò possa provenire da sua negligenza, sforza anche, con modi indiscreti, le sue potenze alla meditazione e al discorso, e procura in mille guise di risvegliare l'affetto adormentato. Vedendo però che nulla giova, allora entra in timore di essere incorsa in qualche grave peccato, di essere decaduta dalla grazia di Dio: esamina pertanto la sua coscienza, mette al sindacato, tutte le sue operazioni, e, non trovando cosa alcuna, per cui le paia di aver dato occasione a quel suo decadimento, conclude di essere stata abbandonata da Dio, o in pena de' suoi peccati passati o in castigo delle sue quotidiane mancanze. Ella però si inganna, perchè tutto questo altro non è, in realtà, che una contemplazione nel principio secca, asciutta e penosa (in progresso di tempo però diventa soave e gustosa), per mezzo di cui Iddio la trasferisce a poco a poco dallo stato di meditativa allo stato di contemplativa, a cui dovrà ascendere se Gli sarà fedele.

La cosa passa così. Dapprima Iddio infondeva gran copia di lumi nella fantasia di lei, per cui avvivava le immaginazioni circa gli oggetti soprannaturali e rendeva i discorsi pronti ed efficaci. Da ciò proveniva che nell'appetito sensitivo, per la soggezione e dipendenza ch'esso ha dalla fantasia, si producessero impressioni assai dolci, e si generassero affetti saporiti e soavi; e però riusciva la meditazione tanto facile e dilettevole. Ma allorquando Iddio pone l'anima nella predetta aridità, ritira dalla fantasia la detta luce: onde quella rimane in tenebre, tarda alla immaginazione e al discorso (il che è quello che farà dire al nostro Santo, nel capitolo seguente, che l'anima in questo stato si trova impossibilitata a meditare), mentre l'appetito, confederato con essa, resta arido e secco. Nel tempo stesso però infonde Iddio nell'intelletto un'altra luce più spirituale e più pura, per cui l'anima può fissarsi in Dio e nelle cose divine e, senza alcun discorso, contemplarlo con uno sguardo semplice, puro, soave, delicato e divino.

È vero che l'anima dovrebbe, con le sue potenze spirituali, intelletto e volontà, sentire questa nuova contemplazione, ignota all'appetito sensitivo, ma come essa non ha ancora assuefatto il palato a cibo così spirituale ed

tudine di autorità della divina Scrittura e massime dei Salmi e

è tuttora avvezza al cibo grosso e materiale delle consolazioni sensibili, per questo non sente nè arriva a gustare del nuovo e più alto favore di Dio. Il quale invece molto bene percepisce quando, nel progresso della detta aridità, o meglio della sua purificazione, ella rimane staccata da ogni sensibilità. E che sia così si dimostra per una ragione assai manifesta. Quest'anime, poste in aridità e tenebre, non retrocedono nel divino servizio, anzi sono più che mai sollecite, come dirà il nostro stesso Santo tra poco, di non mancare a Dio, ed esperimentano in sè stesse un certo vigore e un certo santo ardore di perseverare costanti nella virtù. Odasi a questo proposito il Taulero, che dei mistici scrittori e maestri è quello che forse di più, in tanti punti, si accosta al nostro Santo. Egli chiama queste anime col nome di *martiri spirituali*, e dice: « *Quamvis autem spirituales martyres isti diversis abundant afflictionibus, amant nihilominus Deum suum nec minori veras virtutes studio et intentione quam praecedentes* (aveva egli in precedenza parlato delle anime che godono grandi favori in Dio) *prosequuntur. Habent autem curas et angustias multas, adeo ut saepe ignorent quo se prae huiusmodi moeroribus vertere debeant, et nudae dumtaxat Fidei, Spei, Caritati, in obscura quadam caligine, innituntur. Ceterum peccato consentire penitus nolunt, quaelibet iam ipsis eveniant* ».

Ora io domando: donde proviene all'anima tanta forza in operare virtuosamente in questo stato di aridità tenebrosa?... Non proviene certo dalla parte sensitiva, perchè questa è affatto desolata: dunque deve nascere dalla parte spirituale. Ma se lo spirito è involto anch'esso in folte tenebre, bisogna pur dire che dentro quelle caligini vi sia una luce semplice, spirituale, pura e indiscernibile all'anima stessa, che la rende forte e robusta nell'operare. E questa è appunto quella luce, che produce la contemplazione, quando l'anima, distaccata dal sensibile col mezzo di questa aridità e quasi spiritualizzata, sappia adattarsele. Donde si deduce, come insegna il nostro Santo nel capitolo X di questo libro, che queste aridità di senso sono un principio di contemplazione per lo spirito, se questo sappia valersene come si conviene.

Ma qui permettano ancora i lettori che noi rechiamo, togliendola da San Tommaso, un'altra dottrina, la quale non solo servirà a dar luce a quanto sino a questo punto abbiamo detto, ma a quanto ancora in seguito il nostro Santo, parlando delle purghe passive dell'anima dirà in questi libri.

Che cosa è la divozione? San Tommaso la definisce, 2^a 2^{ae} q. 82, articolo 1: « *Voluntas promptae faciendi quod ad Dei servitium pertinet* » una pronta volontà di fare ciò che si appartiene al servizio di Dio ». Ma perchè questa stessa volontà di far opere di divino servizio può essere secca, asciutta, spogliata da ogni affetto soave, e può essere anche congiunta con qualche diletto e gioia di spirito, perciò bisogna distinguere nella divozione ciò che in essa è di sostanziale da quello che vi è di accidentale o che riguarda soltanto un certo suo convenevole compimento. La sostanza della divozione consiste nell'atto spedito, fermo e pronto, con cui la volontà si determina ad opere di onore di Dio; l'affetto dolce poi che tante volte va unito a tale atto è un mero accidente. E si consideri un'altra cosa. Alle

dei Profeti, dove di essa è discorso; le lasciamo però per non essere troppo prolissi, sebbene alcune in seguito ne citeremo.

volte accade che quell'affetto grato e piacevole, che talora si congiunge alla divozione sostanziale, si contenga tutto nelle potenze spirituali; ed altre volte succede pure che trabocchi nelle potenze sensitive, svegliando tenerezza nel cuore, ardori, lacrime ecc., per cui la divozione accidentale deve dividersi o suddistinguersi in altre due parti, o sia in divozione accidentale spirituale, se l'affetto soave si ferma nello spirito, e in divozione accidentale sensibile, se il detto affetto ridonda nel senso interiore per intenerirlo od accenderlo. Or quello che si dice della divozione, si può dire di ogni altra virtù. Parlando, per es., dell'amor di Dio, può dirsi che altro è l'amore di Dio sostanziale, altro l'accidentale spirituale ed altro l'accidentale sensibile. Quell'atto di preferenza semplice e nudo, con cui la volontà antepone Iddio ad ogni altra cosa per la sua infinita bontà, è amore di carità sostanziale; la soavità, che suole accoppiarsi con detto atto, se si contenga tutta nella volontà, è amore accidentale spirituale; ma se poi scende nel cuore, e vi si faccia sentire con ardore, con dolcezza, è amore accidentale sensibile.

Veniamo adesso al caso nostro. Le purghe del senso consistono nella privazione di ogni divozione accidentale sensibile, perchè in realtà l'appetito sensitivo, mentre durano, è arido, secco, freddo, senza alcun sentimento per le cose soprannaturali, e bene spesso ancora afflitto da noie, tedii e altri affetti penosi. Ma non consistono già queste purghe nella privazione di ogni divozione accidentale spirituale, che è quello che fa la purga dello spirito. Anzi le purghe del senso, come dice il nostro Santo, benchè portino alla parte sensitiva un tormentoso abbandono, recano però alla parte intellettuale una luce pura, per cui l'anima può fermarsi avanti a Dio con avvertenza quieta, amorosa e pacifica. Il che in sostanza non è che una vera divozione spirituale accidentale ed un principio di vera contemplazione, per cui comincia ella a volgersi con lo sguardo alle divine cose.

La nota è stata piuttosto lunga, ma speriamo di avere con essa facilitata assai la strada alla intelligenza di quanto adesso verrà insegnando il nostro mistico Dottore.

A suo tempo poi, nel secondo libro di quest'opera, o sia quando il Santo parlerà della notte o purificazione passiva dello spirito, spiegheremo pure come essa si svolge, e allora anche meglio si vedrà il nesso di tutte queste dottrine.

E siccome, come abbiamo accennato, nella nota qui sopra sono, in breve, riassunti tutti gli insegnamenti, che adesso verrà svolgendo il nostro mistico Dottore, preghiamo i lettori di tenerla ben presente.

Ciò ne eviterà di tornarci sopra e di doverne fare altri richiami.

CAPITOLO IX.

Segni dai quali si potrà conoscere se lo spirituale si trova nella strada di questa notte o purgazione sensitiva.

Siccome può avvenire che le suddette aridità siano talora causate, anzichè dalla vera notte o purgazione sensitiva, da peccati, da imperfezioni, da fiacchezza, da tiepidità e anche da umori e cattive disposizioni corporali, per questo metterò io qui alcuni indizii dai quali si potrà conoscere la cagione, da cui provengono, o sia se esse sono veramente effetto della detta purgazione o di alcuno degli accennati difetti.

Secondo me, questi segni si riducono a tre principali.

Primo: come l'anima non trova conforto nelle cose di Dio, molto meno ne deve provare per le cose di questo mondo. Infatti, collocando Iddio l'anima nella notte oscura non per altro fine che di mortificarle e purgarle l'appetito sensitivo, per questo non le permette nè meno che trovi sapore e gusto in veruna cosa.

Da ciò si conosce se la suddetta aridità e il detto disgusto proviene, o meno, da peccati o da imperfezioni, nelle quali l'anima possa essere di recente caduta. Perchè, se da tali cagioni provenisse, senza dubbio resterebbe nella natura inclinazione e volontà di dilettersi in qualche cosa fuori di Dio, stante che, allorquando, per colpa di qualche imperfezione, si rilascia l'appetito, poco o molto rimane e si sente pure l'anima verso la stessa inclinata, in proporzione del piacere e dell'affetto, col quale la segue.

Siccome però il non sentire attraiimento per nessuna cosa nè del cielo nè della terra, potrebbe anche provenire da qualche triste umore, da qualche triste disposizione del corpo, da melancolia od altro, che non permetta, alle volte, di trovar piacere e gusto in nulla, così è necessario il secondo segnale.

E questo è una certa sollecitudine penosa, colla quale la memoria si porta a Dio, pensando di non servirlo, ma si all'opposto di dare indietro nella strada della virtù, dal momento che non sente nessun sapore e attraiimento per le cose divine. Questo, dico, è il segno certissimo dal quale si vede che il predetto disgusto non proviene da fiacchezza o tiepidità di spirito, comechè proprio sia della tiepidezza il non sentire alcuna sollecitudine interiore per le cose del cielo.

E ciò fa ben vedere la grande differenza che passa fra l'ari-

dità e la tiepidezza. Infatti, mentre la tiepidezza ha per effetto di rendere debole e rimessa la volontà, togliendole ogni sollecitudine e premura di servire il Signore, l'aridità purgativa, all'opposto, è sempre accompagnata da un doloroso timore e pensiero, come ho detto, di non far nulla per Iddio e, dato anche che tal sentimento possa talora accompagnarsi con una profonda melanconia, non lascia nondimeno di operare il suo effetto purgativo nell'appetito, comechè questo di tutto resti privo, ed unico suo pensiero, unica sua sollecitudine sia il Signore.

Tutto al contrario è invece quando la detta aridità non è effetto che di qualche umore o di pura melanconia, perchè, in tal caso, tutto finisce in disgusti ed abbandoni della natura, senza alcuno di quei desideri di servire il Signore, onde arde l'aridità purgativa, nella quale, sebbene la parte sensitiva sia fiacca, per terra e come senza forze per operare, causa il poco anzi nessun gusto, che sente, lo spirito nondimeno è pronto e forte.

La causa di questa aridità sta in ciò che, volgendo Iddio i beni e le forze del senso allo spirito, segue, di necessità, che quello, o sia il senso, resti secco e vuoto, non avendo la parte sensitiva capacità e proporzione con quello che è puro spirito. Di guisa che, mentre la carne si fastidia e diventa fiacca per operare, lo spirito, che va ricevendo il suo cibo, si trova anche forte, e sempre più attento e sollecito si rende di non venir meno a Dio. Però, non sente esso di tratto il gusto e il diletto spirituale, che Dio gli infonde, ma solo l'aridità, che abbiamo detto, e ciò per la novità del mutamento, che in esso si va lentamente operando.

Avendo infatti sino a questo punto tenuto il suo gusto abituato a quegli altri dilette sensibili, ha tuttavia in essi sempre fissi gli occhi. E siccome pure il palato spirituale dell'anima non si trova ancora così purgato per sentire il gusto nuovo tanto sottile delle cose di Dio, finchè a poco a poco a questo non venga disposto, per mezzo di questa arida ed oscura notte, non può nè meno provare il piacere delicato del bene spirituale, ma solo aridità e fastidio, per colpa di quello che, per l'innanzi, con tanta facilità gustava.

Quell'anime infatti che il Signore comincia a condurre per le solitudini del deserto si possono molto bene assomigliare ai figliuoli d'Israele, i quali, appena che Iddio cominciò a dar loro nel deserto la manna dal cielo (1), che era un cibo così delicato

(1) Exod. XVI, 13. Sap. XVI, 21.

e peregrino che, come narra la S. Scrittura, prendeva tutti i gusti e sapori che ciascheduno voleva, con tutto questo pativano anche più la mancanza del gusto grossolano delle carni e delle cipolle di Egitto, e però, non abituati alla dolcezza delicata del mangiare degli angeli, piangevano e gemevano: *Recordamur piscium, quos comedebamus in Aegypto gratis: in mentem nobis veniunt cucumeres et pepones, porrique et cepe et allia* (1).

A tale infatti arriva la bassezza dell'appetito da farne desiderare fin le nostre stesse miserie e da toglierci ogni gusto per il bene incommutabile del cielo.

Però, siccome ho detto, quando siffatte aridità provengono dalla purgazione dell'appetito sensibile, sebbene, sul principio, lo spirito non senta sapore e gusto per le cose di Dio, sente nondimeno forza e volontà grande di operare, per la sostanza che gli dà il cibo interiore, ond'esso comincia a nutrirsi, e che è la causa vera dell'arida, secca, penosa ed oscura contemplazione del senso. Quantunque non pel senso soltanto questa contemplazione è occulta e secreta, ma, di più, anche per colui che vi è collocato, comechè nel tempo stesso che arido e vuoto renda il senso, infonda pure desiderio all'anima di rimanersi tutta sola e in perfetta quiete, senza pensare nè aver volontà di pensare a veruna particolar cosa di quaggiù. Ora, se l'anime, cui questo avviene, sapessero quietarsi perfettamente dentro di sè medesime, non facendo conto alcuno di qualunqueiasi opera interiore od esteriore, che potessero fare per mezzo della propria industria, del discorso ecc., e solo ponessero ogni loro cura in lasciarsi portare da Dio, ascoltandolo amorosamente, senza dubbio subito anche sentirebbero il gusto della refezione interiore, onde Iddio le pasce.

La quale è così delicata che, ordinariamente, se l'anima dovesse nutrire anche la menoma volontà di sentirla, non la sentirebbe, poichè, dico, essa non opera che in mezzo alla più alta dimenticanza e quiete di lei. È come il vento, che fugge quando uno serra il pugno per fermarlo e prenderlo.

A tal proposito possiamo ben riferire quello che nei *Cantici* lo Sposo dice alla sua Diletta: *Averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt* (2). Volgi da me gli occhi tuoi, perchè mi fanno uscir da me stesso. In tal guisa infatti Iddio introduce

(1) Num. XI, 5.

(2) Cant. VI, 4.

l'anima in questo stato, e per così diversa strada la guida, che s'ella volesse agire di suo e con la sua propria capacità, piuttosto disturberebbe l'opera che il Signore va in essa operando, in luogo di secondarla ed aiutarla, all'opposto proprio di quello che succede avanti che l'anima venga in questo stato introdotta.

E la causa è che, in questo stato di contemplazione, o sia quando l'anima dalla via del discorso e dei principianti passa a quella dei proficienti, non è più essa che opera, ma è Dio che opera in lei, in tal guisa che pare proprio che le arresti tutte le sue potenze interiori, non lasciandole nulla di apprensibile nell'intelletto, nessun gusto nella volontà nè discorso nella memoria. Come infatti abbiamo detto, l'anima, in questo tempo, volendo operare, non può che disturbare la pace interiore e l'opera che, da mezzo alla detta aridità del senso, Iddio compie nel suo spirito. La quale, per essere tutta spirituale, reca pure mirabili e delicati effetti di quiete nell'anima, allontanandola dagli antichi gusti suoi materiali e sensibili. Questa pace infatti è quella pace che Davide dice che Dio parla nell'anima per renderla spirituale: *Quoniam loquetur pacem in plebem suam* (1).

E di qui nasce il terzo segnale di questa purgazione del senso, che è di non poter più, come prima, meditare nè discorrere per mezzo del senso dell'immaginazione, per quanto magari l'anima si sforzi di farlo. Cominciando infatti qui Iddio a comunicarsi all'anima non già per mezzo del senso, come per l'avanti, e del discorso, pel quale componeva essa e divideva le sue notizie, ma per via di puro spirito, in cui non può aver luogo la successione di quello, o, per dir meglio, con atto di semplice contemplazione, alla quale non possono certamente arrivare i sensi, sì esterni che interni della parte inferiore, da ciò consegue che l'immaginazione e la fantasia non possano far presa in veruna considerazione nè servirsene, come pel passato.

Si avverta però che questo impedimento e disgusto delle potenze a meditare, non deve provenire da altri umori di qualsiasi genere, perchè, allorquando da tali cause procede, appena queste cessano o mutano, subito anche l'anima, per poco che vi si sforzi, può tornare ai suoi primieri esercizi.

Or questo non avviene invece nella purgazione dell'appetito, di cui parliamo, comechè in proporzione dei progressi che

(1) Ps. LXXXIV, 9.

in essa fa l'anima, cresce anche la sua difficoltà di meditare e discorrere con le sue potenze. Sebbene infatti, qualche volta, sul principio, cotal purgazione non ottenga, in certe anime, un effetto così continuato, in guisa da privarle del tutto dei loro gusti ed appoggi sensibili (né senza alcun dubbio, converrebbe, per la fiacchezza dello spirito, che ciò fosse sempre ad un tratto e d'un colpo), con tutto questo l'opera sensitiva, cominciando la detta purgazione, va ognora più cessando; supposto sempre che l'anime, in cui avviene, debbano passare più avanti. E dico questo, perchè per coloro che non sono destinati alla contemplazione, la cosa si passa in ben differente maniera. In costoro, questa notte di aridità nel senso non suole essere continua, e sebbene possano qualche volta provarla, tante altre non vi sono introdotti; e quantunque talora non riescano a discorrere, altre volte lo possono benissimo.

Tutto questo avviene, perchè Dio non li introduce in questa notte che per esercitarli, umiliarli, riformarli nell'appetito, affinchè non si lascino dominare dalla gola nelle cose spirituali, e non già per levarli e condurli alla via pura dello spirito, o sia alla contemplazione. Infatti non tutti coloro che di proposito si esercitano nel cammino della virtù e della perfezione, Dio ha disposto di condurre a contemplazione perfetta, e il perchè lo sa Lui.

Da ciò proviene che a costoro neppur sia dato di staccare perfettamente il senso dal latte delle considerazioni e dei discorsi, se non forse per qualche breve tempo, siccome abbiamo spiegato.

CAPITOLO X.

Modo nel quale hanno da portarsi le anime introdotte in questa notte oscura.

Nel tempo delle aridità di questa notte sensitiva (nella quale opera Dio il mutamento, che si è detto, togliendo l'anima dalla via del senso per metterla in quella dello spirito, o sia facendola passare dalla meditazione alla contemplazione, dove essa non può discorrere colle proprie potenze nelle cose divine) patiscono gli spirituali pene grandi, non tanto per le aridità, che li assalgono, quanto pel timore e per l'ansia di andare, per così nuova strada, perduti, e che Dio li abbia abbandonati, pel fatto che non trovano più sostegno nè gusto in veruna cosa buona. Per questo, dico, penano, faticano e procurano, come fu loro costume in passato, di

fermare le potenze su qualche oggetto di discorso, pensando di non fare altrimenti nulla; il che però non avviene senza grande disgusto e ripugnanza dell'anima, che goderà rimanersi nella sua quiete. Divertendosi quindi dietro di una cosa, non si approfittano nell'altra, comechè, per voler usare del proprio spirito, perdano lo spirito di tranquillità e di pace, che il Signore voleva infondere in essi. Il perchè questi spirituali possono benissimo assomigliarsi a colui che disfà un'opera già compiuta per riprendere a farla; o a colui, che, uscito dalla città, subito vi ritorna, e a colui, che abbandona la caccia fatta per andarne in cerca di altra: costui, è chiaro, non troverebbe più niente. Così sono questi spirituali, i quali, per forza, vogliono tornare alla prima loro maniera di comunicazione con Dio (1).

E, guai! se costoro, a questo tempo, non avessero da trovare chi li sappia intendere: essi volgerebbero miseramente indietro, lasciando la strada, sulla quale si trovano, o, per lo meno, si creerebbero gravi ostacoli, che li impedirebbero di proseguire innanzi, per causa dello sforzo che fanno affin di andare per la strada vecchia, e ormai sorpassata, della meditazione e del discorso, stancando fuor maniera e senza alcun vantaggio la natura; e tutto questo per la falsa idea che le aridità, che provano, siano effetto di negligenze o peccati. Sebbene di tal cosa meritano scusa, conducendoli il Signore per altra strada ormai, o sia per la via della contemplazione, che è ben diversa da quella in prima da essi battuta. Perchè questa era per mezzo di meditazione e di discorso, mentre la vera contemplazione non cade nè in questo nè in quella, e nè meno in alcuna immaginazione.

Coloro, adunque, che in questo stato si ritrovassero, si consolino, perseverando con pazienza e con piena fiducia in Dio, il quale non abbandona mai quelli che lo cercano con cuore semplice e retto, nè lascerà certamente di dar loro il viatico necessario e proporzionato alla asprezza del cammino, finchè non giunga anche per essi la chiara e pura luce di amore. Alla quale il Signore farà che arrivino per mezzo dell'altra oscura notte dello spirito, se avranno meritato di esservi introdotti.

La regola di condotta quindi che hanno da seguire, in questa notte del senso, è questa: non facciano nessun conto del discorso e della meditazione, perchè, siccome ho detto, non è questo tempo

(1) Questa dottrina è da riportarsi a quello che il nostro S. spiega nel 2º libr. della *Salita del Monte Carm.* e specialmente nel cap. XIV dello stesso.

adatto a tali cose, ma solo è necessario lasciar l'anima nella sua pace e nella sua quiete, ancorchè possa sembrare di far nulla, di perdere tempo, anzi che, per la propria debolezza, quasi paia di non aver nè pure voglia di pensare a nulla. Già è molto infatti se un'anima avrà pazienza e persevererà nell'orazione, tenendo lo spirito libero da qualunque notizia e pensiero, in una quieta ed amorosa avvertenza a Dio, senz'altre sollecitudini, ripeto, di nessuna cosa, anzi senza nè pure una forzata volontà di sentire e gustare più chiaramente lo stesso Signore. Imperocchè tutte queste sollecitudini altro non fanno che inquietare e distrarre l'anima dalla quiete e dall'ozio soavissimo della contemplazione, che in questo stato si infonde (1). Supposto infatti, ripeto, che l'anima, per timore e scrupolo di perdere tempo, di far nulla, volesse agire con le sue potenze interiori, ella non farebbe che perdere e sciupare i beni grandi che Dio, per mezzo di quella pace, va imprimendo nel suo spirito.

Che avverrebbe mai se, mentre un pittore va dando l'ultima mano e gli ultimi ritocchi ad una pittura, questa si muovesse?... Indubbiamente non potrebbe che guastare l'opera del suo artista. Non altrimenti, quando l'anima si trova posta nell'interior pace e quiete, che dicevamo, qualunque sua operazione, qualunque sua menoma sollecitudine, non potrà che distrarla, inquietarla, e farle penosamente sentire l'aridità e il vuoto del senso. Infatti, quanto più l'anima volesse appoggiarsi a particolari forme, od affezioni e notizie, tanto maggiormente anche sentirebbe la mancanza, il vuoto di tali cose, mancanza e vuoto, che non possono essere, per quella via e con quei mezzi, calmati.

Però, non deve l'anima, arrivando a questo stato, fare verun caso se le par di perdere le operazioni delle sue potenze; anzi ha da desiderare che si perdano alla presta. Imperocchè, s'ella non disturberà, con la sua operazione, l'operazione della contemplazione, che Dio le va infondendo, tanto più si sentirà ricreata e crescerà nel vero spirito di amore, il quale questa oscura e secreta contemplazione trae seco ed accende nell'anima.

Non vorrei però che, da quanto ho detto, alcuno si formasse una regola generale di abbandonare del tutto sempre la meditazione e il discorso. Allora solamente ha da lasciarsi quando as-

(1) Su questi termini di ozio, quiete, passività detti della contemplazione crediamo possano con profitto rileggersi le lunghe note di pag. 136 e 142 del precedente volume, ove spiegammo come e in qual senso devono essere intesi.

solitamente non sia possibile meditare e solo per il tempo nel quale, o per causa della purgazione, di cui parliamo, o per una più alta contemplazione, che nello spirito si infonda, l'impedisce il Signore. Fuori di questo tempo e di queste circostanze, sempre l'anima ha da servirsi di questo punto di appoggio e di questo riparo, e massimamente della meditazione della vita e della croce di Cristo, di cui niente è migliore e di più adatto per assurgere a sublime contemplazione.

La quale, in fondo, non è altro che una infusione secreta, pacifica ed amorosa di Dio, e basta le sia fatto luogo affinché essa infiammi l'anima in ispirito di amore, siccome appunto ella stessa dà bene ad intendere nel verso che segue.

CAPITOLO XI.

Si dichiarano i tre seguenti versi della medesima stanza.

Da furie d'amor arsa, ond'io languia.

L'infiammazione d'amore, per solito, sui principii di questa notte purgativa non si sente, sia perchè l'imperfezione dell'anima impedisce che essa si apprenda allo spirito, e sia anche perchè l'anima stessa, male o punto intendendo il suo stato, si inquieta, come abbiamo detto, e non le dà luogo. Con tutto questo però non passa molto tempo che l'anima non cominci a sentire qualche ansia di Dio, e quanto più va innanzi, tanto più anche ella s'infiamma nel suo amore, sebbene senza sapere talora come e di dove questo amore le nasca. Solo le pare che questa fiamma cresca tanto alle volte nel suo cuore, che con ansia infuocata si mette a desiderare il Signore, nè più nè meno come faceva Davide, il quale, entrato in questa notte, diceva di sè medesimo: *Quia inflammatum est cor meum et renes mei commutati sunt; et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi* (1): Dentro di me si è infiammato il mio cuore (vale a dire nell'amore della contemplazione) e tutti i miei gusti e tutte le mie affezioni si sono mutate (dalla via sensitiva cioè alla spirituale per mezzo di questa santa aridità); ed io al niente mi vidi ridotto, senza nè pure sa-

(1) Ps. LXXII, 21.

perlo. Infatti, come abbiamo detto, senza che l'anima nè pure sappia per dove va, ella si vede come annichilata per riguardo a tutte le cose del cielo e della terra, le quali una volta proseguiva con gusto e piacere, e solo si trova piena ed infiammata di amore, sebbene senza saper come. Ora, siccome talvolta cresce moltissimo cotale infiammazione di amore nello spirito, diventano pure così grandi ed ardenti le ansie dell'anima per Iddio che le pare le si secchino quasi le ossa per codesta sete, e venga meno la natura per la vivezza, dico, di questa sete di amore, onde l'anima si vede piena.

Questa è pur la sete di cui era tormentato Davide quando diceva: *Sitivit anima mea ad Deum vivum* (1), l'anima mia ebbe sete di Dio vivo: che è come avesse detto: Ardente fu la sete che ebbe l'anima mia. Or questa sete, essendo tanto forte e viva, possiamo ben dire che per questa sua medesima vivezza uccide.

Avvertasi però che questa veemenza non è continua, per quanto continua possa essere la sete di amore nell'anima.

Come parimenti — e l'ho detto — sui principii, per ordinario, questo amore non si sente, ma solo l'aridità e il vuoto, che abbiamo accennato. In allora, in luogo di questo amore, che va mano mano crescendo e infiammandosi, quello che occupa l'anima, in mezzo delle sue aridità e del vuoto delle sue potenze, è una certa sollecitudine e pena e paura di non servire il Signore. Nè questo è in verità sacrificio poco gradito a Sua Divina Maestà, vedere cioè l'anima afflitta e sollecita per amor suo.

Tale sollecitudine e pena è effetto immediato di quella secreta ed oscura contemplazione, in cui l'anima, a questo tempo, comincia ad entrare, e dura finchè, purgato alquanto il senso, o sia la parte sensitiva, delle forze, degli appetiti e dell'affezioni naturali, per mezzo delle aridità, che abbiamo detto, lo spirito non rimane tutto acceso e ardente nell'amore di Dio.

Però, insino a tanto che l'anima a questo amore non giunge, come colui che è sottoposto a cura, ella non fa che patire in questa oscura notte e aspra purgazione dell'appetito: si cura ella cioè delle sue imperfezioni e viene esercitandosi nelle virtù, finchè non si rende capace e meritevole del detto amore. Il che pur meglio si vedrà nella spiegazione del verso che segue:

O felice ventura!

(1) Ps. XLI, 3.

Come Iddio colloca l'anima in questa notte sensitiva non per altro fine che di purgare il senso della parte inferiore di lei e accomodarlo e soggettarlo allo spirito, oscurandolo e facendolo cessare da ogni discorso (di quella guisa che, purificato il senso, per finire, in seguito, di purgare anche lo spirito e unirlo seco, lo introduce nella notte spirituale), sono sì grandi i vantaggi che guadagna l'anima, quantunque dapprima a lei non paja, da reputare a propria felicissima sorte e ventura l'essersi staccata dai beni e dalla schiavitù del senso della parte inferiore per mezzo di questa fortunata notte, e però piena di gioia esclama: *O felice ventura!*

È però necessario che noi dichiariamo quali sono questi beni e vantaggi, che l'anima trova in questa notte, e pei quali fortunata si reputa di essere da essa passata: essi sono indicati nell'altro verso:

Furtiva io me n'uscia.

In questa uscita deve intendersi la libertà acquistata dall'anima dalla schiavitù, in cui essa si trovava, della parte sensitiva e per cui era costretta a cercare Dio per mezzo di operazioni deboli, limitate, successive, come sono quelle della parte inferiore. Ad ogni passo, infatti, finchè si trovava in quello stato, ella cadeva in mille imperfezioni, come più sopra abbiamo mostrato.

Adesso, all'opposto, di tutte ella si vede libera, comechè questa notte, d'ogni fallace gusto vuotandola e d'ogni discorso, di beni senza numero l'arricchisce e di grandi virtù, come subito diremo. E sarà certamente di grande conforto e consolazione, per chi si trova in questo stato, vedere come cosa, che sembra tanto aspra e dura all'anima e tanto opposta al gusto spirituale, operi beni sì grandi. I quali, ripetiamo, l'anima ottiene uscendo, secondo l'affetto e la operazione, per mezzo di questa notte, dalle cose create, affin di camminare, libera di tutte, verso le eterne.

Questa non può certo non dirsi bella e felice ventura, prima di tutto pel gran bene, che dalla negazione e mortificazione dell'appetito risulta, e, secondariamente, perchè son ben pochi coloro che hanno il coraggio di entrare per questa porta angusta e di perseverare per la malagevole strada che conduce alla vita, come dice il nostro Salvatore: *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam* (1).

Questa porta angusta è la notte del senso. Or, se l'anima vuole entrare per questa porta, è mestieri ch'essa si spogli d'ogni

(1) Matth., VII, 14.

senso e con altro non si regga che con Fede pura, che nel senso non cade. In tal guisa solamente ella meriterà di avanzare, in seguito, per lo stretto cammino dell'altra notte dello spirito, per cui andrà accostandosi a Dio in Fede anche più pura, la quale è il mezzo onde finalmente si unirà con Lui. Ora, essendo questa via dello spirito così stretta, oscura e terribile (chè non vi è proporzione tra la notte del senso e quella dello spirito e le difficoltà e i travagli e le oscurità dell'una e dell'altra) sono anche meno coloro, che vanno per essa, sebbene senza paragone più grandi sieno i beni, che ne conseguitano.

Di questi beni, brevemente quanto più ne sarà possibile, parleremo qui adesso, avanti di passare a parlare dell'altra notte.

CAPITOLO XII.

Vantaggi e utilità che cagiona nell'anima la notte del senso.

In questa fortunata notte o purificazione dei sensi, sembra sì all'anima, siccome abbiamo detto, che tutto le venga levato, ma in verità, al contrario, essa viene colmata di beni e vantaggi grandissimi.

Di quella guisa infatti che Abramo celebrò con grande festa il giorno, nel quale fu divezzato il suo figliuolo Isacco (1), non altrimenti fanno festa nel cielo gli Angeli e i Santi allorquando Iddio scioglie un'anima dalle fasce dell'infanzia, e cessa di portarla nelle sue braccia per farla camminare da sola e, ritirandole il petto e il dolce mangiare dei bambini, le porge l'alimento e il pane dei forti.

Questo pane, che Dio dona all'anima vuota d'ogni sensibile consolazione, in mezzo alle aridità e alle tenebre dei sensi, questo pane non è altro che la contemplazione infusa, di cui abbiamo parlato. E questo è il primo e più grande vantaggio, che dalla purificazione penosa del senso l'anima ritrae, e quello da cui, si può dire, tutti gli altri derivano.

Dei quali, quello che tiene il primo posto è, senza alcun dubbio, la conoscenza grande, che l'anima acquista, di sè me-

(1) Gen. XXI, 8.

desima e della sua propria miseria. In verità, tutte le grazie, onde Iddio favorisce l'anima, sono, per ordinario, accompagnate, da siffatta conoscenza; l'aridità però e il vuoto delle potenze, in cui al presente l'anima si trova, comparati con l'abbondanza, di cui prima godeva, e per di più la difficoltà, che adesso sente, di eseguire la minima cosa buona, le rivelano anche meglio la sua meschinità e la sua miseria; meschinità e miseria, di cui non aveva bastante coscienza nel tempo della prosperità.

Di ciò abbiamo una assai bella figura nell'Esodo, allorquando Iddio, volendo umiliare i figliuoli d'Israele e loro insegnare a conoscersi, li comandò di spogliarsi degli abiti di festa, coi quali, per ordinario, andavano vestiti nel deserto: *Iam nunc depone ornatum tuum* (1). Di qui in avanti deporrete i vostri ornamenti, e piglierete le vesti comuni del lavoro, affinchè impariate il trattamento che meritate. Il che è come se avesse detto il Signore: Di già che l'abito, che voi portate, di festa e d'allegria vi impedisce di avere di voi medesimi sentimenti conformi alla vostra bassezza, voi quindi innanzi lo lascerete, affinchè, vedendovi rivestiti di una veste vile e spregevole, conosciate meglio quello che siete e quello che meritate.

Nella stessa maniera, per mezzo di questa notte, che di tutto la priva, apprende l'anima a conoscere la sua miseria, la quale dianzi non conosceva.

E in verità, negli inizi della sua vita spirituale, trovando in Dio, a sua volontà, soddisfazioni e consolazioni, era per l'anima come una festa continua, tanto da credere di doverlo proprio servire, se tutte quelle grazie Egli le concedeva. Sebbene infatti questo l'anima non dicesse espressamente, lo dava nondimeno bene ad intendere la compiacenza, che dimostrava nelle divine comunicazioni. Una volta però vestita ch'ella sia di quest'abito di fatica, di aridità, di abbandono, allorquando sembrano spengersi per lei tutte le antiche luci, entra ella daddovero allora in questa tanto necessaria ed eccellente virtù del conoscenza di sè medesima, e, colla vista della sua completa impotenza, apprende a tenersi come un niente e a rigettare ogni soddisfazione di sè medesima. Con tutto questo però stima Iddio tale sua diffidenza di sè medesima e il dispiacere, che prova, per non servirlo, come merita, più che tutte le sue gioie anteriori e tutte le opere che prima faceva, per quanto fossero sublimi. Codest'opere in-

(1) Exod. XXXIII, 5.

fatti erano per lei occasione di molte imperfezioni, mentre da quest'abito di aridità e di pena scendono, oltre questi che abbiamo detto, infiniti altri vantaggi, di cui qui adesso noteremo i più grandi, chè di tutti sarebbe impossibile parlare. Tutti però, convien ricordarlo, procedono, come da propria origine, dal conoscimento di sè stessi.

E il primo è che l'anima, in grazia di questa aridità, impara ad osservare, nelle sue comunicazioni con Dio, più grande rispetto e ritegno; sentimento che deve sempre aversi davanti agli occhi accostandosi a trattare con l'Altissimo. Ora, nel tempo della prosperità e delle consolazioni, l'anima non agiva in tal maniera, comechè i favori, dei quali si vedeva colmata, rendessero audace il suo appetito e le diminuissero il rispetto per il Signore.

Così, nè più nè meno, avvenne anche a Mosè quando egli si accorse che Dio gli parlava: trasportato dal suo gusto ed appetito, senz'altra considerazione, egli si sarebbe accostato al rovetto ardente, se il Signore non gli avesse comandato di fermarsi e di togliersi in prima i calzari: *Ne appropries, inquit, huc: solve calceamentum de pedibus tuis* (1).

Questo comando ben ne indica il rispetto, la discrezione e la nudità perfetta d'appetito, con cui dobbiamo accostarci a trattare con Dio. E Mosè ben lo capì, dicendoci la Scrittura che, obbedendo alla parola del Signore, non solamente non fu più oso di avvicinarsi al rovetto, ma nè meno di guardarlo (2). Spogliatosi infatti delle sue scarpe, vale a dire spogliatosi de' suoi appetiti e de' suoi gusti, egli riconobbe la sua miseria e che in tal posizione, e non altrimenti, doveva ascoltarsi la divina parola.

Parimenti, non fu già quando Giobbe si trovava nella gloria e nelle ricchezze che il Signore volle a lui manifestarsi, ma a tanto favore lo dispose per mezzo del patimento, riducendolo nudo sopra un letamaio, ove, abbandonato, anzi perseguitato da tutti i suoi amici, non restò a lui altra compagnia, fuor di quella dei vermi, che rodevano le sue piaghe (3). Allora solamente il Signore, che solleva il povero dalla terra e dallo sterco (4), si compiacque di comunicargli con abbondanza e soavità, e di sco-

(1) Exod. III, 5.

(2) Ib. 6.

(3) Job., XXIX-XXX a num. 1.

(4) Ps., CXII, 7 — Job., XXXVIII, a num. 1.

prirgli le altezze profonde della sua divina sapienza, come mai aveva fatto nel tempo della sua prosperità.

Ma qui vale che segnaliamo un altro grande vantaggio e benefico, che proviene da questa aridità dell' appetito sensitivo, già che la materia e l' argomento ci hanno condotto a parlarne, ed è che, in questa notte oscura del senso, il Signore, per far sì che si verifichi la parola del Profeta: *Orietur in tenebris lux tua* (1), splenderà fra le tenebre la tua luce, illumina l' anima non solamente con darle conoscenza della sua bassezza e miseria, ma per di più facendole conoscere la propria divina grandezza ed eccellenza.

Messo da parte infatti che, mortificati gli appetiti e privati l' anima d' ogni gusto ed appoggio sensibile, l' intendimento resta libero e puro per comprendere la verità (chè il gusto e l' appetito sensibile, per quanto sia di cose spirituali, offusca nondimeno sempre ed imbarazza la mente), oltre di questo è certo e fuor di dubbio che questa aridità e pena del senso, onde parliamo, illumina e avviva l' intelligenza, siccome dice Isaia: *Vexatio intellectum dabit auditui* (2). La tribolazione soltanto può fare intendere in qual maniera, soprannaturalmente, per mezzo di questa notte oscura e di questa arida contemplazione, il Signore instruisce l' anima, che di tutto si è vuotata e sbarazzata (e questa è la condizione indispensabile per ricevere le divine influenze), nella sua celeste sapienza: per mezzo dei passati gusti tuttocì non era possibile. E ce lo dà bene ad intendere il medesimo Signore dicendo per lo stesso Profeta: *Quem docebit scientiam? et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus* (3). A chi comunicherà (Iddio) la sua scienza, ed a chi darà l' intelligenza delle cose udite? A quei che sono divezzati dal latte, a quei che sono distaccati dalle mammelle.

In questo passo ci si dà a intendere che la migliore e più adatta disposizione per ricevere le divine comunicazioni non è già il latte di nessuna soavità spirituale, nè l' appoggio e il gusto di qualsivoglia discorso delle potenze sensitive, quanto piuttosto la privazione e la negazione di tutte queste cose.

Per ascoltare il Re dei Re col rispetto, che a lui è dovuto, l' anima ha da stare ritta in piedi, senza verun appoggio nè da

(1) Is., LVIII, 10.

(2) Ib., XXVIII, 19.

(3) Ib. ib., 9.

parte dei sensi nè dalla parte degli affetti, come dice Abacuc: *Super custodiam meam stabo et figam gradum super munitio- nem: et contemplabor, ut videam, quid dicatur mihi* (1). Io starò in piedi vale a dire, staccato da ogni appetito a far la mia sentinella, e planterò sul forte il mio piede (in altre parole, non userò de' miei sensi nè del mio ragionamento) per vedere e intendere quello che Iddio mi dirà.

Abbiamo adunque che da questa notte di contemplazione risulta, primo effetto, la conoscenza di sè medesimi, da cui, come da fondamento, nasce e sorge nell'anima la conoscenza di Dio. Come infatti insegnano i filosofi un estremo si conosce dall'altro; e però Sant'Agostino pregava: « O Signore, che io conosca me e conoscerò te » (2).

Però, affinchè anche meglio resti provata la potenza divina di questa notte per attirare nell'anima, per mezzo delle sue asprezze ed aridità e desolazioni, la luce di Dio; mi piace recar qui ancora un'altra bella autorità di Davide, che spiega come questa notte è la causa e la sorgente di quel sublime conoscimento della Divinità, ond'abbiamo parlato. Dice adunque il Profeta: *In terra deserta, et in via, et in aquosa: 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. Cosa ammirabile! il Salmista non dice già che fossero stati buona disposizione e mezzo adatto per conoscere la gloria e la maestà di Dio tutte le consolazioni spirituali, che egli aveva ricevute, ma bensì l'aridità e il vuoto della parte sensitiva, che sono significati nella terra deserta e senz'acqua. Parimenti, egli non crede nè meno che tutti i concetti e i discorsi, dei quali aveva usato, l'avessero recato a vedere la virtù di Dio, ma afferma positivamente che la strada per arrivarvi è, al contrario, l'impossibilità di fissare il proprio concetto nello stesso Iddio, di discorrere, di servirsi dell'immaginazione: il che egli simboleggia in una terra ove non è segnato verun cammino.

Concludendo adunque, il mezzo ottimo per arrivare alla conoscenza di Dio e di sè stessi è questa notte oscura con tutte le sue aridità e desolazioni. Non credasi però che nella notte del

(1) Hab. II, 1.

(2) D. AUGUST., *Solil.*, cap. II: « *Noverim me, noverim te* ».

(3) Ps. LXII, 2.

sensu, di cui qui si discorre, l'anima arrivi alla pienezza che di tale conoscenza acquista nell'altra dello spirito: una è via all'altra, la notte del sensu a quella dello spirito, e però anche gli effetti ne sono proporzionati.

Un terzo stupendo effetto, che l'anima ricava dalle pene e dal vuoto di questa notte, è una grande umiltà di spirito, in opposizione al primo vizio capitale, che dicemmo essere la superbia spirituale. Or questa umiltà, che nasce dalla conoscenza di sè medesima, purga l'anima di tutte le imperfezioni nelle quali ella cadeva nel tempo della sua prosperità. Vedendosi infatti tanto sterile, secca e miserabile, nè meno per immaginazione o come moto primo primo, le vien da pensare di preferirsi agli altri, di essere dappiù degli altri, ma si al contrario le pare ed è persuasa che tutti sono migliori di lei.

Donde nasce nell'anima l'amore del prossimo, comechè ne faccia adesso stima e non giudichi più i fratelli, come una volta soleva, quando si trovava piena di fervore e gli altri no: in presente, l'anima, dico, non vede che la propria miseria e la tiene così davanti a' suoi occhi da non permettere assolutamente più ch'essi si fermino sopra di alcuno.

Ammirabilmente Davide, che aveva scienza di questo stato, lo manifesta dicendo: *Obmutui et humiliatus sum, et silui a bonis; et dolor meus renovatus est* (1): Ammutolii e mi umiliai e di cose anche buone io non parlai; e il dolore mio rincrudì. Il che significa ch'egli si vedeva siffattamente ridotto al nulla nell'anima sua, che non solamente egli non sapeva gloriarsi dei proprii beni, ma anche in presenza di quegli altrui egli restava come muto pel dolore della propria miseria.

Da ultimo, si rendono gli spirituali, che da Dio sono introdotti in questa notte, obbedienti e sottomessi a coloro che li guidano nella via della perfezione. Come si vedono infatti tanto miserabili, non solamente ascoltano volentieri coloro, che li ammaestrano, ma di più son disposti ad accettare i consigli di tutti e da tutti desiderano di essere illuminati nei loro doveri. Sparisce quindi l'antica presunzione, di cui pativano al tempo della loro prosperità, e con essa pur cascano tutte le imperfezioni, che numerammo, parlando della superbia spirituale, e che ad essi allora ostacolavano la strada della virtù.

(1) Ps. XXXVIII, 2.

CAPITOLO XIII.

Di altri vantaggi che risultano all'anima dalla notte del senso.

Non meno si riforma l'anima, per mezzo di questa oscura notte, e si corregge dei difetti, nei quali una volta cadeva per riguardo al vizio dell'avarizia spirituale. Mai infatti, una volta, ella era soddisfatta delle dolcezze, che godeva, e, impaziente di averne sempre di più, passava da un esercizio all'altro, per la cupidigia dell'appetito e del gusto, che in essi trovava.

Al presente però, ripeto, è tutto al contrario. Chè non trovando più, ne' suoi esercizi, il diletto e il piacere di una volta, anzi, all'opposto, disgusto e pena, si dà ella ai medesimi adesso con sì grande riserva e prudenza e sobrietà da potersi quasi riprendere per difetto in quello che, per il passato, era da riprendersi per il suo eccesso. È Dio però che vuole così, il quale, se fa nascere cotali disgusti nell'anime, ch' Ei colloca in questa notte, per meglio riaffermarle in umiltà, non lascia tuttavia di infondere in esse una grande prontezza, affinchè nell'esecuzione de' suoi comandamenti non abbiano in vista che il suo piacere, e, non trovando più godimento in nulla, si stacchino da tutte le cose.

L'aridità e il disgusto, che provano i sensi a riguardo degli esercizi spirituali, hanno pure per risultato di preservare l'anima libera e monda da quelle impurità e sporcizie, che indicammo parlando del vizio della lussuria spirituale, e che provengono, occasionalmente, dalla gioia, dal godimento, che dallo spirito ridonda nel senso.

Quanto poi alle imperfezioni del quarto vizio, che è quello della gola spirituale, e di cui l'anima si purga in questa notte oscura, se ne vegga l'enumerazione fatta al capitolo VI. Sebbene non tutte ivi si riferiscono, e nè meno quasi sia possibile, perchè sono addirittura innumerevoli; tanto più poi che vorrei metter fine presto a questo trattato della notte dei sensi, per passare alla notte dello spirito, ove ben più grave ed importante dottrina si ha da esporre.

Per intendere adunque i beni grandi e molteplici i quali, oltre

quelli che abbiamo indicati, guadagna l'anima purgandosi, in questa notte, del brutto vizio della gola spirituale, basti il dire che ella si libera da tutte le imperfezioni, che da questo vizio dipendono, e da altri non meno gravi e numerosi danni e pericoli nei quali, come sappiamo per esperienza, tanti spirituali andarono a cadere per non avere a tempo mortificato l'appetito in questa parte.

Questa notte arida, penosa e oscura infatti, nella quale Iddio colloca l'anima, pone un freno alla concupiscenza e agli appetiti disordinati, in guisa che, messo ordine in questa facoltà, sembra che l'anima, resa quasi incapace di verun godimento, di verun sensibile piacere nelle cose, tanto naturali quanto soprannaturali, perda ed ignori la forza delle sue passioni. Dal che, per mezzo di questa sobrietà spirituale, mirabili vantaggi, ripetiamo, ella ottiene, comechè, mortificati gli appetiti e spenta qualunque trista concupiscenza, vive lo spirito in una grande pace e tranquillità. Dove infatti l'appetito non regna, non vi può nè pure essere perturbazione o dolore, ma solamente pace e letizia in Dio. Ed eccoci ad un altro vantaggio, che dal riferito immediatamente consegue, o sia che l'anima conserva continua memoria di Dio insieme con un grande timore di tornare indietro nella strada della virtù. Questo è uno dei migliori vantaggi e beneficii di questa notte del senso, comechè sia a questo momento che l'anima si sbarazza e si libera delle imperfezioni, nelle quali cadeva, lasciandosi trasportare dai movimenti disordinati de' suoi appetiti e delle sue affezioni, che arrestavano il suo slancio e le ostacolavano il cammino.

Altro profitto di questa notte per l'anima è ch'ella, senza nè pur quasi accorgersi, vi esercita tutte le virtù ad un tempo. Esercita la pazienza e la longanimità, sopportando, con perseveranza, la mancanza d'ogni piacere e conforto negli esercizi spirituali; esercita la carità, in quanto non è mossa ad operare da nessun motivo di piacere o d'interesse, ma solo per amore di Dio; esercita la fermezza comechè, alle prese con mille difficoltà ed aridità, guadagna forza nella sua medesima debolezza; insomma, l'anima, introdotta in questa notte, esercita tutte le virtù cardinali, teologiche e morali.

Questi quattro vantaggi, che abbiamo sin qui enumerati, o sia: diletto di pace, memoria abituale di Dio, purità di cuore ed esercizio di tutte le virtù, enumera pur Davide secondo che egli li aveva sperimentati, colle seguenti parole: *Renuit consolari anima mea, memor fui Dei et consolatus sum, et exercitatus*

sum et defecit spiritus meus (1). Non volle consolazione l'anima: mi ricordai di Dio, e n'ebbi conforto, e mi esercitai, e venne meno il mio spirito. E subito soggiunge: E meditava la notte in cuor mio e ponderava e ripurgava il mio spirito (2); lo purgava, cioè, da' suoi appetiti e dalle sue affezioni.

In questa notte del senso si purifica egualmente l'anima di tutte le imperfezioni dipendenti, come dicemmo, dagli altri tre vizi capitali, o sia invidia, ira ed accidia, acquistando le virtù ai medesimi contrarie.

Umiliata infatti per le aridità e difficoltà e tentazioni, colle quali a volta a volta Iddio la prova in questa notte, l'anima diventa più dolce e mansueta nel suo tratto con Dio, verso sè medesima e verso del prossimo. In guisa che ella non si irrita più per le imperfezioni e debolezze, che scorge in sè, nè per quelle del prossimo, e nè pure si lamenta più col Signore se di tratto dai suoi difetti non la libera e la rende buona.

Per quanto poi si riguarda all'invidia, l'anima comincia a trattar tutti con carità, e se invidia nutrice è una invidia santa, e non quell'invidia cattiva e viziosa per cui una volta si doleva che altri le venissero preferiti o fossero nella virtù più avanzati di lei. Adesso, invece, profondamente convinta della virtù degli altri, ella cede volentieri a tutti, nè altra invidia conserva fuor di quella che nasce da una santa emulazione; e questa è certo grande virtù. Nè altrimenti i languori e i tedii che al presente, in questa notte oscura, l'anima patisce, sono più difettosi, come una volta, in quanto che queste imperfezioni, che in passato le provenivano dal desiderio smodato di gusti, di dilette, di consolazioni, non procedono più da fonte tanto guasta, comechè, per mezzo di questa purificazione dei sensi, Iddio l'abbia messa in una quasi assoluta impossibilità di godimento.

Oltre di questi vantaggi, sono addirittura innumerevoli le grazie che, in tante altre guise, l'anima riceve in questa arida, secca ed oscura contemplazione. Quando meno infatti ella se lo pensa, le comunica, non di rado, il Signore, in mezzo delle sue pene e delle sue aridità, una grande dolcezza spirituale, un ardente amore insieme con delle notizie e conoscenze soprannaturali di una squisita delicatezza. Ora, ciascheduno di questi favori è di un prezzo infinitamente più grande di tutti i passati; seb-

(1) Ps. LXXVI, 4.

(2) Ib. 7.

bene all'anima, in sul principio di questa contemplazione, così non sembri, essendo tali divine comunicazioni di natura assai delicate e però impossibili ad essere apprese dai sensi.

Non basta ancora però. In proporzione che l'anima, durante questa notte oscura, si purifica delle sue affezioni e dei suoi appetiti sensitivi, ella cresce nella santa e felice libertà dello spirito, per cui gode dei dolcissimi frutti dello Spirito divino, e in guisa ammirabile si libera dalla tirannia dei suoi tre capitali nemici, demonio, mondo e carne. Spento infatti che sia nell'anima qualunque istinto e desiderio e gusto di soddisfazioni sensibili, il demonio, il mondo e la sensualità restano del tutto privi delle armi e delle forze, colle quali combattono e danneggiano lo spirito.

Le aridità di questa notte del senso sono dunque molto utili all'anima onde progredire nella via del puro amore di Dio, come che questo amore sia adesso l'unico movente del suo operare nè più ella si muova per l'attraimento e la gola di piaceri e gusti sensibili, come pel passato. Al presente, punta presunzione di spirito, punta ricerca di verun secreto contentamento, come, all'opposto, era suo costume al tempo della sua prosperità; ma timorosa e diffidente di sè medesima, e senza cercare nelle proprie opere la menoma sua soddisfazione, ella si mantiene in un santo e salutare timore, fonte e causa di tutte le virtù.

Le aridità spengono la concupiscenza e fanno scomparire gli assalti importuni della natura, come che l'anima si trovi, in questa notte, talmente distaccata da ogni godimento, che se Dio non le facesse sentire e provare, di tempo in tempo, qualche conforto ne' suoi esercizi spirituali, sarebbe meraviglia che potesse, coi propri sforzi, procurarsene mai.

All'attraimento dei sensi, in questa notte, succede, siccome abbiamo detto, nell'anima un continuo pensiero di Dio e un desiderio veemente di servirlo con tutte le sue forze, nel vuoto e nella privazione d'ogni piacere della natura; e questa è disposizione sommamente gradita a Sua Divina Maestà. Infatti, come il Signore medesimo dice per bocca di Davide: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus* (1): Sacrificio a Dio gradito è uno spirito addolorato.

Conoscendo adunque l'anima gli inestimabili vantaggi ch'ella ha conseguiti passando per questa oscura, arida e penosa notte

(1) Ps. L, 18.

di purgazione, per questo ella, per indicarne tutta la felicità e contentezza, onde si sente compresa, esclama :

*O felice ventura!
Furtiva io me n'uscia.*

Vale a dire, io potei finalmente liberarmi da tutti i lacci e dalla servitù de' miei appetiti e delle mie affezioni, e me ne liberai senza esser vista, cioè senza che i tre miei più feroci nemici — mondo, demonio e carne — mi potessero impedire o fermare.

Sono infatti queste tre potenze avversarie quelle che, per mezzo dei detti appetiti e gusti, senza dei quali niente possono, legano l'anima e la impediscono di sollevarsi, da sè medesima, ad un perfetto amore di Dio. Infatti, ridotte all'ordine le quattro principali passioni — gioia, dolore, speranza e timore — che dominano nell'uomo, per mezzo di una continua mortificazione; spento lo stimolo dei naturali appetiti, per mezzo delle penose aridità di questa notte; stabilita l'armonia nei sensi e nelle potenze interiori in seguito della cessazione da ogni ragionamento, niente più resta ai tre predetti nemici — mondo, demonio e carne — cui attaccarsi, onde impedire all'anima la sua spirituale libertà, e perciò è che la casa inferiore di lei, ridotta al silenzio tutta la varia gente che l'abita (passioni, appetiti, sentimenti, immaginazioni, ecc.), rimane al tutto quieta e pacifica, come dirà il verso che segue.

CAPITOLO XIV.

Si spiega l'ultimo verso della prima stanza.

Però che mia magion ch'èta dormìa.

Soggettata la parte sensitiva, come abbiamo detto, o sia domate le passioni in tutte le loro cupidigie, mortificati gli appetiti, per mezzo della purgazione di questa notte, l'anima è pronta per cominciare il cammino della via dello spirito, che è quello dei proficienti e che con altro nome si appella pure via illuminativa o di contemplazione infusa.

In essa è Dio che sostiene l'anima senza ch'ella cooperi all'azione di lui, attivamente, con verun atto di discorso o in altra guisa.

Ed ecco spiegata la notte e purgazione del senso. Una cosa solamente ancora ho caro di avvertire ed è che in coloro, i quali sono destinati a passare nell'altra più grave dello spirito, onde meritare di giungere all'unione consummata d'amore con Dio (chè non tutti, siccome avvertimmo, vengono da Dio nella notte dello spirito collocati; ma sono anzi i meno), questa purgazione è, di solito, accompagnata da gravi pene e tentazioni sensibili, le quali durano talora molto tempo, quantunque negli uni più e in altri meno.

Così permette talora il Signore che certe anime sieno atrocemente provate dall'angelo di Satana, vale a dire dallo spirito di fornicazione, con abbominevoli e tremende tentazioni, con immondi pensieri, con vivissime triste immaginazioni, che alle poverette recano pena più grande della stessa morte.

Altre volte gli spirituali, collocati in questa notte, sono assaliti dallo spirito di bestemmia, il quale attraversa tutti i loro pensieri con sì orrende bestemmie e parole e con tanta violenza, da credere perfino di pronunciarle; il che è per essi indicibile tormento.

Un altro spirito che, a questo tempo, non di rado ottiene possanza sull'anime, è quello che Isaia chiama *spiritus vertiginis* (1). Questo mal demonio oscura siffattamente l'intelligenza della povera anima colle sue suggestioni, lo riempie così di scrupoli, di paure e di altre molte perplessità, ch'ella non solamente non trova soddisfazione in nulla, ma nè pure osa affidarsi al consiglio e al giudizio di veruna persona. Ed è questa una delle prove più crudeli di questa notte dei sensi e quella che più si accosta alle angosce della purificazione spirituale (2).

(1) Is. XIX, 14.

(2) Non crediamo necessario aggiungere parole di dichiarazione nel riguardo delle gravissime e talora orribili tentazioni, cui l'anime benedette, che il Signore vuol preparare alla sua mistica unione d'amore, sono, per solito, durante gli ultimi tempi della loro spirituale purificazione, soggette.

Come neppure occorre discorrere degli esterni maltrattamenti coi quali, per divina permissione, le assale talora il demonio: sono cose di cui è piena l'agiografia. Ad ogni modo chi fosse vago di averne una più ampia idea, senza dover ricorrere alla storia di qualche Santo particolare, legga nel trattato V del *Direttorio Mistico* del V. P. Scaramelli i capitoli VIII-XV: ivi troverà, e nella forma più chiara, raccolto in breve quanto in proposito sparsamente si legge negli svariatisimi e numerosissimi libri di agiografia.

L'abbiamo già detto, Dio non permette, per ordinario, tutte queste tempeste e tentazioni che in quelle anime, le quali ha destinato di far passare da questa notte del senso a quella dello spirito, affinchè tutti i loro sensi ed appetiti e potenze si vadano accomodando e preparando, per mezzo di sì dura mortificazione e purificazione, alla unione colla divina sapienza, che nella notte dello spirito si consuma.

Se l'anima infatti non è provata e tentata, i suoi sensi non possono essere elevati a sì divina unione. E però disse l'Ecclesiastico: *Qui non est tentatus, quid scit? Qui non est expertus, pauca recognoscit* (1). Chi non è tentato, che cosa sa egli mai? E chi non è provato, di che può parlare? Della qual verità ne fa buona testimonianza Geremia dicendo: *Castigasti me et eruditus sum* (2). O Signore, tu mi castigasti ed io imparai.

Or bene, la maniera e la forma più adatta di castigo, onde giungere ad acquistare la divina Sapienza, sono appunto quelle sofferenze interiori, di cui in questo libro abbiamo parlato, in quanto che sono i mezzi più efficaci a purgare il senso di tutti i gusti, ai quali, per debolezza di natura, può essere inclinato, e, nel medesimo tempo, i più proprii a rendere l'anima, per mezzo di una vera umiltà, capace della sopraeminente elevazione, cui il Signore la chiama.

Quanto poi alla durata di questa purga e penitenza del senso, essa non si può con certezza stabilire, comechè non in tutti avvenga nella stessa maniera nè tutte le anime passino attraverso le medesime tentazioni. Tutto questo dipende dalla volontà di Dio e dalla maggiore o minore imperfezione, di cui ognuna di esse si ha da purgare, come pure dal grado più o meno elevato di unione di amore, al quale il Signore intende sollevare le sue spose dilette. In conformità di questo, le umilierà e proverà anche più o meno intensamente e per più o minore spazio di tempo. Per solito, però, i caratteri forti e coraggiosi, che non temono di soffrire, sono purgati con maggiore intensità, sebbene in tempo più breve, mentre i deboli vanno più adagio, sono soggetti a tentazioni più leggiere, interrotte pure di quando in quando da qualche sensibile dolcezza, che si dà loro affinchè non si perdano d'animo e non abbiano da tornare indietro. Costoro, per solito,

(1) Eccl. XXXIV, 9 et 10.

(2) Ger. XXX, 18.

assai tardi arrivano alla perfezione in questa vita, anzi molti di essi nè pur mai.

Infatti, non si trovano nè del tutto collocati in questa notte, nè del tutto fuori, e solo affinchè si conservino in umiltà, sebbene non progrediscono avanti, li esercita il Signore, per qualche tempo, con aridità e tentazioni; come parimenti, affinchè non diano indietro, altre volte li aiuta con qualche contento e piacere.

Con altre anime poi ancor più languide, sembra che Iddio vada come comparendo e desaparendo davanti a loro, al fine di eccitarle nel suo amore, e perchè, senza di siffatte alternative, esse non si muoverebbero mai a cercarlo. Riguardo, per ultimo, all' anime generose, che sono realmente chiamate al sublime stato dell' unione di amore, per quanto rapidamente Dio le conduca, passano di solito tuttavia un tempo abbastanza lungo in mezzo delle predette aridità, come l' esperienza ben prova.

Ed ora, terminando di parlare di questa prima notte, veniamo alla seconda.

LIBRO SECONDO

In cui si tratta della purgazione più intima dell'anima,
o sia della notte dello spirito.

CAPITOLO I.

Si comincia a parlare della seconda notte, che è quella dello spirito, e si dice a che tempo essa comincia.

Non subito che l'anima esce dalle aridità e dalle pene della prima purgazione o notte del senso, è solito il Signore, qualunque abbia deciso di condurla più avanti, di collocarla nella sua unione di amore: questo avviene, per ordinario, dopo molto tempo e talora anche dopo parecchi anni che l'anima, sorpassato lo stato dei principianti, si sia esercitata e perfezionata in quello dei proficienti.

In questo stato, simile ad un uomo, il quale abbia potuto uscire da una angusta prigione, l'anima procede, nelle cose di Dio, con cuore molto più lieto e vi è colmata di delizie interiori senza paragone più grandi di quelle, onde godeva prima di entrare in questa notte. Le sue potenze infatti non sono più legate a veruna immaginazione nè a discorsi: ella si trova libera d'ogni penosa sollecitudine e preoccupazione, e, appena che vuole, il suo spirito si riposa con somma facilità in una dolce ed amorosa contemplazione.

Siccome però la purgazione dell'anima non è ancora finita del tutto (deve infatti tuttavia subire quella dello spirito, senza della quale, per ragione della comunicazione di una parte all'altra, o sia della parte inferiore alla superiore e viceversa, neppure la purgazione sensitiva, per quanto abbia potuto essere forte, riesce compiuta e perfetta), non mancano le aridità, le tenebre, le fatiche, che sono come il preannuncio della prossima notte dello spirito, sebbene tanto a lungo, come le precedenti, non durano.

Infatti, passato un certo tempo in mezzo di tali pene, torna l'anima a godere della sua abituale serenità e della sua interiore pace.

Questa è la maniera onde il Signore purga certe anime, le quali non sono destinate a salire, come altre, a un grado molto sublime di amore: interrompe cioè ad esse, a un tratto, la notte di contemplazione, facendole passare dall'oscurità più profonda alla chiarezza del giorno, affinchè si compia quello che dice Davide, o sia ch'Egli manda il suo cristallo, nel quale è significata la contemplazione, come a bocconi di pane: *Mittit crystallum suam sicut buccellas* (1).

Però queste particelle, questi bocconcini di contemplazione non sono tali che l'anima possan far credere di essere collocata in quella notte di spirito, di cui adesso abbiamo da parlare, e nella quale Iddio apposta l'introduce per condurla alla sua divina unione.

Lo stesso gusto e diletto interiore, del quale parliamo, e che con molta facilità sentono questi proficienti nel loro spirito, ridonda, a questo tempo, nei sensi con assai più grande abbondanza ed efficacia che nella precedente purificazione, comechè, divenuti più puri, si sieno resi anche più adatti a percepire, sebbene sempre alla loro maniera, le delizie dello spirito. Nondimeno, siccome la parte sensitiva, per natura sua, è incapace delle forti comunicazioni ed impressioni dello spirito, da ciò proviene, che, mentre queste si fanno, patiscono, non di rado, le persone spirituali delle debolezze, per esempio, di stomaco ed altri inconvenienti nel corpo, dai quali pure resta affaticato lo spirito. Pur troppo infatti, come dice il Savio, il corpo che si corrompe aggrava l'anima: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam* (2).

Da ciò anche segue che le comunicazioni, fatte all'anime, che si trovano in questo stato, non possono essere molto forti nè molto intense e nè meno molto spirituali, quali si ricercano per la divina unione, comechè esse risentano ancora in qualche modo la fiacchezza e la corruzione del senso, che vi partecipa. Tali sono, a mo' di esempio, certi rapimenti e trasporti, che arrivano sino al dislogamento delle ossa, e che accadono sempre, come abbiamo accennato, quando le comunicazioni non sono puramente spirituali, o sia quando non si fanno allo spirito unicamente, come sono invece quelle dell'anime perfette, vale a dire dell'anime già

(1) Ps. CXLVII, 17.

(2) Sap. IX, 15.

passate per la seconda notte dello spirito. In queste tali fenomeni cessano addirittura, ed esse godono in una ammirabile libertà di spirito le comunicazioni, onde il Signore le favorisce, senza il minimo dolore e patimento nel senso (1).

Ora, perchè si intenda la necessità che queste anime hanno di entrare nella notte dello spirito, noteremo qui alcune imperfezioni e pericoli, a cui si trovano esposte.

CAPITOLO II.

Di alcune ordinarie imperfezioni dei proficienti.

A due specie di imperfezioni si trovano, di solito, esposti i proficienti, abituali le une, attuali le altre. Le prime, o sia le abituali, sono quelle affezioni, quelle abitudini imperfette rimaste come allo stato di radice nell'anima e che la purificazione del senso non è riuscita ad estirpare.

Come diffatti è senza paragone più facile tagliare un ramo che estirpare una pianta sino dalle sue radici, e come è più agevole cancellare una macchia fresca e fatta da poco di una macchia, che sia già penetrata, il medesimo deve dirsi in riguardo di queste due purificazioni. Quella del senso, e l'abbiamo detto, altro non è che una parte e un principio di contemplazione, e piuttosto serve ad accomodare il senso allo spirito, che a preparare questo alla unione con Dio. Il che spiega come, passata la purificazione del senso, possono rimanere nello spirito le macchie dell'uomo vecchio, sebbene a lui non paia nè arrivi a vederle. Ora se tali macchie non dovessero venire tolte e distrutte dal sapone e dalla forte lisciva della notte dello spirito, inutilmente l'anima si lusingherebbe di arrivare alla purezza dell'unione divina.

Parimenti, le anime, che si trovano nella condizione di proficienti, non vanno, per ordinario, esenti da quella rozzezza naturale detta con altra parola *hebetudo mentis*, che ogni uomo contrae per colpa del peccato: sono soggette a divagazioni di spirito, a dissipazioni esteriori e ad altre imperfezioni, che non possono certo stare con lo stato d'unione d'amore con Dio.

(1) Delle estasi, dei rapimenti e altri simili fenomeni sarà fatto parola a suo luogo nel *Cantico Spirituale*.

Quanto poi alle imperfezioni, che abbiamo dette attuali, non tutti i proficenti vi cadono nella stessa maniera.

Ve n'ha di quelli i quali, apprendendo le cose spirituali in una maniera ancora troppo superficiale e sensibile, cadono in alcuni degli inconvenienti, che sul principio di questo libro notammo. Vedendosi infatti così pieni, a volontà, di deliziose comunicazioni, si al senso che allo spirito, e favoriti, per di più, ancora di visioni, tanto immaginarie che spirituali (comechè questo sia per ordinario il tempo a cui tali cose accadono) (1), non badano agli inganni, nei quali il demonio e la fantasia possono condurli, con tanta maggiore facilità quanto meno essi usano delle precauzioni necessarie per difendersi contro tali cose e quanto meno sanno rassegnarsi a sopportarne la privazione.

Qui è infatti che il demonio fa sorbire, a non pochi spirituali, molte false visioni e false profezie, dando loro a credere che è Dio che parla, o qualche Santo, mentre, ripeto, tutti quei pretesi favori non sono che pura fantasia ed inganni. Pieni poi, per causa di essi, di presunzione e di vanità, desiderano, nelle loro azioni, di essere veduti, e volentieri si lasciano sorprendere in ratti ed estasi ed altre simili cose, capaci di soddisfare la loro ambizione e per cui debbano essere creduti santi. Non solo, ma, messisi per sì falsa strada, perdono a poco a poco il santo timore di Dio, che è il custode di tutte le virtù, e siffattamente si imbarazzano con le illusioni e falsità, che loro suggerisce il demonio, da rendersi assai dubbio e difficile il ritorno al vero cammino dello spirito. Tutte le quali miserie provengono da ciò che, in sul principio della via spirituale, quest'anime, troppo ciecamente si affidano alle comunicazioni e ai sentimenti, onde si vedono favorite.

Moltissimo vi sarebbe da dire in riguardo di tutte queste diverse imperfezioni, nelle quali tanti vengono a cadere, e che sono tanto più difficili a curarsi quanto più sono spirituali. Ma, lasciando da parte questo soggetto, onde si veda e si comprenda la necessità della notte dello spirito, affin di arrivare alla cima del monte di Dio, basti il ricordare e ritenere che per quanto generosamente un'anima possa essersi diportata nella lotta contro le sue passioni e i suoi appetiti, le restano tuttavia sempre da purgare molte affezioni e molti abiti cattivi o imperfetti, prece-

(1) Vedasi nel libro II della *Salita del Monte Carmelo* — testo e note — dal cap. X in su quanto si rapporta a questi fenomeni e al modo onde l'anime, che ne sono favorite, hanno in essi da diportarsi.

dentemente contratti, e dei quali bisogna che si corregga per giungere alla unione perfetta di amore.

Fu detto inoltre più sopra che partecipando, in questo stato, ancora la parte inferiore alla comunicazione dello spirito, non possono queste, per sua colpa, essere così intense, così pure e così forti quali la divina unione ricerca; e perciò è necessario all'anima di entrare nella seconda notte dello spirito, dove, spogliatasi perfettamente di qualunque gusto sensibile, ella si indirizzi a Dio pel cammino di una oscura e pura Fede. La quale è il mezzo proprio ed adeguato, per cui, in questo mondo, lo spirito dell'uomo si unisce con Dio, siccome Iddio stesso ne fa intendere per Osea, dicendo: *Sponsabo te mihi in Fide* (1), io ti sposerò, vale a dire, ti unirò meco in Fede.

CAPITOLO III.

Avvertenza pei capitoli che seguono.

Dopo aver passata la precedente purificazione, l'anima ha, di solito, acquistato la dolce esperienza delle comunicazioni di Dio, in guisa che la parte sensitiva, attirata dalle delizie delle gioie spirituali, si unisce allo spirito e non fa con esso che una cosa sola. I sensi cioè e lo spirito attingono alla medesima sorgente e si nutriscono, ognuno alla sua maniera, di uno stesso alimento, e, non formando, per dir così, che una cosa sola per la conformità di gusti e di desiderii, essi si trovano anche disposti e preparati alla dura e penosa mortificazione, che adesso li aspetta.

Quivi, le due parti dell'anima, la spirituale e la sensitiva, devono finire di purificarsi e perfezionarsi, in quanto che la purificazione dell'una non va mai disgiunta da quella dell'altra e che la purga del senso non sarà mai perfetta e compiuta se non sarà almeno cominciata quella dello spirito.

È per questo che la notte, che dicemmo del senso, non è una purificazione propriamente detta, ma piuttosto dovrebbe chiamarsi un freno posto agli appetiti disordinati e una specie di riforma delle passioni. E la ragione si è che tutte le imperfezioni e tutti

(1) Os., II, 20. — Vedasi *Salita del Monte Carm.*, libr. II, cap. IX.

i disordini della parte sensibile hanno la loro radice nello spirito e dallo spirito tolgono la loro forza; è dunque necessario, onde arrivare ad una purificazione completa, andare allo spirito e distruggere fin dalle radici ogni mala abitudine e ribellione. Il perchè, nella notte, della quale adesso abbiamo da parlare, le due parti dell'uomo si purificano insieme; ma per giungere a questo risultato era necessario che i sensi passassero in prima per la riforma dell'altra notte precedente e si stabilissero in calma. Chè unita in tal guisa la parte inferiore alla parte superiore, tutte e due diventano più forti e a vicenda si aiutano a sostenere l'amarrezza della presente purificazione. Infatti, senza di tale preparazione, o sia se la parte sensitiva non si fosse in prima corretta delle sue debolezze e non si fosse fortificata per mezzo di dolci e soavi comunicazioni con Dio, non avrebbe mai acquistata la forza necessaria per reggere a questa novella prova.

Ora, finchè il tempo di questa non arriva, l'anima, pur in via di progresso, ha sempre un modo di trattare con Dio poco elevato e perfetto, comechè l'oro del suo spirito non si trovi tuttavia così ben purificato e splendente: essa continua a comprendere le cose di Dio e a parlarne e a gustarle come le comprenderebbe e ne parlerebbe e le gusterebbe un bambino, secondo la frase di S. Paolo: *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus* (1). Tutto ciò, ripeto, perchè l'anima non è peranco arrivata alla perfezione, o sia alla unione di amore con Dio.

Quando, all'opposto, quest'unione divina si compie, allora si veramente l'anima agisce come un uomo perfetto e le sue opere, come le sue potenze, fatte quasi divine, sono contrassegnate da un sigillo di vera grandezza.

Altro infatti Iddio non vuole, facendola passare attraverso di tante pene, che svestirla di fatto dell'uomo vecchio per rivestirla del nuovo, creato, come dice l'Apostolo, secondo la volontà del Signore, in un nuovo senso: *Et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est* (2). E altrove: *Reformamini in novitate sensus vestri* (3).

Infatti, solo in vista di questo spirituale rinnovamento dell'anima, Dio la purifica al di dentro come al di fuori, tanto nelle

(1) I ad Corinth., XIII, 11.

(2) Ephes., IV, 24.

(3) Ad Rom., XII, 2.

cose spirituali quanto nelle sensibili, nelle sue potenze, nelle sue affezioni, ne' suoi sentimenti. Per questo, sempre per questo, Egli piomba l'intelletto di lei nelle tenebre, la sua volontà nell'aridità, la sua memoria nel vuoto, il cuore nell'amarezza, nell'abbattimento, in una estrema desolazione; per questo la sottrae al gusto e al piacere ch'ella, in altro tempo, sperimentava nelle cose spirituali, e questa privazione è una delle condizioni essenziali, per cui ella deve prepararsi a ricevere in sè medesima la forma dello spirito, che altro poi non è che l'unione d'amore (1).

(1) Prima di procedere innanzi è necessario che anche qui, come facemmo nel passato libro, facciamo qualche dichiarazione a riguardo della dottrina in presente insegnata dal nostro Santo, affinchè più facilmente e rettamente possa essere da tutti intesa.

Inutile dire, perchè dalle parole del Santo stesso si deduce evidentemente, che il primo e principal mezzo purgativo dello spirito è l'aridità spirituale, che consiste in una privazione assoluta di ogni conforto di puro spirito. Già nella nota 2^a di pag. 28, del precedente libro, spiegammo, seguendo l'Angelico, in che consista la divozione e dicemmo che essa non è altro che una volontà pronta di dedicarsi a Dio e di compire opere di suo servizio ed onore. Dicemmo come questa volontà può produrre un certo effetto dolce e soave nell'appetito sensitivo, che chiamasi divozione sensibile accidentale, e nella privazione di questa consiste l'aridità sensitiva, propria delle purghe del senso. Dicemmo ancora che la stessa pronta volontà, in cui consiste tutta la sostanza della divozione, benchè non discenda nel senso, può cagionare una certa refezione e conforto nello spirito, che si può chiamare divozione spirituale accidentale. Ora, nella privazione di questa divozione consiste l'aridità spirituale, propria delle purghe dello spirito. Imperocchè l'anima, in questo stato, è pronta a tutto ciò che è di servizio ed onore di Dio, ma questa prontezza è senza verun sentimento, senza il minimo allettativo nella sua parte spirituale, anzi con molte tenebre, difficoltà e ripugnanze. Si aggiunge a questo la privazione del lume riflesso, per cui l'anima, operando il bene, punto non se ne avvede, e, servendo Iddio, non lo conosce; con quanta sua afflizione ognuno può immaginarlo. L'amore apprezzativo di Dio di queste anime, come dirà il nostro Santo nel cap. VII di questo libro, è grandissimo, ma con tutto questo esse non ne godono, anzi ne sentono effetti contrarii, vale a dire affanni, tedii ed afflizioni. Queste anime posseggono la pura divozione sostanziale, niente dell'accidentale, ed ecco però l'aridità sensitiva e spirituale in amendue le loro parti.

Ma per procedere con giusta intelligenza in materia di sì gran rilievo, è da farsi, come fa il nostro Santo, un'altra distinzione. Se la purga dello spirito venga indirizzata da Dio all'acquisto per l'anima di qualche grado di contemplazione inferiore, può bastare la detta aridità spirituale e la detta mancanza di lume riflesso; ma se l'anima deve essere sublimata all'unione mistica e perfetta di amore, queste condizioni non bastano. E la ragione è chiara; perchè se l'anima deve arrivare a trasformarsi in Dio e a divenire

Or tutto questo mirabile lavoro opera il Signore nell'anima per mezzo di una pura ed oscura contemplazione, come l'anima stessa lo dà bene ad intendere nella prima strofa del suo cantico.

una sola cosa con Lui, bisogna che, tolti tutti i difetti e tutti gli attacchi verso le cose naturali e soprannaturali, non solo quanto ai loro atti, ma anche quanto alle loro radici, quanto più è possibile nella presente vita, le sieno spogliate le potenze di ogni loro inclinazione e modo naturale di operare, acciocchè possano essere sollevate ad operare in altro modo più divino che umano.

Ora, se le purghe dello spirito più oltre non si distendessero che ad aridità purgative e privazione di lume riflesso, è chiaro che non potrebbero partorire nell'anima sì grandi effetti. È necessaria dunque qualche altra causa interiore afflittiva, che penetri tutta l'anima, intimamente la trafigga e tutta la rinnovi.

Or questa causa, nel fatto, altro non è che una luce altissima che, investendo l'anima in modo penale e desolante, la pone in afflizioni estreme e pene interiori di morte. Che ciò sia vero, lo si ha da San Giovanni della Croce medesimo, che dice, che, ponendo Iddio un'anima in purga di spirito per sollevarlo all'unione mistica e trasformativa, le infonde quella stessa luce alta e sublime con cui, alla fine, dovrà congiungerla seco in perfetta unione di amore (cap. X). Ma perchè questa luce trova sul principio l'anima indisposta per sì alta unione e la investe in modo purgativo, in luogo di illuminarla, la oscura; in luogo di consolarla, l'addolora, riempiendola di pene grandi nell'appetito sensitivo, e di gravi angustie e pene orrende nelle sue potenze spirituali. Quando poi la detta luce ha per tali mezzi purgata l'anima, la investe allora in modo illuminativo e l'innalza alla vista e all'unione perfetta con Dio.

Di tutto questo, la prova, per così dire, di fatto la troviamo in Santa Teresa, la quale parla, nelle sue opere, di una luce purissima di contemplazione, che le faceva vedere Dio in lontananza senza dargliene veruno effettivo possesso, onde ella rimaneva trafitta da dolore sì acuto da ridursi alla morte. Ma questa luce fu pure quella che, dopo avere purificato il suo spirito con sì acute trafitture, l'unì finalmente a Dio con perfetto amore.

Potremmo far punto, ma siccome è bene che ogni dottrina sia suffragata da opportune ragioni, così ci sia permesso di riportare, anche a questo punto, un altro insegnamento dell'Angelico — 2^a 2^{ae} q. 83, art. 4 — in cui si fondano amendue le dette purghe, e illumina, ci pare, grandemente quanto sentiremo insegnare dal nostro Santo, nel seguito del suo libro e specialmente in questi capitoli dove tratta della purificazione spirituale dell'anima. Dice dunque San Tommaso che se la divozione per sè e principalmente produce allegrezza e gaudio allo spirito, può anche *per accidens* cagionare tristezza e dolore. Infatti, doppiamente può procedere la luce della divozione: primieramente può mostrare all'anima la bontà di Dio e approssimargliela in modo che la volontà con una certa compiacenza se ne impossessi; e in tal caso risulta subito il gaudio e l'allegrezza che sempre nascono dal possesso del bene presente (v. loc. cit.). In secondo luogo può ancora la luce

La quale, sebbene sia stata dichiarata al principio della notte del senso, l'anima però qui applica alla seconda, che è quella dello spirito, e che forma la parte principale di tutta l'opera divina della sua purificazione.

Per questo noi metteremo qui un'altra volta detta strofa, dichiarandola nel nuovo senso, di cui essa è suscettibile e secondo il quale l'anima la pronuncia.

della divozione rappresentare in tal modo la divina Bontà che non possa l'anima goderne con possedimento di amore, ma solo sospirare da lungi un tal possesso con desideri penosi, come faceva il Real Profeta (e come succedette a Santa Teresa) che anelava a Dio, fonte di ogni bene, e con un profluvio di lacrime palesava la pena delle sue brame. E può pure la luce della divozione partorire dolore, tristezza e pena svelando all'anima i suoi peccati e mancamenti, con cui si è allontanata da Dio, acciocchè col pentimento a Lui ritorni. Ecco, come secondo l'Angelico, la divozione può ottenere gli effetti opposti, di gaudìo e allegrezza e tristezza e pena. Ora, in questa dottrina sono mirabilmente dichiarate le cagioni donde prendono la loro origine ambedue le purghe di spirito.

San Giovanni della Croce dice che quella stessa luce di contemplazione, che deve unire l'anima a Dio, nel tempo della sua purga, le cagiona tenebre ed afflizioni, e dice bene. Perchè conviene che quella luce che, sulla fine della purga, deve avvicinare l'anima a Dio, già disposta a metterla in possesso, con unione di amore dilettevole e gaudioso, trovandola sul principio così mal disposta, la fissi profondamente nella vista delle sue colpe e, conseguentemente, la immerga in un abisso di tenebre e di penosissimi affanni. Nè in questo, attendendo bene alla dottrina dell'Angelico, vi è ripugnanza alcuna, potendo l'istessa luce di divozione, secondo le diversità degli oggetti, produrre amore e dolore, allegrezza e tristezza. E ben narra Santa Teresa che, prima del matrimonio spirituale, spesso trovandosi in una contemplazione tormentosissima, in cui Iddio, con mirabile notizia, facendosele vedere lontano, le svegliava nello spirito un dolore sì acuto da ridurla alle agonie di morte. E diceva bene anch'essa, perchè quell'istessa luce che, mostrandole Iddio in lontananza gliene vietava il possesso, purificata ella dappoi, l'apressò a Dio e l'unì a Lui col vincolo ineffabile del suo matrimonio. Dopo ciò, speriamo che meglio si intenderà la dottrina del nostro Santo e si gusterà in tutta la sua spirituale verità e dolcezza.

CAPITOLO IV.

SPIEGAZIONE DELLA PRIMA STANZA.

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

Se noi cerchiamo di intendere, qui adesso, questo canto come riferentesi alla purificazione, alla contemplazione, allo spogliamento o vuoto di spirito (e si può dire che tutte queste cose sieno sinonime), noi possiamo spiegarlo nella seguente maniera, o sia l'anima sembra dire: Io sono uscita da me stessa in mezzo ad una grande povertà, di uno spogliamento perfetto d' ogni umano pensiero, cioè in mezzo di tenebre, per riguardo al mio intelletto; in mezzo di pene, per riguardo alla mia volontà, e di fatiche e sforzi rispetto della mia memoria. Io sono uscita da me stessa guidata dall' oscurità di una purissima Fede, alla quale mi ero abbandonata e affidata, e che è come una notte profonda per le potenze naturali; (1) sono uscita oppressa da dolore, spinta da desiderio veemente dell' amore divino, rinunciando appieno alle mie concezioni basse ed imperfette, alla mia povera e meschina maniera di sentire e di amare Iddio; e sono uscita senza poter essere in veruna guisa fermata dalla sensualità nè dal demonio. Si dica: non fu questa uscita da me stessa, una grande fortuna per me, e come tale non ho io forse da riguardarla?... Sedate infatti le mie passioni e tutte le potenze del mio spirito, che eccitavano in me dei gusti imperfetti e sentimenti indegni di Dio, io sono uscita per elevarmi a operazioni più nobili e a comunicazioni tutt' affatto eccelse e divine. In altre parole, il mio intelletto, di umano ch' esso era, uscendo da sè medesimo, è divenuto tutto divino, comechè, unendosi con Dio, per mezzo di questa purificazione, non intenda più le cose divine nel modo limitato e imperfetto di prima, ma per la luce della divina Sapienza, con la quale si uni. E parimenti la mia volontà, uscendo

(1) V. *Salita del Monte Carm.*, libr. II, cap. IV e VI.

da sè stessa, si è divinizzata, comechè, unita col divino Amore, essa non ami più nella forma vile di una volta, ma con la stessa forza e purezza dello Spirito di Dio; e, come l'intelletto e la volontà, anche la memoria, perduta ogni terrena apprensione, non è occupata oramai che dal pensiero dell'eterna gloria. Insomma, per dir tutto in breve, in grazia di questa notte o sia purificazione del vecchio uomo, che era in me, tutte le mie forze e tutte le affezioni del mio spirito si sono rinnovate, inabissandosi nelle gioie e nelle delizie della Divinità.

CAPITOLO V.

Primo verso della stanza. — Si spiega in qual modo questa oscura contemplazione non è solamente una notte, ma una pena e un tormento grande per l'anima, che vi è introdotta.

In una notte oscura.

Questa notte oscura altro non è che una influenza di Dio sopra dell'anima, che, per tal mezzo, viene purificata delle sue ignoranze e delle sue imperfezioni tanto abituali che naturali e spirituali; e i contemplativi le danno pure il nome di contemplazione infusa o mistica teologia (1).

Quivi è Dio, e non altri, che in secreto apprende all'anima le sue verità e la istruisce nella perfezione del suo amore, senza che da parte sua l'anima nulla operi, ma solo attendendo amorosamente al Signore, che le parla, e limitandosi ad ascoltarlo e a ricevere i suoi lumi, senza nè pur pretendere di sapere come questa contemplazione infusa si produce. Infatti è tutto questo un secreto della amabile Sapienza di Dio, la quale, come abbiamo detto, vuol da sè purgare l'anima ed illuminarla, per disporla convenientemente alla sua unione d'amore. Chè quella medesima Sapienza che purifica, illuminandoli, nella gloria gli spiriti beati, è quella che, in questo stato, purga ed illumina l'anima.

Però alcuno potrebbe qui domandare: Perchè mai l'anima appella notte oscura questo lume divino, il quale, come voi dite, la purifica ed illumina? Rispondo che per due potissime ragioni questa divina Sapienza è per l'anima non solamente una notte

(1) V. nel volume I, *Studii Proemiali*, part. I, pag. XLV e segg.

oscura e tenebrosa, ma anche una causa di grande pena e tormento. La prima è per l'eccellenza e sublimità di questa stessa Sapienza, la quale sorpassa siffattamente la capacità dell'anima da esserle causa piuttosto di tenebre, che di luce; e la seconda per la bassezza e impurità della medesima anima, per cui non soltanto le diventa oscura, ma penosa ed afflittiva (1).

Per comprendere la prima di queste ragioni, basta pensare a quel detto del Filosofo, o sia che quanto più le cose divine sono in sè medesime chiare e manifeste, tanto più diventano, per noi, povere umane creature, oscure e nascoste. Di quella guisa infatti che la luce, quanto in sè è più chiara, tanto più accieca la pupilla della nottola; e come il sole, guardato in pieno, offende la potenza visiva, incapace di reggere davanti al suo splendore; così, allorquando questa divina luce di contemplazione, di cui parliamo, investe un'anima non ancora perfettamente purificata, la getta in folte tenebre spirituali, comechè la chiarezza di quella ecceda le forze intellettive di questa e paralizzi, per usar la parola, il suo modo naturale di intendere. Per questa ragione San Dionigi e altri mistici teologi chiamano questa contemplazione infusa *raggio di tenebra*, o sia tale diventa per un'anima, come abbiamo detto, non ancora del tutto purgata, in cui la forza della mente è vinta dalla grande luce soprannaturale, che le si infonde, e il modo naturale di intendere è privato della sua operazione.

Per questo appunto Davide disse in un salmo: *Nubes et caligo in circuitu eius* (2), o sia che intorno a Dio vi son nubi e caligine, non già perchè Dio sia tale, ma perchè tale diventa per i nostri intelletti fiacchi e deboli, che si perdono nella sua luce immensa e davanti la sua altezza infinita.

Altrove poi ancora dice il medesimo Profeta: *Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt* (3). Per lo splendore della sua presenza si attraversarono le nubi, vale a dire fra Dio e il nostro intelletto. Infatti, allorquando il Signore piove sull'anima, non ancora perfettamente trasformata, gli splendidi raggi della sua secreta Sapienza, Egli piomba l'intelletto di lei in mezzo di fitte tenebre.

(1) Ricordisi quanto abbiamo spiegato nella lunga nota alla fine del cap. III e l'esperienza, cui abbiamo ivi accennato, di S. Teresa.

(2) Ps., XCVI, 2.

(3) Ib., XVII, 12.

Non meno evidente poi è anche che questa oscura contemplazione debba essere, in sul principio, penosa per l'anima. Infatti, essendo l'eccellenza di essa infinita e, d'altra parte, trovandosi pur sempre l'anima, che la riceve, soggetta a miserie e imperfezioni, per non essersi ancora del tutto purgata, nè potendo due contrarii capire in un soggetto, da ciò, dico, segue nell'anima una lotta tra il lavoro della contemplazione e le imperfezioni, delle quali essa deve venire purificata. Si comprenderà meglio ogni cosa per mezzo di una semplice induzione.

Essendo adunque la luce e sapienza di questa contemplazione molto chiara e pura, e l'anima, all'opposto, in cui si infonde, tenebrosa ed impura, da ciò ad essa proviene la pena e il tormento, che sente in riceverla, di quella guisa stessa che dolore non leggiero sentono gli occhi, se sono infermi, davanti allo sfioramento della luce. Or questa pena e questo tormento, provocato non da altro che dalla impurità, in cui tuttavia l'anima si trova, diventano per essa addirittura immensi allorquando, invasa da questa divina luce, che tenta cacciare da lei la sua impurità, ella si vede così impura e miserabile. Pare in quel momento all'anima che Dio sia contro di lei ed essa divenuta a lui nemica, e ciò la riempie del sentimento più doloroso che si possa pensare. Odasi Giobbe come, timoroso che Dio l'avesse rigettato da sè, si esprimeva e si lamentava: *Quare posuisti me contrarium tibi et factus sum mihi metipsi gravis* (1)? Per qual motivo mi hai preso per tuo avversario, ond'io son divenuto grave a me stesso?

Vedendo infatti quivi l'anima, chiarissimamente, per mezzo di questa pura luce, per quanto oscura, la sua impurità, si conosce anche e comprende di essere indegna non solamente dello sguardo di Dio, ma di quello di qualunque creatura.

Quello poi che all'infinito accresce il suo tormento è il timore di non dovere mai più trovar grazia davanti a Dio e di non poter più niente di bene sperare da Lui. Tal sentimento però non da altro nasce che dalla immersione, per dir così, della sua mente nel proprio conoscimento e dei suoi peccati e delle sue miserie; chè tutti glieli mostra quivi questa divina e oscura luce di Dio, in guisa che la povera anima entra nella persuasione che, da sè, altro non saprebbe fare.

(1) Job., VII, 20. — Si ricordino i diversi effetti di cui può essere causa la luce di divozione nell'anima, come spiegammo nella nota di pag. 62.

In questo senso possiamo intendere quella sentenza di Davide: *Propter iniquitatem corripuisti hominem, et tabescere fecisti sicut araneam animam eius* (1). Tu, o Signore, per ragion dell' iniquità castigasti l' uomo, e l' anima di lui facesti che, a guisa di ragno, che da sè medesimo si sviscera, si consumasse.

Patisce, in secondo luogo, l' anima per ragione della sua debolezza naturale e spirituale. Come infatti questa divina contemplazione agisce con vigore sopra di lei, affine di fortificarla, domandone sempre più le passioni, così fa provare, per la sua debolezza, una pena tanto intima che la natura sembra talora, sotto la sua influenza, venir meno; specialmente quando tale azione si esercita con qualche intensità. Il senso e lo spirito si trovano allora come soffocati sotto un peso immenso invisibile, e durano una agonia tanto crudele che, se loro fosse concesso di scegliere, preferirebbero, a tal pena, la morte e la riceverebbero come un sollievo.

Di ciò aveva ben fatto l' esperienza il Santo Giobbe allorchè diceva: *Nolo multa fortitudine contendat mecum, ne magnitudinis suae mole me premat* (2). Non vorrei ch' egli meco contendesse colla sua molta fortezza, onde non restar sopraffatto dalla mole della sua grandezza. Soccombendo infatti sotto di questa oppressione, ben lungi dal pensare di essere oggetto di celesti favori, l' anima crede, e con ragione, che i suoi appoggi di altri tempi sieno scomparsi e con essi le sia stata levata ogni cosa. Al qual proposito diceva ancora là Giobbe: *Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos, amici mei, quia manus Domini tetigit me* (3). Abbiate almeno voi misericordia di me, o amici, già che la mano del Signore si è aggravata sopra di me.

Cosa veramente meravigliosa e nello stesso tempo degna di gran compassione che debba essere sì grande la debolezza e l' impurità dell' anima che, pur essendo, per sè, la mano del Signore tanto dolce e soave, debba nondimeno parere ad essa così grave e pesante. Eppure il Signore non calca la sua mano, ma solamente la posa sull' anima e nel fine più misericordioso, vale a dire per colmarnela di grazie e di favori, e non già per castigarla.

(1) Ps. XXVIII, 11.

(2) Job. XXXIII, 6.

(3) Ib. XIX, 21.

CAPITOLO VI.

Di altri patimenti che l'anima soffre in questa notte.

I due estremi, divino uno, umano l'altro, che in questo stato si uniscono nell'anima, fanno ch'ella passi per una terza maniera di passione e di prova.

L'estremo divino è la contemplazione che purifica l'anima; l'umano è l'anima stessa in quanto soggetta a questa azione.

Come infatti, a questo tempo, Dio investe l'anima al fine di rinnovarla, di renderla divina, nudandola e purificandola di tutte le proprietà dell'uomo vecchio, in tal guisa la sminuzza, per dir così, e la distrugge, assorbendola tutta in una fitta tenebra, che ella vien meno e si sente consumare, alla vista delle sue miserie, come da una morte di spirito orrenda, crudele. E pare che la poveretta venga come inghiottita nelle viscere profonde e tenebrose di un mostro, dove subisce tutto il lento lavoro di una tormentosa decomposizione. È questa l'agonia che dovette provare il profeta Giona nel ventre della balena (1), e come lui, dal fondo del suo sepolcro, dove patisce i dolori della morte, ha l'anima da aspettare il giorno della sua spirituale risurrezione.

Questo genere di tortura e di pena — quantunque sia più grande di quello che mente umana possa pensare — descriveva Davide dicendo: *Circumdederunt me dolores mortis... dolores inferni circumdederunt me...*, *in tribulatione mea invocavi Dominum et ad Deum meum clamavi* (2). Mi circondarono i dolori di morte... mi circondarono i dolori di inferno..., e nella mia tribolazione invocai il Signore e al mio Dio levai le mie grida.

Però quello che questa passionata anima più sente, in questo stato, è il timore che Dio l'abbia da sè rigettata, dannandola a quelle tenebre; questo è il suo dolore, la sua pena più grande e pungente.

Davide infatti, che l'aveva provata, dice: *Sicut vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non es memor amplius; et ipsi de manu tua repulsi sunt, posuerunt me in lacu inferiori, in tenebris et in umbra mortis; super me confirmatus est furor*

(1) Jon. II, 1.

(2) Ps. XVII, 5, 6, 7.

tuus et omnes fluctus tuos induxisti super me (1). Come gli uccisi, che dormono nei sepolcri, dei quali tu non hai più memoria e che sono esclusi dalle tue cure, mi posero in una fossa profonda, in luoghi tenebrosi e nell'ombra di morte. Sopra di me quindi si aggravò il tuo furore e tutti i flutti della tua ira scaricasti sopra di me.

Nel mezzo infatti di questa contemplazione, che la purifica, l'anima si vede come circondata dall'ombra di morte e dannata alle torture d'inferno, comechè le sembri di essere proprio abbandonata e rigettata da Dio.

Al che si aggiunge, per gravezza di pena, la spaventevole apprensione che oramai sarà per sempre così. E il medesimo abbandono sente ancora da parte delle creature, particolarmente dai suoi amici; tanto è vero che Davide prosegue dicendo: *Longe fecisti notos meos a me; posuerunt me abominationem sibi* (2). Allontanasti da me i miei amici e conoscenti, ed essi mi ebbero in abominazione.

Tutte queste pene ancora, come chi le aveva provate, corporalmente e spiritualmente, attesta per conto suo, il Profeta Giona: *Proiecisti me in profundum in corde maris, et flumen circumdedit me: omnes gurgites tui et fluctus tui super me transierunt. Et ego dixi: Abiectus sum a conspectu oculorum tuorum: verumtamen rursus videbo Templum Sanctum tuum; circumdederunt me aquae usque ad animam; abyssus vallavit me; pelagus operuit caput meum. Ad extrema montium descendi; terrae vectes concluserunt me in aeternum* (3). Mi gettasti nel profondo, nell'abisso del mare, e le acque mi circondarono; tutti i tuoi gorgi e tutti i flutti mi hanno ricoperto. E io dissi: Sono stato gettato lungi dallo sguardo degli occhi tuoi; contuttociò io vedrò di bel nuovo il tuo tempio santo (così disse il Profeta, perchè, in questo stato, non per altro Iddio purifica l'anima che per renderla degna di vederlo). Mi hanno circondato fino all'anima le acque; l'abisso mi ha serrato; il pelago ha sepolto il mio capo. Sono sceso fino ai fondamenti delle montagne; le sbarre della terra mi hanno rinchiuso per sempre.

(Queste sbarre non sono altro che le imperfezioni, le quali tengono impedita l'anima di godere di questa dolce contemplazione).

(1) Ps. LXXXVII, 6, 7, 8.

(2) Ps. LXXXVII, 9.

(3) Jon. II, 4-8.

La quarta maniera di patimenti, onde l'anima è assalita, ne rivela un altro lato dell'eccellenza di questa oscura contemplazione. L'abisso infatti della maestà e della grandezza divina fa sì che l'anima scopra in sè medesima un altro abisso, quello vale a dire della sua povertà e della sua miseria, che è per lei causa, nello stesso tempo, d'una delle sofferenze più gravi nello stato di purificazione, di cui parliamo. Imperocchè sente l'anima un vuoto immenso, spaventoso d'ognuna di quelle tre specie di beni, i quali hanno rapporto co' suoi gusti, e che sono: beni temporali, naturali e spirituali (1). Al luogo di questi beni, ella non trova in sè medesima che i mali opposti, vale a dire gran miseria di imperfezioni; aridità e vuoto nelle sue potenze, desolazione nel suo spirito, invaso da fitte tenebre.

Questo però non è che un effetto della purificazione che qui Iddio opera nell'anima, purificazione che deve attingere e penetrare tutte le sue parti e tutte le sue potenze, interiori ed esteriori, per cui è pur necessario ch'ella rimanga in un vuoto assoluto, in una assoluta povertà ed oscurità. La parte sensitiva infatti si purifica nelle aridità; le potenze nella privazione di ogni operazione ad esse proporzionata, e lo spirito nelle tenebre, di cui parliamo.

Or tutto questo opera il Signore per mezzo di questa oscura contemplazione, nella quale l'anima soffre non solamente la privazione d'ogni appoggio, che le veniva dalle sue potenze e conoscenze naturali (il che certo non può non essere per lei un gran patire, di quella guisa che non potrebbe non soffrire colui al quale venisse sottratta l'aria da respirare), ma per di più, come oro sottoposto all'azione del fuoco, si purga di tutte le imperfezioni, che nella sua precedente vita può avere contratte. Le quali, avendo gettato nel suo cuore profonde radici, è chiaro che, nell'opera della loro purificazione, debbano farle patire una vera agonia e un tormento interiore eccessivo, sia per riguardo all'ordine naturale che spirituale.

Si verifica qui alla perfezione la parola di Ezechiele: *Congere ossa, quae igne succendam; consumentur carnes et coquetur universa compositio, et ossa tabescent* (2). Metti le une sopra le altre ossa, alle quali io darò fuoco: le carni si consume-

(1) Ricordisi quanto insegnò il Santo a proposito di questi beni nel libro III della *Salita del Monte Carm.*, capitoli XVII, XXII, XXXIII e seg.

(2) Ezech. XXIV, 10.

ranno e tutto quello che entra nella caldaia si struggerà, e si sfarineranno le ossa. Dove è indicata la pena che soffre l'anima nelle sue parti, o sia nella parte sensitiva e spirituale al tempo della loro purificazione.

Poi il Profeta continua: *Pone quoque eam super prunas vacuum, et incalescat, et liquefiat aes eius; et conflatur in medio eius inquinamentum eius, et consumatur rubigo eius* (1). Dopo di ciò tu porrai la caldaia vuota sopra i carboni, affinchè si arroventi il rame e si liquefaccia, onde si strugga il suo sudiciume e si consumi la ruggine. Nelle quali parole significa il Profeta l'intima tormentosa passione che l'anima soffre in mezzo agli ardori di questa contemplazione purificante. Dice egli infatti che al fine che si purifichino le scorie delle affezioni disordinate, le quali hanno formato nell'anima come una seconda natura, è necessario che, in certa guisa si annichili tutto quanto e si purghi, nè più nè meno, come l'oro al fuoco, come dice il Savio: *Tamquam aurum in fornace probavit illos* (2).

Ora, sotto l'azione tremenda di questa purificazione, che penetra fin nel più intimo del suo essere, e cui si aggiunge, come abbiamo detto, il sentimento più vivo e penoso della sua estrema povertà, l'anima vien quasi meno, come ottimamente si può vedere nel grido, che Davide, posto in questo stato, levava verso Dio: *Salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam. Infixus sum in limo profundi, et non est substantia: veni in altitudinem maris, et tempestas demersit me: laboravi clamans; raucae factae sunt fauces meae: defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum* (3). Salvami, o Dio, imperocchè sono penetrate le acque fino all'anima mia. Son fitto in profondissimo fango, che non ha resistenza; son venuto in alto mare e la tempesta mi ha sommerso. Mi sono stancato a gridare; le mie fauci si sono inaridite; si sono ottenebrati gli occhi miei mentre aspettando li tengo rivolti al mio Dio.

Umilia, in questo stato, il Signore profondamente l'anima per esaltarla poi anche di più; però se la sua Provvidenza non scendesse a temperare presto tante afflizioni e tante sofferenze, in breve l'anima lascierebbe il corpo. Per questo tali interiori desolazioni non durano a lungo, sebbene alle volte son tanto vive

(1) Ezech. XXIV 11.

(2) Sap. III, 6.

(3) Ps. LXVIII, 1-4.

che all' anima proprio sembra di vedere l' inferno spalancato sotto a' suoi piedi e che la sua perdita eterna sia bella e decisa.

Queste però son l' anime delle quali si può dir davvero che discendono nell' inferno viventi e che si purgano, da questo mondo, come si purgherebbero nel purgatorio di quell' altro. Infatti la purgazione di questa notte doveva ivi farsi, quando si tratta di colpe, quantunque veniali. Però l' anima, che passa per questo purgatorio in vita, o non discende in quello dell' altra, o se vi discende, ben poco vi si trattiene, comechè valga più un' ora sola di questo purgatorio che molti di quello di là.

CAPITOLO VII.

Prosegue lo stesso argomento. — Di altre afflizioni ed angosce della volontà.

Le afflizioni e i patimenti della volontà hanno, in questo stato, delle proporzioni inaudite, e l' anima ne è addirittura trapassata, transverberata appena si ridesta in essa la memoria dei mali, in cui si vede e ai quali non sa trovare rimedio. Al che si aggiunge il ricordo della passata prosperità, comechè le anime, che entrano in questo stato, per solito, come hanno servito con non ordinario impegno il Signore, così ne hanno godute e sperimentate le delizie soavissime e i celesti conforti. Ora il vedersi lungi da tanto bene e il non sapere come ritornarvi, è per esse cagione di acutissimo dolore, e Giobbe, che l' aveva provato, lo dice ben chiaro : *Ego ille quondam opulentus, repente contritus sum ; tenuit cervicem meam, confregit me et posuit me sibi quasi in signum. Circumdedit me lanceis suis, convulneravit lumbos meos, non pepercit et effudit in terram viscera mea. Concidit me vulnere super vulnus, irruit in me quasi gigas. Saccum consui super cutem meam, et operui cinere carnem meam. Facies mea intumuit a fletu et palpebrae meae caligaverunt* (1). Quell' io si beato una volta, fui di repente ridotto in polvere : mi afferrò per la testa, mi infranse, e fecemi come suo bersaglio. Mi ha cinto colle sue lance, mi ha impiagato tutti i miei fianchi, e, senza pietà, le mie viscere ha sparse per terra. Mi ha lacerato con ferite sopra fe-

(1) Job, XVI, 13-17.

rite: qual gigante si è gettato sopra di me. Porto cucito alla mia pelle il cilizio, e la mia carne ho ricoperta di cenere. La mia faccia è gonfia dal pianto, e la caligine ingombra le mie pupille.

Sono tali e tante le amarezze di questa notte e così frequenti i luoghi dove, nella Sacra Scrittura, se ne parla, che, se volessimo tutti recarli, ci mancherebbero certamente le forze e lo spazio. I testi che abbiamo citati possono fornircene una idea, sebbene si resta sempre al di sotto, e di molto, della realtà. Ad ogni modo io non voglio terminare la spiegazione del riferito verso senza citare un passo di Geremia, che meglio di ogni altro ne farà comprendere l'orrenda notte, che è questa per l'anima: *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis eius. Me minavit, et adduxit in tenebras, et non in lucem. Tantum in me vertit et convertit manum suam tota die. Vetustam fecit pellem meam, et carnem meam; contrivit ossa mea. Aedificavit in gyro meo et circumdedit me felle et labore. Circumaedificavit adversum me, et non egrediar: aggravavit compedem meum. Sed et cum clamavero et rogavero, exclusit orationem meam. Conclusit vias meas lapidibus quadris, semitas meas subvertit. Ursus insidians factus est mihi, leo in absconditis. Semitas meas subvertit et confregit me; posuit me desolatam. Tetendit arcum suum et posuit me quasi signum ad sagittas. Misit in renibus meis filias pharetrae suae. Factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die. Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absinthio, et fregit ad numerum dentes meos, cibavit me cinere. Et repulsa est a pace anima mea, oblitus sum bonorum, et dixi: Perit finis meus et spes mea a Domino. Recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis: memoria memor ero et tabescet in me anima mea* (1). Uom son io, che conosco la mia miseria sotto la verga della indignazione di lui. Fra le tenebre mi ha condotto e non al chiaror della luce: non ha fatto altro che percuotermi, e ripercuotermi tutto il giorno colla sua mano. Ha fatto invecchiare la mia pelle e la mia carne; ha stritolate le mie ossa. Ha alzato un muro intorno a me e mi ha circondato di amarezze e di affanni. Mi collocò in luoghi tenebrosi, come quelli che sono morti per sempre. Mi serrò con ripari all'intorno, perchè io non ne esca: aggravò i miei ceppi. Ed oltre a ciò, quando io alzi le grida, e lo preghi, ha chiuso il varco alla mia orazione. Mi ha chiuse le strade con pietre quadrate; ha ruinati i miei sentieri. Egli è di-

(1) *Thers.*, III, 1 et seq.

venuto per me qual orso, che stà in agguato : come lione in luogo rimoto. Egli ha ruinato i miei sentieri, e mi ha straziato ; mi ha abbandonato alla desolazione. Egli tese il suo arco, e mi fe' come segno agli strali ; ne' miei reni ha confitte le frecce del suo turcasso. Son divenuto il ludibrio di tutto il mio popolo, la lor canzone per tutto il giorno. Mi ha ripieno di amarezza, mi ha inebriato di assenzio. Ed ha spezzati, a uno a uno, tutti i miei denti, mi ha cibato di cenere. È bandita dall'anima mia la pace ; non so più che sia bene. E io dissi : Ogni termine per me è sparito, e la aspettazione mia nel Signore. Ricordati della miseria, miseria mia eccedente, e dell'assenzio e del fiele. Queste cose ho di continuo alla memoria, e si strugge l'anima mia dentro di me.

Queste lamentazioni del Profeta si applicano a meraviglia ai dolori e alle tribolazioni dell'anima, e ci dipingono bene al vivo le angosce di questa notte spirituale.

Come essa è ben degna di compassione l'anima che Dio vi vuole introdotta ! Sebbene infatti ella non vi raccoglierà che beni immensi all'ora, nella quale, come dice Giobbe, il Signore rivelerà le cose sepolte nelle tenebre e farà che splenda l'ombra di morte : *Qui revelat profunda de tenebris et producit in lucem umbram mortis* (1), in guisa che, siccome a sua volta si esprime Davide, in proporzione delle tenebre, onde fu inondata, abbia anche da essere la sua luce : *Sicut tenebrae eius ita et lumen eius* (2) ; contuttociò, essendo tanto immenso il peso, che grava sull'anima e che dappertutto l'accompagna, e sì dolorosa, finchè dura questa notte, l'incertezza del rimedio, per cui si figura che i suoi mali non abbiano da aver fine mai più, e per cui le pare, come in altro luogo dice ancora Davide, di essere collocata in parti tenebrose, come i morti di gran tempo : *Collocavit me in obscuris sicut mortuos saeculi* (3), contuttociò, dico, ognun vede la grande compassione che merita questa povera anima.

Tanto più che, a tutti i predetti dolori, si aggiunge il non poter trovare sollievo ed appoggio nè pure in veruna dottrina nè in alcun maestro spirituale. Inutilmente infatti possono i direttori di lei sforzarsi di persuaderla che i suoi mali finiranno certamente, e consolarla colla speranza certa dei beni più grandi, che gliene debbono risultare : ella non può credervi. Imperocchè, inabissata

(1) Job, XII, 22.

(2) Ps. CXXXVIII, 12.

(3) Ps. CXLII, 4.

nel mare di mali e di miserie, che vede in sè stessa, ella si convince di non esser compresa e attribuisce simile linguaggio all'ignoranza di ciò che prova e sente nel fondo del suo cuore; per cui anzichè averne consolazione, non ne ricava che maggior dolore, giudicando non essere nè poter essere quello il rimedio adatto e conveniente al suo male.

E così è in verità, perchè, insino a che il Signore non abbia finito di purificarla nella maniera ch'Egli vuole, nessun rimedio potrà quaggiù trovarsi al suo dolore: l'anima, come un povero galeotto, gettato a penare, legate le mani ed i piedi, nel fondo di un bagno, perdurerà nelle sue sofferenze, senza provare mai il minimo conforto in nessuna cosa, nè del cielo della terra, finchè il suo spirito, perfettamente umiliato e purificato, non abbia raggiunto quello stato di semplicità, anzi, per usare la parola, di immaterialità, per cui possa rendersi una cosa sola con lo spirito di Dio, secondo il grado che la divina Misericordia vorrà concederle della sua unione di amore. Conformemente a questo grado sarà anche più o meno forte e lunga la sua purgazione.

Se però questa unione dell'anima con Dio dovrà essere veramente grande e duratura, anche la purificazione, che la precede, per quanto aspra, potrà prolungarsi fin degli anni, sebbene con degli intervalli di conforto e di pace, i quali il Signore dispenserà all'anima, alternando la forma ed azione purificatrice di questa notte con l'altra illuminativa ed amorosa.

In tal tempo l'anima, uscita quasi dalla sua prigione oscura e tenebrosa, riprende la sua piena libertà di spirito, e le comunicazioni divine tornando facili ed abbondanti, ella gode, a lunghi tratti, la pace e la delizia di una famigliarità piena di amore con Dio.

E questo è un segno del bene che tale purificazione opera in lei, ed un presagio dei beni anche più grandi, che l'attendono.

Tanta poi è la gioia, onde l'anima, durante alcuni di questi intervalli, è inondata, che le pare proprio che il tempo della prova e della tribolazione debba essere cessato e oltrepassato. Questo infatti è proprio delle cose spirituali, e sopra tutto quando esse sono più elevate e pure, che, all'ora della fatica e della prova, sembra all'anima che questa debba durare in eterno e che tutti i suoi beni le siano stati tolti, come si è visto nelle autorità allegate più sopra; e, all'ora della consolazione, ella supponga che i suoi mali siano oramai finiti per sempre e che i beni, onde gode, non le abbiano da essere tolti mai più. Davide confessò di sè tal

cosa quando disse: *Ego autem dixi in abundantia mea: Non movebor in aeternum* (1). Ed io nella mia abbondanza aveva detto: Non andrò soggetto a mutazione mai più.

Proviene tal fatto da ciò che l'attuale possesso e l'attuale permanenza di un contrario nello spirito, per sè, rimuove qualunque sentimento opposto. Tal cosa è meno accentuata e meno evidente nella parte sensitiva, comechè essa non apprenda le cose con la forza e vivezza dello spirito; non si creda tuttavia che questo, finchè non sia perfettamente purificato, non possa cambiarsi e tornare a soffrire anche più, in proporzione dell'attacco alle affezioni, cui potè inclinarlo la parte inferiore.

Anche in questa parte Davide è per noi un esempio assai istruttivo, perchè, dopo essersi vantato che non si sarebbe mutato mai più — e così gli pareva in verità nel tempo dell'abbondanza — poi infatti ancora si mutò.

Non altrimenti l'anima, vedendosi colma d'ogni sorte di beni e di favori di Dio, e non considerando le radici di imperfezioni e di impurità, che le restano tuttavia, si culla nella dolce lusinga che tutte le sue fatiche siano finalmente terminate. In verità però, questo pensiero assai di rado si forma nel suo spirito, comechè, infino a tanto che non sia del tutto finita la sua purificazione, è ben raro che l'abbondanza del piacere sia tale da nasconderle intieramente i cattivi germi nascosti nel fondo del suo cuore, in guisa da non vedere quel non so che che ancora manca al suo spirito, o che tuttavia deve fare, e che non le permette di godere in perfetta pace la soavità della comunicazione di Dio. Vede ella sempre, infatti, là dentro, nel suo interiore, l'anima come un nemico nascosto e addormentato, di cui ella deve star sempre in guardia, perchè certo si riscuoterà e tornerà, senza dubbio, a farne delle sue.

Il che è tanto vero, che ben tosto, quando si tien più sicura, per colpa di questo nemico, di cui deve sbarazzarsi, e del quale questa notte tende a liberarla, ella cade in istato anche più penoso e lacrimevole del passato, e che potrà, per avventura, anche di quello più a lungo durare.

Ed ecco che l'anima torna a persuadersi che le siano stati tolti tutti i suoi beni, e che le siano stati tolti per sempre. Non basta per lei infatti l'esperienza delle consolazioni, delle quali venne colmata dopo il primo periodo della sua prova, quando, a un momento, parve che il dolore fosse scomparso definitivamente:

(1) Ps. XXIX, 7.

ella propende a credere che queste alternative di gioie, di conforti e di pene e di tribolazioni non ritorneranno più, e che questa volta le sue delizie sono finite per sempre. E tal persuasione, come ho accennato, è motivata dalla disposizione ed apprensione attuale dello spirito, che annichila in lei tutto quello che può essere per lei principio di speranza e di gioia.

Per questo, in tale stato, sebbene all'anima par certo di amare Iddio e di essere pronta a dare per Lui mille volte la vita (e così è in verità, perchè tutte queste sofferenze, che l'anima in questa purgazione sostiene, mostrano che davvero ella ama il Signore), contuttociò non sente ella il menomo conforto, ma si all'opposto pena e tormento senza pari. Infatti, mentre da una parte l'anima sente di amare tanto Iddio da non potervi essere altra cosa al mondo che le dia pensiero e sollecitudine, dall'altra vedendosi tanto miserabile, non riesce a persuadersi di aver nulla onde meritare di essere amata, ma bensì trova in sè mille ragioni per essere da Lui rigettata ed abborrita, e non da Lui soltanto, ma da tutte le creature. Quale adunque non deve essere il dolore di queste povere anime le quali, pure amando tanto ardentemente il Signore, vedono in sè e bene scorgono i motivi di dover essere da Lui rigettate.

CAPITOLO VIII.

Di altre pene che affliggono l'anima in questo stato.

Altro motivo, causa per l'anima di lacrime e di angosce, è che avendo, come è stato detto, in questa notte, le potenze e i suoi sentimenti tanto impediti di operare, le sembra di non poter levare, come prima, la sua mente ed il suo affetto a Dio, e di non poterlo pregare, proprio come Geremia, il quale si lamentava col Signore che posto avesse tra sè e lui una nube, affinchè non passasse la sua orazione: *Opposuisti nubem tibi, ne transeat oratio* (1). Il che è la conferma di quello che dice in quell'altra autorità più sopra allegata: *Conclusit vias meas lapidibus quadris* (2): serrò la mia strada con pietre riquadre.

(1) Thren. III, 44.

(2) Ib. ib., 8.

Quando poi l'anima prega, è in mezzo di tale e tanta aridità e di sì gran disgusto che le sembra che il Signore non l'ascolti nè faccia caso delle sue preghiere, come il medesimo Profeta ben significa nello stesso luogo dicendo: *Sed et cum clamavero et rogavero, exclusit orationem meam* (1). E oltre a ciò, quando io alzi le mie grida, e lo preghi, ha chiuso il varco alla mia orazione.

In verità, è questo tempo in cui l'anima si vede costretta, come Geremia, a mettere la sua bocca nella polvere: *Ponet in pulvere os suum* (2), sopportando con pazienza la sua purificazione: Dio infatti è quello che qui opera nell'anima, ed ella non può nulla.

Non può pregare nè assistere, con molta attenzione, alle cose divine, e, pur riguardo all'altre temporali di questa vita, le succede di dimenticarsene talora siffattamente da non sapere quello che ha fatto o che ha pensato, durante certi tratti, e magari considerevoli di tempo, nè quello che fa o ha da fare, impossibilitata, ripeto, di avvertire, quantunque il voglia, alle sue azioni.

Infatti, in questa notte, non è già solo l'intelletto che si purga della sua bassa e terrena maniera di concepire le cose di Dio, e la volontà delle sue affezioni; ma anche la memoria deve venire come annichilata in riguardo di tutte le sue notizie e di tutti i suoi discorsi, affinchè si compia quello che dice Davide, parlando di questa purgazione: *Et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi* (3): io fui ridotto al niente e non seppi.

Questa ignoranza significa appunto l'astrazione della memoria, astrazione che è il risultato della contemplazione e dell'interiore raccoglimento, nel quale l'anima si trova assorbita.

Infatti, acciocchè l'anima si rendesse in sè e nelle sue varie potenze disposta alla divina unione di amore, era necessario che fosse in prima assorbita da questa divina oscura luce spirituale di contemplazione ed astratta da tutte le affezioni ed apprensioni

(1) Thren. III, 8.

(2) Ib., 29.

(3) Ps. LXXII, 22. — Su questa astrazione o perdita della memoria si ricordi quanto scrivemmo nella 2ª parte dei nostri studii proemiali, volume I, pag. LXVII e seg. e quello pure che dice il Santo nella sua *Salita del Monte Carmelo*, lib. I. cap. III, verso la metà e lib. III, cap. VII, XIV e XV. È chiaro, e convien ripeterlo, che giammai il Signore permetterà che l'anima si dimentichi di quello che per obbligo ed officio è tenuta a fare, ma Lui medesimo glielo ispirerà allo spirito, stante che, come dice il nostro mistico Dottore « anche i primi moti di queste anime sante son come divini ».

delle creature. Ora, siffatta astrazione è sempre in proporzione della intensità della contemplazione. Quanto più infatti questa luce divina è pura e semplice, tanto più, invadendo l'anima con le sue tenebre, la distacca dalle sue affezioni particolari e la spoglia delle sue conoscenze naturali e soprannaturali. All'opposto, a misura che la semplicità e la purezza del raggio divino diminuisce, esso accieca anche meno l'anima e maggiore libertà le lascia di operare.

Parrà forse a qualcuno cosa incredibile quello che qui diciamo, o sia che il lume soprannaturale tanto più oscuro divenga per l'anima quanto più è chiaro in sè medesimo, e viceversa; bene però questo si comprende tenendo davanti la massima del Filosofo, citata più sopra, o sia che quanto più le cose soprannaturali sono per sè chiare e manifeste, tanto più diventano oscure pel nostro intelletto. Per questo, sotto l'azione di questa contemplazione sublime, il cui lume sorpassa infinitamente le forze della natura, l'anima resta come circondata di tenebre, e niente più apprende di quelle conoscenze ed affezioni, che, prima, le faceva scoprire la luce naturale. Non solo, ma all'oscurità della mente, si aggiunge il vuoto delle potenze e degli appetiti, sieno essi di cose naturali che spirituali. In tal guisa, nudandola affatto di quanto sa di natura, il lume divino soprannaturale prosegue la sua opera purificatrice e illuminatrice nell'anima, alla sua insaputa.

Di quella guisa infatti che il raggio di luce è inafferrabile quando è puro, ma se si incontra in un oggetto, che lo rifletta, anche tosto apparisce, non altrimenti è di questo divin lume, da cui, a questo tempo, si trova invasa l'anima e che a lei medesima si nasconde per ragione della sua chiarezza. Appena però trova in che riflettersi, vale a dire una conoscenza qualsiasi, sulla quale voglia l'anima portare il suo giudizio, tosto anche ella lo afferra e lo comprende, con assai più grande lucidezza che avanti di essere passata per tutte queste oscurità.

Senza alcun dubbio, è della natura del raggio di essere impalpabile; però, allungate una mano, e subito la presenza di esso diventa percettibile: nella stessa maniera la luce della contemplazione fa conoscere all'anima l'ostacolo o sia la imperfezione, che essa vi porta.

Essendo adunque questa luce spirituale tanto pura, semplice, generale, l'anima, impedita di restringersi ad alcun modo particolarmente intelligibile, sia naturale, sia soprannaturale, acquista pure una mirabile attitudine per conoscere e penetrare univer-

salmente, e senza sforzo, tutto quello che ad essa può presentarsi, tanto nell'ordine superiore che nell'inferiore, e per questo disse appunto colà l'Apostolo: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (1): lo spirituale penetra tutte le cose, anche le stesse profondità di Dio. Ed è anche di questa sapienza generale e semplice che si intende quello che per bocca del Savio dice lo Spirito Santo: *Attingit autem ubique propter suam munditiam* (2): per tutto arriva, mediante la sua purezza, vale a dire, non si arresta a nessuna particolare conoscenza nè a veruna affezione speciale.

Ora, questa è, effettivamente, la divina proprietà di uno spirito che si sia purgato e come annichilato per riguardo a tutte le cose particolari intelligibili: rinunciando a comprendere e a gustare alcunchè distintamente, esso trova, in questo vuoto, in queste oscurità e in queste tenebre, la migliore disposizione per abbracciare in sè tutte le cose e affinchè in lui, in mistico senso, si avveri quello che dice San Paolo: *Nihil habentes et omnia possidentes* (3). Beatitudine tanto preziosa è ben giusto sia il premio di sì grande povertà spirituale.

CAPITOLO IX.

Si spiega come la notte di contemplazione getta lo spirito nelle tenebre solo al fine di illustrarlo ed illuminarlo.

Ci resta adesso da dimostrare come questa fortunata notte getta lo spirito nell'oscurità solo per illustrarlo di una luce tanto più viva su tutte le cose, di quella guisa che, s'ella lo umilia, facendogli vedere e toccare l'abisso delle sue miserie, è nell'unico fine di rompere i suoi lacci, per quindi levarlo più alto; e se di tutto lo priva, tenendolo nel vuoto e troncandogli ogni naturale affezione, è per disporlo e condurlo a godere, in un modo divino, di tutti i beni, tanto superiori quanto inferiori, nella pienezza di una perfetta libertà.

Come infatti gli elementi non hanno da avere colore nè sapore nè odore particolare se si vuole che possano entrare nelle

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

(2) Sap., VII, 24.

(3) 2 ad Corinth., VI, 10.

varie combinazioni, che con essi si fanno (1), e arrivino ad assimilarsi ai sapori, ai colori e agli odori, ai quali si voglion sottomettere, non altrimenti conviene che lo spirito sia puro, semplice, vuoto di ogni affezione, tanto attuale quanto abituale, e di ogni naturale operazione, s'ei brama raggiungere la libertà necessaria onde partecipare alla pienezza della divina Sapienza, nella quale, grazie alla sua purità, potrà gustare, in modo eccellente e divino, la dolcezza di tutte le cose.

Invano, all'opposto, senza essere in prima passato per la prova di questa purificazione, può esso lusingarsi di arrivare a sentire l'abbondanza delle consolazioni spirituali. Una sola affezione infatti, sia attuale, sia abituale, che leghi lo spirito ad un oggetto particolare, basta per impedirlo di gustare le delizie delle segrete dolcezze dello Spirito di amore, che contiene in sè medesimo, eminentemente, ogni soavità.

Come infatti i figliuoli d'Israele, pel solo ricordo, che avevano conservato, delle carni mangiate in Egitto (2), non potevano nel deserto assaporare il pane delizioso degli angeli, o sia la Manna, la quale, per testimonianza della divina Scrittura (3), conteneva in sè la soavità di ogni cibo e prendeva il sapore ed il gusto che ognuno meglio desiderava; così non si lusinghi di pervenire a gu-

(1) Non si creda già che il nostro Santo Autore e Maestro ignorasse che i vari elementi dei corpi, avendo essere particolare, a sè, debbono pure avere delle qualità proprie, dipendenti e derivanti dalla loro natura. Così l'idrogeno e l'ossigeno, avanti che dalla loro unione risulti l'acqua, sono due corpi essenzialmente distinti e aventi qualità proprie, le quali impediscono affatto ch'essi possano confondersi l'uno con l'altro. Se dunque il nostro mistico Dottore dice che « gli elementi non hanno da avere colore nè sapore nè odore particolare, se si vuole che possano entrare nelle combinazioni, che con essi si fanno etc. » è per un'altra ragione, o sia per la disposizione naturale che alcuni elementi hanno ad unirsi con altri per produrre nuovi esseri o corpi; e in questo senso, e non altrimenti, deve intendersi il detto del nostro mistico Dottore. Ora è chiaro che se i vari elementi, che si uniscono — per esempio l'idrogeno e l'ossigeno — conservassero, dopo la loro unione e fusione, le proprie speciali qualità, non si potrebbe avere mai una sostanza diversa — per esempio l'acqua —, ma al più si avrebbe una aggregazione di diverse molecole, di vari elementi.

Il medesimo è dell'anima, che tende ad unirsi con Dio. S'ella vuole arrivare alla fortuna, che ricerca, è d'uopo ch'ella perda tutte le sue qualità, si svesta di tutto quello che, per natura o per vizii contratti, può opporsi alla essenza divina, nella quale deve trasfondersi e trasformarsi il suo spirito.

(2) Exod., XVI, 3.

(3) Sap., XVI, 21.

stare le gioie della vera libertà l'anima finchè il suo spirito conserverà anche una minima affezione o sarà tenuto cattivo e prigioniero dai lacci delle cose intelligibili o di conoscenze particolari. E la ragione n'è semplice assai. Le affezioni e i sentimenti di uno spirito perfetto sono infinitamente differenti dal modo di comprensione e d'intelligenza di uno spirito ancora naturale, non del tutto purgato e fatto, per la purificazione di questa notte, come divino; e però è chiaro che, per acquistare le abitudini e praticare gli atti di quello, occorre assolutamente che scompariscono del tutto le abitudini e gli atti e i modi di questo. O sia, non solo è conveniente, ma necessario affatto bensì che l'anima si lasci spogliare e vuotare di tutte le sue imperfezioni, e si rassegni a subire l'oscurità, l'aridità, il vuoto e la solitudine di questa notte di contemplazione, s'ella brama veramente di raggiungerne tutte le divine grandezze.

La luce infatti che all'anima deve essere comunicata è una splendida e divina chiarezza, superiore infinitamente a qualunque luce naturale, e perciò stesso incomprendibile all'umano intelletto; quando adunque, in grazia delle tenebre temporanee della presente oscura contemplazione, l'intelletto sarà completamente purificato, allora la sua luce naturale cederà il luogo agli splendori del lume celeste, ed esso medesimo fatto come divino in istato di perfezione. Infrattanto però le tenebre si prolungheranno per quanto tempo sarà necessario affinchè quest'opera di purificazione si compia, e quanto più gli abiti imperfetti di intendere dell'anima saranno profondi, tanto più anche l'oscurità sarà penosa, profonda ed orribile, dovendo essa portare la sua azione fin nel più intimo dello spirito.

Nè più nè meno parimenti, essendo al tutto divina l'affezione d'amore che l'anima ha da ricevere nella unione, e perciò sommamente delicata, sottile, spirituale, sopraecedente, senza paragone, qualunque altro sentimento ed appetito naturale ed imperfetto della volontà, per questo, dico, affinchè questa potenza possa essere ammessa, alla sua volta, a partecipare alle delizie ineffabili della medesima unione d'amore, è necessario che acconsenta ad essere purificata di tutte le sue inclinazioni cattive e di tutti i suoi appetiti disordinati. Bisogna, cioè, che la volontà accetti la pena e l'aridità di questa notte per tutto il tempo che sarà necessario, onde si sradichino le sue abitudini imperfette, tanto in riguardo delle cose divine che delle cose umane, ed essa si spogli per assoluto di ogni attacco e di ogni proprietà e si consumi, per

dir così, come il cuore di quel pesce che Tobuolo arse, sulla parola dell'Angelo, sopra un braciere ardente (1). In tal guisa, rivestita di purezza e di semplicità, purificate e ben regolate tutte le sue affezioni, si rende la volontà atta a sentire i tocchi peregrini e sublimi del divino amore, al quale soltanto si appartiene di trasformarla intieramente dopo di avere distrutte tutte le contrarietà, così attuali che abituali, che, nell'anima, si opponevano alla sua azione.

Nell'unione d'amore, che si opera per mezzo di questa oscura notte, l'anima si trova come invasa da una certa magnificenza piena di gloria, i cui beni e le cui delizie, come al seguito di Isaia dice l'Apostolo San Paolo, sorpassano tutte quelle che naturalmente si può possedere: *Oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum* (2): nè occhio mai vide, nè orecchio udi nè in cuor d'uomo cadde mai quello che Dio tiene preparato a coloro che lo amano. Ora, la prima disposizione, affinchè l'anima possa giungere a sì alto stato, è chiaro che altra non può essere all'infuori di un vuoto assoluto e di una perfetta povertà di spirito, per cui, privata d'ogni consolazione e d'ogni appoggio naturale e spogliata del tutto del vecchio uomo, ella cominci a vivere di quella vita beata e felice, a cui conduce questa oscura notte di contemplazione, e che non è altro che lo stato d'unione con Dio.

Questa è la prima disposizione. Siccome poi l'anima, che entra in questa notte, è destinata a pervenire ad un senso e ad una conoscenza delle cose divine ed umane ben differenti dal senso e dalla conoscenza, cui si può arrivare colle sole forze della natura, comechè, nello stato d'unione si l'una che le altre ella guardi con occhio ben diverso, vale a dire nella luce e grazia dello Spirito Santo, però, affin di arrivare a tal punto, dico, conviene ed è necessario che lo spirito, per mezzo delle aridità e delle amarezze desolanti di questa notte di contemplazione, si purifichi nel suo modo naturale di intendere, e la memoria, staccandosi e allontanandosi da tutto quello che poteva per lei essere in passato occasione di riposo e diletto, e divenuta come estranea a tutte le cose, giunga pure a considerarle e giudicarle nella maniera nuova, che la condizione sua nuova e divina domanda.

(1) Tob., VI, 19.

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

Or bene, ripeto, la notte oscura, di cui qui si parla, ha appunto lo scopo di far uscire lo spirito dalle sue conoscenze ordinarie e comuni per sostituirvi dei sentimenti del tutto divini; e questa cosa è talora tanto sensibile che all' anima sembra quasi di essere trasportata fuori di sè medesima. Meravigliata infatti delle cose magnifiche che vede ed intende, ella talora si domanda se quello non sia forse l' effetto di un sogno e di un incanto; eppure in realtà gli oggetti, che al suo spirito si presentano, non hanno punto mutato.

Ma allora, domanderà qualcuno, come va che l' anima non li considera più come in passato?... Perchè, rispondo, avendo ella ripudiato ogni naturale senso e notizia, si è disposta a ricevere in sè medesima la forma del senso divino: il che è proprio piuttosto della futura che della presente vita.

Avanti però di essere in tal guisa rigenerata alla vita spirituale, sotto la forza e l' azione di siffatta divina influenza, l' anima, ripetiamo, è costretta a passare per mezzo di ben amare e dolorose purificazioni, nell' eccesso delle quali soltanto, come dice Isaia, ella arriva a generare nel suo seno lo spirito di salute: *Sic facti sumus a facie tua, Domine. Concepimus, et quasi parturivimus et peperimus spiritum* (1): tali siamo noi, o Signore, dinanzi a Te. Abbiamo concepito, e abbiamo quasi sofferti i dolori del parto, e abbiamo partorito lo spirito.

Nè basta. Siccome per mezzo sempre di questa notte di contemplazione si dispone l' anima alla tranquillità e pace interiore, che è tale, come si esprime la Scrittura, da eccedere ogni senso (2), è necessario ch' ella perfettamente si purghi della sua pace passata, che non era vera pace, per le imperfezioni nelle quali si trovava mescolata; sebbene a lei paresse, a quel tempo, tutto il contrario, anzi la reputasse, trovandovi ogni piacere, doppiamente pace, di senso cioè e di spirito.

Abbiamo noi bene inteso Geremia descrivere questo stato nell' autorità di lui allegata ove dice: *Repulsa est a pace anima mea*: è bandita dall' anima mia la pace (3).

Un grande turbamento, pieno di timori, di ansietà, di intimi combattimenti, cagionato più che altro dall' apprensione e cono-

(1) Is., XXVI, 17-18.

(2) Philipp., IV, 7.

(3) Thren., III, 17.

scenza vivissima delle proprie miserie, si impadronisce, a questo tempo, dell'anima, la quale crede che tutto oramai sia finito per lei, per sempre, e di essere inesorabilmente perduta. Però essa soffre, e dal suo spirito oppresso e turbato fuggono dei veri ruggiti e bramiti di dolore, accompagnati talora da impeti di pianto; sebbene il conforto delle lacrime di rado assai sia ad essa concesso.

Dichiarò molto bene questa cosa il Real Profeta Davide, come quegli che l'aveva sperimentata, dicendo: *Afflictus sum et humiliatus sum nimis: rugiebam a gemitu cordis mei* (1). Sono abbattuto ed umiliato oltre modo: sfogava in ruggiti i gemiti del mio cuore.

Questo ruggito è l'espressione massima del dolore; e se altra similitudine alcuno mi richiedesse per comprendere la pena orribile che l'anima sente alla improvvisa memoria delle miserie, in cui si vede, io non saprei quale meglio recargli di quella di Giobbe, che con la riferita di Davide ha somiglianza: *Tanquam inundantes aquae, sic rugitus meus* (2): come la piena dell'acqua, che inonda, così è il ruggito del mio cuore. Di quella guisa infatti che un torrente, che ha rotto le dighe, tutto allaga e sommerge nelle sue acque furiose, parimenti cresce talora siffattamente nell'anima il dolore e il sentimento, che abbiamo detto, della sua miseria e de' suoi mali, da sommergerla addirittura in un mare di angustie e di amarezza.

Diceva ancora Giobbe a questo proposito: *Nocte os meum perforatur doloribus: et qui me comedunt, non dormiunt* (3): nella notte i dolori trapassano la mia bocca, e non assonnano quelli che mi divorano. Nella bocca in questo luogo è significata la volontà, inondata senza tregua nè pace da amarezze, dubbi e timori, che straziano lo spirito.

Tali sono gli effetti di questa notte, che toglie all'anima il fondamento d'ogni sua speranza, vale a dire la luce del giorno felice delle divine delizie, che pure assai presto deve sopra di essa levarsi. Profonda e terribile è, dico, questa lotta, perchè la pace, sì ardentemente dall'anima desiderata, ha da essere immensa e profondo e infinitamente puro l'amore, cui ella ha da pervenire,

(1) Ps. XXXVII, 8.

(2) Job., III, 24.

(3) Ib., XXX, 17.

per cui ben crudi e strazianti hanno da essere i dolori, che ve la dispongono. Quanto più infatti l'opera è grande, tanto più grande è il lavoro, e, a seconda della mole di un edificio, è chiaro che debbano mettersi più fondi e solidi fondamenti. Per questo sembra che dicesse Giobbe, parlando in persona di una simile anima, posta in questo stato, ch'egli andava struggendosi dentro sè medesimo e divorando quasi le sue interiora senza speranza: *Nunc in memetipso marcescit anima mea et possident me dies afflictionis* (1).

Non diversamente l'anima, che per mezzo di questa oscura notte purgativa si incammina verso lo stato di perfezione, dove l'attendono dei beni ineffabili e dove tutte le sue potenze saranno colmate di doni divini e di virtù, bisogna che rinunci, in prima, secondo la capacità di queste medesime potenze, a tutti i suoi beni e da tutti si distacchi e si allontani in guisa che a lei sembri addirittura impossibile di poterli riavere mai più. Tale era la disposizione di spirito di Geremia, quando diceva: *Oblitus sum bonorum* (2): d'ogni bene io ho perduto la memoria.

Ed ecco spiegata la ragione per cui, pure essendo questa luce di contemplazione in sè tanto soave e desiderabile (infatti è la stessa con la quale l'anima si deve unire nello stato di perfezione, che è stato di bene e di delizie senza fine), contuttociò faccia provare allo spirito effetti tanto dolorosi, la prima volta che sopra di essa discende. Se dubbio poi ancora in qualcheduno restasse, pensi che ciò non dipende, come abbiamo spiegato, da parte della contemplazione, che si infonde a questo tempo nell'anima, e che di suo non è ordinata a recar pena, ma conforto grande e soavità; bensì dipende dalla debolezza ed imperfezione della stessa anima, la quale conserva tuttavia in sè disposizioni e inclinazioni del tutto opposte alla dolcezza delle divine comunicazioni.

Sarà meraviglia adunque che, incapace di sopportare le divine impressioni, l'anima sia abbandonata, anzi sottoposta a sì crudeli martiri, sotto l'influenza della chiarezza celeste che la invade?

(1) Job., XXX, 16.

(2) Thren., III, 17.

CAPITOLO X.

Si spiega a fondo la detta purga con una similitudine.

Per una maggiore chiarezza e intelligenza di quanto è stato detto sino a questo punto e di quanto ancora si dirà nel seguito di questo libro, è opportuno osservare che la detta purgativa amorosa conoscenza o luce divina, della quale parliamo, per disporre l'anima alla unione d'amore, esercita sopra di essa un'azione analoga a quella onde il fuoco trasforma in sè stesso il legno.

Infatti, il fuoco materiale, attaccandosi al legno, comincia prima a seccarlo, togliendogli ogni umidità. In seguito poi l'annerisce, l'oscura, lo carbonizza, e, consumando in tal guisa tutti gli accidenti contrari alla propria natura, lo riscalda, lo infiamma esteriormente, finchè, da ultimo, tutto lo trasforma in sè stesso, rendendolo alla propria maniera luminoso e splendente. Nè in tutto questo il legno concorre con veruna azione propria, ma bensì la sua azione e le sue proprietà, salvo la quantità e il peso, che nel fuoco sono sempre più sottili, diventano quelle del fuoco medesimo, tanto è vero che, terminata l'azione di questo, esso resta secco, ma, pure essendo secco, è caldo, ed essendo caldo spande attorno di sè, come il fuoco, calore; è luminoso e risplende e, per ultimo, acquista una leggerezza che dianzi non aveva. I quali effetti tutti quanti, senza che il legno per niente concorra all'azione del fuoco, ripetiamo, vengono da questo in esso prodotti.

Applichiamo adesso questo paragone al fuoco divino d'amore della contemplazione. Come il fuoco, essa, avanti di trasformare l'anima in sè medesima, la spoglia e la purga di tutto quello che in lei potrebbe resistere alla sua azione: la fa cioè uscire da tutte le sue sozzure, e l'annerisce e l'oscura talmente da farla quasi parere più brutta di prima. Infatti, tutte le passioni e tutte le tendenze viziose, onde l'anima nel suo fondo era piena, vengono adesso qui esposte sotto i suoi occhi: il fuoco della purificazione le agita per scacciarle e distruggerle, e, grazie al lume della divina contemplazione, l'anima le vede chiaramente. Con tutto questo però non è da credersi che lo stato di lei sia divenuto realmente peggiore, no; ma solo per le miserie, onde si vede piena, e che prima non scorgeva in sè medesima, l'anima si crede in-

degnata degli sguardi di Dio, anzi di meritare e di essere divenuta, per Lui, un oggetto di abbominio e d'orrore.

Questa comparazione ci apre pure la strada a intendere molte altre cose a riguardo di quello che abbiamo detto nei capitoli precedenti e che ci resta da spiegare in seguito.

Prima di tutto ne mostra essa evidentemente che quella luce e sapienza amorosa, colla quale deve unirsi e nella quale ha da trasformarsi l'anima, è la medesima che in sul principio la purifica e la dispone, di quella stessa guisa che lo stesso fuoco che trasforma, incorporandovisi, il legno, è quello che dapprima deve, al medesimo effetto, prepararlo con la sua azione (1).

Secondariamente, è chiaro anche che tutte le pene che, in questo stato, l'anima soffre, non sono a lei causate dalla divina Sapienza, la quale, come dice il Savio, non porta seco che beni e grazie: *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa* (2); ma bensì provengono dalla debolezza ed imperfezione sua propria, che le impedisce di ricevere con diletto e pace, prima di essere purificata, il lume divino. Non altrimenti infatti, neppure il legno, appena gli si attacca il fuoco, può d'un tratto trasformarsi in esso. Per questo, ripetiamo, l'anima patisce tanto; e l'Ecclesiastico dà bene ad intendere che così deve essere, e non diversamente, là dove dice di aver pur egli molto sofferto avanti di potersi unire con la divina Sapienza: *Venter meus turbatus est quaerendo illam; propterea bonam possidebo possessionem* (3). Nel cercar lei, le mie viscere soffersero dei turbamenti, ma per questo possederò un gran bene.

In terzo luogo, possiamo pur formarci qualche idea del modo di pena dell'anime del Purgatorio. Non avrebbe infatti il fuoco sopra di esse alcun potere, se elleno si trovassero disposte ad unirsi con Dio nella gloria, e non avessero tuttavia qualche colpa da purgare e scontare, tolta la quale, cessa anche ogni loro patimento. E così è nello stato di contemplazione in vita: distrutte le imperfezioni, finisce per l'anima ogni sofferenza, che cede il posto al grado più perfetto di pace e di felicità, di cui quaggiù a umana creatura è concesso godere.

(1) Torniamo a pregare i lettori di voler tenere presente la lunga nota di pag. 62, perchè, se bene avvertono, tutta questa dottrina è ivi contenuta e spiegata.

(2) Sap., VII, 11.

(3) Ecclesiast., LI, 29.

Quarto. — È manifesto, che, a seconda del modo nel quale, per mezzo di questo fuoco di amore, si va purgando e purificando l'anima, va essa in lui anche più infiammandosi, di quella guisa che il legno, in proporzione delle disposizioni, che acquista, pur maggiormente s'infuoca. Convieni si avverta però che non sempre l'anima sente codesta infiammazione d'amore, ma ad intervalli, e più o meno, secondo che la sua contemplazione acquista d'intensità e la luce divina la investe. In tal caso, ha occasione l'anima di vedere il lavoro, che in essa si viene operando, e anche talora di goderne, comechè, sospesa per un istante l'opera della sua purificazione, le sia dato di scorgere tutto il bene, che dentro di sè ha accolto, e che, durante la prova, era impedita di vedere. Non diversamente si scopre l'incandescenza acquistata dal ferro, quando lo si ritira dalla fornace, e appena la fiamma cessa di agire sul legno, ben si vede come questo ne è rimasto infiammato.

Quinto. — Il riferito paragone ben fa pur comprendere quello che più sopra noi abbiamo detto, o sia che, passati questi momenti pieni di consolazione, l'anima deve infallantemente aspettarsi dell'altre angosce più intense e penetranti che mai.

Purificate infatti le imperfezioni più esteriori, e quando l'anima ha veduto alcunchè dell'opera divina, che in essa si compie, ecco che il fuoco d'amore torna, per così dire, alla carica, attaccandosi più internamente, allo scopo di consumare tutto quello, che ancora può deturpare lo spirito. Ora è chiaro, diciamo, che le sofferenze dell'anima debbano essere, in tal caso, più crudeli, profonde, acute e spirituali, come che l'azione del fuoco, che la brucia, si eserciti adesso sul più intimo di lei, per strapparle imperfezioni senza paragone più delicate e sottili. Il che è pur quello che accade nell'azione del fuoco, che quanto più si interna nel legno, con tanta più forza sopra dello stesso agisce per finire di occuparlo tutto e di trasformarlo.

In sesto ed ultimo luogo, la predetta similitudine ci fa comprendere che, quantunque l'anima moltissimo goda nei detti intervalli della sua opera di purificazione, tanto alle volte da credere che ogni fatica ed ogni pena sia cessata e finita per sempre, non lascia nè può lasciare d'avvertire, per pochissima considerazione e riflessione che faccia, una certa qual trista radice, che sempre le rimane e che non le permette un godimento pieno e perfetto. O sia, l'opera purificatrice di già compiuta non basta nè arriva a nascondere agli sguardi dell'anima il lavoro più in-

timo, che tuttavia rimane da farsi; come nel legno, la parte che non è stata ancora invasa dal fuoco, è ben differente, — e si vede senza difficoltà — da quelle che già si trovano in combustione. Non è dunque da meravigliarsi in vedere la purificazione riprendere la sua forza e penetrare più profondamente e intimamente l'anima. La quale, convinta di bel nuovo della perdita totale di tutti i suoi beni, perde pure la speranza di mai più riconquistarli nell'avvenire, e, gettata nel crogiuolo di prove più intime, non sa più scorgere quegli altri vantaggi, che ha acquistati. —

Senonchè, fatte conoscere al lettore, e massime per mezzo della riferita ed espota similitudine, le pene orrende e le terribili proprietà di questa notte oscura, siamo certi che sarà per lui gradevole se noi, lasciando oramai questo doloroso soggetto, cominceremo a dire i frutti preziosi che tante lacrime guadagnano e procurano all'anima. I quali ella riferisce nel secondo verso del suo cantico.

CAPITOLO XI.

Si spiega il secondo verso della prima strofa e si mostra come il primo frutto, che l'anima ricava dalle sue pene, è un'ardente passione d'amor divino.

Da furie d'amor arsa, ond'io languiva.

In questo verso fa conoscere l'anima il fuoco d'amore, il quale, non diversamente di quello materiale che nel legno si accende, ad essa si attacca, grazie alla predetta dolorosa notte di contemplazione.

È da avvertirsi però qui subito che se tale infiammazione ha qualche analogia con quello che dicemmo succedere nella parte sensitiva, al tempo della sua purga (1), nondimeno la differenza che corre tra l'una e l'altra è la stessa di quella che passa tra l'anima e il corpo, tra lo spirito e il senso. L'infiammazione infatti, di cui qui adesso parliamo, si accende dentro, nello spirito, dove l'anima si sente come ferita d'amore e tutta insieme occupata da un certo presentimento della presenza del Signore, sebbene, a causa delle tenebre, da cui il suo intelletto è sempre invaso, nulla possa dirne e riferirne in particolare.

(1) V. sopra, libro I, cap. XI e segg.

Lo spirito resta quivi, dico, infiammato da un amore veemente, comechè questa infiammazione spirituale si infonda passivamente nell'anima sotto vera forma di passione. E per questo è pure che questo amore deve considerarsi come un primo grado dell'unione perfetta, di cui partecipa le proprietà. Infatti, nello stato d'unione, le azioni che l'anima compie meglio che azioni sue si dovrebbero dire azioni di Dio da lei ricevute, prestandovi lei solamente il suo libero ed amoroso consenso (1), sebbene il calore e la forza di questo amore o, meglio, di questa infiammazione, come l'anima la chiama, qui procedano unicamente dall'amore di Dio, che con essa si unisce.

Or bene, tanta maggior disposizione questo troverà nell'anima per ferirla, unirselo e consummare finalmente l'opera sua, quanto più la troverà vuota e purgata di ogni appetito per riguardo di qualunque godimento così del cielo come della terra. Il qual lavoro è mirabilmente favorito dalle tenebre della predetta oscura purificazione, dove, come abbiamo spiegato, distacca il Signore le potenze dell'anima da tutto quello che potrebbe soddisfare ed appagare i loro desiderii. E, in questo, scopo del Signore altro non è che di raccogliere l'anima tutta per Lui solo e prepararla a consummare con Lui quella sublime unione d'amore, nella quale, per mezzo della notte purgativa, comincia ad introdurla. Se l'anima infatti si perdesse dietro un solo oggetto, anche minimo, come potrebbe essa mai consacrare al suo Amato tutta, esclusivamente, la forza delle sue affezioni spirituali e sensitive?... Ciò è tanto vero che Davide, affin di disporsi a ricevere in sè medesimo la pienezza d'amore di siffatta unione con Dio, diceva: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (2). Io conserverò per te tutta la mia forza, vale a dire tutta la capacità, tutti gli appetiti, tutte

(1) Di Jeroteo scrive San Dionigi Areopagita, per indicare il grado sommo di unione e trasformazione in Dio, cui era arrivato che era « *patiens divina* ». L'uomo però, anche sotto il diretto influsso dell'azione di Dio, non perde la sua libertà, e se altro non ci fosse per dimostrare che nel sublime della estasi e dei gradi più elevati della mistica teologia la sua attività non resta distrutta, questo basterebbe. Il consenso infatti che l'uomo dà all'opera di Dio, e che Dio anzi da lui aspetta, è chiaro segno del possesso della sua completa personalità, la quale sussiste sempre, distinta dalla personalità divina, sebbene ne rivesta ed accolga, in certo senso, in sè medesima i caratteri, tanto da parere un Dio per partecipazione, siccome a lungo e chiaramente spiegammo e dimostrammo in varie note del libro della *Salita del Monte Carmelo*. — V. nel vol. I, pag. 86, 87, 88.

(2) Ps. LVIII, 9.

le affezioni delle mie potenze, nè in altri, fuori di Te, io adopererò le loro operazioni nè metterò il mio piacere.

Si giudichi dunque qui adesso l'intensità di questo incendio di amore se Dio tiene in mano tutte le forze, tutte le potenze, tutte le passioni spirituali e sensitive dell'anima, tutte Egli raccogliendole, a questo tempo, in una perfetta armonia, onde si adoprino unicamente ad amare il loro Creatore. Qui è infatti che si compie, in tutta verità, il primo comandamento del decalogo, il quale, senza menomamente violentare la libertà dell'uomo, fa che a Dio solo esso si volga come a suo centro d'amore: Amerai il tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua* (1).

Raccolte adunque, a questo tempo, per tale infiammazione di amore, tutte le potenze e tutte le forze dell'anima, chi potrà farsi un'idea della impetuosità dei movimenti e delle affezioni di tutte queste forze ferite ed accese di un amore ardente, ma che tuttavia appieno ancora non le soddisfa? Imperocchè, in mezzo alle oscurità, che le occupano, la loro fame cresce in proporzione più che Iddio ad esse si comunica, e il tocco di questo fuoco divino siffattamente secca lo spirito da eccitare in lui sete inestinguibile. Per questo esso si agita nell'ardore de' suoi desiderii e nelle sue aspirazioni verso Dio, come ne dà a comprendere Davide nel Salmo, dicendo: *Sitivit in te anima mea: quam multipliciter tibi caro mea* (2). Di te ebbe sete l'anima mia, e in quante maniere ti desiderò la mia carne. E un'altra versione dice: L'anima mia ebbe sete di te; l'anima mia muore per te.

Ecco la ragione per cui, sotto l'influenza di identico sentimento, l'anima grida: « *Da furie d'amor arsa, ond'io languiva* ». Ogni pensiero, che si presenta al suo spirito, ogni azione, ogni successo è per lei nuovo alimento del suo amore; in ogni tempo e in ogni luogo il suo desiderio la cruccia senza darle mai riposo e pace, proprio nel modo che, descrivendo simile stato, dice il santo Giob: *Sicut cervus desiderat umbram et sicut mercenarius praestolatur finem operis sui, sic et ego habui menses vacuos, et noctes laboriosas enumeravi mihi. Si dormiero, dicam: Quando consurgam? Et rursus expectabo vesperam et replebor doloribus*

(1) Deuter., VI, 5.

(2) Ps. LXII, 2.

usque ad tenebras (1). Come un servo sospira la sera, e come il mercenario aspetta ansiosamente la fine del suo travaglio; così io pure ebbi in retaggio dei mesi vuoti (di ristoro) e contai delle notti dolorose. Se mi metto a dormire io dico: Quando mi leverò? E di poi bramerò che venga la sera, e sarò pieno di affanni sino al giungere della notte.

Tutto diventa ristretto, a questo punto per l'anima: ella non può nè vale a contenere in sè stessa i suoi desiderii, divenuti più grandi del cielo e della terra, e le sue amarezze arrivano sino alle tenebre, di cui, nel luogo citato, parla Giobbe. Le quali, in senso spirituale, indicano un patimento senza conforto, un dolore senza speranza di verun lume o soccorso soprannaturale.

Due cagioni servono ad accrescere il male e il tormento dell'anima in mezzo di questa sua fornace e infiammazione d'amore. Da una parte, cioè, le tenebre spirituali, da cui si trovava involta, e che la riempiono di timori e di dubbi penosi; dall'altra l'amore divino, che la brucia e la spinge con lo stimolo della sua ferita amorosa.

Isaia pure descrive molto bene questo stato e questo doppio patire dell'anima, dicendo: *Anima mea desideravit te in nocte* (2): l'anima mia te brama nella notte, cioè a dire nella miseria, nel dolore. Questa è la prima forma del dolore, di cui è causa questa notte; però, soggiunge il Profeta, col mio spirito e col mio cuore io mi volgerò a te sin dalla punta del giorno: *sed et spiritu meo in praecordiis meis de mane vigilabo ad te* (3). E questa è la seconda cagione delle pene dell'anima, il desiderio cioè e l'ansietà di amore, che non le danno mai pace nell'intimo del suo spirito.

Però, in mezzo di tutte queste pene, fatte di oscurità e di amore, non lascia di sentire l'anima in sè medesima una certa assistenza e forza interiore, che l'accompagna per tutto sempre e sostiene così il suo coraggio, che, terminandosele o sospendendosele il peso di sì dura tenebra, ella resta sola, vuota e debole. Il qual fatto proviene da ciò, che, essendo la forza e l'energia di spirito a lei comunicate passivamente, per mezzo del fuoco tenebroso di amore, che la circondava, se questo fuoco viene a spengersi o anche solo a diminuirsi, cessano pure insieme con esso le tenebre, la forza e l'ardenza di amore, onde prima era occupata.

(1) Job., VII, 2-4.

(2) Is., XXVI, 9.

(3) Ib., ib., ib.

CAPITOLO XII.

Si mostra come gli orrori di questa notte sono un vero purgatorio per l'anima e che la divina Sapienza illumina gli uomini in questo mondo al modo stesso onde ella purifica ed illumina gli Angeli nel cielo.

Non dubitiamo che i lettori non abbiano inteso che di quella guisa che questa notte oscura di amore purga l'anima, così anche, a sua volta, l'anima, senza saperlo, o sia all'oscuro, va in essa infiammandosi.

Parimenti, abbiamo dimostrato che come un fuoco oscuro e materiale serve a purificare le anime predestinate nel Purgatorio, così quelle, che in questa vita sono destinate all'unione d'amore con Dio, si purificano quaggiù sotto l'azione di un fuoco d'amore tenebroso e spirituale. Tutta la differenza sta in questo, che di là le anime si purificano con fuoco o sia per mezzo di fuoco, e di qua con amore.

Questo amore dimandava colà Davide quando diceva: *Cor mundum crea in me, Deus* (1): O Signore, metti in me un cuor puro, comechè la purezza di cuore altro non sia che l'amore e la grazia di Dio. Tanto è vero ciò, che i mondi di cuore sono chiamati « beati » dal nostro Salvatore; il che è come dire innamorati, comechè non possa darsi beatitudine senza amore, e d'amore essa sia frutto.

Che poi l'anima, mentre si purga, nello stesso tempo si illumina per mezzo di questo fuoco di amorosa sapienza (mai infatti Iddio comunica la sua mistica sapienza senza congiungervi l'amore, anzi è per questo che la infonde) lo dà bene ad intendere Geremia, dicendo: *De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me* (2). Dall'alto mandò un fuoco nelle mie ossa e mi ammaestrò. E Davide dice che la sapienza di Dio è argento provato nel fuoco purificativo di amore: *Eloquia Domini eloquia casta; argentum igne examinatum* (3). Secondo infatti il bisogno e la capacità delle anime, questa oscura contemplazione infonde insieme in esse sapienza e amore, illuminandole e purgandole, nello

(1) Ps. L, 12.

(2) Thren., I, 13.

(3) Ps. CXI, 7.

stesso tempo, delle loro debolezze e ignoranze e imperfezioni; come il Savio dice: *Ignorantias meas illuminavit* (1).

Questo detto del Savio ci apre la strada ad un'altra considerazione, o sia che quella Sapienza, la quale nel cielo purifica gli Angeli delle loro ignoranze, è quella che, al modo stesso, illumina e purifica quaggiù le anime. I divini splendori infatti, dalle più alte gerarchie angeliche, si derivano alle inferiori e da queste, per loro mezzo, passano e si spandono sugli uomini. Per questo, assai propriamente la Scrittura attribuisce indistintamente a Dio e a' suoi Angeli le operazioni e le ispirazioni, che noi possiamo avere, comechè, gli Angeli sieno gli intermediarii fra noi e l'Altissimo, e gli uni agli altri trasmettano i suoi ordini, alla guisa stessa che più vetrate, messe una davanti all'altra, si trasmettono i raggi del sole. Chè sebbene in verità il raggio le penetra tutte, nonpertanto ciascuna vetrata trasmette il suo lume alla seguente modificato più o meno secondo la sua posizione più o meno lontana dal sole.

Il medesimo è delle gerarchie angeliche, perchè, a seconda che si trovano quei beati spiriti più o meno lontani da Dio, ricevono anche una purificazione più o meno grande e perfetta (2). Ora, essendo l'uomo inferiore pure agli Angeli, è chiaro che quando

(1) Eccles., LI, 26. — Questo versetto, che si trovava nelle antiche versioni della Bibbia, adesso non vi si legge più.

(2) Per bene intendere tutta questa dottrina è da ricordarsi che, di quella guisa che nella natura visibile si distinguono diversi gradi, gli uni dagli altri dipendenti, la medesima gradazione si trova nelle creature invisibili, o sia nei puri spiriti, fin tanto che non si arriva al vertice sommo e onninamente perfetto dell'essere e fonte di ogni essere, che è Dio.

Or bene, secondo la rivelazione della Sacra Scrittura e la dottrina cattolica, i puri spiriti, comunemente appellati *Angeli*, si distinguono in tre gerarchie, ognuna delle quali comprende sotto di sè tre altri ordini; e questa divisione e distinzione, dice S. Tommaso al seguito di S. Dionigi Areopagita (D. Th., I, p. q. CVIII, art. 1; q. CVI, art. 3 — D. Dionys., *De Coel. Hierar.*, cap. VI) dipende tutta dal grado maggiore o minore di propinquità o vicinanza di questi stessi ordini a Dio, da cui vengono anche proporzionalmente illuminati e perfezionati. I più sublimi adunque degli spiriti angelici saranno quelli, i quali più direttamente accostano l'Altissimo; gli ultimi quelli che, in certo senso, da Dio si trovano più lontani e più mediatamente ricevono le sue illuminazioni.

Scriva San Tommaso nella quistione citata: « Alcunchè di somigliante noi troviamo nelle cose umane, perchè vi sono di quelli i quali godono di tanta dignità da poter entrare famigliarmente dal re; altri che, sopra di questi, dal re sono ammessi alla partecipazione e conoscenza de' suoi segreti,

Iddio voglia introdurlo in questa contemplazione, debba riceverla proporzionatamente al suo modo di essere, o sia limitatamente e

ed altri finalmente i quali dal fianco del re non si allontanano mai ». Questa similitudine ci può dare una idea della prima gerarchia angelica, che comprende i *Troni*, i *Cherubini* e i *Serafini*, che di tutti gli spiriti beati sono i più alti, come quelli che sono i più uniti con Dio. Ma come in ogni regno, accosto dei più intimi del re, si trovano coloro che sono preposti al governo, ed altri anche più inferiori, che eseguono quello che al buon fine del medesimo può condurre, così, sotto i tre ordini della prima gerarchia, noi troviamo le *Dominazioni*, cui, pel significato dello stesso nome, spetta la determinazione di quello che è da agire; le *Virtù*, le *Potestà*, i *Principati*, gli *Arcangeli* e gli *Angeli*, ai quali ultimi è mandata l'esecuzione propria e diretta dei divini comandi, l'annuncio dei suoi messaggi ecc., di quella guisa, ripetiamo, che in un regno, sotto del re e dei più intimi di lui, si trovano coloro che determinano le cose da farsi, che forniscono i mezzi, che eseguono, etc.

In tal guisa si distinguono i nove ordini angelici, secondo la distinzione dei loro atti e dei loro officii (D. Th., I p., q. C, VIII, art. 2 — q. CX, art. 1), e questa distinzione, per la quale un Angelo si trova in un grado superiore ad un altro è pure anche la causa della illuminazione, che gli Angeli superiori esercitano sugli inferiori, comechè sia nell'ordine della natura che le cose inferiori sieno rette dalle superiori.

Or bene, come la cognizione degli Angeli più sublimi è più perfetta di quella degli inferiori e che la medesima cosa o verità conosciuta dagli uni e dagli altri è certamente meglio conosciuta da quelli che da questi, per la loro maggiore vicinanza a Dio, da cui, come da fonte, discende ogni lume, da ciò consegue la illuminazione o purificazione che si dice operata dagli Angeli superiori sopra degli inferiori, che da quelli ricevono la conoscenza di alcune divine verità.

« Negli Angeli — scrive San Tommaso, I p., q. LVII, art. 5 — è da distinguersi una doppia cognizione: una cognizione naturale secondo cui essi conoscono le cose pel conoscimento della propria essenza o in forza di specie innate, in essi infuse, colla natura, da Dio, ed un'altra cognizione, che li fa beati (la cognizione soprannaturale beatifica) per cui vedono il Verbo e nel Verbo tutte le cose. Ora è chiaro che in forza della prima di queste due specie di cognizioni gli Angeli non possono conoscere i misteri della grazia, comechè questi dipendono dalla pura volontà di Dio, e se un Angelo non può conoscere i pensieri di un altro dipendenti dalla volontà di lui, molto meno potrà conoscere le cose dipendenti dalla divina volontà. Per l'altra cognizione soprannaturale invece, che li fa beati, gli Angeli conoscono i misteri della grazia, sebbene non tutti nè in egual modo tutti, ma secondo il grado che il Signore li vorrà ad essi rivelare.

« In questa cognizione poi è stabilito quest'ordine: gli Angeli superiori, i quali contemplan più chiaramente la divina Sapienza, vedono anche in Dio più misteri, e questi misteri essi manifestano agli Angeli degli ordini immediatamente inferiori », che poi, secondo la misura della divina volontà, questi portano a noi.

penosamente. La luce infatti di Dio, che illumina gli Angeli e li accende subito in amore, per essere eglino puri spiriti, e, come tali, disposti a detta infusione, illumina l'uomo, come abbiamo detto, per colpa della debolezza, in cui si trova, per mezzo di oscurità, di pene, di aridità (come il sole che illumina un occhio malato, ma afflittivamente), fin tanto che questo stesso fuoco d'amore non l'abbia, colla sua azione purificatrice, quasi spiritualizzato e reso capace dell'unione della predetta amorosa Sapienza al modo degli Angeli, come in seguito, coll'aiuto del Signore, avremo da dire. Con tutto questo è certo che anime pure si trovano le quali, fin da questa vita, ricevono la detta illuminazione in modo anche più perfetto degli Angeli; ma sempre per mezzo delle sofferenze e delle ansie amorose, cui abbiamo accennato.

Non credasi però che queste ansie l'anima le senta del continuo. Al principio infatti della purificazione spirituale l'azione del fuoco divino, che scende sull'anima, è piuttosto diretta a prepararla che ad infiammarla, di quella guisa che il fuoco materiale prima dispone il legno alla sua azione e poi lo infiamma; ma quando questo fuoco divino ha invaso lo spirito, non può questo non sentire gli ardori cocenti di amore.

Come poi in questo stato, per mezzo delle dette tenebre si va sempre più purificando l'intelletto, così non di rado avviene che questa mistica teologia od amorosa contemplazione, nel tempo stesso che infiamma la volontà, illumini anche, con qualche divina notizia, la mente, in tal guisa che, eccitata da tal bene soprannaturale, s'anima la volontà in un meraviglioso fervore, tale proprio da sembrare un fuoco ardente (1).

È qui dove si verifica quella parola di Davide: *Concaluit cor*

(1) Non poteva certo egli, più chiaramente, il nostro Santo assegnare la funzione e l'azione delle due potenze, intelletto e volontà, nella contemplazione. L'intelletto intende e dall'accrescersi della conoscenza e dell'intelligenza delle divine verità e dei divini misteri, cresce, in proporzione, l'affetto e l'amore della volontà. Tal cosa, quasi rispondendo o, meglio, prevenendo le obiezioni di certi moderni, che negherebbero un'azione speciale dell'intelletto nella mistica contemplazione, il nostro mistico Dottore accennò pure in parecchi luoghi del secondo libro della *Salita del Monte Carmelo*, e noi anche a lungo ne discorremmo in una nota a pag. 133 del passato volume. Vogliano, preghiamo, i lettori rileggerla, perchè essa è assai importante per una completa intelligenza della presente dottrina e di quello ancora che il nostro Santo dirà nel seguente capitolo.

meum intra me et in meditatione mea exardescet ignis (1). Si accese dentro di me il cuor mio, e un fuoco si accese nelle mie considerazioni.

Cotale unione delle due prime potenze, intelletto e volontà, in mezzo di siffatto incendio di amore, è causa, per l'anima, di immensi beni spirituali e di ineffabili godimenti. È certo infatti che, ad onta del velo di oscurità, che involge le sue potenze, essa comincia, a questo punto, a godere di quella perfetta unione di amore, che è lo scopo ultimo di tutte le sue aspirazioni; tanto è vero che a questi tocchi sublimi di intelligenza e di amore di Dio non si giunge senza essere in prima passati attraverso di molti travagli ed aver percorso buona parte della purificazione, di cui parliamo. La quale, invece, non è necessaria pei gradi più bassi della perfezione.

CAPITOLO XIII.

Di altri meravigliosi effetti che la notte di contemplazione opera nell'anima.

La predetta divina infiammazione ci apre adesso la strada a intendere e considerare alcuni dei preziosi vantaggi, che questa oscura notte produce nell'anima.

Sebbene infatti si trovi ancora sempre l'anima circondata da fitte tenebre, vien dessa talora come invasa da una luce improvvisa, la quale risplende, come dice S. Giovanni, da mezzo all'oscurità (2). Questa mistica influenza irraggia direttamente sull'intelletto, ma in grado più o meno sentito ne sperimenta l'influenza anche la volontà, con una gioia, una pace così delicata pel senso dell'anima che il linguaggio umano inutilmente tenterebbe di esprimere. Nel frattempo poi l'anima saporeggia il Signore, ora in un modo, ed ora in un altro.

Ma avvien pure che detta influenza colpisca simultaneamente l'intelletto e la volontà, e in tal caso il fuoco di amore raddoppia di forza e di elevatezza, comechè quelle due potenze con tanta maggiore perfezione si uniscano nella loro operazione, quanto più grande e perfetta è la purga dell'intelletto. Avanti però di arri-

(1) Ps. XXXVIII, 3.

(2) Joan., I, 5.

vare a tal punto, di solito, il tocco o sia l'infiemmazione della volontà precede quello di una perfetta conoscenza dello spirito.

Siffatta infiemmazione d'amore poi, avendo per principio diretto lo Spirito Santo, è differentissima da quella che dicemmo avvenire nella notte del senso. Sebbene infatti anche qui i sensi abbiano la loro parte, in quanto che le pene dello spirito sortiscano un effetto anche sopra di loro, nondimeno la sete d'amore, di cui adesso si parla, la sente l'anima nella sua parte superiore, o sia nello spirito, ove in tal guisa patisce e per quello che in sè stessa sente e per quello che vede che tuttavia le manca, e che la lascia in un vuoto, che nessuna cosa vale a riempire, che tutto il penare del senso, per quanto adesso più grande e più intenso di quello che era nella notte precedente, ella lo riguarda siccome un nulla.

È opportuno poi anche a questo punto ricordare, che qualunque cotali ardori d'amore non raggiungano tutta la loro intensità nei principii di questa notte spirituale, comechè sia necessario dar tempo a questo divino fuoco di terminare l'opera sua, nondimeno subito, dal primo principio, infonde il Signore nell'anima un amore apprezzativo di Dio sì grande che, siccome abbiamo detto, il solo timore e pensiero di avere perduto il suo Bene o di esserne stata abbandonata, è causa per lei di tutte le sue sofferenze più crude (1). Per questo possiamo dire che l'anima, fin dal principio di questa notte, si trova tocca da ansietà di amore, comunque esso sia o di apprezzazione, come abbiamo accennato, o di vera e propria infiemmazione.

Siccome poi, ripetiamo, la maggior passione dell'anima è per l'incertezza, in cui si vede, del suo stato con Dio, s'ella si potesse assicurare che già tutto non è perduto, ma che quanto le succede è per il suo maggior bene, come lo è in verità, e che il Signore non è adirato contro di lei, nessun conto ella farebbe di tutte le sue pene, anzi ne godrebbe, sapendo di servire, per mezzo di esse e con esse, al suo Dio. Sì grande infatti è l'amore estimativo, col quale a Lui aderisce, sebbene all'oscuro e senza sentirlo, che se dovesse, per dargli gusto, mille volte morire, felicissima se ne reputerebbe nè esiterebbe un istante.

Quando però la fiamma d'amore ha già infiemmata l'anima, o sia all'amore apprezzativo si vengono a congiungere le fiamme

(1) V. capitoli preced. *passim* e specialmente la nota di pag. 28 di questo volume, ove parliamo di questo amore apprezzativo di Dio, di cui l'anima, nella sua notte di contemplazione, è piena.

dell' amore consummante, ella allora non conosce più limiti: intrepida, passionata pel suo Diletto, che ha acceso tale incendio nel suo cuore, ella si arma di una divina audacia e, forte per l' inebbrimento di amore, senza badare ad alcun umano riguardo, intraprende cose che hanno, a prima vista, dello strano ed inusitato, e passa sopra ad ogni ostacolo, pur di poter raggiungere Colui che il suo cuore ama e sospira.

Questa fu la cagione per cui Maria Maddalena, siccome narra San Luca (1), punto non badò alla nobiltà del suo casato nè al grado delle persone raccolte a convito in casa del Fariseo e nè meno alla inopportunità del momento di andare a sparger lacrime e far sentire dei singhiozzi in mezzo all' allegria di un festino, pur di arrivare al più presto, senza la menoma dilazione, ai piedi di Colui, che le aveva ferita e infiammata l' anima. E lo stesso inebbrimento di amore fece sì ch'ella, di poi, pur sapendo che il suo Diletto era stato chiuso nel sepolcro e guardie erano state messe a custodirlo, presi degli unguenti, colà ne andasse, prima ancora che si levasse il giorno (2) per ungerne il corpo, e che, non avendolo trovato, richiedesse all'ortolano che s'egli l' aveva preso, volesse dirle dove l' aveva nascosto, onde poterlo ripigliare: *Si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum et ego eum tollam* (3). Chi non vede che siffatta richiesta in un cervello sano sarebbe stata per lo meno poco prudente e saggia?... È chiaro infatti che, se colui aveva preso il corpo del Signore non l' avrebbe detto e nè pure se lo sarebbe lasciato ritogliere. Ma l' amore, quando è forte e veemente ha questo di proprio, di credere che tutto sia possibile e che tutti partecipino e provino i suoi stessi sentimenti, comechè nessun altro oggetto, fuor di quello ch' esso prosegue, sia agli occhi suoi degno di essere ricercato ed amato. Per questo, allorquando la Sposa dei Cantici si mise a cercare il suo Diletto per le strade e per le piazze della città, persuasa che anche gli altri, come lei, lo cercassero, li pregò che, trovandolo, l' avvertissero ch'ella penava per suo amore (4). E tale, identicamente, fu l' amore della Maddalena, cui fece credere di poter riuscire, malgrado tutti gli ostacoli, a portar via il corpo del suo Signore, se il preteso ortolano le avesse detto dove l' aveva nascosto.

(1) Luc., VII, 37.

(2) Joan., XX, 1.

(3) Ib., 15.

(4) Cant. V, 8.

Ecco come sono le ansie amorose dell' anima già alquanto avanzata nel cammino di questa spirituale purificazione. Ella si leva a mezzo della notte, vale a dire nel mezzo delle tenebre, colle quali si purificano le affezioni della volontà; e di quella guisa che la leonessa o l' orsa si lancia alla ricerca de' suoi piccolini, quando s' accorge che le furon tolti, così quest' anima vola alla ricerca del suo Dio. L' oscurità infatti, da cui si vede circondata, le toglie il senso della presenza del suo Diletto, e però spasima e si muore di amore per Lui.

E questo è, in effetto, l' amore impaziente, nel quale non si può certo a lungo durare senza o ricevere quello che si brama oppure morirne, come assai bene dette ad intendere Rachele, allorquando, desiderosa di posterità, disse a Giacobbe: *Da mihi liberos, alioquin moriar* (1), dammi dei figliuoli, se no io morirò.

Alcuno potrebbe qui domandare come mai l' anima, pur conoscendosi tanto miserabile e indegna degli sguardi di Dio, quale si conosce e si vede per mezzo delle tenebre di questa notte purgativa, possa nondimeno ardire di presumere e di aspirare all' unione con Lui.

Ma a tale domanda si risponde facilmente. Avendo infatti l' amore già dato all' anima forze per amare veramente, ed essendo proprio di esso tendere ad unire, ad eguagliare, a congiungere, ad assimilare l' amante alla cosa amata, (nella quale unione ed assimilazione soltanto raggiunge la sua perfezione e, come a dire, la sua consummazione), da ciò proviene che, non trovandosi tuttavia l' anima perfezionata in amore, non essendo peranco arrivata all' unione, la fame e la sete, o sia il desiderio di questa unione stessa, crescano in proporzione dell' appassionamento e dell' ardore della sua volontà, quantunque per l' intelletto, circondato e come sepolto in tenebre, ella non vede che la sua miseria e la sua indegnità.

Però, a questo proposito, mi piace spiegare qui la ragione perchè mai codesta divina luce, che è pur sempre la vera luce dell' anima, subito non la illumina, appena scende sopra di essa, anzi, al contrario, è causa per lei di tenebre e di sofferenze.

Alcunchè, a riguardo di questo, già fu detto; tuttavia, per discendere adesso anche più al particolare, è da ricordarsi che le oscurità e le pene, onde l' anima si trova invasa sotto l' influenza del lume divino, non sono già effetto di questo lume in sè, bensì

(1) Gen., XXX, 1.

sono le stesse tenebre o sia imperfezioni dell' anima medesima, le quali questa luce illumina, affinchè ella le veda. È chiaro quindi che il divin lume non la oscura, ma la illumina, sebbene per esso non veda che quello che le stà vicino, o, per dir meglio, che è dentro di lei, vale a dire le sue miserie e le sue imperfezioni, le quali prima invece non vedeva. Questa è la ragione per cui l' anima, sul principio che la detta luce divina la investe, non scorge che tenebre e mali; passata però l' ora della prova, purificatasi, in grazia del conoscimento e del sentimento penoso delle proprie miserie, potrà anche l'occhio di lei, senza la menoma sofferenza, contemplare gli splendori di questo divin lume e i beni e i vantaggi, che a lei saranno provenuti da questa fortunata notte (1).

Dopo tutto ciò, come non riconoscere la grazia inapprezzabile che il Signore fa all' anima, purificandola, per mezzo del fuoco e della forte lisciva di tante amare tribolazioni e di sì dure prove? Egli la spoglia, in tal guisa, di tutte le sue affezioni e di tutte le sue abitudini imperfette, tanto nell' ordine naturale e sensitivo che nello spirituale, e, piombandone nella oscurità le potenze interiori, col vuotarle di tutto, fa sì che l' anima si stacchi da tutto ciò che non è Lui, vale a dire, getti le sue vesti antiche per rivestire quelle dell' uomo nuovo, creato, come scrive l' Apostolo, secondo il cuore di Dio: *Et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est* (2).

Per questa mirabile trasformazione, l' intelletto, illustrato da un lume soprannaturale, che lo unisce con Dio, di umano che era, divino diventa; e lo stesso accade della volontà, la quale, resa una cosa sola colla volontà divina, cessa di amare nel modo imperfetto della creatura, per amare tutto divinamente, cioè coll' amore stesso di Dio. In una parola, la memoria e tutte le affezioni e passioni dell' anima sono, a questo punto, rinnovate secondo Dio, e l' anima diventa un' anima del cielo, più divina che umana.

Tutto questo il Signore opera nell' anima per mezzo di questa notte oscura, colla quale la illumina ed infiamma di un desiderio ardente di non possedere che Dio solo, senza poter venire, da nessun oggetto mondano, distratta dal suo amore.

È dunque con assai ragione che l' anima soggiunge il terzo verso della strofa, il quale, cogli altri due ultimi, che seguono, spiegheremo nel prossimo capitolo.

(1) V. la nota di pag. 62 già ripetutamente citata.

(2) Ephes., IV, 24.

CAPITOLO XIV.

Si spiegano i tre ultimi versi della prima strofa.

*O felice ventura!
Furtiva io me n'uscia,
Però che mia magion chêta dormia.*

La « *felice ventura* » che l'anima canta nel primo di questi versi ha la sua ragione e spiegazione nei due seguenti, dove piglia la similitudine di uno, il quale, per eseguire più liberamente il fatto suo, aspetta la notte per uscire dalla sua casa e quando tutti sieno addormentati, onde non essere da nessuno disturbato. Or, avendo l'anima concepita una impresa tanto eroica, come è quella di unirsi col suo Amante divino, per questo era necessario che uscisse fuori, comechè il suo Diletto si trovi lontano da tutto, nella solitudine, come dice e ben dà a comprendere la Sposa nei Cantici: *Quis mihi det le fratrem meum, sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris, et deosculer te?* (1) O chi ti darà a me, fratello mio, succhiante le mammelle della madre mia; (chi farà) che io fuori ti ritrovi e ti baci?

Era dunque necessario che l'anima, per ottenere il fine bramato, imitasse la condotta della Sposa, vale a dire, che uscisse di notte, dopo che si fossero addormentati e sopiti tutti i domestici della sua casa, o sia dopo che, per mezzo della predetta notte di purificazione, si fossero spenti in lei tutti i suoi appetiti e si fossero mutate e corrette tutte le sue potenze colle loro basse e terrene operazioni. Guai infatti se queste e quelli avessero da risvegliarsi! tormenterebbero l'anima e non le permetterebbero di uscire libera e sicura, come essa ha bisogno, comechè sieno essi proprio quei domestici nemici dell'uomo, di cui parla il nostro Signore nel Vangelo: *Et inimici hominis domestici eius* (2).

Conveniva adunque, ripeto, che tutte le operazioni e passioni delle potenze venissero come sospese per la purificazione della predetta notte, affinchè l'anima non fosse impedita di godere dei beni soprannaturali della sua unione di amore con Dio, alla quale non può arrivarsi finchè quelle rimangono vive. Come infatti fu, ne pare, chiaramente spiegato, l'attività delle potenze piuttosto nuoce

(1) Cant. VIII, 1.

(2) Matth., X, 36.

all' anima di quello che l'aiuti, stantechè l'umana capacità non ha veruna proporzione, e nemmeno ne può avere, coi beni soprannaturali, che Dio infonde nello spirito, passivamente e misteriosamente, nel silenzio più assoluto di questo (1).

Fu perciò fortuna grande che Dio, pel bene dell'anima, addormentasse e sopisse tutta la gente della sua casa, vale a dire le sue potenze, passioni, affezioni e i suoi appetiti, tanto quelli della parte sensitiva quanto quelli della parte spirituale, affinchè ella potesse giungere all'unione di perfetto amore con Lui, senza essere scorta, furtivamente (*furtiva io me n'uscia*), vale a dire, senza poter essere da nessuno dei suoi nemici impedita.

Oh! che bella fortuna in verità è mai per un'anima potersi liberare perfettamente dalla casa della propria sensualità! A mio avviso, nessuno, che non ne abbia avuta l'esperienza, potrà comprenderla. Solo colui, che dalla casa della sua carne sia uscito, potrà vedere quanto era duro il servaggio, nel quale languiva, e le miserie pressochè infinite, cui lo soggettavano le sue passioni, i suoi gusti, i suoi appetiti disordinati. Di quella guisa che, per altra parte, ben conoscerà come la vita dello spirito è l'unica vera libertà e ricchezza, causa di ogni miglior bene.

Di alcuni di questi beni parleremo adesso commentando i versi delle seguenti stanze, e così si vedrà sempre meglio la ragione che ha l'anima di appellare, come abbiamo udito, « felice ventura », o sia fortuna, il passaggio di questa terribile notte.

CAPITOLO XV.

Dichiarazione della seconda stanza.

Al buio, e ben sicura,
Per scala ignota e in altri panni avvolta,
O felice ventura!
E ad ogni sguardo tolta,
Nel sonno essendo mia magion sepolta.

Continua l'anima, in questa strofa, ad esaltare alcune delle proprietà di questa notte oscura, insistendo sulla fortuna grande di essere passata per essa. Per di più poi, quasi rispondendo ad una tacita obbiezione, che a lei potesse farsi, dice che sebbene i

(1) Dimostrò il nostro Santo tal cosa in modo particolare nel libro II della *Salita del Monte Carmelo*, cap. VIII.

tormenti, le angoscie, i dubbi e gli orrori della sua prova potevano sembrare quasi un principio sicuro della sua inevitabile perdita, all'opposto ella si guadagnò. Infatti grazie alle tenebre, onde era circondata, ella riuscì a liberarsi e a fuggire a tutte le insidie dei suoi nemici, che tentavano di impedirle il passo, comechè, mutate le antiche vestimenta e presa altra divisa, distinta con tre diversi colori, che più avanti spiegheremo, e salendo per una scala molto secreta (o sia per mezzo di una viva Fede, che nella scala, come pure in appresso diremo, è figurata), ignota a qualunque della sua casa, la sua uscita sia avvenuta in mezzo a quell'alto mistero, che fu la vera causa per cui la sua impresa potè venire coronata del più felice successo. Il che, del resto, era da prevedersi, avendo la notte purgativa spenti nell'anima tutti i suoi appetiti e mortificate tutte le sue passioni, che sono i nemici i quali, lasciati vivi, mai le avrebbero permesso di arrivare a tanto bene.

CAPITOLO XVI.

Spiegazione del primo verso della stanza. — In qual modo l'anima cammina sicura in mezzo delle tenebre di questa notte.

Al buio, e ben sicura.

L'oscurità, di cui, in questo verso, parla l'anima, riguarda — e l'abbiamo già detto — gli appetiti, le passioni, le potenze sensitive, interne e spirituali, il cui lume naturale si oscura e si perde, per effetto delle tenebre di questa notte, che le purifica e le rende capaci di ricevere le influenze del lume soprannaturale e divino. Gli appetiti dell'anima si trovano, al presente, assopiti in guisa da non poter gustare nulla di nessuna cosa, si divina che umana: le sue affezioni oppresse, ridotte all'inazione, non trovano appoggio, su cui fermarsi; l'immaginazione è legata, incapace di qualunque ragionamento; la memoria pare spenta; l'intelletto oscurato, la volontà arida e triste; insomma tutte le potenze sembrano come sospese nel vuoto, mentre una densa nube pesa sullo spirito, tenendolo orribilmente angustiato così da fargli credere di essere abbandonato da Dio (1).

(1) Mirabilmente, nel suo solito stile, descrive questo stato la serafica Santa Teresa di Gesù nel cap. XXV della sua *Vita*: « Standomene sola un giorno, senza aver anima viva nel cui seno disfogar le mie pene, incapace

Ma sebbene tanto « *all' oscuro* », dice l' anima che camminava « *sicura* », e la ragione n' è chiara, comechè la sorgente ordinaria di tutti i nostri errori sia nei nostri appetiti, nelle nostre affezioni, nelle nostre immaginazioni, nei nostri discorsi e ragionamenti, pei quali cadiamo, da ogni parte, in mille stravaganze ed eccessi. Ma se si fa che queste affezioni, passioni ed operazioni disordinate cessino, l' anima pure si assicura contro tutti gli errori, di cui esse sono principio e cagione. Anzi, non solamente si libera da tutti i pericoli ai quali, per i suoi appetiti, può essere esposta, ma ella fugge pure agli altri suoi due nemici, vale a dire, al demonio ed al mondo, che, solo per le passioni, che sono in noi, possono farci guerra e introdursi a danneggiare il nostro spirito

Da ciò conseguita evidentemente che quanto più l' anima si avvanza all' oscuro e fa cessare le operazioni delle sue potenze, tanto più va sicura. Infatti, come dice il Profeta: *Perditio tua Israël: tantummodo in me auxilium tuum* (1), la perdita dell' anima è cagionata da lei medesima, vale a dire dalle sue operazioni e dai suoi appetiti interiori e sensitivi non regolati; mentre il bene e la salute — dice il Signore — discende solo da Dio. Se dunque l' anima si mette in posizione da allontanare da sè tutti i pericoli e danni, è chiaro ch' ella debba sentire e godere, nelle sue potenze, dei beni ineffabili della unione con Dio,

di pregare e di leggere, oppressa da tanta procella, sopraffatta dalla paura di essere giuoco, per sorte, del malo spirito, agitatissima e profondamente accorata, già più non sapeva che fare di me. No, giammai parmi cotesta afflizione, per quante volte da me risentita, non era stata mai così straziante. Stetti così quattro o cinque ore, non ricevendo consolazione dal cielo nè dalla terra, assaporando tutta l' amarezza della pena, in cui il Signore mi lasciava e in preda all' apprensione di mille pericoli ».

Nel capo I poi della VI Mansioni del suo *Castello interiore* anche più particolarmente dice: « ... (in tale stato) se l' anima prega è come non pregasse: non può trarre la menoma consolazione nemmeno dalle orazioni vocali, perchè non intende quello che dice, e, quanto alle mentali, non è allora il tempo, perchè le potenze ne sono incapaci. La solitudine, in luogo di servirle, le fa danno: nè può tuttavia soffrire di stare in compagnia altrui, o che le si parli; il che le è nuovo tormento. E così, per quanti sforzi ella faccia, si trova in tal fastidio e disgusto quanto al suo esteriore, che apparisce agli occhi di ognuno. Dir poi quello che ha internamente le è impossibile: sono affanni e tormenti spirituali a cui non si sa trovar nome ».

(1) Os. XIII. 9. Letteralmente: La perdizione è da te, o Israele; da me solo il tuo soccorso.

da cui queste facoltà medesime ed ella ancora sieno fatte celestiali e divine. E invero, per poco che l'anima faccia attenzione, tosto si accorgerà come, durante il tempo di questa notte, assai difficilmente il senso e le potenze sue si lasciano trascinare da cose vane ed inutili, e quanto si trovano al sicuro dagli assalti della vanagloria, della superbia, della presunzione, d'ogni falso godimento, insomma dei diversi vizi, che prima le tormentavano. Ora tutto questo ben dimostra che, procedendo così all'oscuro, ben lungi dal perdersi, l'anima guadagna sè stessa coll'acquisto d'ogni più bella virtù.

Ma qui può sorgere una difficoltà, alla quale è opportuno rispondere subito, o sia, posto che le cose di Dio non fanno che bene all'anima, perchè mai il Signore getta nelle tenebre le potenze e le affezioni di lei anche per riguardo a dette cose buone, in guisa che non possa goderne nè occuparsene, anzi, talora, gliene ispiri più disgusto che per qualsiasi altro oggetto? Rispondo, che, essendo sempre le potenze e le tendenze dell'anima basse ed impure, finchè l'opera della sua purificazione non sia del tutto compiuta, assai le conviene che sieno provate con la detta privazione d'ogni gusto e sapore anche per riguardo alle cose del cielo e di Dio; altrimenti esse, nel ricevere le soprannaturali comunicazioni, non potrebbero non mescolarvi la propria imperfezione. Infatti, siccome dice il Filosofo, ogni cosa è ricevuta secondo il modo particolare di essere di chi la riceve, e però, non avendo le potenze naturali dell'anima acquistata ancora tutta la potenza e la forza e nè meno la capacità ed attitudine necessaria a ricevere le cose soprannaturali nella loro natura, ma soltanto secondo il proprio modo limitato ed umano, così è mestieri che vengano dalle tenebre di questa notte oscurate anche per riguardo di queste stesse cose divine, affine di giungere ad una perfetta purificazione. Il perchè, solo quando sia morto del tutto l'uomo vecchio, o sia quando, per mezzo di un perfetto annientamento a riguardo di tutte le cose, le facoltà dell'anima si sieno purificate, ella, lasciata la sua cattiva forma di operare, diventa atta a ricevere e gustare le cose divine in maniera sublime e degna di Dio.

Per questo, se tutto il bene spirituale non viene comunicato dall'alto, dal Padre dei lumi, indipendentemente dalla capacità delle potenze, per quanto queste si esercitino e lor paia di sentire e gustare il Signore, non lo ricevono nè lo gustano in modo perfetto e divino. Se questo fosse il luogo adatto, ben po-

tremmo noi qui mostrare l'inganno, nel quale si trovano molte persone, le quali, perchè sentono che il loro affetto e le loro potenze si portano con facilità alle cose spirituali, credono anche subito e si immaginano che quei loro sentimenti e moti siano soprannaturali, mentre il più delle volte, non sono, in realtà, che atti molto naturali ed umani. Come infatti codest' anime sono dotate di una certa facilità, che inchina le loro potenze verso delle varie cose, che ad esse si possono presentare, così, facilmente pure, si inchinano anche verso le cose buone e spirituali; nel seguito però di questo trattato ben, all' occasione, metteremo i segni ai quali riconoscere se i detti movimenti ed atti interiori dell' anima, nelle sue comunicazioni in Dio, sono naturali o soprannaturali, e quando, ad un tempo, spirituali e naturali insieme. Qui basti, pel momento, sapere che gli atti e i sentimenti dell' anima non saranno mai capaci di ricevere l'impulsione divina, prima che ella non abbia sottomesse, anzi ridotte come al niente, per mezzo dell' oscurità di questa notte, le sue operazioni naturali.

O anime spirituali, non piangete, no, quando vi vediate oscurato l'appetito, le vostre potenze abbandonate all' angoscie di queste tenebre, le vostre affezioni secche e come paralizzate, le vostre facoltà impotenti d' ogni buono esercizio della vita interiore; anzi piuttosto godete di tutto ciò come della migliore e più bella vostra fortuna. È il Signore che, pigliandosi a suo carico la vostra fatica, vi viene così liberando da voi medesime. Per quanto bene infatti voi avreste potuto impiegare le vostre potenze, voi, per colpa della loro impurità e della loro ignoranza, non avreste mai potuto ottenere un risultato così felice e arrivare ad una sicurezza tanto perfetta. Dio, dico, è che vi prende per mano e vi guida per un cammino a voi ignoto verso il termine beato, al quale nè i vostri occhi nè i vostri piedi mai vi avrebbero potuto condurre (1).

(1) Dicendo spoglio, legamento, paralisi delle potenze, non vuoi intendere — e già fu accennato ripetutamente e ampiamente — estinzione dell' opera delle facoltà dell' anima, ma soltanto una sospensione nella loro azione, che dia luogo all' azione divina di ridurle al punto necessario per la loro trasformazione in Dio. L' unione mistica infatti è un' opera consistente più in atti divini che umani, a cui l' anima non può concorrere che mossa passivamente da Dio, o solo, come bene avverte più sopra il nostro Santo in questo stesso libro, consentendo all' opera che in lei fa Iddio. Ora, siccome accade nelle cose terrene che non può una forma introdursi in un soggetto se non

Un' altra ragione, per la quale l' anima procede tanto sicura in mezzo di queste tenebre è perchè i progressi nella perfezione vengono, d' ordinario, precisamente dalla parte, da cui meno si aspettano e quando tutto sembra anzi perduto.

All' entrare infatti in questa nuova strada, che rovescia tutti i suoi procedimenti passati, grande è la meraviglia dell' anima, cui sembra di perdersi anzi che di guadagnare, comechè vengano qui meno tutte le sue conoscenze e tutti i suoi gusti di una volta, e introdotta si veda in una regione ignota, dove nulla è che le piaccia. Ella, in questo stato, si può benissimo rassomigliare a un viaggiatore, il quale dirigendosi verso una terra sconosciuta, è costretto ad abbandonare ogni propria esperienza e conoscenza e a riferirsi solamente alle indicazioni altrui. È chiaro però che se egli vuol pervenire al termine del suo viaggio, lasciando le vecchie strade, bisogna si appigli ad altre nuove, sebbene mai viste.

Così, dico, è dell' anima : i suoi progressi nella perfezione sono in ragione diretta delle sue oscurità e del suo non sapere.

ne venga discacciata prima la forma che la precede, specialmente se questa sia in qualche modo contraria (è il gran principio su cui basa tutta la dottrina del nostro Santo, enunciato fin dal primo libro della *Salita del Monte Carmelo*, come i lettori ricorderanno, cap. IV), così non può Iddio, parlando di legge ordinaria, introdurre nella memoria specie divine, nell' intelletto cognizioni divine e nella volontà amor divino, per cui si formi la divina unione, se queste stesse potenze non sieno avanti spogliate del loro modo di operare basso ed imperfetto. Or tutto questo si ottiene — e fu spiegato massimamente nei capitoli precedenti e nella nota di pag. 62 di questo stesso libro — per mezzo di una pura luce di contemplazione, che, investendo l' anima in modo purgativo, offusca la memoria, e in questo modo la distacca e la aliena dalle sue specie: donde provengono quelle strane dimenticanze, cui il Santo accennava di sopra nel cap. VIII. La stessa luce assorbe l' intelletto in profonde tenebre, e così attualmente l' oscura nel suo lume naturale e lo ritarda nell' operare: finalmente pone in secco, anzi in grandi afflizioni la volontà e in tal modo la sveste di tutti i suoi appetiti. Quando poi vede Iddio che con questo legamento o, meglio, ritardamento delle potenze, l' anima si è spogliata del suo modo di operare e delle imperfezioni, che vi portava, allora la riempie di specie pure, di cognizioni alte, di sublime amore, per cui ella si avvanza all' unione con Dio e da cui ancora le sue potenze rimangono divinamente elevate.

Non credasi poi che tale legamento delle potenze impedisca all' anima il merito: questo continua sì pel consenso ch' ella presta all' opera divina e sì perchè ella non è punto impedita di innalzarsi a Dio con atti santi, tanto più meritorii, quanto emessi con maggiore difficoltà, in mezzo delle pene che soffre.

Essendo però qui Dio medesimo il maestro e il conduttore di lei, già può ella, come un cieco che ha trovato guida sicura, godersi ed allietarsi della sua fortuna, e dire: « *Albuio e ben sicura* ».

Della qual sicurezza non manca nè pure un'altra ragione, ed è che, procedendo avanti in mezzo di sì folte tenebre, l'anima avanza e cammina patendo e soffrendo (1).

Senza paragone infatti migliore e più sicuro è il cammino della sofferenza e della croce di quello della gioia e dell'attività, prima di tutto perchè, nell'ora del patimento, Iddio accresce le nostre forze, mentre che l'azione e il godimento ci abbandonano alle nostre debolezze e alle nostre imperfezioni; e, secondariamente, perchè, nella prova, si esercitano le virtù e si purifica lo spirito, che cresce in saggezza e prudenza.

Però, la ragione più grave e principale della sicurezza dell'anima è la stessa luce divina o sapienza oscura, che in lei, a questo tempo, si infonde. Infatti, così la invade e l'assorbe codesta tenebrosa notte di contemplazione e tanto l'accosta a Dio da farle ben sentire la mano protettrice di Lui, e da liberarla e vuotarla di tutto quello che non è Lui. Per usare una similitudine, l'anima si trova qui come posta dal Signore in cura affinché riacquisti la sua salute. Per questo, dico, il Signore la sottopone ad una dieta così severa, negando all'appetito di lei ogni gusto; nè più nè meno come si farebbe con un malato assai caro, che si mette nella parte più rimota e tranquilla della casa, affinché nè pure il rumore dei passi possa disturbarlo, e che si guarda con mille precauzioni, affinché nè aria nè luce troppo forti giungano fino a lui, e il cibo misurato, che gli è porto, piuttosto che saporito sia nutriente e sostanzioso.

Tutti questi vantaggi, causa per l'anima della più grande sicurezza, sono effetto di quella oscura contemplazione, che sempre più accosta lo spirito di lei a Dio. Più infatti la creatura si avvicina al suo Creatore, e più oscure anche sono le tenebre, dalle quali essa riman circondata, nè più nè meno che quanto più uno si approssimasse al sole, tanto maggiormente resterebbe accecato dallo splendore della sua luce, colpa la debolezza e l'impotenza della sua facoltà visiva.

(1) Ecco un'altra ragione che assicura il merito dell'anima. Niente infatti è tanto più meritorio che il patire per amore di Dio, soggettando il nostro volere alla sua azione e alla sua volontà.

Or bene, tanto grande ed immensa è la luce spirituale di Dio e così eccedente l'umano intelletto, che, quando questo più le si avvicina, tanto più, dico, resta da essa oscurato ed acciecat. Se così non fosse, non avrebbe certamente detto Davide che Dio si occultò nelle tenebre e che il suo padiglione è tutto circondato dalla nera acqua delle nubi dell'aria: *Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu eius tabernaculum eius: tenebrosa aqua in nubibus aëris* (1).

Quest'acqua nera delle nubi dell'aria non è altro che la oscura contemplazione e divina Sapienza da cui, come spieghiamo, l'anima, a questo tempo, si vede innondata. A misura infatti che il Signore l'attira a sé, l'anima sente sempre meglio di accostarsi al tabernacolo, dove Egli dimora, e così succede che quello che in Dio è puro lume e chiarezza sublime, diventa per l'uomo tenebra ed oscurità profonda, come dice l'Apostolo, e come ancora chiarissimamente si esprime il medesimo real profeta Davide, nel salmo or ora citato, dicendo che: *Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt* (2), per causa dello splendore, che è davanti a Lui, si levarono nubi e cateratte attorno dell'intelletto umano, la cui luce, come a sua volta scrive Isaia: *Obtenebrata est in caligine eius* (3).

O misera condizione della nostra vita dove tanto difficilmente si riconosce la verità! Quello infatti, che è più chiaro in sé stesso e più luminoso, diventa per noi pieno di dubbi e di oscurità, e per questo, fuggendo da quello che più ci conviene, noi, al contrario, abbracciamo quello che, sotto menzognere apparenze, riempie i nostri occhi, ma nasconde un male reale e un continuo ostacolo al nostro bene ed avanzamento. In quanto gran timore deve perciò vivere l'uomo se la stessa luce naturale de' suoi occhi, colla quale deve guidarsi, è la prima che lo inganna e lo tradisce nella via del Signore! e se per accertare e vedere per dove e dove va, egli è costretto ad acciecarsi, a camminare all'oscuro, affine, dico, di arrivare a difendersi contro i domestici della sua casa, vale a dire contro i suoi sentimenti e le sue potenze!

Al contrario, quanto ben difesa e sicura sta qui l'anima in mezzo di codest'acqua tenebrosa, che circonda la dimora di Dio! Elettosì in essa il suo tabernacolo e il suo rifugio, ella vi vivrà

(1) Ps. XVII, 11.

(2) Ib. 12.

(3) Is. V, 30.

felicemente al coperto da ogni pericolo, cui da' suoi sensi e dalle potenze e da tutte le creature ancora potrebbe essere esposta.

Di siffatte anime fortunate, riuscite a far propria la stessa abitazione di Dio, si intende quello che dice Davide in un altro salmo: *Abscondes eos in abscondito faciei tuae a conturbatione hominum; proteges eos in tabernaculo tuo a contradictione linguarum* (1). Li nasconderai nel segreto della tua faccia dai turbamenti degli uomini; li porrai al sicuro nel tuo tabernacolo dalla contraddizione delle lingue.

Volle significarne Davide con queste parole una completa e intiera protezione, comechè, esser nascosti nella faccia di Dio contro le opposizioni degli uomini, vuol dire essere fortificati, per mezzo di questa oscura contemplazione, di cui si parla, contro tutte le occasioni di pericolo e di danno che, da parte degli uomini, ne possono venire; e lo stare nel tabernacolo, lungi da ogni contraddizione delle lingue, indica appunto l'inabissamento dell'anima in quell'acqua tenebrosa, la quale, dice il Profeta, nasconde l'abitazione di Dio.

È chiaro adunque che, quando l'anima è arrivata a mortificare perfettamente i propri appetiti, a oscurare le sue potenze, negare le sue affezioni, ella rimane libera di tutte le imperfezioni che contraddicono allo spirito, sia di quelle che provengono dalle debolezze della sua carne e sia di quelle in cui possono farla cadere le altre creature. Può quindi ella con tutta verità ripetere ancora il suo canto, « al buio e ben sicura ».

Un'altra ragione, non meno efficace della precedente, la quale finirà di fare intendere quanto l'anima, ad onta di tutte le sue tenebre, procede sicura, si desume dalla forza, la quale questa oscura acqua di Dio mette nello spirito di lei, appena ella vi è introdotta. Per quanto tenebrosa, alla fin dei conti, è acqua, e, come tale, non può lasciare di refrigerare e fortificare l'anima in quello che maggiormente le conviene, quantunque sia in modo oscuro e penoso. Subito infatti si trova e vede l'anima animata da una irremovibile determinazione di evitare tutto quello che possa aver solo l'apparenza dell'offesa di Dio e di nulla lasciare di quello che può servire alla sua gloria, si trattasse pure di una menoma cosa. Chè questo oscuro amore ha questo di proprio, di eccitare cioè nell'anima una continua attentissima vigilanza di dar contento a Dio in tutte le cose e di evitare, con una

(1) Ps. XXX, 20.

estrema sollecitudine, quanto nelle sue azioni può essere anche solo di minimamente diftoso. Tale sollecitudine poi è senza paragone più grande di quella che l'anima provava al tempo di quell'altre ansietà di amore, di cui sopra abbiamo parlato, comechè le potenze e forze di lei, staccate oramai perfettamente da ogni cosa creata, si concentrino qui adesso tutte in Dio solamente e tutte si impieghino a servirlo e glorificarlo.

Ecco in qual maniera l'anima esce da sè medesima e da tutte le creature, per entrare nella dolce e dilettevole unione di amore con Dio, « *al buio e ben sicura* ».

CAPITOLO XVII.

Secondo verso della stanza. — Si mostra come e perchè questa oscura contemplazione è secreta.

Per scala ignota, in altri panni avvolta.

Tre parole sono da dichiararsi per la piena intelligenza di questo verso. Le prime due « *scala ignota (secreta)* » si applicano ed appartengono alla notte tenebrosa di contemplazione, di cui parliamo; la terza, compresa nella frase « *in altri panni avvolta* » (1), si rapporta alla maniera di condotta che, in questa stessa notte di contemplazione, l'anima osserva.

È dunque da sapersi che, per due ragioni, l'anima, nel prefato verso, l'oscura contemplazione, per la quale va salendo verso la divina unione d'amore, appella col nome di « *scala secreta* », o, più chiaramente, per due proprietà, che nella stessa si trovano, e che adesso spiegheremo.

Si chiama prima di tutto secreta in quanto che, come accennammo più sopra (2), essa non è altro che quella mistica teologia, la quale i teologi appellano anche sapienza secreta, e che San Tommaso dice che si comunica ed infonde nell'anima per via, specialmente, di amore (3). Ora, questa comunicazione ed infusione

(1) Questa frase, in ispagnuolo è compresa in un'unica parola, « *disfranzada* », che letteralmente si tradurrebbe per « *travestita* ».

(2) V. cap. V di questo libro, in principio.

(3) D. Th., 2^a 2^{ae}, q. XLV, art. 2. — Sapienza — scrive il Santo Dottore — importa una rettitudine di giudizio attorno le cose divine: ma la rettitudine del giudizio, o sia un giudizio esatto di qualche cosa si può dare in

si opera in secreto, nell'oscurità, al di fuori d'ogni partecipazione naturale come dell'intelletto, così di tutte le altre potenze, per pura virtù dello Spirito Santo, come dice chiaro la sacra Sposa nei Cantici, e senza pur che l'anima sappia come sia ed avvenga. Tutto questo spiega assai bene quell'appellativo di « secreta », che ad essa si attribuisce. E in verità, non solamente l'anima non vi intende nulla, ma nessun altro e neppure il demonio, comechè il Maestro, che questa scienza divina di amore insegna, risieda sostanzialmente nel fondo più intimo dell'anima stessa.

Però, non per questo solo detta contemplazione si può chiamare secreta, ma anche, di più, per gli effetti che essa cagiona.

Infatti, è secreta e misteriosa per l'anima non solo quando essa compie in lei la sua opera di purificazione, che si svolge, come abbiamo dimostrato, senza che l'anima sappia dirne nulla, ma anche nello stato di illuminazione, quando cioè in modo più chiaro ed evidente le si comunica. Anche a questo tempo, dico, è per l'anima così nascosta, da non trovare parola nè similitudine per esprimerla, nè che sia capace di dare ad intendere la sublimità e la delicatezza ad un tempo del sentimento spirituale, onde si sente penetrata. Nè, del resto, l'anima ha desiderio di farlo, come che, per quanto ne volesse e sapesse dire, ben conosce che questa intima sapienza resterebbe pur sempre un impenetrabile mistero.

una doppia maniera, 1° secondo l'uso perfetto di ragione; 2° per una certa quale connaturalità colle cose, di cui si deve giudicare. Così, per esempio, giudica rettamente delle cose, che appartengono alla virtù della castità colui che, per l'esercizio e la ricerca della ragione, ha bene appresa la scienza morale; ne giudica invece per una certa connaturalità colla medesima virtù colui, il quale possiede l'abito della castità. Ora, medesimamente, delle cose divine può aversi un retto giudizio, che appartenga alla sapienza presa nel senso di un uso retto di ragione attorno di esse, e come dono dello Spirito Santo, per la detta connaturalità, che l'uomo possa acquistare con esse. A questa connaturalità però, che ci faccia sentire le cose divine, come le sentiva Jeroteo, il quale, scrive l'Areopagita, era « *perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina* » (*De Div. Nomin.*, cap. II) non ci fa arrivare che la virtù della carità, che è quella che ci unisce con Dio, come dice l'Apostolo: *Qui autem adheret Deo unus spiritus est*: colui che aderisce a Dio, diventa un solo spirito con Lui.

Per questo, conchiude l'Angelico, se essenzialmente la sapienza sta nell'intelletto, secondo la sua causa però, che è l'amore, risiede nella volontà; e il nostro Santo dice che la mistica teologia si infonde massimamente per amore.

Cfr. pure nel volume I di queste opere, i nostri Studii proemiali, pagine xxx, xxxi e xlv, xlvi.

E la ragione è chiara. Come codesta mistica, interiore, semplice, spirituale, generica sapienza non ha avuto bisogno, per infondersi nell'intelletto, di alcuna immagine sensibile, come altre volte succede, da ciò proviene che nè i sensi nè l'immaginazione non sappiano rendersene ragione nè figurarsi alcunchè di simile ad essa; solamente lo spirito la vede, la sente, la gusta (1).

È lo stesso, identico caso di un uomo che vedesse, per la prima volta, un oggetto mai più veduto nè in sè stesso nè in alcuna similitudine di esso: è chiaro che, anche intendendolo e godendone, egli, ad onta di tutti i suoi sforzi, non potrebbe nè saprebbe applicarvi un nome. Ora, se questo succede per riguardo di cose, che pur si possono percepire e si percepiscono per i sensi, sarà forse meraviglia che l'anima non trovi parola per esprimere quello che, senza il ministero dei sensi, può apprendere e

(1) Ne place, perchè ci pare importante, richiamare a questo punto alcune parole di Bossuet già citate nel I volume in una nota di pagina 136: « L'anima, nello stato di contemplazione, si trova talmente purificata, o, come, seguendo Cassiano, dicono i maestri di spirito, talmente tenue e sciolta « *extenuata mens* », coi pensieri così sottili e delicati che i sensi in lei possono nulla. In questo stato di pura contemplazione, dice il medesimo Cassiano, l'anima si impoverisce per la perdita che fa di tutto quel tesoro di bei concetti, di belle immagini, di belle parole, di cui prima sovrabbondavano i suoi atti interni: e però non ci si viene finchè non si parla il linguaggio puro del cuore. Laddove infatti, prima di arrivare a tal punto, si adopra sempre, internamente un linguaggio umano, ... giunti alla pura contemplazione non si adopra più con Dio che quel linguaggio che egli intende, linguaggio che noi abbiamo chiamato linguaggio del cuore, e che consiste specialmente in un atto di amore, il quale non può e non vuole dichiararsi con Dio che da sè stesso...

« Se uno in questa vita possa raggiungere, e fino a qual grado, la perfezione di un tale atto, e possa arrivare al punto da sopprimere del tutto, nel proprio interno, qualunque immagine e qualsiasi parola, lo lascio giudicare agli uomini di spirito perfetti.... (Nel caso) il pensiero, liberato, per quanto è possibile, da ciò che lo complicava, dalle immagini, dalle espressioni del linguaggio umano, da qualsiasi ritorno, cui l'amor proprio ci ispira di fare sopra di noi stessi, senza ragionare, senza concludere, ... gode del più puro di tutti i beni, quale è Dio, non solo con la più pura di tutte le facoltà interne, ma anche col più puro di tutti gli atti, unendosi intimamente alla verità più con la volontà che con l'intelligenza ».

Dicendo Bossuet di lasciare al giudizio degli uomini di spirito perfetto se sia mai possibile un atto intellettuale così puro come è quello della contemplazione infusa, di cui si parla, non intese egli certamente di levare il menomo dubbio sopra di questo fatto e di questa verità, di cui trattano del continuo i mistici Dottori, a meno che dir non si voglia che essi si sono tutti illusi ed ingannati; il che è assurdo.

conoscere? Questo, in verità, è proprio del linguaggio di Dio: quanto più esso è infuso, intimo, spirituale, elevato sopra dei sensi, tanto più fugge all'apprensione di questi, siano esteriori, siano interiori, che però sono ridotti al silenzio e spogliati di ogni nativa capacità. Abbiamo, in proposito, molte autorità e molti esempi nella Sacra Scrittura, che confermano quanto siamo venuti, sino a questo punto, spiegando.

Geremia manifestò assai bene la impotenza, in cui si trova la parola umana di manifestare gli arcani divini, allorquando, dopo avere parlato con Dio, non seppe dire altro ed esclamare che: A, a a (1). E il simile dette pur bene ad intendere, non solamente per riguardo alla parola esteriore, ma anche per riguardo alla impotenza del senso interiore, o sia della immaginazione, Mosè, quando davanti al Signore, nascosto nel rovetto (2), non si contentò già di dire che, dappoi che lo aveva udito, non si sentiva più capace di parlare, ma, come si legge negli Atti degli Apostoli, aggiunse che nè meno ardiva di porsi a considerare, parendogli che l'immaginazione tutta avesse perduta la sua forza e fosse rimasta come muta: *Tremefactus autem Moyses non audebat considerare* (3). Tutto questo succede perchè codesta sapienza di contemplazione è un linguaggio diretto di Dio all'anima in quanto essa è spirito: ora, i sensi non essendo tali, non lo possono percepire, e però resta per essi un secreto impenetrabile che inutilmente tenterebbero di esprimere e manifestare.

Da tutto questo si può bene argomentare perchè mai certe persone, che vanno per questa strada, di carattere dolce e timoroso, e, come tali, inclinate a dare perfettamente conto di quanto loro succede a chi le regge e le guida, non sappiano poi nè possano farlo, per quanta buona volontà vi mettano, specialmente quando la contemplazione è più semplice, così che lo spirito appena appena la percepisce. In tal caso quest'anime si limitano a dire che il loro spirito è soddisfatto, che sono quiete, contente, che sentono Dio e che tutto, a loro parere, va bene; però, quanto a manifestare quello che passa nel loro intimo, questo è ad esse del tutto impossibile, nè più sanno dire fuor dei termini e delle frasi generiche, che abbiamo accennate.

(1) Jer., I, 6.

(2) Exod., IV, 10.

(3) Actor., VII, 32.

Altra cosa invece è quando si tratta di cose particolari, che l'anima riceva, come sentimenti, visioni, ecc., perchè ricevendosi questi favori, per ordinario, sotto qualche forma sensibile, può anche in qualche maniera e con qualche comparazione indicarli ed esprimerli.

Si avverta però attentamente che questa possibilità e capacità di manifestare quello che si riceve, è un segno che non si tratta di pura contemplazione, comechè questa sia del tutto ineffabile, e appunto per ciò si chiami secreta.

Non per questo solo però, ma ancora perchè questa mistica sapienza ha questo di proprio, di ritirare e nascondere l'anima in sè stessa, di assorbirla abitualmente e, per dir così, seppellirla in un abisso tanto misterioso da farle veramente sentire e vedere di essere distaccata e remota da ogni creatura. Pare all'anima quivi di venir collocata in una profonda, vasta solitudine, dove nulla di creato può avere accesso, in un immenso deserto, senza limiti e senza confini, ma nello stesso tempo tanto più amabile, delizioso, pieno di incanto quanto più profondo, più esteso, più solitario, dove lo spirito tanto meglio si tiene nascosto quanto più si eleva sopra tutte le cose di questo mondo.

È qui e a questo punto che l'anima, sollevata da questo abisso di sapienza ed introdotta, sua mercè, nel più intimo della scienza di amore, impara a conoscere veramente la bassezza d'ogni umana condizione appetto di quel suo supremo sapere e sentire divino, non solo, ma ancora quanto sono vili e insignificanti i termini, coi quali, in questa vita, dagli uomini si discorre delle cose di Dio. Le quali ben vede che inutilmente nessuno potrebbe, colle sue naturali forze, conoscere senza la illuminazione di questa mistica celestiale teologia.

Ben conoscendo adunque, in grazia di tale illuminazione, questa verità, o sia, ripeto, che le cose divine non possono da senso esser comprese nè da verun linguaggio umano spiegate, ben a ragione l'anima dà alla sapienza, di cui gode, il nome di « secreta ».

Ma non basta. La divina contemplazione, di cui parliamo, non è secreta soltanto perchè eccede ogni naturale capacità, o sia perchè in sè medesima essenzialmente soprannaturale, bensì ancora perchè essa serve di guida all'anima, onde arrivi alla perfezione dell'unione di amore con Dio, alla quale, essendo inaccessibile all'umana intelligenza, non si perviene che procedendo e avanzandosi in mezzo di una divina ignoranza, e senza nulla

sapere del cammino che si segue. Secondo infatti il mistico linguaggio, che noi qui adoperiamo, non sono queste cose che si possano conoscere mentre si vanno cercando, ma allora soltanto quando si sono trovate e se ne è fatto esperimento, comechè, secondo che dice il Profeta Baruc discorrendo di questa divina sapienza: *Non est qui possit scire vias eius, neque qui exquirat semitas eius* (1), non è chi le vie di lei possa conoscere, nè chi gli andamenti di lei comprenda. Nè diversamente si esprime in un salmo, rivolgendosi a Dio, il reale Salmista: *Illuxerunt coruscationes tuae orbi terrae: commota est et contremuit terra: in mari via tua et semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur* (2). I tuoi fulgori illuminarono il giro della terra, e la terra si scosse e tremò. Tu camminerai pel mare; tu ti facesti strada pel mezzo delle acque, e non si vedranno le tue pedate.

Questi testi, in senso spirituale, si applicano assai bene al soggetto, di cui noi trattiamo. I fulgori divini, i quali, secondo la parola del Profeta, illuminano tutto in giro la terra, rappresentano le onde di luce, l'illustrazione, che la divina contemplazione spande sulle potenze dell'anima, e la terra, che trema e si muove, raffigura la purificazione dolorosa, la quale, nella stessa contemplazione, l'anima soffre. Con dire poi che il cammino di Dio, pel quale l'anima pure a Lui si accosta, è nel mare e nell'acqua, e che perciò nessun vestigio sopra di esso potrà restare impresso, significa il Profeta che la strada, che conduce al Signore, è così secreta e misteriosa per i sensi quanto può essere la traccia di chi camminasse sul mare.

Hanno questo infatti di particolare i passi, o sia i segni, che Dio fa nell'anime, che vuole attrarre a sè e condurre all'unione della sua divina Sapienza, di essere, vale a dire, inafferrabili. Per questo nel libro di Giobbe dice il Signore: *Numquid nosti semitas nubium magnas et perfectas scientias?* (3) Hai tu conosciute le vie delle nuvole e quel grande e perfetto sapere? Vale a dire, chi può indovinare e comprendere le vie e i mezzi, di cui Iddio si serve per elevare a sè le anime e perfezionarle nella sua Sapienza? (Tali vie e mezzi sono figurati nelle nubi).

Resta adunque dimostrato che la contemplazione, che conduce l'anima a Dio, è una sapienza secreta.

(1) Baruch, III, 31.

(2) Ps. LXXVI, 19.

(3) Job, XXXVII, 16.

CAPITOLO XVIII.

Si dimostra come a questa stessa sapienza convenga il nome di scala.

Dobbiamo adesso vedere, in secondo luogo, perchè questa contemplazione si dica essere una « scala ».

Questo appellativo ad essa conviene, si veramente, per diverse ragioni. Prima di tutto, perchè di quella guisa che si servono delle scale coloro che danno l'assalto e la scalata ai luoghi forti per rapirne i beni e i tesori, che dentro vi sono difesi, non altrimenti l'anima, sebbene senza saper come, per mezzo di questa secreta contemplazione dà la scalata al cielo, ove si impadronisce dei beni e dei tesori di Dio.

È di tale mistica scalata che parla il profeta Davide quando dice: *Beatus vir cuius est auxilium abs te: ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem; videbitur Deus deorum in Sion* (1). Beato l'uomo, la fortezza del quale è in Te; egli, nella valle di lacrime, ha disposto nel cuor suo le ascensioni fino al luogo, cui egli si fece. Perchè li benedirà il legislatore: (ed essi) andranno di virtù in virtù finchè si rivelerà il Dio degli dei in Sionne, — nella quale è figurata la beatitudine eterna.

Possiamo ancora chiamare *scala* questa mistica contemplazione, perchè, come i gradini di una scala materiale servono non solamente per salire, ma anche per discendere, nella stessa maniera le comunicazioni ricevute in essa, mentre portano l'anima ad elevarsi sino a Dio, parimenti fanno che ella discenda ad umiliarsi in sè medesima. I doni e i favori divini infatti hanno questo di proprio che abbassano e sublimano ad un medesimo tempo, comechè, in questa strada di Dio, discendere ed umiliarsi sia salire e salire sia discendere, e qui ancora, meglio che altrove mai, si verifichi quello che dice il Signore, o sia che chi si umilia sarà innalzato, e chi si esalta sarà umiliato: *Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur* (2). Chè la virtù dell'umiltà è una vera grandezza, e appunto allo scopo che in essa si eser-

(1) Ps. LXXXIII, 6.

(2) Luc., XIV, 11.

citi, vuole il Signore che l'anima salga per questa mistica scala, onde più facilmente discenda a considerare sè stessa, e non per altro la fa discendere che per farla quindi salire, e in tal guisa si avveri quello ch' Ei disse colà per bocca del Savio: *Antequam conteratur, exaltatur cor hominis, et antequam glorificatur, humiliatur* (1). Prima che l'anima sia abbattuta si innalza il suo cuore, e prima di venire glorificata, essa è umiliata.

In terzo luogo, se l'anima vi faccia attenzione, facilmente vedrà come questo appellativo di scala, dato alla contemplazione, indica assai bene tutte le fasi, o, per dir meglio, tutte le variazioni, le quali ella subisce lungo la sua via. Dopo un breve periodo di prosperità infatti, tosto ella ricade, come abbiamo spiegato, in qualche nuova fiera tribolazione e tempesta, tanto da persuadersi che non per altro fine le sia stato concesso quel sorso di pace che per prepararsi al dolore, che doveva seguire; e dopo il tormento e la burrasca, ecco di nuovo ancora bonaccia e tranquillità, che sempre più la convince che, avanti la gioia della festa, ella ha da sostenere, per dir così, tutto il peso di una cruda dolorosa vigilia.

Questa però è la regola ordinaria e la legge di questo stato di contemplazione, nel quale l'anima subisce delle continue alternative, finchè non perviene a stabilirsi, al termine del suo spirituale viaggio, in un perfetto equilibrio e riposo. La perfezione, infatti, la quale essenzialmente consiste in un perfetto amore di Dio e nel disprezzo di sè medesimi, è chiaro che non possa esistere anche senza questa duplice conoscenza, di Dio cioè e di sè stessi, e però è necessario che, tanto nell'una quanto nell'altra, il Signore istruisca l'anima, ora esaltandola e facendole gustare le dolcezze di quella, ed ora umiliandola colle prove di questa, fino a che, acquistato l'abito perfetto della virtù e spento in lei ogni movimento contrario, ella pervenga a congiungersi ed unirsi con Dio, che alla sommità della mistica scala si trova.

Di questa scala, la quale, come abbiamo detto, si deriva da Dio, fu una assai bella figura la scala che vide in sogno Giacobbe, per la quale salivano e discendevano fino a lui gli Angeli del Signore, che in cima alla medesima si trovava: *Angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam, et Dominum in-nixum scalae* (2).

(1) Prov., XVIII, 12.

(2) Gen., XXVIII, 12.

Dice la S. Scrittura che tutta questa visione di Giacobbe avvenne di notte, mentre egli dormiva, e con ciò ne vuole appunto insinuare come la strada, che ha da seguirsi, per salire fino a Dio, è secreta e misteriosa e moltissimo differente da quella che potrebbe tracciarsi l'umano giudizio. E del resto è cosa facile a comprendersi ed assai evidente, comechè tuttodi arrivi che la povera mente umana riguardi come un male e danno quello che all'opposto più le conviene (come sarebbe lo staccarsi e annichilarsi per riguardo a tutte le cose), e, viceversa, quello che realmente le è di danno e pericolo, come il ricercare gusti e piaceri, tenga per la cosa migliore e più sicura.

Ma per andare proprio al fondo di questo soggetto e per indicare la ragione potissima per cui la contemplazione si raffigura ad una scala, è da ricordarsi che questo appellativo ad essa soprattutto compete perchè scienza di amore. È dessa infatti una conoscenza, la quale, nello stesso tempo che illumina l'anima, pure l'infiama, e, così infiammata, da un grado all'altro, la conduce insino a Dio, suo Creatore. Ora, solamente l'amore è quello che unisce e congiunge lo spirito con Dio. Questa è verità, di cui non si può dubitare, ma, affinchè essa sia posta in tutta la sua luce, indicheremo noi qui adesso i varii gradini di questa scala divina e i segni e gli effetti, i quali, secondo San Bernardo e San Tommaso, sono proprii di ognuno di essi.

Potrà, in tal guisa, l'anima vedere in quale di questi gradi essa si trova, sebbene, a dir vero, sia difficile assai riconoscerli, essendo questa mistica scala un secreto di Dio, il quale solo può misurare queste cose e pesarle nelle sue mani.

CAPITOLO XIX.

Spiegazione dei dieci gradi che, secondo San Bernardo e San Tommaso (1), formano la mistica scala dell'amore di Dio. — Se ne indicano i primi cinque.

È dunque da sapersi che i gradi della scala di amore, per i quali, da uno all'altro, l'anima va salendo a Dio, sono dieci.

Effetto del primo di essi è di ridurre l'anima in uno stato di languore, molto, in verità, profittevole pel suo spirito: di esso parla la Sposa nei Cantici quando dice: *Adiuro vos, filiae Jeru-*

(1) D. Th., 1a 2ae, q. XXVIII, art. 4-5. — Non tutti i mistici autori distinguono egualmente i gradi della scala dell'amor divino, e neppur San Tom-

salem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore languo (1). Vi scongiuro, o figlie di Gerusalemme, che se troverete il mio Diletto, gli diciate che io languisco di amore per Lui.

Questa malattia di amore non è certo una malattia, che conduca alla morte, ma serve assai bene a manifestare la gloria di Dio, perchè l'anima, in grazia di essa, muore alle sue cupidigie e per tutte le cose che non sono Lui puramente, siccome ne accerta Davide dicendo: *Defecit spiritus meus* (2), venne meno il mio spirito, o sia, come dice in un altro salmo, venne meno l'anima mia, per riguardo a tutte le cose, nella brama della salute, che viene da te: *Defecit in salutare tuum anima mea* (3). Di quella guisa infatti che l'infermo perde l'appetito, di nulla più gusta, e muta di colore nel viso, non altrimenti l'anima, in questo primo grado di amore, perde ogni gusto per rapporto alle cose di quaggiù, e la sua cera diventa come quella di un amante appassionato.

In tale infermità di amore però non cade l'anima se dal cielo non è fatto discendere sopra di lei il mistico fuoco, capace di accendere in lei quella specie di febbre spirituale, di cui parla Davide: *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, hereditati tuae, et infirmata est: tu vero perfecisti eam* (4). Voi manderete, o Signore, una pioggia di vostra scelta sull'anima, che è divenuta la vostra eredità, ed ella ne cadrà malata, ma Voi, con questo mezzo, la perfezionerete.

Questo primo grado di amore, per cui l'anima si perde a tutte le cose create, spieghiamo parlando più sopra di quell'annichilazione, in cui l'anima si vede in questa strada di purgazione contemplativa, dove in niente può trovare conforto, sollievo o sostegno: da esso poi ella passa tosto ai seguenti.

Nel secondo è spinta a cercare, senza mai darsi posa, il Signore; e la prova pure di questo ce la dà la medesima sacra Sposa dei Cantici, la quale, dopo aver ricercato il suo Diletto di notte, nel suo letto, vale a dire secondo il moto e le proprietà del

maso ne ha dieci, quanti ne mette e indica il nostro Santo. Alcuni infatti sono piuttosto estensioni od intensificazioni di altri; sebbene, senza alcun dubbio, nessuno sminuzzi la presente materia così sottilmente come il nostro mistico Dottore.

(1) Cant. V, 8.

(2) Ps. CLII, 7.

(3) Ib., CXVIII, 81.

(4) Ib., LXVII, 10.

primo grado, non avendolo trovato, si alza dicendo: *Surgam, et quaeram quem diligit anima mea* (1). Mi leverò e cercherò colui che ama l'anima mia. E in cotale ricerca l'anima impiega, senza mai cessare, tutte le sue forze, secondo il consiglio di Davide: *Quaerite Dominum, quaerite faciem eius semper* (2). Cercate il Signore... cercate sempre la sua faccia senza stancarvi mai nè fermarvi in veruna cosa, finchè non lo troviate.

E così infatti fece la Sposa, la quale, incontrate le guardie, nè da esse avendo potuto saper niente del suo Diletto, le lasciò e passò oltre; e Maria Maddalena, che non badò neppure agli Angeli, che stavano presso al sepolcro (3).

In questo secondo grado, prova l'anima un sì gran bisogno del suo Diletto, che dappertutto e sempre lo cerca, e in tutto quello che fa, pensa o dice, d'altro non si occupa che del suo Diletto, e, sia che vegli o che dorma, tutto riferisce a Lui, siccome dicemmo, parlando dell'ansietà d'amore.

Da questo secondo grado poi, dove l'amore acquista sempre maggiori forze, al terzo il passo è breve, e l'anima vi entra, per solito, in grazia di una novella purgazione, alla quale è sottoposta.

Suo effetto potissimo è di comunicare all'anima un vivo ardore, una intensa sollecitudine di fare opere grandi per servizio di Dio, e, nello stesso tempo, una diligentissima attenzione di non mancare nella menoma cosa. Di esso parlando, o meglio di chi vi è entrato, dice il Profeta Davide: *Beatus vir qui timet Dominum: in mandatis eius volet nimis* (4). Beato l'uomo che teme il Signore: egli avrà cari oltremodo i suoi comandamenti. Ora, se il timore, che è figlio dell'amore, produce siffatta energia di volontà, che non farà mai l'amore medesimo?

L'anima, che è pervenuta a questo grado, tiene per piccole e come un nulla tutte le più grandi opere, che può far pel suo Diletto; al numero e molteplicità di esse non guarda, e l'incendio di amore, il quale interiormente la consuma, fa sì che ella reputi sempre poco e breve il tempo speso nel servizio di Lui. Così a Giacobbe, innamorato di Rachele, parvero un nulla i sette anni che dovette servire, prima di ottenerla: *Servivit ergo Jacob pro Rachel septem annos, et videbantur illi pauci dies prae amoris*

(1) Cant. III, 2.

(2) Ps. CVI, 4.

(3) Joan. XX, 14.

(4) Ps. CXI, 1.

magnitudine (1). Se tanto potè in Giacobbe l'amore per una creatura, che non farà in un'anima l'amore del Creatore, quando, pervenuta a questo terzo grado, di essa si impadronisce? L'anima si trova, a questo tempo, in preda a profonda amarezza pel poco che le pare di fare per Dio, e se potesse dare mille volte la vita per Lui, immenso sarebbe il suo conforto: non vedendosi appagata nè potendo realizzare tutti i suoi desiderii, per questo si reputa come un essere inutile e crede sterile la sua vita.

Di qui poi le nasce un altro mirabile effetto di umiltà, comechè, mostrandole l'amore, da una parte, tutto quello ch'essa deve a Dio, e, dall'altra, l'imperfezione delle opere, che fa, si creda di esser veramente la più trista e cattiva di tutte le creature, e piena di confusione si rimanga considerando quanto si trova lontana dal servire al Signore, come Egli merita.

Un tal sentimento spegne nel suo cuore qualunque tentazione di superbia e di vanagloria e qualunque ardire di giudicare e, molto meno, condannare gli altri.

Questi sono gli effetti che produce nell'anima questo terzo grado di amore, pel quale ella acquista coraggio e forza per ascendere al quarto, che immediatamente gli segue.

In questo quarto grado della mistica scala, l'anima entra, per dir così, in uno stato di abituale sofferenza ch'ella, per l'amore del suo Diletto, sopporta senza stancarsi e lamentarsi mai. Infatti, secondo la parola di Sant'Agostino (2), l'amore rende facili e dolci i pesi anche più gravi, e la Sposa dei Cantici, arrivata a questo grado e smaniosa di pervenire all'ultimo, così si esprimeva, rivolgendosi al suo Amato: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum, quia fortis est ut mors dilectio et dura sicut infernus aemulatio* (3). Ponimi come segno sul tuo cuore, come segno sul tuo braccio; perchè l'amore è forte come la morte e duro è lo zelo quanto l'inferno.

Lo spirito acquista quivi tanta forza da tenere perfettamente sottomessa la carne e da farne il conto stesso che un albero potrebbe fare di una foglia, che caschi dai suoi rami. L'anima non sente più bisogno di cercare la minima consolazione nè in Dio nè in veruna altra cosa fuori di Dio, ma tutta la sua sollecitudine è di piacere e di servire al suo Signore, a qualunque costo, senza

(1) Gen., XXIX, 20.

(2) Lib. de s. Viduit. et 13 const.

(3) Cant., VIII, 1..

il suo menomo piacere od interesse, soltanto per quello ch' Egli merita e per la gratitudine di tutte le grazie da Lui ricevute.

O mio Dio e mio Signore! sembra che qui gridi l'anima, quanti son coloro, che cercano in voi il conforto e la gioia e per questo vi domandano grazie e favori; e quanto pur troppo è ristretto il numero di quelli che vogliono servirvi senza darsi pensiero di sè medesimi nè del proprio interesse! Non manca certamente la volontà di farci dei favori a Voi, o Signore; a noi invece si manca la volontà di impiegare a vostro servizio i doni, che abbiamo da Voi ricevuti, ond' obbligarvi, in tal guisa, ad accrescerceli anche di più del continuo.

Quanto è sublime questo grado di amore, in cui l'anima, sospinta come da una forza irresistibile, si slancia al seguito del suo Sposo con un immenso desiderio di patire per Lui! Però, a sua volta, l'amore infinito del Verbo di Dio, che non può sopportare di veder languire chi l'ama, scende a visitarla e consolarla, spandendo nel suo cuore le più deliziose dolcezze spirituali.

Il che, del resto, aveva già promesso di fare per bocca di Geremia, dicendo: *Recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam.... quando secuta es in deserto* (1). Io mi sono ricordato di te, avendo pietà di tua adolescenza.... allorchè seguitasti me nel deserto, vale a dire, in senso spirituale, nel distacco assoluto da ogni creatura, in guisa che in nessuna cosa, fuori che in me, trovasti appoggio e conforto.

Questo quarto grado infiamma così l'anima e di tal vivo desiderio di Dio la riempie, da spingerla a salire più alto.

E siamo al quinto grado, il quale eccita nell'anima una santa impazienza di arrivare a Dio, suo tesoro, di unirsi con Lui e di goderne.

Si fa quivi l'amore così violento che qualunque ritardo, anche minimo, diventa per l'anima lunghissimo, pesante, insopportabile: dappertutto ella crede di ritrovare finalmente il suo Sposo diletto, ma vedendosi frustrata nella sua speranza e nel suo desiderio — e questo le capita ad ogni momento — languisce e vien meno, come di sè stesso parlando diceva il Salmista: *Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini* (2). L'anima mia si consuma pel desiderio di tua magione.

In questo grado l'amante vuole o giungere ad unirsi col suo

(1) Jer., II, 2.

(2) Ps. LXXXIII, 1.

amato o morire, di quella guisa che Rachele, desiderosa di aver figliuoli, si espresse a Giacobbe: *Da mihi liberos, alioquin moriar* (1). Dammi figliuoli se no io morirò. Si nutre qui l'anima di amore, comechè in proporzione della sua fame sia anche la pienezza che gliene concede il Signore; e ciò è quello che la dispone a salire al sesto grado, di cui, nel prossimo capitolo, enumereremo tosto gli effetti.

CAPITOLO XX.

Si spiegano i cinque ultimi gradi d'amore.

Nel sesto grado l'anima corre verso Dio di un passo anche più rapido e leggiero: la sua speranza non ha più manchevolezze e l'amore le dà proprio dell'ali per fornire la sua carriera. Tutte le quali cose ne significa Isaia dicendo: *Qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assumunt pennas sicut aquilae, current et non laborabunt; ambulabunt et non deficient* (2). I Santi, che sperano nel Signore, acquisteranno nuova fortezza, prenderanno ali di aquila, correranno senza fatica, cammineranno senza stancarsi.

E di questo grado pure parlava Davide in quel salmo ove diceva: *Quaemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus* (3). Come il cervo desidera le fonti dell'acqua, così l'anima mia desidera te, o Signore. Chi può dire come il cervo assetato corre alla sorgente?... Or bene, la carità, che si è dilatata nell'anima, e la quasi totale purificazione, che in essa si è operata, le danno una leggerezza, per correre verso Dio, simile a quella del cervo, secondo l'espressione di Davide: *Sine iniquitate cucurri* (4). E altrove dice ancora: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* (5). Io ho corso, o Signore, la via de' tuoi comandamenti, dopo che tu mi dilatasti il cuore.

(1) Gen., XXX, 1.

(2) Is., XL, 31.

(3) Ps. XLI, 1.

(4) Ib., LVIII, 5.

(5) Ib., CXVIII, 32.

Da questo sesto grado l'anima passa al settimo, dove, riempita di un santo ardimento, portata violentemente dalla forza di amore, che l'occupa, ella non attende più, per agire, la deliberazione del suo giudizio, non domanda più al consiglio della sua prudenza per moderarsi, nè alcun vano pudore è più capace di fermarla, comechè i favori, onde Iddio la colma, la facciano agire con una intrepida audacia (1).

Si verifica, a questo punto, nell'anima quello che dice l'Apostolo, o sia che la carità tutto crede, tutto spera, tutto può: *Omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet* (2). E parimente per la forza di amore di questo grado parlò Mosè quando chiese a Dio di perdonare al suo popolo oppure che lo cancellasse dal libro della vita, in cui aveva scritto il suo nome: *Aut dimitte eis hanc noxam, aut, si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti* (3).

Le anime, pervenute a questo grado, ottengono da Dio tutto quello che si sentono ispirate di domandargli, e però dice Davide: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (4). Metti la tua consolazione nel Signore, ed egli ti darà quello che il tuo cuore domanda. Sicura di questo, la Sposa ardì quindi nei Cantici di dire: *Osculetur me osculo oris sui* (5). Mi baci egli col bacio della sua bocca.

Contuttociò è opportuno ricordare che l'anima non deve azzardare a far straordinarie domande a meno che proprio non sentisse interiormente lo scettro del Re (6) inclinato in suo favore, affinchè non le accada di decadere dai gradi di già acquistati, e dove ha sempre da procedere in grande umiltà.

Questo ardimento, questa fiducia, che Dio dà all'anima, fanno poi ch'ella si avanzi con sempre maggior confidenza verso il cen-

(1) È quello, o almeno ci pare, che spiega il detto di Sant'Agostino: « *Ama et fac quod vis* », comechè l'amore saprà ispirare all'amante cose di gusto dell'Amato; e quell'altro ancora del nostro stesso Santo, che si legge nel centro del suo schema del monte della perfezione: — *Già per questa parte non vi è strada perchè per l'uomo giusto non vi è legge*. — A chi ama infatti non occorre che la legge nulla imponga: chè si muove egli da sè medesimo, o sia per la forza di amore, che dimora dentro di lui, e gli suggerisce, come abbiamo detto, quanto può essere di gusto e soddisfazione dell'Amato.

(2) 1 Corinth., XIII, 7.

(3) Exod. XXXII, 31 et 32.

(4) Ps. XXXVI, 4.

(5) Cant., I, 1.

(6) ESTHER, VIII, 4.

tro del suo amore, e si disponga a passare all'ottavo gradino della mistica scala, dove ella raggiunge finalmente il suo Diletto e si unisce con Lui.

È qui, dove l'anima può ripetere la parola della Sposa dei Cantici: *Inveni quem diligit anima mea, tenui eum, nec dimittam* (1). Io ho trovato quello che desiderava il mio cuore; lo tenni, nè lo lascerò mai più.

In questo grado vengono soddisfatti, in grazia dell'unione, (2) tutti i desiderii dell'anima, sebbene non sia in una maniera sta-

(1) Cant., III, 4.

(2) Quello che sia l'unione dell'anima con Dio già il nostro Santo lucidamente spiegò nel cap. V del libro *Il della Salita del Monte Carmelo* (vedi vol. preced.): ad ogni modo, siccome qui è il luogo naturale di parlarne, ci sia permesso di aggiungere, in proposito, qualche opportuna dilucidazione.

L'unione di amore con Dio, chiamata altrimenti anche unione fruitiva, unione di discesa, per l'illapso o discesa e abbraccio divino, che in essa interviene (v. nel vol. I, *Studi proemiali*, pag. XLVI), Mistica Teologia, è l'atto di contemplazione nella sua specie più perfetto, che si doni in questa vita alle anime contemplative, già purgate e ben disposte dalla divina Bontà, e ad esso vanno a ferire tutti gli altri gradi di contemplazione, come a loro scopo e a centro, in cui si perfezionano. Per intendere però che cosa sia questa unione mistica di amore, occorre vedere in prima quello che essa non è: dal conoscere quello che non è, deriverà alle nostre menti qualche luce per conoscere quello che essa è.

Varie sono le unioni che Iddio ha con le nostre anime (v. il cap. qui sopra citato della *Salita*). È unito ad esse per essenza, per presenza, per potenza con una unione fisica e reale, ma accidentale, e inseparabile, che termina a Dio, e si riceve nell'anima. Ma questa non è certamente l'unione mistica, che qui si intende studiare, perchè non solo è comune a tutti gli uomini, ma anche ai bruti privi di ragione, e alle cose tutte inanimate, prive di sensi: perchè Iddio essenzialmente è compenetrato a tutte le cose, e tutte le vede colla sua sapienza e le regge con la sua potenza.

Si unisce Iddio ancora alle anime giuste per mezzo della grazia santificante e per mezzo degli abiti infusi e dei doni soprannaturali, che l'accompagnano, per cui l'anima diventa, secondo la frase dell'Apostolo, il vero e proprio tempio dello Spirito del Signore.

Questa unione è senza paragone più nobile, come ognuno vede, di quell'altra unione fisica, che ha Dio con tutte le sue creature. Ma pure non è l'unione mistica di amore, per cui si congiungono con Lui alcune anime elette; perchè la detta unione si dona ad ogni anima, che dal peccato torna alla grazia, benchè non abbia praticato alcun atto, non dico di contemplazione, ma neppure di semplice meditazione. All'opposto, l'unione mistica non va mai disgiunta da una altissima contemplazione, e benchè abbia per fondamento la grazia con tutte le sue proprietà e con tutti i suoi doni infusi, non può tuttavia formalmente consistere in queste qualità soprannaturali e

bile, comechè alcuni, giunti ad esso, e, postovi appena il piede, tornano subito indietro. Se così in verità non fosse, e l'unione

divine, che sono comuni a tutte le anime giuste (V. *Studi proemiali* citati vol. I, pag. xxviii e segg.).

Molto meno può consistere questa unione mistica di amore in una trasmutazione essenziale dell'anima nell'essenza di Dio, come insegnò Almarico, Molinos e come insegnano tutti i Panteisti (v. *Salita del Monte Carm.* lib. II, cap. V, testo e note).

Veduto quello che non è nè può essere, possiamo adesso accostarci a vedere quello che l'unione mistica di amore è. Se non è l'unione fisica spiegata e neppure l'unione, che opera il semplice stato di grazia, essa non può essere che una unione affettiva, consistente in atti di cognizione e di amore, per cui l'anima, senza lasciare il suo fisico e naturale, lascia ogni sua affezione e si veste di una affezione del tutto divina, o, per meglio dire, consiste in un amore così sperimentale di Dio e così intimo, per cui l'anima perde tutta sè medesima in Dio. Se poi si brama sapere in che consista questa felice perdita, che l'anima fa in Dio di tutta sè stessa, dico che consiste in una amorosa sensazione spirituale, da cui l'anima resta sì profondamente penetrata, che perde ogni sentimento di sè e solo sente in sè stessa Iddio, e in questo modo rimane divinizzata. Più di questo non crediamo che possa dirsi o spiegarsi.

Due cose si contengono in questa definizione dell'unione mistica. Prima, che essa consiste in un amore sperimentale di Dio, per cui l'anima sente Iddio con una sensazione vera e spirituale; e questo possiamo dire il genere prossimo della detta definizione, potendo tal sensazione trovarsi anche in alcuni gradi inferiori all'unione. Secondo, che questa sensazione di spirito è tale che fa perdere l'anima tutta in Dio, e questa è, per così dire, la differenza specifica, non potendo questo accadere se non all'anima unita e trasformata in Dio per amore. L'una cosa e l'altra, a chi ha letto attentamente il nostro Santo, senza perdersi e dilungarci in fare citazioni della Scrittura e dei Padri e dei mistici scrittori, facilmente apparirà, tanto più che anche nei nostri *Studi proemiali*, pag. xlv, stabilendo, col V. P. Filippo della Santissima Trinità, i varii gradi della vera e propriamente detta *Mistica Teologia*, ne parlammo.

Un passo solo, per rendere compiuta la nostra nota, i lettori ci permetteranno di rammentare di San Gregorio Magno, il quale mirabilmente descrive l'essenza della mistica unione con Dio. Egli dice: che l'anima sente il tocco della divina dolcezza, e, a quella sensazione di amore, quasi bacio dello Sposo celeste, lascia con subita mutazione tutta sè stessa, tutta si strugge e si trasforma in Lui: *Qui dulcedine suae inspirationis me tangat, quia cum eius osculum sentio, subita mutatione me derelinquo et in eius similitudinem illico, me liquefacta, transformor.* Domandiamo: come l'anima, a questo tocco di unione, lascia affatto sè stessa, si liquefa, si muta subitamente e si trasforma in Dio?... Certo è ch'ella non lascia sè stessa, nè in sè stessa si muta quanto alla sostanza. Dunque convien dire che a quel tocco divino l'anima lascia sè stessa solo in quanto alla cognizione e al sentimento di sè e si trasforma in Dio solo in quanto al divino sentimento di amore che in Lui prova

restasse continua, l'anima godrebbe, fin da questa vita, della gloria futura; per questo, poco tempo vi passa, a meno che il Signore altrimenti non disponga, come fece col Profeta Daniele, il

Lascia l'anima nell'unione sè stessa in quanto alla cognizione, perchè smarrisce ogni cognizione di sè ed ogni riflessione sugli atti suoi per l'alta luce, che fortemente la fissa in Dio; lascia sè stessa in quanto al sentimento di sè, perchè questo rimane affatto assorbito da quell'amore sperimentale dolcissimo e da quella sensazione di spirito soavissima, che gode in Dio. Finalmente si trasforma in Dio per mezzo di questo stesso sentimento della Divinità tanto soave che, togliendola del tutto a sè stessa, la immerge tutta in Lui, e così segue quella subitanea e mirabile mutazione dell'anima, accennata da San Gregorio, per cui ella non sente più sè, ma solo sente Iddio in sè.

Nè malamente, certo, tutto questo è indicato colla parola « trasformazione ». Trasformarsi, infatti, altro non significa che lasciare la propria forma per prendere la forma di un altro, in cui ci si muta. Se la trasformazione è sostanziale, devesi lasciare quello che è proprio della forma sostanziale; se accidentale, devesi abbandonare la propria forma accidentale per riceverne altra diversa. Donde segue che se la trasformazione sia affettiva, come è nel caso dell'unione, di cui si ragiona, non può questa in altro consistere se nonchè in perdere l'anima ogni affetto e sentimento per qualunque cosa per rivestirsi di un affetto divino che, a modo di forma, la divinizzi e la faccia divenire un Dio per amore; il che si fa per mezzo di un amore sperimentale dolcissimo e penetrantissimo, che, alienando l'anima da sè, la trasforma tutta in Dio.

Spiegata la sostanza della mistica unione, per finire di dichiarare tutta la dottrina del nostro Santo, vediamo brevemente lo stato nel quale, mentre essa dura, si trovano le potenze dell'anima.

Dice in più luoghi Santa Teresa — e con lei pure il nostro mistico Dottore — che l'anima, unita perfettamente a Dio rimane con le sue potenze sospesa. Questa sospensione, se sia di tutte le potenze, consiste in questo che la memoria stia sì potentemente fermata in Dio, per le sue specie sublimi, che Iddio medesimo le infonde o le illumina, che non possa destare in sè stessa alcuna altra specie che la diverta; — che la fantasia rimanga assorbita e affatto sopita da una luce altissima, nè possa, in questo tempo, con le sue basse immaginazioni, turbare l'opera di Dio; — che l'intelletto, dalla stessa luce, rimanga sì altamente fissato in Dio, che non possa rivolgersi ad altro oggetto, anzi neppure riflettere espressamente sopra di sè e sopra le sue operazioni; e che la volontà rimanga perduta affatto a sè stessa e tutta cangiata in Dio col suo affetto, come più sopra disse il nostro Santo.

Qualunque volta si trova l'anima in questo felice stato, si dice ch'ella è con tutte le sue potenze sospesa e pienamente unita a Dio, oppure, secondo la frase di Santa Teresa, che si trova nel più alto dell'unione o del ratto. Ma perchè questa sospensione ed unione totale dura poco tempo, torna presto a destarsi da quell'alto assorbimento qualche potenza; per esempio, torna ad operare la fantasia con qualche visione immaginaria, che Iddio le

quale, per essere uomo di grandi desiderii, volle che permanesse a lungo in questo stato: *Daniel, vir desideriorum.... sta in gradu tuo* (1).

Dall'ottavo grado poi, passata al nono, che è quello dei perfetti, l'anima si sente ardere con una dolce soavità di amore per Dio.

Tale soavità e tale ardore son prodotti direttamente dallo Spirito Santo nell'anima, per l'intima unione, che la stringe con Dio. Per questo San Gregorio M. dice che, nell'istante in cui lo Spirito Santo discese sopra gli Apostoli, essi furono infiammati di un fuoco che soavemente li faceva ardere nel loro spirito per Dio (2).

Inutilmente perciò, come ognuno capisce, si tenterebbe parlare dei beni e delle ricchezze divine, di cui l'anima gode in questo grado, e se anche libri infiniti si scrivessero, sarebbe sempre di più quello che resterebbe da dire. Per questo e anche per non anticipare su quanto abbiamo intenzione di spiegarne in seguito, qui altro non diremo se non che a questo nono grado segue il decimo ed ultimo di questa scala di amore, il quale non appartiene più a questa vita.

È in questo decimo grado infatti che l'anima, rotti i legami della carne, che la tenevano prigioniera in questa vita, sale ad

rappresenta; oppure torna a svegliarsi l'intelletto con qualche vista intellettuale o con qualche intelligenza distinta di cosa particolare. In tal caso, la sospensione e l'unione non è di tutte le potenze, ma della sola volontà, che seguita a stare sommersa e perduta in Dio, mentre le altre potenze hanno abilità di occuparsi in altre operazioni particolari e distinte, come abbiamo detto.

Si avverta da ultimo poi che questa unione mistica e trasformativa di amore non è già cosa indivisibile, che non possa crescere e diminuire, o sia avere dei gradi. Anzi è una operazione divina che ha molto incremento in questa vita e molto più ne avrà nell'altra. Questi gradi che sono: *lo spozializio spirituale, l'estasi od unione estatica, il ratto* e finalmente *il matrimonio dell'anima con Dio*, che è, secondo la frase del nostro Santo, « lo stato dei perfetti, in cui l'anima si sente consummare di un amore soave per Iddio » verranno spiegati, coi loro effetti, nel *Cantico Spirituale* e nella *Fiamma viva d'amore*.

Forse ci siamo troppo dilungati: ad ogni modo i lettori devono avere compresa la gran luce recata su tante dottrine esposte in addietro dal nostro Santo e meglio ne comprenderanno tante altre che, nel seguito, verrà svolgendo.

(1) Dan. X, 11.

(2) D. Gregor., Homil. XXX in Evang.

assimilarsi perfettamente con Dio e a trasformarsi totalmente in Lui, in grazia della chiara visione, che di Lui va a godere nel Paradiso.

L'amore divino opera in quest'anima l'identico effetto del fuoco del Purgatorio, lasciandola così purgata da meritare, uscita appena da questo mondo, di salire a vedere il Signore; ma tali anime, di cui si può ripetere quello che dice San Matteo: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (1), sono poche assai.

Come pure abbiamo detto, la visione immediata di Dio è la causa della perfetta assimilazione dell'anima con Dio; così dice San Giovanni: *Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (2). Sappiamo che, quando si sarà mostrato, noi saremo simili a Lui, perchè lo vedremo come Egli è. L'anima diverrà adunque allora in tutto simile a Dio e però assai bene potrà anche essere chiamata Dio per partecipazione.

Ed ecco spiegato che cosa è quella mistica scala, di cui parla l'anima nella strofa, che abbiamo preso a commentare.

A parlar propriamente, cotale segretezza va sempre più diminuendo quanto più detta scala si innalza, comechè l'amore, che opera nell'anima, vada sempre più anche scoprendo, per i suoi effetti, le sue divine meraviglie. Cessa poi del tutto in quest'ultimo grado di chiara visione, dove, per cagione dell'assimilazione perfetta dell'anima con Dio, nessuna cosa resta per lei più coperta e nascosta. Per questo disse colà il nostro Salvatore nel Vangelo: *Et in illo die me non rogabitis quidquam* (3). In quel giorno non mi richiederete più di niente. Fin tanto che però giunga questo giorno felice, qualcosa resta sempre nascosta all'anima, per quanto ella sia sublimata, tanto quanto almeno è sufficiente per una totale, completa assimilazione di lei coll'essenza divina. In siffatta maniera, come abbiamo spiegato, per mezzo di questa mistica teologia e segreto amore, va l'anima, grado grado, uscendo da sè stessa per salire verso Dio, stantechè l'amore sia simile al fuoco, il quale tende sempre all'insù, affine di ingolfarsi e perdersi nel centro della sua sfera.

(1) Matth., V, 8.

(2) 1^a Joann., III, 2.

(3) Joan., XVI, 23.

CAPITOLO XXI.

Spiegazione della parola *travestita* (*in altri panni avvolta*) — Quali sono i differenti aspetti o colori del travestimento, di cui l'anima si serve in questa notte.

Esposte le ragioni, per le quali l'anima dà alla sua contemplazione il nome di « scala secreta », rimane adesso che spieghiamo quell'ultima parola « *travestita* », o sia il motivo per cui ella dice di essere salita per una scala secreta e in « altri panni avvolta ».

Or bene, nel significato generale del termine, travestirsi vuol dire nascondersi sotto un vestimento diverso dall'ordinario, e ciò uno può fare sia in testimonianza della volontà e del desiderio che ha di guadagnare, coll'aiuto di siffatto mutamento, le buone grazie e i favori di colui che ama, e sia anche per occultarsi agli sguardi dei propri nemici, affine di riuscir meglio e più sicuramente nelle proprie imprese. In questi casi, è chiaro che uno debba prendere quegli abiti che meglio sappiano esprimere i sentimenti del cuore e più facilmente possano eludere la vigilanza ed attenzione degli avversarii. Per ciò è che l'anima, di cui parliamo, ferita dall'amore di Cristo suo Sposo, e desiderosa di guadagnarsene tutto il cuore, segue la medesima linea di condotta e piglia l'abito che meglio rappresenta le brame del suo spirito e più l'aiuta a fuggire agli assalti dei suoi tre nemici: mondo, demonio e carne.

Quest'abito è contraddistinto da tre differenti colori: bianco, verde e rosso, emblemi e simboli delle tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità, per le quali non solamente si attirerà tutto il cuore del suo Diletto, ma, per di più, sarà al sicuro da tutte le insidie de' detti di lei avversarii.

La Fede infatti è una specie di tunica interiore di una bianchezza così risplendente da offuscare la vista di qualunque intelletto, e per essa l'anima, che ne è rivestita, passa inavvertita agli occhi del demonio, come che, in grazia della Fede, ella sia fortemente munita contro di questo suo avversario, di tutti il più pericoloso. Se così non fosse, non avrebbe mai San Pietro consigliato di munirsi nella fede contro i suoi attacchi: *Cui resistite fortes in Fide* (1).

(1) 1 Petr., V, 9.

Nessun altro abito interiore, come la Fede, dispone meglio l'anima alla grazia dell'unione col suo Amato, comechè la Fede sia il principio e il fondamento di tutte le altre virtù e senza di essa, come scrive l'Apostolo, sia impossibile di piacere a Dio: *Sine fide autem impossibile est placere Deo* (1). All'opposto, quando la fede è viva in un'anima, essa le attira sopra gli sguardi del Signore, dicendo Egli per un profeta: *Sponsabo te mihi in Fide* (2). Che è come dire: Se tu, o anima, vuoi unirti e sposarti con me, hai da venire a me vestita interiormente di Fede.

Questa bianca tunica della Fede avvolge l'anima durante l'uscita di questa notte oscura, quando ella, come ben si ricorda il lettore, camminava in mezzo di tenebre e di angustie interiori. Spenta, a quel tempo, quasi ogni luce del suo intelletto, ella non aveva il menomo soccorso del cielo, che sembrava del tutto chiuso sopra di lei e dove Iddio si era nascosto agli occhi suoi, e neppur della terra, perchè coloro, che la guidavano, erano impotenti a consolarla. Tuttavia ella ha saputo con costanza sostenere il fuoco di tante pene, senza venir mai meno al suo Diletto, che appunto per mezzo di siffatte prove voleva sperimentare la fede della sua Sposa, onde poi ella, alla fine, potesse in tutta verità applicarsi quella parola di Davide: *Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras* (3). Per riguardo alle parole delle tue labbra io ho battuto delle vie faticose.

Sopra poi la bianca tunica della Fede mette l'anima un altro abito dal colore verde. È questo il simbolo della virtù della Speranza, per la quale l'anima si sottrae al suo secondo nemico, che è il mondo. Codesta viridità di speranza forte in Dio infatti solleva in tal guisa l'anima alle cose della vita eterna, che, in comparazione di quello che spera, qualunque anche più ricco oggetto perde a' suoi occhi ogni importanza e valore e diventa cosa vile, bassa, spregevole, come le cose del mondo sono in verità.

È per mezzo di questa virtù della speranza che l'anima, spogliandosi di tutte le frivolezze di quaggiù, non lascia che il suo cuore si attacchi alla menoma creatura, e, niente sperando da quanto vi è nel mondo, vive vestita soltanto della speranza della vita eterna.

(1) Hebraeor., XI, 6.

(2) Os. II, 20.

(3) Ps. XVI, 4.

In tal guisa, per la forza di questa virtù, non potendo non soltanto toccare le cose di questo mondo, ma neppure guardarle di lontano, l'anima si libera del suo secondo capitale nemico. E però San Paolo giustamente appella la speranza elmo di salute: *Galeam spem salutis* (1). L'elmo è una specie di armatura, che copre in tal guisa la testa da non lasciar passare appena che la luce per le fenditure della visiera, per la quale, chi lo porta, possa vedere. Or questo di particolare ha la speranza di coprire cioè tutti i sensi dell'uomo, affinchè non si perdano dietro le cose del mondo, nè vi sia per dove possa arrivare a ferirne lo spirito veruna saetta di lui. Solo gli lascia come una visiera, per la quale egli possa guardare le cose del cielo, e non altro; chè questo è l'ufficio proprio e il fine della speranza, di sollevare gli occhi dell'anima a guardare a Dio solo, come dice Davide: *Oculi mei semper ad Dominum* (2), non aspettando bene alcuno da nessun'altra parte, ma bensì, come il medesimo dice in un altro Salmo: *Sicut oculi ancillae in manibus dominae suae, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri* (3). Come gli occhi dell'ancella son fissamente rivolti alle mani della padrona, così gli occhi nostri al Signore Iddio nostro, in aspettando ch'Egli abbia di noi pietà.

Rimane l'Amato tanto contento dell'anima quando la vede rivestita di questa verde divisa, la quale fa sì ch'ella tenga sempre fissi gli occhi in Lui nè d'altro si appaghi che Lui non sia, che è verità dire che tante più grazie ella da Lui riceve quanto più viva è la sua speranza. Non per altro infatti, a lei rivolgendosi, le dice nei Cantici che con un solo sguardo de' suoi occhi gli ebbe piagato il cuore: *Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum* (4).

Senza prima rivestirsi di questo verde abito di Speranza in Dio, l'anima non avrebbe mai potuto aspirare alle dolcezze del divino amore, comechè sia la tenacia sola di una forte Speranza quella che trionfa di Lui. Con essa adunque procede travestita l'anima durante questa notte, comechè ella per essa resti così vuota da ogni possessione e da ogni appoggio di questo mondo e in altro non fissi gli occhi suoi e le sollecitudini del suo cuore

(1) Thessalon., V, 8.

(2) Ps. XXIV, 15.

(3) Ps. CXXIII, 3.

(4) Cant., IV, 9.

fuorchè in Dio: piuttosto infatti metterebbe la sua bocca nella polvere che collocare in altro la sua speranza, come dice Geremia (1).

Per completare da ultimo il suo travestimento, al bianco abito della Fede e a quello verde della Speranza, aggiunge l'anima un altro splendido vestimento rosso, simbolo della terza virtù teologale, che è la carità, la quale, non solamente dà vita agli altri due colori, ma fa sì che l'anima si levi d'un tratto fino al trono della Divinità, e tanto di doni e di virtù l'arricchisce ch'ella può osar di dire: *Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem: ideo dilexit me Rex et introduxit me in cubiculum suum* (2). Io son nera, ma bella, o figliuole di Gerusalemme: per questo il Re mi ha amato e mi ha introdotto nella sua camera.

Per questo abito della divina carità non solamente l'anima si trova al sicuro contro il suo terzo nemico, che è la carne, comechè dove regna vero amor di Dio non possa entrare l'amore di sè e delle proprie cose, ma prendono forza e grazia ancora tutte le altre virtù, da cui è resa l'anima poi anche più bella e gradita agli occhi del suo Diletto. Senza della carità infatti, nessuna virtù è bella davanti agli occhi di Dio, ed essa è quel conopeo di porpora, di cui si parla nei Cantici, dove Iddio si riposa: *Reclinatorium aureum, ascensum purpureum* (3).

L'anima allora si riveste di quest'abito della carità allorquando, come più sopra fu detto, ella esce, nella notte oscura, da sè e da tutte le cose create infiammata d'ansie d'amore (*da furie d'amor arsa, ond'io languia*) e comincia a salire, per la secreta scala della contemplazione, verso l'unione perfetta di amore con Dio, sua unica salute.

Questi sono i colori del travestimento, di cui l'anima si serve per salire, come abbiamo detto, per la secreta scala della contemplazione, ed essi sono la migliore disposizione di tutte ond'ella può arrivare ad unirsi con Dio con tutte le sue potenze, memoria, intelletto e volontà.

La Fede accieca l'intelletto e lo spoglia di tutte le sue conoscenze naturali, per cui lo dispone a congiungersi con la divina Sapienza; — la Speranza vuota e distacca la memoria da ogni possesso di creatura, comechè, secondo la parola di San Paolo, essa riguardi quello che non si possiede: *Spes autem, quae vi-*

(1) Thren., III, 29.

(2) Cant., I, 4.

(3) Ib., III, 10.

detur, non est spes (1). Vale a dire, la speranza, staccando la memoria da tutto quello che si può possedere in questa vita, la fissa in quello che non si possiede, ma si spera, e quindi la prepara a congiungersi con Dio, che è quello, cui essa tende. La Carità finalmente, nè più nè meno, soffoca tutti gli appetiti non regolati della volontà o che non riguardano Dio puramente, e così prepara e conduce questa terza potenza all'unione per amore con Lui. Insomma, queste tre virtù, avendo per officio di staccare l'anima da tutto quello che non è Dio, tendono, per conseguenza, a prepararla all'unione con Lui. Il perchè ognuno vede come debba essere impossibile all'anima pervenire alla perfezione dell'amore divino senza di queste tre virtù, e quanto è stato necessario il travestimento, sotto il quale ella dice di essersi nascosta per ottenere il fine che desiderava (2).

Per questo pure, o sia per essere arrivata a travestirsi così ed aver perseverato fino alla fine, l'anima ha ragione di magnificare la sua fortuna, come fa nel verso che segue.

CAPITOLO XXII.

Spiegazione del terzo verso della strofa.

O felice ventura!

È evidente che doveva essere una bella fortuna per l'anima vedere, alla fine, dopo tante fatiche, l'esito di una impresa come questa, che l'ha messa al sicuro dagli attacchi del demonio, del mondo e della sua stessa sensualità, e stabilita in una preziosa libertà di spirito, che è il massimo di tutti i beni. Ella infatti è uscita dalla terra per elevarsi fino al cielo, e di terrestre ed umana si è fatta divina: questo è il frutto dello stato di perfezione, cui è arrivata, e di cui di qui innanzi parleremo.

Nessuno creda però che noi intendiamo di dilungarci tanto. Come infatti venne avvertito sul principio di questo trattato, no-

(1) Rom., VIII, 24.

(2) In relazione alla materia spiegata in questo capitolo, rileggasi, di grazia, quanto il Santo insegna nel lib. II della *Salita del Monte Carmelo*, cap. VI, parlando del mezzo prossimo per cui si giunge all'unione con Dio.

stro scopo principale è di instruire un gran numero di anime, le quali nulla comprendono, tante volte, di questa notte, che pure sono chiamate ad attraversare per unirsi con Dio. Ora, per quanto imperfettamente senza dubbio, credo però di aver qui dato dottrine sufficienti affinchè esse possano, d'ora innanzi, farsi una qualche idea delle grazie, che questa notte fortunata procura allo spirito, e degli immensi vantaggi, che si trovano a passare da queste prove. Così che, in luogo di rimanere spaventate al momento dell'amarezza e della pena, dovranno, al contrario, dico, animarsi sempre più, per la speranza certa dei beni inapprezzabili, che vi hanno da ricavare.

Ciò premesso, vedremo, spiegando il verso che segue, come l'anima ha ancora un altro motivo per chiamarsi fortunata.

CAPITOLO XXIII.

Quarto verso. — Si parla dell'ammirabile misterioso nascondiglio nel quale l'anima è introdotta in questa notte, e si mostra l'impossibilità in cui è il demonio di entrare in questo luogo, sebbene possa introdursi in altri, anche alti.

E ad ogni sguardo tolta (all' oscuro e ben nascosta) (1).

Quella parola « *ben nascosta* » significa in secreto, al sicuro da ogni sguardo. Per questo, dicendo qui l'anima: lo uscii « all' oscuro e ben nascosta », ella, con tale ripetizione, non vuol far che meglio comprendere la perfetta sicurezza, di cui si parla nel primo verso di questa strofa, sicurezza che a lei è procurata dalla predetta oscura contemplazione, che è quella che la conduce all'unione d'amore con Dio.

Dicendo dunque l'anima « *all' oscuro e ben nascosta* » è come se dicesse che, procedendo all' oscuro, come si è spiegato, ella procedeva coperta e sicura contro qualunque insidia ed imboscata del diavolo. La ragione poi, per la quale l'anima, nella oscurità di questa contemplazione, cammina tanto sicura, è perchè detta contemplazione, nella quale è a questo tempo introdotta, viene

(1) Il verso letteralmente dovrebbe tradursi così: *All' oscuro e ben nascosta*, e noi adoperiamo questa versione perchè meglio si adatta alla spiegazione e al commento del Santo.

in lei infusa secretamente e passivamente, all' insaputa dei sensi e di tutte le potenze, sia esteriori sia interiori, della parte sensitiva. Da ciò segue che l' anima, non solamente resta liberata dagli ostacoli, che poteva cagionarle la debolezza delle sue facoltà naturali, ma per di più fugge ella ancora alla rabbia piena di invidia del diavolo, il quale, solo per mezzo delle potenze della parte sensitiva, può conoscere quello che succede nello spirito. Quanto più adunque la comunicazione è spirituale, intima e remota dai sensi, tanto meno il demonio può raggiungerla e comprenderla.

Per questo moltissimo importa, per la sicurezza dell' anima, che le sue comunicazioni soprannaturali e il suo interiore commercio con Dio avvengano del tutto fuori della operazione e cooperazione dei sensi della parte inferiore, e siano da essi ignorati. Prima di tutto, affinchè la comunicazione spirituale, non impedita la libertà dello spirito dalla debolezza della parte sensitiva, sia più abbondante; secondariamente, affinchè l' anima possa procedere con maggior sicurezza di non dover essere fermata dal demonio, che là dentro non può entrare.

A questo proposito, in senso spirituale, possiamo intendere quel detto del nostro Salvatore: *Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua* (1). Non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra, o sia, non sappia la parte sensitiva, indicata nella sinistra, quello che avviene nella parte destra, o sia nella porzione superiore e nello spirito, nel suo tratto con Dio.

Con tutto questo, allorquando succedono nell' anima tali comunicazioni spirituali molto interiori e secrete, sebbene il demonio non arrivi a conoscere la loro natura, tuttavia, data la grande calma e il profondo silenzio ch' esse producono nei sensi e nelle potenze della parte sensitiva, ben egli può, da ciò, congetturare, dico, che qualcosa avviene, e che l' anima sta ricevendo qualche gran bene. In tal caso, vedendo di non poter arrivare a impedirlo e combatterlo nel fondo più intimo dell' anima, egli fa di tutto per agitare e tormentare con dolori, dubbi, timori e paure la parte sensitiva, dove ha libero accesso, affine di gettare in tal guisa la parte superiore nell' angoscia e nell' inquietezza a riguardo dei beni, che lo spirito gode e riceve.

Per quanto però egli faccia, tutti i suoi artifici a nulla riescono, quando l' effusione di questa contemplazione tutta si spande unicamente nello spirito; anzi allora le sue malizie sono causa di

(1) Matth., VI, 3.

un nuovo profitto per l'anima, che vede accresciuti il suo amore e la sua pace. Avvertendo ella infatti la presenza del perturbatore, si ritira subito, istintivamente, più addentro in sè stessa, ben sapendo di raccogliersi in un rifugio dove gli sguardi del suo nemico non la possono raggiungere; per cui le cresce sempre di più quella gioia e quella pace che il demonio aveva tentato offuscarle e rubarle.

In tal guisa, ogni timore resta al di fuori, e l'anima ben lo sente e lo vede, mentre tanto più gode di possedere, nel secreto abisso del suo spirito, la pace dolcissima del suo Sposo, che ormai nè il demonio nè il mondo potranno più rapirle.

L'anima riconosce, a questo punto, assai bene la verità di quel detto della Sposa nei Cantici: *En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt... propter timores nocturnos* (1). Ecco, che attorno il letto di Salomone stanno sessanta guerrieri dei più forti d'Israele.... pe' notturni timori.

Questa fortezza e pace poi l'anima sente nell'intimo suo, ad onta che al di fuori le sue ossa e la sua carne possano essere soggette magari a torture inaudite. Quando all'opposto la comunicazione spirituale si spande anche sopra dei sensi, allora il demonio arriva con più facilità ad inquietare lo spirito e ad agitarlo co' suoi terrori. Sono, in tal caso, sì grandi le sofferenze e le pene dell'anima che espressione non si trova per poterle indicare. Come infatti la lotta s'ingaggia tra spirito e spirito, l'orrore che lo spirito cattivo ispira al buono, o sia all'anima che tormenta, è qualcosa di insopportabile. E lo dà assai bene a comprendere la Sposa là dove racconta quello che a lei avvenne al momento, in cui avrebbe desiderato entrare nel suo interiore raccoglimento per goderne tutte le ineffabili delizie, dicendo: *Descendi in hortum nucum ut viderem poma convallium, et inspicerem si flourisset vinea... nescivi: anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab* (2). Io discesi nell'orto delle noci per vedere i pomi delle valli ed osservare se la vigna fosse fiorita.... fui nell'ignoranza, e l'anima mia mi conturbò per ragione dei cocchi di Aminadab, il quale significa il demonio.

Siffatta ostilità del demonio si manifesta alle volte quando Iddio, per concedere all'anima i suoi favori, si serve dell'opera del suo Angelo buono. In tal caso permette, ordinariamente, il

(1) Cant., III, 7, 8.

(2) Ib., IV, 13.

Signore che il demonio se ne avveda, affinchè non possa esso lamentarsi che non gli è dato mezzo di poter provare l'anima e magari di trionfarne, come già si lamentava a riguardo di Giobbe (1).

Del resto è ben giusto che Iddio metta una certa parità tra l'armi dei due guerrieri, vale a dire l'angelo buono e l'angelo cattivo, affinchè la vittoria dell'anima riesca più meritoria e che la sua fedeltà venga anche più largamente premiata e ricompensata.

Questa è la causa per cui Dio tante volte permette che gli stessi mezzi, pei quali Egli va levando l'anima a sè, servano al demonio affinchè la inquieti e la turbi. E così, per esempio, se, per mezzo dell'angelo buono, l'anima venga favorita di visioni vere e sincere, Dio permette egualmente al demonio di suscitargliene dell'altre false, che, colle divine, possano avere qualche rassomiglianza, affinchè si provi la sua attenzione e cautela. Chè essendo nell'apparenza, come abbiamo detto, somiglianti, l'anima, se non è cauta, può venire ingannata, come tante volte è accaduto e come si legge nell'Esodo, dove si racconta che tutti i veri miracoli, che faceva Mosè, venivano anche subito rifatti, apparentemente, dai maghi di Faraone (2).

Se colla sua verga infatti Mosè faceva apparire delle rane, altrettanto, colle proprie, operavano quelli; e se egli cangiava l'acqua in sangue, il medesimo mutamento era pur ottenuto dai suoi nemici.

Non solamente però il demonio imita questo genere di visioni corporali, ma ancora può egli mischiarsi e ingerirsi nelle comunicazioni spirituali, quando esse sien fatte per l'intervento dell'Angelo buono. Può egli in tal caso avvedersene, comechè, secondo la parola di Giobbe: *Omne sublime videt* (3), tenta intromettersi dappertutto come meglio gli è concesso. Soltanto, come è proprio dello spirito non avere forma nè figura, così l'Angelo delle tenebre non può imitare nè contraffare le comunicazioni puramente spirituali colla stessa facilità, onde imita e contraffà le altre, che all'anima si rappresentano sotto forme e specie sensibili.

In tal caso, per danneggiare l'anima, aspetta e coglie il mo-

(1) Job., I, 1.

(2) Exod., VII, 7, 11, 22 et VIII, 7.

(3) Job., XLI, 25.

mento in cui l'Angelo buono si accinge a partecipare all'anima la sua comunicazione, per tosto ispirarle dei terrori e turbarne lo spirito (1).

L'anima però facilmente giunge a liberarsi da tutti questi assalti del maligno e a raccogliersi in sè stessa coll'aiuto del suo buon Angelo, che la sostiene.

Altre volte permette il Signore che questi torbidi e queste agitazioni, provocate dal demonio, durino a lungo, e allora l'angustia dell'anima si fa così viva, che nessun dolore di questa vita può ad essa paragonarsi, e la sola memoria di tali cose è per lei un vero supplizio.

È da osservarsi però che tutte queste cose succedono nell'anima senza ch'ella vi abbia parte alcuna: ella niente può fare e niente fa per attirarsi o respingere tutte queste rappresentazioni e tutti questi sentimenti a lei estranei. Una cosa sola è certa ed è che il Signore non permette mai al demonio di tormentare in tal guisa l'anima se non per purificarla e disporla, col mezzo di questa faticosa e penosa vigilia, ad una grande gioia e a più grandi favori, che ha in mente di farle. Il Signore, difatti, mortifica, ma per vivificare, e non umilia l'anima che per esaltarla sempre di più.

E questo è quello che l'anima bene sperimenta di lì a poco, comechè, passata la dura prova della sua tenebrosa purificazione, ella entra, in proporzione delle sue fatiche e delle sue pene, in una dolce contemplazione spirituale, la cui sublimità raggiunge talora un grado sì alto che la parola umana è impotente ad esprimere.

Tutto il fin qui detto deve intendersi delle comunicazioni che Dio fa all'anima pel ministero dell'Angelo suo buono, durante le quali non è, come si è visto, il suo raccoglimento interiore così perfetto, nè procede ella tanto all'oscuro da non poter essere anche più o meno scoperta e veduta dal suo nemico. Ma quando, all'opposto, è Dio che per sè medesimo scende a visitarla, allora ben si verifica in tutta la sua estensione il riferito verso: « *E ad ogni sguardo tolla* », comechè nel più alto secreto e di nascosto da tutti ella allora riceva le divine comunicazioni. Iddio infatti, sommo padrone dei cuori, dimora sostanzialmente nel santuario

(1) Sull'azione e potestà del demonio sopra dei sensi, si rileggano le note 1^a di pag. 117, 157, 193, 205 e 240 del primo volume e i passi correlativi del nostro Santo.

dell' anima, dove nè l' Angelo buono nè il demonio può entrare per conoscere quello che vi succede e le misteriose comunicazioni che passano tra l' anima e il suo Signore. Queste, comecchè operate direttamente da Dio, sono cose al tutto divine, e ben possono assomigliarsi ad una specie di tocco o contatto sostanziale, che è l'effetto immediato dell'unione dell' anima con Dio (1).

(1) Già più volte abbiamo sentito, e in questo libro e nel precedente della *Salita del Monte Carmelo*, libr. II, cap. XXVI, il nostro Santo parlare di certi tocchi che avvengono tra la sostanza di Dio e la sostanza dell'anima nei gradi più elevati della mistica contemplazione; saranno quindi certamente lieti i lettori se noi, già che qui è il proprio luogo di parlarne, diremo sopra di essi qualche parola, che spieghi come avvengono e in che consistono, per quanto è alla nostra limitata capacità conceduto di intenderli.

Una osservazione però bisogna che premettiamo. Vi sono autori, come per esempio il P. Scaramelli (*Direttorio Mistico*, tratt. III^o, cap. XIII), i quali nei tocchi sostanziali divini, di cui parliamo, fanno consistere uno dei gradi di orazione precedenti l'unione dell'anima con Dio; mentre il nostro Santo insegna che essi sono piuttosto un effetto della stessa unione, (*Salita del Monte Car.*, l. c. e qui sopra). Però, tra queste diverse opinioni non vi è una vera e propria contrarietà. È da tenersi, senza dubbio, con S. Giovanni della Croce che i tocchi sostanziali avvengano piuttosto dopo che l'anima ha conseguita l'unione col suo Diletto; e quindi sono uno degli effetti di questa unione; ciò tuttavia non toglie che il Signore, dispensando da quella che potrebbe dirsi la regola ordinaria, non possa farsi sentire in tal guisa anche avanti di unirsi coll'anima, onde meglio disporla e prepararla.

Ciò posto, vediamo che cosa sono i tocchi divini, di cui parla il nostro Santo. Essi consistono, secondo la definizione che ne dà lo Scaramelli: *in una sensazione vera e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel suo intimo e lo gusta con gran diletto.*

Per bene intendere questa definizione occorre ricordare prima di tutto quello che insegna San Bonaventura a riguardo dei *sensi dell'anima*. Dice il Santo Dottore che l'anima ha dei sensi spirituali, corrispondenti ai sensi materiali del corpo, e siccome coi sensi esterni noi sentiamo, in diversi modi, le cose corporee, così l'anima sente anche essa e comprende con sensazione di spirito, analoga alla sensazione dei sensi esterni, le cose immateriali ed incorporee: « *Cum homo constet ex animo et corpore, et in carne sint quinque sensus scilicet... quos tamen non movet absque animae societate; ita anima habet quinque sensus suo modo, quia spirituales res non corporalibus sensibus, sed spiritualibus rimandae sunt.* » (*Iter. aetern. itin.* 6, distinc. 2).

Questa dottrina, oltre che si può dimostrare con molti passi della S. Scrittura, ha la sua conferma anche dalla ragione. È certo infatti che il nostro intelletto ha il senso spirituale della vista, perchè esso vede chiaramente gli oggetti, e sebbene non li veda sotto forme e figure grossolane, come li mirano gli occhi del corpo, li vede però con notizie chiare e certe, le quali sono delle vere viste, tanto che noi bene spesso diciamo, intendendo

Ora, essendo questo il grado più alto d'orazione, cui in questa vita si può arrivare, riceve l'anima più grandi beni per uno

della mente che vede: sotto di tal punto di vista oppure sotto del tal altro. Così parimenti è certo che le anime nostre hanno l'udito e la loquela spirituale, con cui, separate dal corpo, si parleranno e si ascolteranno a vicenda; e quantunque tali locuzioni ed audizioni, non saranno per via di voci, come avviene nella loquela e nell'udito del corpo, saranno però per mezzo di viste e di concetti mentali, che sono vere locuzioni anch'esse ed audizioni intellettuali.

Quello che si dice del senso della vista e dell'udito, deve dirsi degli altri sensi, e specialmente del tatto; poichè, siccome il corpo tocca od è toccato da un altro corpo e ne sente la presenza, e talvolta con diletto; così l'anima può toccare ed essere toccata da qualche sostanza spirituale e sentirne la presenza con sensazione adattata al puro spirito.

Si avverta inoltre che siccome il corpo non può ricevere sensazioni per sè stesso, ma solo per mezzo delle sue potenze sensitive, così l'anima non fa ne può fare le sue sensazioni spirituali per sè stessa, vale a dire con la sua nuda sostanza, ma per mezzo delle sue potenze, intelletto e volontà, cioè con semplici intelligenze o con atti sperimentali di amore.

Ciò premesso, aperta è la strada a spiegare, con la parità dei tocchi materiali, che si fanno nei corpi, il tocco soavissimo, che Dio fa nell'anime sue dilette. Acciocchè si tocchi alcun corpo con tocco sensitivo e vitale è chiaro che noi dobbiamo prima di tutto accostarci, perchè, standone lontani, non potrebbe mai darsi verun tocco. Così, acciocchè Iddio tocchi l'anima, è necessario che le si accosti con qualche atto di fede rischiarato dal dono della sapienza, cui si appartiene, come dice l'Angelico, rendere Iddio vicino dell'anima contemplativa. (*Può vedersi a questo proposito la nota di pag. 115 di questo volume*). In secondo luogo, onde avvenga il detto tocco sensitivo, per esempio, di un fiore, non basta che noi ci accostiamo ad esso con la mano o con altra parte del corpo, ma bisogna che la vicinanza sia tale che quello determini in noi quell'atto sperimentale che si dice tocco, per cui lo sentiamo; perchè se tra noi e il fiore fosse qualche altro corpo solido, noi non verremmo mai a toccarlo, nè a sentirlo nel tatto, benchè vicino.

Non altrimenti, affinchè Iddio tocchi l'anima con tocco intimo e sensitivo al di lei spirito, non basta che le si avvicini con le illustrazioni e le soavità del dono della sapienza, perchè quelle accadono anche in altri gradi, più bassi, di orazione e contemplazione, ma bisogna che con l'abbondanza e la perfezione di questo dono le si avvicini tanto da determinare in lei la potenza spirituale del tatto a quell'atto sperimentale che dicesi *tocco di Dio*, per cui ella intimamente lo senta e lo gusti con grande soavità, come dice il nostro Santo nel capitolo qui sopra citato della *Salita del Monte Carm.* e nei commenti della stanza II della *Fiamma viva d'amore*, che più avanti vedremo.

Questi tocchi divini sostanziali, che Dio fa nella sostanza dell'anima contemplativa, e pei quali le comunica le sue perfezioni, la sua bellezza, la sua dolcezza, la sua bontà, il suo amore, la sua sapienza, cagionano un

soltanto di questi tocchi che con tutto il rimanente, comechè questi sieno quei tocchi o baci che la Sposa richiedeva nei Cantici dicendo: *Osculetur me osculo amoris sui* (1).

E altrove ancora, desiderosa di arrivare a questo punto e per niente soddisfatta di tutti i favori precedentemente ricevuti, tornava, nello stesso senso e pel medesimo motivo, a pregare: *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris, et deosculer te et iam me nemo despiciat* (2)? Chi ti darà a me, fratello mio, succhiante le mammelle della madre mia, onde io fuori ti ritrovi e ti baci, e nessuno più mi disprezzi?

In queste parole la Sposa esprimeva tutto il suo desiderio di vedersi finalmente da sola a sola con Dio e di poter con Lui comunicare al di sopra e all'insaputa di tutte le creature: questo è il senso delle sue parole e della sua richiesta. Or bene, questa si compie allorquando l'anima, con una perfetta libertà di spirito, senza che la parte sensitiva nè il demonio possano menomamente contrastarle il suo bene, arriva a godere delle divine comunicazioni, nella quiete più intima del suo cuore.

Inutilmente, in tal caso, il demonio tenterebbe di attaccarla, comechè egli niente possa arrivare a comprendere, come abbiamo detto, di questi tocchi divini, che hanno luogo tra la sostanza dell'anima e la essenza di Dio, nel commercio di una intima amorosa conoscenza.

diletto molto simile al gaudio dei beati e sono un vero saggio di quanto avviene, tra Dio e l'anime, nella patria celeste. Infatti, come da un tocco, che Dio fa per mezzo della visione intuitiva nella sostanza del beato colla sua sostanza, risulta in questo quell'amore e sapore di Dio, che lo mette in alto gaudio; così da questi tocchi che Dio fa colla sua sostanza nella sostanza dell'anima, per mezzo di altissime e purissime intelligenze, ne riddonda il gaudio più simile, che dar si possa, al gaudio beatifico. La differenza, certo sempre grande, tra gli uni e gli altri, stà in questo che là dove il beato vede svelatamente Iddio, così viene anche immediatamente toccato da Lui senza che vi sia tra e lui e Dio alcuna cosa di mezzo; mentre l'anima è toccata bensì intimamente da Dio, ma mediante il velo della Fede, comechè le intelligenze, per mezzo di cui Iddio si comunica sostanzialmente all'anima in questa vita, per alte che esse sieno, vanno sempre involte nei velami della Fede. — Ed ecco spiegati, come alla nostra capacità è stato concesso, che cosa sono i tocchi sostanziali, di cui parla il nostro mistico Dottore. Più avanti, se sarà il caso, torneremo sull'argomento, sebbene con quello solo che dirà il nostro Santo tutta questa dottrina resterà senza dubbio perfettamente illustrata, spiegata ed intesa.

(1) Cant., I, 1.

(2) Ib., VIII, 1.

A questo bene e a questo stato nessuno può pretendere di pervenire senza avanti passare per la più perfetta purificazione del suo spirito ed essersi inabissato in questo spirituale nascondiglio, inaccessibile ad ogni creatura.

È in mezzo alla oscurità di questo nascondiglio che l'anima consuma la sua unione di amore con Dio, e però assai ragione ha di cantare :

E ad ogni sguardo tolta.

Per ultimo, quando i detti divini favori si accordano nell'assoluto secreto, che abbiamo spiegato, o sia allo spirito unicamente, succede talora che l'anima, nell'istante in cui riceve tali celesti comunicazioni, si vegga, senza però comprendere il mistero, così elevata al di sopra della sua parte inferiore da toccare quasi con mano, nel suo interno, come due esseri distinti, l'uno dei quali le sembra che non abbia niente di comune con l'altro; tale e tanta è la distanza che l'uno dall'altro separa. Or, sotto un certo aspetto ciò è vero, comechè l'operazione dell'anima sia, in quel punto, totalmente spirituale nè la parte sensitiva menomamente vi partecipi.

L'anima è quivi dunque intieramente spiritualizzata; e le sue passioni e i suoi appetiti naturali cessano del tutto, mentre ella si ritira nel secreto divino della sua contemplazione unitiva.

Dopo di che, riferendosi alla sua parte superiore, l'anima dice subito l'ultimo verso.

CAPITOLO XXIV.

Si termina di spiegare la seconda strofa.

Nel sonno essendo mia magion sepolta.

L'anima vuol dire: Io uscii alla ricerca dell'amore e per conquistare questo felice bene dell'unione divina, mentre le mie due parti, la parte superiore non meno che la parte inferiore, erano tutte quiete, nella calma delle loro potenze e dei loro appetiti. Come doppia è la lotta e la purificazione, che l'anima ha da sostenere in mezzo di questa oscura notte, vale a dire nei sensi e nelle potenze non meno della parte sensitiva che della parte spirituale, così duplice anche è il riposo e la pace ch'ella, finita

l'opera della sua purgazione, acquista, per rapporto ad ognuna delle dette parti e delle rispettive loro facoltà.

Per questo, ella ripete due volte il presente verso, per ragione cioè della doppia facoltà sensitiva e spirituale, che le convenne riformare, regolare ed ordinare, ciascuna a modo suo, secondo che si trovavano ordinate, nello stato di innocenza, in Adamo (sebbene non possa arrivare a liberarsi perfettamente dalle tentazioni della parte inferiore) avanti di arrivare alla perfetta unione di amore (1).

Detto verso, quindi, che, nella prima stanza, venne applicato e riferito alla pacificazione e purificazione della parte inferiore e sensitiva, si deve qui intendere come detto della calma, in cui, a

(1) V. *Studi proemiali*, pag. xviii e segg. — Per quanto poi anche nelle anime, pervenute alla mistica unione con Dio, rimanga la potenza a peccare, la quale, se fu in Adamo innocente, come nota Sant'Agostino nel libro *De Correct. et Gratia*, cap. XI, *a fortiori* deve trovarsi in anime che da uno stato meno perfetto tornano, in certo modo, a tale originale innocenza (e questa è dottrina che capovolge addirittura le false teorie dei falsi mistici Illuminati e Quietisti, che sostenevano divenire l'anima, per la contemplazione impeccabile, affini di avere una scusa alle loro empietà e mostruosità carnali) è certo però che queste anime fortunate *con avvertenza* non peccano mai neppure *venialmente*. Potranno cadere, senza avvertirlo e senza volontà in talune imperfezioni, ma in colpe vere e proprie no. Odasi Santa Teresa: « Nè meno crediate che per avere queste anime sì gran desiderii e sì fermi propositi di non cadere in veruna imperfezione per nessuna cosa di questo mondo, lascino di cascare in molte ed anche in peccati (*non credasi che la Santa parlasse di peccati mortali*); ma ciò sarà sempre senza loro avvertenza, perchè deve dare il Signore a queste anime molto particolare aiuto per questo » (*Castello Inter.*, Mans. VII, cap. IV).

Se poi alcuno volesse anche meglio intendere la ragione di tale, per così esprimerci, conseguente impeccabilità delle anime pervenute all'unione divina, rilegga le ultime due pagine della I parte dei nostri studii proemiali là dove, seguendo il dottrinale dell'Angelico, spieghiamo in che consista e come si operi la rassomiglianza più alta e perfetta del nostro spirito con lo spirito di Dio.

San Giovanni della Croce altrove osserva — e le sue parole, citate nei medesimi studii proemiali a pag. XLVIII-XLIX, discuteremo ancora in seguito — che l'anima, per arrivare al felice stato del matrimonio spirituale con Dio, ultimo grado della perfezione di quaggiù, deve essere confermata in grazia. Certo questa conferma resterà sempre un mistero meno che per chi la riceve: è un fatto però che, poste queste due osservazioni, o sia 1° che pochissime sono le anime che pervengono a toccare la suprema vetta indicata, e 2° la purificazione, che deve precedere, il detto del Santo acquista un valore e una credibilità assai grande. Ma, ripetiamo, su questo torneremo in seguito, a suo luogo.

questo tempo, è ridotta la parte superiore e spirituale: questo è il motivo dell'accennata ripetizione.

Nel grado che è permesso dalla condizione della presente vita, l'anima arriva ad acquistare tal quiete e riposo spirituale per mezzo degli accennati atti d'unione divina, i quali, all'insaputa e di nascosto del demonio e dei sensi, ella va ricevendo dalla Divinità.

Così purificata, stabilita e confermata nella pace, l'anima raggiunge la stabilità necessaria per gustare e godere costantemente di codest'ammirabile unione, che è lo spozalizio divino di lei col Figlio di Dio. Infatti, non appena l'anima ha messo in pace le sue parti con tutte le loro potenze ed i loro appetiti, quelle e questi negando a riguardo di tutte le cose, sì del cielo che della terra, immediatamente scende a lei e con lei si unisce per un vincolo nuovo di possesso e di amore la Sapienza divina; talchè in essa si compie quello che la medesima dice: *Cum enim quietum silentium contineret omnia et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de coelo a regalibus sedibus prosiliivit* (1).

E il medesimo dà bene ad intendere la sposa nei Cantici, dicendo che, appena oltrepassati coloro, i quali le avevano tolto il suo mantello da notte e l'avevano piagata, subito trovò colui che desiderava l'anima sua: *Paululum, cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea* (2).

Senza una grande purità è inutile lusingarsi di pervenire a questa sublime unione, e questa purezza non si ottiene che al prezzo di un perfetto ed assoluto spogliamento d'ogni cosa creata e di un'aspra e severa mortificazione, che è significata nella perdita del mantello e nelle ferite, che la Sposa dice di aver ricevuto nel mezzo della sua corsa notturna alla ricerca del suo Amato. Infatti, ella non avrebbe potuto essere rivestita della veste nuziale senza prima deporre gli antichi suoi indumenti.

Per questo, qualunque si ricusasse di uscire, per ricercare il suo Diletto, durante la notte, che abbiamo spiegato, e non volesse essere dispogliato della propria volontà, e mortificato, ma credesse di poterlo rintracciare e trovare, standosene, come sul principio faceva la Sposa, nel proprio letto, costui indarno potrebbe sperare di ritrovarlo; perchè se quest'anima dice che lo trovò fu solamente uscendo da sè medesima in preda di vive e ardenti ansietà di amore.

(1) Sap., XVIII, 14.

(2) Cant., III, 4.

CAPITOLO XXV.

Si dichiara brevemente la terza strofa.

Nell'alma notte, in cui
Non altri rimirarmi e non potea
lo rimirare altrui,
Sol per mia guida avea
Quella face gentil che 'l cor mi ardea.

L'anima, adoperando sempre la metafora della notte naturale affine di spiegare quello che avviene nella notte dello spirito, continua il suo cantico, esaltando nella presente strofa altre tre mirabili proprietà della medesima.

Primieramente ella dice che, durante e per mezzo di questa felice notte di contemplazione, Iddio conduce lo spirito per una strada così solitaria, così secreta, così lontana da ogni senso e da tutto quello che nei sensi può cadere, che nulla di creato può raggiungerlo o stornarlo e nè meno fermarlo nel suo cammino verso l'unione d'amore.

La seconda proprietà, cui nella riferita stanza si accenna, deriva dalle tenebre stesse di questa notte spirituale, dove tutte le potenze della parte superiore sono gettate nella oscurità. Dal che risulta che l'anima, impossibilitata di posare i suoi sguardi sopra di veruna cosa, li fissa in Dio solamente, in nulla fermandosi che non sia Lui.

E parimenti d'ora in avanti ella resta libera e franca di tutti gli ostacoli che le forme, le figure e le idee delle cose naturali apportavano, d'ordinario, pel passato, all'unione costante del suo spirito con Dio.

La terza ed ultima proprietà finalmente è che, senza avere il soccorso del lume interiore dell'intelletto nè l'appoggio esteriore di alcuna guida, che la sostenga per strade tanto elevate, sebben privata d'ogni cosa dalle fitte tenebre che la circondano, l'anima tuttavia resta forte della fede e dell'amore, che la infiammano e la spingono a dare tutto il suo cuore all'Amato. Ella cammina così sotto la condotta di queste uniche guide, che sono la

Fede e l'Amore, e senza sapere nè meno il come il suo spirito si solleva a Dio per cammino tanto solitario e deserto (1).

(1) Qui finisce il libro de *La Notte Oscura dell'anima*. Evidente intenzione del Santo era di continuare il commento del cantico, che gli serviva di tema, e l'interruzione è brusca e improvvisa. Nessuna ragione tuttavia si ha per credere, contrariamente a quello che succedette per l'altra opera precedente — *La Salita del Monte Carmelo* — ch'egli il detto commento scrivesse di tutte le otto strofe della sua spirituale poesia. Tanto più che quelle grazie di mistica illuminazione, che nell'alto dell'unione divina il Signore largisce alle anime sue dilette spose, delle quali d'ora innanzi gli sarebbe convenuto parlare, egli spieghi mirabilmente ne' suoi commentarii al *Cantico spirituale* e alla *Fiamma viva d'amore*, che sono le opere che adesso seguono immediatamente, e che noi, coll'aiuto del Signore, ci accingiamo a pubblicare.

CANTICO SPIRITUALE

fra l'anima e Cristo suo Sposo

Cantico Spirituale

fra l'anima e Cristo suo Sposo (1).

PROLOGO

Come le presenti stanze scritte paiono con un qualche fervore d'amor di Dio, la cui Sapienza e il cui Amore sono tanto immensi che, secondo la parola della Santa Scrittura (2), vanno da un estremo limite all'altro, e l'anima, che da un tal amore è informata e mossa, par che nel suo dire partecipi, in certa qual maniera, della stessa abbondanza e veemenza, per ciò non è mia intenzione spiegare qui tutta l'ampiezza e la copia di quello spirito fecondo d'amore, onde in esse si parla. Anzi, sarebbe troppo grave ignoranza credere di potere convenientemente spiegare a parole, fossero pur sublimi, i sensi di amore di una mistica intelligenza, come sono quelli onde trattano le presenti stanze. Imperocchè lo Spirito del Signore, che aiuta la debolezza nostra, come dice S. Paolo, dentro di noi rimanendo, sollecita e domanda per noi, con gemiti inesplicabili, quello che noi non possiamo abbastanza capire nè comprendere così da poterlo manifestare: *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram.... ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (3).

Chi infatti potrebbe descrivere quello che questo benedetto Spirito fa intendere all'anime sue amanti, nelle quali dimora? chi mai potrebbe spiegare quello che ad esse fa sentire? chi, final-

(1) Si ricordi, quanto, a proposito di quest'opera e del tempo e delle circostanze nelle quali il Santo componeva il suo cantico, scrivemmo nella 2^a parte dei nostri *Studii Proemiali*, pag. LXXXIV-XXXVII.

(2) Sap., VIII, 1.

(3) Rom., VIII, 26.

mente, dire quello che lor fa desiderare? Certo, nessuno può tanto, nè quei medesimi lo possono nè pure che lo sperimentano. E però, mediante figure, similitudini o parabole, tentano essi rivelare alcunchè delle cose, che sentono, e più per l'abbondanza dello spirito scoprono gli arcani e i misteri, che in essi avvengono, che per lavoro e chiarezza di ragioni.

Se queste similitudini poi non vengono lette con sincerità di spirito e comprese nel senso intimo, che in sè nascondono, piuttosto paion delirii e vaneggiamenti che sensate e ragionate locuzioni. Ciò massimamente appare nei Divini Cantici di Salomone ed in altri libri della Sacra Scrittura, in cui, sotto certe peregrine figure e parole, cela lo Spirito santo grandi misteri, non volendo indicare o mostrare, per termini usitati e volgari, la copia e l'abbondanza del suo sentimento. E però i Santi Dottori, per quanto che ne abbiano detto e tuttavia ogni giorno ne dicano e scrivano, pure mai arrivano con parole a spiegarlo anche solo sufficientemente, come in fatto non si può spiegare; e quindi è che tutto quello che ordinariamente di esso si dice, è una piccolissima particella, un atomo solo appetto di quanto in esso contiensi.

Ora, essendo anche queste stanze state composte sotto l'influsso dell'amore e d'una sovrabbondante mistica intelligenza, non si potranno perfettamente dichiarare; nè questa, del resto, come già ho detto, è la mia intenzione, ma solo intendo darne, così in generale, un qualche lume ed intelligenza.

Questo, a mio parere, è quello che più si conviene di fare, essendo assai meglio lasciare i detti dell'amore nella loro ampiezza, acciocchè ognuno se ne giovi giusta il modo e la capacità del suo spirito, piuttosto che restringerli solamente ad un senso, che noi si confaccia al palato di tutti. Sebbene quindi in qualche modo noi verremo dichiarando queste stanze, pure non fa di mestieri, nè è d'uopo attenersi strettamente alla spiegazione che ne daremo. La mistica Sapienza, infatti, di cui si tratta nelle presenti stanze, e che solo per amore si intende, affinchè produca il suo effetto d'amore e sollevi gli affetti dell'anima, non è necessario che distintamente si intenda: dessa è simile alla Fede, per la quale noi amiamo Dio, senza però distintamente e chiaramente conoscerlo.

Il perchè, con ogni sforzo mi studierò d'esser breve, quantunque in alcuni luoghi, e già il vedo, dovrò diffondermi alquanto, esigendo così la materia od offerendosi l'occasione di spiegare alcuni, almeno, fra i molti punti ed effetti dell'orazione, i quali

si trovano accennati in queste stanze. Lasciando tuttavia da parte i più comuni, toccherò più di proposito, sebbene, come ho detto, brevemente, di quei più insoliti e straordinarii, che sogliono sperimentare le anime, le quali sono già uscite dallo stato degli incipienti.

Così io intendo di fare principalmente per due ragioni: prima, perchè molto si trova scritto dei più comuni gradi d'orazione; secondariamente perchè io parlo a persone, cui il Signore, nella sua bontà, fece ormai uscire da questi principii e introdusse di già nel seno del suo divino amore.

Quantunque poi io ricordi, in queste pagine, certi punti di Teologia scolastica riguardanti l'interna conversazione dell'anima con Dio, spero, nondimeno, che ciò non riuscirà inutile alla purezza dello spirito. Imperocchè, sebbene ad alcuni spirituali manchi l'esercizio della Teologia scolastica, con cui si spiegano le divine verità, tuttavia non difettono di quel della Mistica, che per amore si apprende, e in cui non solamente si sa, ma si gusta anche quello che si sa.

Per ultimo, come tutto quello che io dirò intendo fin d'ora sottoporre al giudizio e alla sentenza della S. M. Chiesa, così, onde premunirmi contro qualunque errore, niente m'attenderò d'affermare, poggiandomi alla mia personale esperienza, o su quello che può essere avvenuto ad altre persone spirituali, che non si possa confermare con testimonianze della Sacra Scrittura e per essa si dichiarare, almeno in quelle cose che paiono più difficili ad intendersi.

Nel citare poi siffatte autorità terrò questa regola: prima ricopierò le parole del testo e quindi tosto le verrò spiegando, a seconda che richiederà la materia. Metterò così pure innanzi tutte le Stanze insieme unite e quindi le verrò per ordine dichiarando una per una, anzi verso per verso; separatamente, ponendole sempre al principio della spiegazione, che ne sarò per dare.

Cantico fra l'anima e Cristo suo Sposo.

LA SPOSA

1. Ah! dove ti celasti
Me in gemiti lasciando, o mio Diletto?
Come cervo n'andasti!
Piagata io mi trovai:
T'uscii dietro; eri gito, e invan gridai.
2. Pastori, o voi che andrete
Lassù di schiera in schiera al colle d'oro,
Se per sorte vedrete
L'amato mio tesoro,
Ditegli che languisco e peno e môro.
3. Cercando il caro Amore
Andrò per questi monti e per riviere,
Nè coglierò mai fiore
Nè temerò di fiere,
Passando le fortezze e le frontiere.
4. O folte selve oscure
Piantate dalla mano del mio Amato,
O prato di verdure
Di vaghi fior smaltato,
Ditemi se per voi mai sia passato.

RISPOSTA DELLE CREATURE

5. Mille grazie versando
Passò per queste selve con prestezza;
Mentre le andò mirando,
Sol colla sua vaghezza,
Vestite le lasciò di sua bellezza.

LA SPOSA

6. Ah! chi potrà sanarmi?
Deh! a me del tutto omai ti dona invero,
Nè volere inviarmi
Più messaggeri, quando
Non mi sanno essi dir quel che domando.
7. Chi di beltà si appaga
Mille grazie di te a me descrive,
E ognun più m'impiega,
E mi sento morire,
Sentendo un non so che che non san dire.

8. O vita, e reggi ancora
Se vivere non puoi dove tu vivi?
Bastando, onde tu mora,
I dardi ch'hai nel petto
Per quel che puoi saper del tuo Diletto?
9. Perchè se tu piagato
Hai questo cor, tu sano a me nol rendi?
E già che l'hai furato,
Perchè mai lo lasciasti,
Senza teco portar quel che rubasti?
10. Smorza mie pene; sei
Tu solo quel che in me calmar le puote:
Te veggan gli occhi miei,
Che sei lor lume e face,
E per te solo aprirli or a me piace.
11. Scopri la tua presenza,
E la tua vista e tua beltà mi uccida!
Mira che la dolenza
D'amor ben non si cura
Se non colla presenza e la figura.
12. O fonte cristallino,
Se fra queste tue immagini d'argento
Formassi repentino
I cari occhi bramati
Che tengo in cor, ma sol confusi e ombrati!
13. Deh! li allontana, Amato,
Che vo di vol!

Lo SPOSO

Ah! mia colomba, torna!
Spunta il cervo piagato
Dalla collina erbosa,
E alla fresc'aura del tuo vol riposa.

LA SPOSA

14. Caro mio, gli erti monti,
Le solitarie ombrose erme vallette;
L'isole strane; i fonti
D'acque sonore e schiette,
Il sibilo dell'aure amorosette;
15. La notte riposata
Quando è dappresso a comparir l'aurora;
L'armonia delicata,
La quïete sonora,
La cena che conforta ed innamora.

16. La vigna è già fiorita ;
Prendeteci le volpi piccoline :
Farem scelta gradita
Di rose mattutine,
Nè sia alcun che appaia alle colline.
17. Ti ferma, o Borea morto ;
Vien tu, Austro, che svegli i casti amori :
Scorrendo pel mio orto,
Spiravi i tuoi odori,
Mentre l' Amato pascerà tra i fiori.
18. O ninfe di Giudea,
Tra roseti e tra fior finchè discioglie
L' ambra odori, e ricrea,
Nessuna uscir s' invoglie
Da' borghi, per entrare in queste soglie.
19. Mio Ben, dentro ti cela,
E il tuo bel viso alle montagne volgi,
E taci omai, nè il svela :
Sol le compagne mira
Di chi per spiagge estrane il piede aggira.

Lo Sposo.

20. Augei voi snelli, e bionde
L'èonze e cervi e saltatrici damme,
Monti, vallette, sponde,
Chiare acque, aure ed ardori,
E voi notturni vigili timori ;
21. Per le soavi lire
E il canto di sirene, io vi scongiuro
Che cessin le vostr' ire,
Nè tocchiate le mura,
Acciò la Sposa mia dorma sicura.
22. Entrò l'amante Sposa
Nel sospirato giardinetto ameno,
E lieta inchina e posa
Il bel collo b'èato
Sovra le dolci braccia dell'Amato.
23. Sotto un pomo ti scorsi,
E sposa mia ti f'èi con dolce nodo :
Indi mia man ti porsi,
E fosti reparata
Là ove fu la madre tua violata.

LA SPOSA

24. Nostro letto fiorito
Di tane di l'ion cinto d' intorno,
Di porpora vestito,
In pace edificato,
Di mille scudi d' oro coronato.

25. Dietro l'orme tue a mille
Discorrono il cammin giovani amanti,
Tratte da tue faville,
E dal condito vino,
Che sparge odor di balsamo divino.
26. Ne la più interna cella
Del mio Amato bevei, e, fuori uscita
Alla pianura bella,
Oblïata men già
E la greggia perdei, ch' anzi segula.
27. Quivi il suo petto diemmi ;
Quivi a me scienza assai gustosa apprese,
Ed io tutta sua femmi,
Più non serbando cosa :
Quivi gli promettei d'esser sua sposa.
28. Di lui tutta son io :
Ogni spirto e virtù per lui si adopra ;
Già la mia greggia oblio,
Nè curo altro nè penso
Che d' arder tutta in quell' amore immenso.
29. Che se nel prato uscita
Non sarò mai più vista o ritrovata,
Dite: la s' è smarrita
Seguendo Amor. Oh ! quale
Alla perdita mia guadagno eguale ? !
30. Di smeraldi e di rose
Scelte in sui freschi mattutini albori,
Ghirlandette vezzose,
nell' amor tuo fiorite,
Con un mio crin intreccieremo unite.
31. In quel che contemplasti
Unico crin volar pel collo mio,
Non sì tosto il mirasti,
Preso fosti e legato ;
E in un degli occhi miei ti sei piagato.
32. Quando mi vagheggiavi,
Tua grazia in me il guardo tuo imprimea,
E quindi più mi amavi,
E degno il mio si fea
Quello adorare in te che in te vedea.
33. Già più non disprezzarmi !
Se color nero prima in me trovasti,
Or tu ben puoi mirarmi,
Chè, dappoi mi guardasti,
Grazie, vezzi e beltade in me lasciasti.

LO SPOSO.

34. La bianca colombella
All' arca con il ramo è ritornata,
E già la tortorella
Il consorte bramato
Per le verdi riviere ha ritrovato.
35. Nel deserto vivea,
E nel deserto il nido suo ripose ;
Colà scorta le fea
Da solo a sol l' Amato,
Pur nel deserto anch' ei d' amor piagato.

LA SPOSA.

36. Godiamci, Amato mio,
E lasciami specchiar nel tuo bel volto :
Al monte, al colle, al rio
Dove umor puro è accolto,
Nè penetrar ti spiaccia ove è più folto.
37. Quindi all' alte caverne
Tosto il piè porterem dell' alma pietra,
Ben profonde ed interne ;
Là entro vi andrem poi
Gli umor suggendo de' granati tuoi.
38. Qui tu mi mostrerai
Quel che l' anima mia da te pretende ;¹
Qui tosto mi darai,
O gioia, o vita mia !
Quel che l' altr' ier mi desti, ed or vorria.
39. L' aura che spira a noi,
Di filomena il dolce lieto canto,
La selva e i pregi suoi,
Nella notte serena,
Con dolce ardor che strugge e non dà pena.
40. Nessun mirarla osava,
Nè comparir Aminadabbo ardia :
L' assedio alfin posava,
E a veder l' acque vive
Scendeano i cavalier lungo le rive.
-

ARGOMENTO

L'ordine, nel quale sono disposte queste stanze, corrisponde al cammino che segue un'anima dal giorno in cui comincia a servire il Signore, fino a quello in cui giunge allo stato di perfezione, che, in questa vita, consiste nel matrimonio spirituale. In esse quindi si discorre dei tre stati, o, meglio, delle tre vie della vita spirituale, per cui l'anima deve passare per arrivare al suo fine, o sia al detto matrimonio con Dio: la via purgativa, la via illuminativa e la via unitiva, e se ne spiegano gli effetti e le principali proprietà.

Le prime stanze riguardano, perciò, i principianti, che battono la via purgativa; quelle più avanti i proficienti, che si trovano nella illuminativa, dove si celebra lo spozalizio spirituale fra l'anima e Dio; le seguenti parlano della via unitiva, propria dei perfetti, in cui si compie il detto matrimonio spirituale; e le ultime finalmente dello stato beatifico, cui l'anima, dallo stato sublime e perfetto del matrimonio, nel quale si trova, aspira e desidera per la consumazione del suo amore.

Incomincia la spiegazione del Cantico.

AVVERTENZA E NOTA ALLA PRIMA STANZA.

Postasi l'anima a riflettere sopra di sè e delle sue obbligazioni, scorgendo quanto la vita è breve (1), stretto il sentiero, che conduce all'eternità (2); che il giusto anch'esso a mala pena si salva (3); che le cose del mondo sono vane e ingannevoli, e tutto passa e finisce come l'acqua che scorre (4); che incerto è il tempo, severo il rendiconto; facilissima la dannazione, e, all'opposto, difficile assai il ricovrarsi a salute; e, per altra parte, conoscendo il debito grande, che ha con Dio, che intese crearla perchè visse unicamente per Lui, e, se la redense, fu perchè fosse tutta sua, (per cui Gli deve tutta la corrispondenza dell'amore della sua vo-

(1) Job, XIV, 5.

(2) Matth., VII, 14.

(3) 1 Petr., IV, 18.

(4) 2 Reg., XIV, 14.

lontà), senza dire di mille altri benefici da Lui ricevuti prima ancora di nascere, pei quali è a Lui anche più strettamente obbligata ; dopo tutto ciò, dico, vedendo ella come gran parte della sua vita andò gettata al vento, mentre di tutto, di ogni benchè minima cosa, fino all' ultimo quadrante (1) dovrà rendere conto e ragione quando il Signore verrà a scrutinare, con lampane accese, Gerusalemme (2), e che già l' ora è tarda e forse l' ultima del giorno (3), paurosa della sua sorte, desiderosa di rimediare a tanto male e danno, e sentendo, per di più, Iddio, molto contro di sè indignato, per essersi di Lui dimenticata fra le creature, tocca di dolore e di timore, nel più intimo del suo spirito, a sì gran pericolo di andare perduta, rinunciando ormai ad ogni cosa, posponendo ogni altro affare, senza più indugiare un giorno, un momento, con ansie e gemiti di fuoco, ferita già dell' amore del suo Diletto, prende ad invocarlo, e dice:

STANZA I.

Ah! dove ti celasti
Me in gemiti lasciando, o mio Diletto?
Come cervo n' andasti!
Piagata io mi trovai:
T' uscii dietro; eri gito, e invan gridai.

DICHIARAZIONE.

In questa prima strofa, l' anima, presa d' amore pel Verbo, Figlio di Dio e suo Sposo, e desiderosa di unirsi con Lui mediante una chiara ed essenziale visione, Gli manifesta le ansietà del suo spirito, secolui dolcemente lamentandosi della sua assenza.

Il Verbo infatti l' ha ferita e piagata nel cuore, e questo fu causa ch' ella uscisse non solamente da tutte le creature, ma da sè medesima ancora: con tutto questo però il suo Amato non vuole tuttavia manifestarsele, e, liberandola dalle pastoie della carne, introdurla a godere di Lui nella gloria dell' eternità. Per questo ella, a Lui rivolgendosi, dice:

Ah! dove ti celasti?

(1) Matth., V, 26.

(2) Sophon., I, 12.

(3) Matth., XX, 6.

Che val quanto dire: O Verbo, Sposo mio, mostrami, ti prego, il luogo ove tu stai nascosto. — Con queste parole l'anima domanda a Dio che le scopra la sua divina essenza, comechè il luogo ove stà nascosto il Figlio di Dio, come dice San Giovanni (1), sia il seno del Padre, o sia l'essenza divina, la quale ad ogni occhio mortale e ad ogni umano intendimento è nascosta. E però disse Isaia, parlando col Signore, a questo proposito: *Vere tu es Deus absconditus* (2): tu se' veramente un Dio nascosto.

Posto ciò, ognun vede che per quanto grandi possano essere le divine comunicazioni e sublimi le notizie, che un'anima riceva di Dio in questa vita, non può certo dirsi che ciò sia essenzialmente Iddio nè che abbia veruna affinità o somiglianza con Lui: (3) Esso rimane, in verità, sempre per lei nascosto, anzi a lei conviene sempre ritenerlo come tale e continuare a cercarlo dicendo: « Ah! dove ti celasti? »

I favori più elevati e la preseza anche più sensibile di Dio non sono certo una prova infallibile della sua presenza di grazia nell'anima, nè viceversa, l'aridità e la privazione di tali favori un segno della sua assenza, come assai bene ne dà ad intendere Giobbe, là ove dice: *Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam* (4): se verrà Egli a me non lo vedrò; se da me si allontanerà non lo penetrerò. In queste parole ci si dà a comprendere, dico, che l'anima, anche quando si vede favorita di celesti comunicazioni, di insoliti sentimenti e lumi spirituali, non ha da persuadersi che quello che prova costituisca la possessione o visione chiara ed essenziale di Dio, nè che la grandezza de' suoi doni sia una prova ch'ella lo possiede più perfettamente o di essere entrata più profondamente in Lui. Nè, per la stessa ragione, se tutte le accennate sensibili comunicazioni venissero a mancarle, ed ella si trovasse gettata nell'aridità, nell'oscurità, nell'abbandono, per questo deve credere che il Signore le manchi, comechè non sia più certa per l'uno che per l'altro motivo di essere, oppure no, nella grazia di Lui. Così infatti insegna il Saggio dicendo: *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit* (5), non

(1) Joan., I, 18.

(2) Is., XLV, 15.

(3) Si ricordi quanto in proposito il Santo insegna nel libro II della *Salita del Monte Carmelo*, e massime nel cap. VIII del medesimo.

(4) Job., IX, 11.

(5) Eccles., IX, 1.

sa l' uomo s' ei degno sia d' odio oppure di amore davanti a Dio. L' intenzione principale adunque dell' anima, nel riferito verso, è chiaro, non è tanto di chiedere una divozione sensibile ed affettiva, la quale non può dare sicurtà e chiarezza della possessione, in questa vita, dello Sposo, quanto piuttosto di domandare la visione chiara della sua Essenza, della quale brama avere la certezza e godere la soavità nell' altra vita.

È in questa maniera che aspirava ad unirsi colla divinità del Verbo, suo Sposo, la sacra Sposa de' Cantici, e questa era la grazia ch' ella dimandava al Padre celeste, dicendo: *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie* (1), mostrami dove ti pasci e dove ti riposi al mezzogiorno. Chiedere che le mostrasse ove Ei si pasceva era, infatti, lo stesso che domandare che le manifestasse l' essenza del Verbo divino, comechè il Padre si pasca soltanto nel suo unigenito Figliuolo, che è la gloria e lo splendore di Lui (2).

In altra forma poi, la medesima domanda faceva la Sposa, richiedendo a Dio le mostrasse il luogo dove si riposava, perchè il Padre non si riposa nè si diletta che nel suo Figliuolo, per la comunicazione a Lui di tutta la sua divina essenza, sul mezzogiorno, vale a dire nell' eternità, in cui lo ha generato e lo genera del continuo.

Questo pascolo adunque, in cui il Padre si pasce nella sua gloria infinita; questo letto fiorito del divin Verbo, in cui, nascosto a tutte le creature, Egli si riposa, è quello che in presente e con sì ardenti brame l' anima domanda quando dice:

Ah! dove ti celasti?

Tentiamo adunque di facilitare a quest' anima sitibonda il mezzo di trovare il suo Sposo e di unirsi, fin da questa vita, per quanto può essere possibile, con Lui, onde calmi la sua sete con quella goccia, che di Lui si può quaggiù gustare. Di già ch' ella al suo Sposo si rivolge, sarà bene che noi, rispondendo in nome di Lui, le mostriamo il luogo ove Egli si tiene nascosto e dove ella potrà, con sicurezza, trovarlo, e goderne con quella perfezione di soavità che in questa vita è permesso: in tal guisa ella

(1) Cant., I, 6.

(2) Hebraeor. I, 3.

non si metterà a vagare, senza alcun profitto, dietro le orme delle sue compagne (1).

È dunque da ricordarsi che il Verbo, Figlio di Dio, insieme col Padre e con lo Spirito Santo, risiede essenzialmente nel più intimo dell'anima, e quindi, s'ella brama trovarlo, bisogna che, staccandosi perfettamente col suo affetto e colla sua volontà da tutte quante le cose, entri, con un perfetto raccoglimento, dentro sè medesima, e tutte le creature riguardi come se non fossero (2).

Ecco perchè Sant'Agostino, rivolgendosi a Dio, ne' suoi Soliloqui, diceva: « Non ti trovava io, Signore, al di fuori, perchè malamente ivi ti cercava; chè dentro di me tu risiedevi (3) ».

Sta dunque Dio nascosto dentro dell'anima, ed ivi con amore deve ricercarlo il buon contemplativo, dicendo:

Ah! dove ti celasti?

Suvvia adunque, o anima, bellissima fra tutte le creature, che tanto brami sapere il luogo dove stà nascosto il tuo Diletto, per ricercarlo ed unirti con Lui, suvvia, rallegrati: già lo sai, chè tu, tu stessa sei la stanza, in cui Egli dimora, il secreto nascondiglio ov'Esso si cela! Non deve forse esser questa ragione di contento per te, vedere che tutto il tuo bene, tutta la tua speranza ti stà tanto davvicino, anzi dentro di te, o, per meglio dire, che tu non puoi stare senza di Lui? *Ecce enim regnum Dei intra vos est* (4), dice lo Sposo: Guardate che il regno di Dio è dentro di voi. E il suo servo San Paolo aggiunge di più: *Vos enim estis templum Dei* (5): voi siete il tempio di Dio.

Oh! il grande contento, che deve essere per un'anima sapendo che Iddio mai da lei si ritira!... E se Dio stà pure in un'anima, che si trova in peccato mortale, quanto maggiormente non dovrà trovarsi in quella che vive ed è in grazia con Lui?... Che puoi dunque desiderare tu mai, o anima, o bramare e ricercare

(1) Cant., I, 6.

(2) Sui varii modi di unione che Dio ha con le anime nostre veggasi quello che ne scrivemmo più sopra nella nota 2^a di pag. 130 di questo volume.

(3) « *Misi nuntios meos, omnes sensus exteriores, ut quaerem te et non inveni, quia male quaerebam. Video enim, lux mea, Deus, qui illuminasti me, quia male te per illos quaerebam, quia tu es intus* ». D. Aug., *Solil.*, cap. III.

(4) Luc., XII, 21.

(5) 2 ad Corinth., VI, 16.

fuori di te, se dentro te medesima sono le tue ricchezze, le tue delizie, la tua soddisfazione, il tuo ristoro, la tua pace, il tuo regno, vale a dire il Diletto, cui sospira e domanda il tuo cuore? Godi quindi, rallegrati con Lui, raccolta nel tuo interno, giacchè lo tieni così davvicino: quivi amalo, qui desideralo, quivi adoralo, e non andare cercandolo fuori di te, chè ti distrarrai e straccherai, nè meglio potrai e più sicuramente trovarlo, e a tuo agio e più presto e più davvicino goderlo che dentro di te. Questa cosa soltanto potrà forse darti pena, che, rimanendo il tuo Diletto dentro di te, vi sia nascosto; ma molto è già invero sapere il luogo ove Esso si cela, per farne ivi sicura ricerca.

Or questo è pure quello che qui tu, o anima, domandi, mentre con amoroso affetto vai dicendo:

Ah! dove ti celasti?

Ciononpertanto tu dici: Se sta in me Quei che ama l'anima mia, come è dunque che non lo trovo nè lo sento?

La ragione, o anima, è semplice assai: perchè Egli in te stà nascosto e tu così perfettamente come Lui non ti nascondi, affine di poterlo trovare e sentire. Non è vero forse che colui che vuol trovare una cosa molto nascosta, fino al nascondiglio deve penetrare dove essa si trova, e, trovatala che l'abbia, nè più nè meno di essa anch'egli rimane nascosto?... Volendo adunque tu ritrovare il tuo amato Sposo, che è appunto quel tesoro nascosto nel campo dell'anima tua, per cui acquistare il saggio mercante vende ogni cosa (1), uopo ti è, per ritrovarlo, che, abbandonando tutte le cose, allontanandoti da tutte le creature, ti nasconda nell'interna stanza del tuo spirito, e, chiusa la porta sopra di te, vale a dire la tua volontà, affinchè nulla di creato più essa desideri, preghi di nascosto il tuo Padre celeste (2). Rimasta così sola con Lui, tu allora di nascosto lo sentirai, lo amerai e ne godrai in maniera tanto alta e sublime che ad umana parola o senso è impossibile di spiegare.

(1) Matth., XIII, 44.

(2) Matth., VI, 6. — Sulla necessità di abbandonare tutte le creature e tutti gli appetiti onde ritrovare Iddio, si ricordi quanto il Santo insegna nelle due opere precedenti della *Salita* e de *La Notte oscura*. Evidentemente il nostro mistico Dottore non si indugia qui su certe cose, avendone egli esaurientemente trattato in precedenza.

Suvvia adunque, o anima bellissima, che già sai che il tuo Diletto dimora nascosto nel tuo seno, procura di startene con Lui bene appiattata, chè ivi, con immenso affetto ed amore, lo abbraccerai e lo sentirai. Mira e rammenta ch' Egli medesimo a questo nascondiglio ti chiama e ti invita per Isaia, dicendo: *Vade... intra in cubicula tua; claude ostia tua super te, abscondere modicum, ad momentum* (1), entra nelle tue stanze, chiuditi le porte sopra di te (vale a dire le potenze, in faccia e per riguardo di tutte le creature) e nasconditi per un poco, per un momento, cioè pel breve momento di questa vita. Se tu saprai, o anima, durante questa vita si breve, custodire con ogni cura il tuo cuore, come esorta il Savio (2), senza dubbio ti darà il Signore quello che più avanti promette per bocca dello stesso Profeta: *Dabo tibi thesauros absconditos et arcana secretorum* (3), ti darò tesori nascosti e ti svelerò la sostanza e i misteri d' ogni più arcano secreto.

Dio stesso è la sostanza di questi secreti, perchè Dio è la sostanza e l' oggetto della Fede, e questa è per sè un secreto e un mistero. Per questo, quando si rivelerà e si manifesterà ciò che la Fede ne tiene nascosto e coperto, o sia quello che è perfetto in Dio, come dice San Paolo (4), si manifesterà con pienezza di luce, allora discopriransi all' anima la sostanza ed i misteri dei secreti.

I quali, se in questa vita non giungerà a penetrare così profondamente come nel lume della eternità, tuttavia s' ella ricovrassi nella caverna della pietra (5), ovverosia si studierà di imitare al possibile le perfezioni della vita del Figliuolo di Dio, suo Sposo, meriterà, sostenendola il Signore colla sua destra, che le vengano, come a Mosè, mostrate almeno le spalle di Dio, vale a dire giungerà, fin da questa vita, a sì gran perfezione da unirsi e trasformarsi per amore nello stesso Figliuolo di Dio, suo Sposo.

Si sentirà ella allora con esso lui tanto unita e ne' suoi divini misteri così altamente illuminata e addottrinata da non avere più necessità, almeno per quanto si può da questa vita arrivare a conoscerli, di dire:

Ah! dove ti celasti?

(1) Is., XXVI, 20.

(2) Prov., IV, 23.

(3) Is., XLVIII, 3.

(4) 1 ad Corinth., XIII, 10.

(5) Exod., XXXIII, 22.

Ecco, o anima, che ti è stato insegnato il modo che tu devi seguire affin di ritrovare, nel tuo nascondiglio, lo Sposo. Se però bramassi ancora qualcosa di più, ascolta una parola piena di sostanza e di altissima verità: Cercalo in Fede e Amore, senza brama di soddisfazione in cosa veruna nè pretesa di sapere più di quello che ti conviene sapere. Fede e Amore suppliranno, a tuo riguardo, le guide del cieco, e ti condurranno, per dove tu non sai, fino al nascondiglio dove abita Iddio. La Fede infatti, che è quel secreto di cui abbiamo parlato, rappresenta, spiritualmente, i piedi coi quali l'anima va a Dio, e l'amore è la guida che ve l'accompagna.

A forza di trattare e maneggiare, per dir così, i secreti e i misteri della Fede, meriterà l'anima che l'amore le discopra quello che la stessa Fede in sè racchiude e nasconde, che altro poi non è che quello Sposo divino, ch'ella desidera di arrivare a possedere, in questa vita, per mezzo della grazia spirituale e della divina unione, e, nell'altra, per mezzo della gloria essenziale, godendolo faccia a faccia nè più in modo veruno nascoso.

Fin tanto però che arrivi per l'anima questo di della gloria, come il suo Sposo, anche nello stato più elevato di unione, cui in questa vita si può arrivare, le riman sempre nascosto nè ella può goderne come ne godrà nell'altra, così sempre ripete:

Ah! dove ti celasti?

Molto ben fai, o anima, a cercarlo sempre come ascoso, perchè, di tal guisa, molto tu glorifichi il Signore e grandemente anche a Lui ti avvicini, giudicandolo così sempre più sublime e profondo di quello che la tua capacità può arrivare a comprendere. Non fermarti dunque, nè molto nè poco, in quello che le tue potenze possono raggiungere, voglio dire, non contentarti mai di quello che puoi intendere di Dio, ma piuttosto volgiti a quello che di Lui non intendi; non arrestarti mai in compiacerti di quello che di Lui senti, ma stenditi a quello che di Lui non percepisci: questo è infatti il vero modo di ricercarlo in Fede.

Essendo infatti Iddio inaccessibile e nascosto, come abbiamo spiegato, per quanto a te, o anima, possa parere di trovarlo, sentirlo ed intenderlo, pure sempre devi reputarlo a te nascosto, e, come tale, incessantemente sforzarti e continuare a servirlo. Non essere tu pure del numero di certi stolti, i quali pensano molto bassamente di Lui e credono se ne stia Egli da loro lontano per ciò che non lo intendono nè lo gustano o lo sentono, mentre in-

vero è tutto l'opposto, perchè persuadersi dovrebbero che quando sentono di non lo intendere, allora è quando maggiormente si uniscono con Lui.

Non dice forse il profeta Davide che Dio ha preso per suo nascondiglio le tenebre: *posuit tenebras latibulum suum*?.. (1) È dunque evidente che, accostandoti a Lui, i tuoi deboli occhi debbano sentire l'effetto delle tenebre, ond' Egli è circondato (2).

Ben fai quindi, o anima, in ogni tempo, sia di prosperità, sia di avversità, tanto spirituale quanto temporale, a tenere sempre Iddio come nascosto, e per conseguenza a volgerti a Lui dicendo:

*Ah! dove ti celasti?
Me in gemiti lasciando, o mio Diletto?*

Suo « Diletto » lo chiama per muoverlo e inchinarlo più facilmente alla sua preghiera, comechè Dio esaudisca molto volentieri le preghiere di coloro che lo amano, come Egli medesimo, per San Giovanni, ne assicura dicendo: *Si manseritis in me.... quodcumque volueritis petetis et fiet vobis* (3). Se rimarrete in me, qualunque cosa bramerete e chiederete, sarà fatta.

Or può l'anima, in tutta verità, chiamarlo suo « Diletto » quand' ella sia tutta con Lui nè coll' affetto aderisca a veruna cosa fuori di Lui, e a Lui per ordinario porti tutto il suo pensiero. È questo il senso del rimprovero che faceva colà Dàlila a Sansone: *Quomodo dicis quod amas me, cum animus tuus non sit mecum*? (4) Come puoi tu dire di amarmi, se l'animo tuo non è con me?

Per animo qui si intende il pensiero e l'affetto del cuore. È dunque invano che alcuni chiamano Iddio loro « Diletto », se a Lui non rivolgono tutto intiero il proprio spirito: per questo le loro preghiere non saranno mai di gran valore davanti a Dio nè eglino otterranno quello che, per esse, domandano, almeno fino a che, perseverando nell' orazione, non giungano a tenere, il più continuo che è possibile, l'animo loro fisso nel Signore e il cuore a Lui sempre con affetto ed amore rivolto; comechè da Dio nulla si ottenga se non per amore.

(1) Ps. XVII, 12.

(2) *Notte oscura*, libr. I e II, passim.

(3) Joan., XV, 7.

(4) Jud., XVI, 15.

Quell'altre parole poi

Me in gemiti lasciando....

fanno ben capire come l'assenza dell'Amato è causa di gemiti e di pianto continui per l'anima amante. Non amando infatti essa nulla fuori di lui, in nessuna cosa può riposarsi, in nessuna trovare sollievo.

Del resto è di qui che si conosce se daddovvero uno ama Id-dio, se cioè con nessuna cosa si contenta fuori di Lui. Ma che dico io mai che si contenti, quando, pure avendole tutte, non si terrà pago e quante più ne avrà, amando, meno si terrà soddisfatto?... Il vero contento del cuore infatti non si trova già nel possesso delle varie cose, ma nello spoglio di tutte e nella povertà dello spirito. Ecco in che consiste quella perfezione d'amore, per cui l'anima possiede il suo Dio per una unione di grazia molto intima e stretta, che in Lui la fa vivere quaggiù con gioia, per quanto non certo con un appagamento completo. Questo, siccome dice Davide, non si potrà avere che nel cielo: *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (1): sarò sazio quando comparirà la tua gloria.

La pace, la tranquillità, il contento di cuore, che l'anima può godere in questa vita, non bastano a lei così da lasciare di mandare, nel suo interiore, qualche gemito, sebbene pacifico e non penoso, cagionatole dalla speranza di quel di più che le manca. Il gemito infatti è inseparabile dalla speranza, e tale era quello in cui erompeva il cuore di San Paolo e degli altri cristiani, abbenchè perfetti, come si può scorgere dalle parole del medesimo Apostolo: *Nos ipsi, primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes* (2). Noi stessi che pure abbiamo le primizie dello spirito, anche noi sospiriamo dentro di noi medesimi, aspettando l'adozione dei figliuoli di Dio.

È la ferita di amore e il sentimento penoso dell'assenza del suo Diletto che fanno gemere l'anima del continuo, ma specialmente alloraquando, assaggiata qualche dolce comunicazione del suo Sposo, Egli da lei nuovamente si allontana. Cade ella allora nell'isolamento, nella pena, nell'aridità, ed è per questo che, con un senso di dolce lamento, dice:

Come cervo n' andasti !

(1) Ps. XVI, 15.

(2) ad Rom., VIII, 23.

Anche nel libro dei Cantici la Sposa paragona il suo Diletto al cervo e alla capra della montagna, dicendo: *Similis est Dilectus meus caprae hinnuloque cervorum* (1): è simile il mio diletto alla capra e al figlio dei cervi. E così lo chiama, non solamente perchè, come il cervo, egli si lascia vedere di rado, ama la solitudine e fugge da ogni strepito e rumore, ma perchè ancora al cervo somiglia per la celerità meravigliosa colla quale si mostra e quindi subito scompare.

Così infatti il Signore si diporta, ordinariamente, nelle visite che fa alle anime sue dilette, per incoraggiarle ed animarle, chè quasi subito da esse si allontana, sottraendo loro il senso della sua grazia, affine di umiliarle, provarle e istruirle. Da ciò poi proviene che più vivo si faccia sentire all'anima il dolore della sua lontananza, come ben chiaro danno a capire le parole che seguono:

Piagata io mi trovai.

E significano: Non bastava il dolore, la pena che, per ordinario, la tua assenza mi fa soffrire, chè tu volesti ancora, dopo avermi profondamente ferita con le tue frecce d'amore e aumentato il desiderio di vederti, qual velocissimo cervo fuggire da me, senza lasciarmi pur un istante godere di te.

Per una chiara intelligenza di questo verso, è da sapersi che, oltre di molte e differenti visite, che Dio fa all'anima per accrescerle il suo amore, suole, alle volte, farle sentire al cuore certi così accesi tocchi, i quali, come ardenti saette di fuoco, la feriscono, la trapassano, lasciandola quindi in preda a un ardore senza pari (2).

Queste sono propriamente quelle ferite di amore, a cui, in modo particolare, allude in questo luogo l'anima, le quali siffattamente talora ne infiammano l'affetto della volontà che pare che ella vada bruciando in un fuoco d'amore, che tutta la consuma, che da sè stessa la fa uscire e come passare ad un nuovo essere, a somiglianza della Fenice, che dalle sue medesime ceneri rinasce.

Di cotale infiammazione parlando, disse Davide: *Inflammatum est cor meum et renes mei commutati sunt, et ego ad nihilum redactus sum et nescivi* (3): s'infiammò il mio cuore e si mutarono le mie reni, ed io al nulla fui ridotto, senza saperlo.

(1) Cant., II, 9.

(2) *Salita del Monte Carm.* libr. II, cap. XXVI; *Notte Oscura*, libr. I e II passim.

(3) Ps. LXXII, 21 et 22.

Gli appetiti e le affezioni dell'anima infatti, significati nelle reni, tutti si rinnovano nella detta infiammazione d'amore e in divini si mutano, e l'anima stessa, per la medesima forza, quasi si risolve e si riduce, in certo senso, al nulla, niente sapendo fuorchè amore.

Siffatto mutamento poi di inclinazioni e di affetti è accompagnato da una pena così viva e da un desiderio così acceso di vedere Dio, che i rigori dell'amore sembrano addirittura intollerabili all'anima. Però ella soffre non già perchè con si crude ferite la trafigge, chè queste anzi reputa la sua salute, ma perchè così la lascia languente, nè con tanta veemenza la ferisce da ucciderla e, in tal guisa, permetterle di andare a vederlo e ad unirsi con lui perennemente nella gloria.

Ecco il dolore che fa gridare l'anima:

Piagata io mi trovai.

Vale a dire: Tu ti sei nascosto e ritirato colla leggerezza e prestezza del cervo e me lasciasti così ferita e morente pel tuo amore.

Il dolore infatti, che, in tale occasione, penetra l'anima, è tanto più intenso quanto con maggiore trasporto e forza, in seguito della ferita di amore, che Dio le ha fatto, si leva la volontà di lei verso il possesso del suo Amato, di cui ha sentito il tocco ineffabile. D'altra parte poi, nello stesso tempo, sente e la lontananza e la pena di non poterlo possedere, come desidera: il che le strappa dal cuore gemiti senza fine.

Queste visite, che Dio fa all'anima, non somigliano certo a molte altre, nelle quali non ha in mira che di contentarla, riempiendola di una pacifica soavità e dolcezza: piuttosto con esse Egli vuol ferirla che sanarla, affliggerla più che consolarla. Esse servono, è vero, ad accrescere la conoscenza, che l'anima ha del suo Diletto, e il desiderio di Lui; ma questo aumento di conoscenza e di amore è causa in lei di dolore e di ansietà, perchè non può vedere il suo Signore. Questo spiega assai bene perchè questi tocchi si chiamano ferite d'amore: sono tuttavia all'anima tanto care, dolci e desiderabili, che ben volentieri ella sosterrebbe di venir molte volte uccisa da siffatte lanciate di amore, che, facendola uscire da sè medesima, tanto la sollevano ed immergono in Dio.

Il che ne dà chiaramente a vedere nel verso, che subito soggiunge:

T'uscii dietro; eri gito, e invan gridai.

Solo può recare rimedio alle ferite di amore colui che le infligge, e però quest' anima ferita e in preda al fuoco, che la consuma, usci gridando, dietro il suo saettatore, acciò la risanasse.

È d' uopo qui avvertire che, nel linguaggio spirituale, la frase « uscire da sè medesimi » si adopra in un doppio significato, per indicare una doppia maniera, colla quale noi ci eleviamo a Dio.

Noi usciamo, secondo la prima maniera, da tutte quante le cose per mezzo della negazione e il disprezzo delle medesime; si esce, nella seconda, da sè medesimi mediante una assoluta dimenticanza di sè stessi, o sia odiando sè stessi per amore di Dio.

Ora, quando tale amore tocca l' anima con la forza, che qui si dice, così l' esalta da farla non solamente uscire da sè medesima per una totale, assoluta dimenticanza di sè, ma, di più, sembra a lei che le sian tolti, con violenza, tutti i suoi appoggi, tutte le sue maniere di agire, tutte le sue inclinazioni, tanto da credere di abbandonare proprio il corpo e distaccarsi da esso.

Tutto questo insinua l' anima quando dice:

T' uscii dietro.... e invan gridai.

Che è il medesimo che se dicesse: Sposo mio, con quel tuo tocco, con quella tua ferita d' amore, tu traesti l' anima mia fuori non soltanto da tutte quante le cose, ma da sè medesima ancora ad uscire la sforzasti e la elevasti a te, mentre a te, del tuo amore infiammata, gridava, acciocchè, da tutte le cose staccata, a te sola aderisse. Ma tu di già

.... eri gito, e invan gridai.

Che significa: Quando io mi lusingava oramai di potermi godere la tua presenza, ecco che più non ti ho ritrovato: io mi rimasi vuota, e da tutte le cose staccata, per cagion tua, e come sospesa, per dir così, tra il cielo e la terra.

L' azione che qui l' anima appella: « uscire da sè medesima », la Sposa dei Cantici indica con altra parola, « levarsi »: *Surgam, et circuibo civitatem: per vicus et plateas quaeram quem diligit anima mea. Quaesivi illum et non inveni.... vulneraverunt me* (1). Mi alzerò, e anderò attorno per la città; per le contrade e per le piazze cercherò di lui, che è l' amore dell' anima mia. Lo ricercai — dice — e non lo trovai.... e mi ferirono.

(1) Cant. III, 2 et 5, 7.

La parola « *mi alzerò* », adoperata dalla Sposa, indica chiaramente un movimento ascensionale, e il medesimo senso annette qui l'anima alla parola « *uscire* », ch'ella adopera per indicare la rinunzia, da lei fatta, alla sua maniera di agire e ad ogni sua affezione bassa, imperfetta e terrena, affine di elevarsi all'altezza dell'amore divino.

La Sposa aggiunge che, non avendo trovato il suo Diletto, ne rimase ferita; e l'anima dice, a sua volta, che, ferita d'amore, ella è rimasta sola e abbandonata: chi ama infatti è condannato ad una vita di continuo dolore durante l'assenza dell'Amato. Ora, essendosi l'anima, come ben dà a vedere, tutta data al suo Diletto, ella sperava anche da lui un dono eguale, ma Egli ritarda a soddisfarla, talchè, dopo avere a tutto rinunziato per suo amore, sembra ch'ella nessun vantaggio ricavi dal suo sacrificio, non possedendo ancora l'oggetto delle sue brame e del suo cuore.

Nelle anime, che son presso ad arrivare allo stato di perfezione, la pena e il sentimento dell'assenza di Dio si fanno talora così violenti, ch'esse soccomberebbero certo a tali divine ferite, se in modo speciale il Signore non le proteggesse. La loro volontà infatti è retta; il loro spirito ben purificato e disposto, e, per di più, come abbiamo detto, già esse hanno potuto gustare alcunchè della dolcezza ineffabile dell'amore divino, al quale sospirano. Non solo, ma come attraverso ad una piccola apertura, esse hanno potuto scorgere il bene immenso, che loro è preparato, ma del quale tuttavia non è concesso ad esse di godere: il che è appunto quello che rende indescrivibile la loro pena e il loro martirio.

STANZA II.

Pastori, o voi che andrete
Lassù di schiera in schiera al colle d'oro,
Se per sorte vedrete
L'amato mio tesoro,
Ditegli che languisco e peno e môro.

DICHIARAZIONE.

Cerca l'anima, secondo che dà a comprendere in questa stanza, di valersi dell'opera di mediatori ed intercessori presso del suo Diletto, e istantemente perciò li prega di andare da Lui e riferirgli le pene, che soffre per Lui. Proprio infatti è di chi ama, se

di presenza non può col suo Amato comunicare, di farlo con i mezzi migliori, che gli si possono presentare; e per questo l'anima, come di altrettanti messaggeri, si serve qui de' suoi affetti, de' suoi gemiti, delle sue brame, che troppo bene sanno manifestare al Diletto il secreto del suo cuore, dicendo:

Pastori, o voi che andrete

Pastori appella l'anima, come or ora abbiamo accennato, i suoi desiderii, affetti e gemiti, perchè essi la nutrono di beni spirituali (chè pastore è il medesimo che nutricatore), e per mezzo loro se le comunica e le si appresta cibo divino (1).

Aggiunge poi anche:

... o voi, che andrete,

vale a dire, che eromperete ed emanerete da un puro amore.

Non tutti gli affetti e non tutti i desiderii infatti salgono insino a Dio, ma quelli solamente che nascono da un vero amore.

Lassù di schiera in schiera al colle d'oro.

Colle indica sempre un luogo alto, e questo nome si applica assai bene a Dio, non soltanto perchè Dio è la suprema altezza, ma anche perchè da Esso, come dall'alto di una specola o di un monte, si scoprono e si veggono tutte le cose, tutte le schiere e le gerarchie angeliche, tanto le superiori, quanto le inferiori, (2) per mezzo di cui, siccome abbiamo detto, salgono le nostre preghiere fino al trono del Signore. Così infatti disse l'Angelo a Tobia: *Quando orabas cum lacrymis et sepeliebas mortuos... ego obtuli orationem tuam Domino* (3). Quando tu facevi orazione con lacrime e seppellivi i morti... io presentai al Signore le tue preghiere.

Possono anche bene intendersi in questi pastori dell'anima gli stessi Angeli, perchè essi non solamente presentano a Dio le nostre suppliche, ma di più, riportano a noi i divini messaggi,

(1) In quanto che in proporzione dell'amore che l'anima ha per Iddio, da cui nasce il desiderio di possederlo e di servirlo, è l'infusione della grazia divina e di tutti i doni soprannaturali che l'accompagnano.

(2) Su gli Angeli e le loro gerarchie veggasi la nota 2^a di pag. 97 di questo volume.

(3) Tob., XII, 12.

e, come buoni pastori, ci nutrono con soavissime ispirazioni e ci difendono e ci proteggono di contro ai lupi, o sia i demonii (1).

Però, o intenda l'anima nei detti pastori i suoi affetti e gemiti oppure gli Angeli, quello che essa desidera è che tutti, indistintamente, le facciano da avvocati presso del suo Diletto, e perciò a tutti rivolta dice:

Se per sorte vedrete.

Ovverosia, se la mia buona sorte vorrà che arrivate alla sua presenza, così ch'Egli (cioè Dio) vi vegga e vi oda.

È qui necessario avvertire che, sebbene Iddio vede e sa ogni cosa, e nota, come dice Mosè (2), fino i più nascosti e reconditi pensieri dell'anima, allora tuttavia soltanto si è soliti dire ch'Egli vede le nostre necessità ed ascolta le nostre suppliche quando ne porge rimedio o ci esaudisce. Imperocchè non è solito il Signore esaudire di tratto le preghiere, che gli si possono fare, ma Egli ci esaudirà e provvederà ai nostri bisogni al tempo più opportuno o quando quelli avranno toccato il numero e la misura, ch'Egli ha prefisso: allora soltanto si dice ch'Egli li vede e li ode.

Abbiamo di ciò bella prova nell'Esodo, dove si legge che solo dopo quattrocento anni, dacchè i figliuoli d'Israele gemevano sotto dura schiavitù nell'Egitto, Dio disse a Mosè: *Vidi afflictionem populi mei et descendi ut liberem eum* (3): ho veduta l'afflizione del mio popolo e sono disceso a liberarlo. Eppure era vero che sempre l'aveva veduta. Parimenti disse l'arcangelo Gabriele a Zaccaria che non temesse, perchè Dio già aveva udito la sua ora-

(1) Non è verità di fede definita, ma è certamente verità che si trova nel deposito della fede, nella rivelazione che ogni uomo ha a sè, o sia alla sua custodia, deputato un Angelo del Signore. È questa, insegna S. Tommaso, una sapiente disposizione della Provvidenza del Signore, il quale, sebbene abbia a sè riserbata la custodia dell'uomo quanto alla sua inclinazione al bene, tuttavia e per dimostrarne la sua cura e per mantenere l'ordine generale, il quale domanda, come spiegammo nella nota or ora citata di pag. 97 di questo volume, che le creature inferiori siano rette dalle superiori, volle che l'illuminazione nostra ci provenisse dall'ausilio e dall'assistenza continua di uno de' suoi Angeli.

Fra le credenze della nostra santa Fede è senza dubbio questa una delle più consolanti. Infatti, di quale e quanta speranza non dobbiamo riempirci noi di dover andare salvi sapendo di essere del continuo custoditi e difesi, internamente ed anche esteriormente, da uno di quei nobilissimi spiriti del Signore?

(2) Deuter., XXXI, 21.

(3) Exod., III, 7 et 8.

zione e decretato di dargli quel figlio, per cui da tanti anni lo andava supplicando; e anche in tal caso è certo che Dio aveva pur sempre, fin dal principio, udite le suppliche del Santo Pontefice (1). Per questo deve l'anima tenere per fermo e confidare che Dio, sebbene subito non accorra alle sue necessità nè esaudisca le sue preghiere, non le negherà certamente il suo divino aiuto nel tempo opportuno, perchè Egli, siccome dice Davide, è l'aiutatore nella opportunità e nella tribolazione (2), a meno che ella, perdendosi d'animo, non desista dalla preghiera.

Ecco il senso di quelle parole:

Se per sorte vedrete.

Vale a dire: se per mia buona fortuna è giunto il tempo in cui il Signore si degni di esaudire le mie suppliche.

L'amato mio tesoro.

Cioè Colui che sopra tutte le cose io amo.

Allora l'anima può dir di amare veramente Iddio quando nessuna cosa di questo mondo, nè lieta nè avversa, sia capace di fermarla o di abatterla nel divino servizio, o, meglio, quando, in tutta verità, ella possa dire di trovarsi nelle disposizioni di spirito indicate nel verso che segue:

Ditegli che languisco e peno e môro.

Una triplice necessità rappresenta al suo diletto Sposo, con queste parole, l'anima, vale a dire il languore, la pena e la morte. Colui infatti che davvero ama Dio, mentre il suo Diletto è lontano, patisce, per ordinario, in tre diversi modi per rispetto alle sue tre primarie potenze, memoria, intelletto e volontà.

Per riguardo all' intelletto, l'anima, lontana da Dio, dice di essere nel languore, comechè non veda Dio, che è la salute della sua intelligenza, secondo che Egli medesimo per Davide si esprime dicendo: *Salus tua ego sum* (3): io son la tua salute.

Per rapporto alla volontà, dice di soffrire perchè non possiede chiaramente Dio, che della volontà è la delizia e il ristoro, siccome

(1) Luc., I, 13.

(2) Ps. IX, 10.

(3) Ps. XXXIV, 3.

in altro luogo afferma lo stesso real Profeta: *Torrente voluptatis tuae potabis eos* (1): li ristorerai col torrente della tua voluttà.

Finalmente, dice l'anima che colla sua memoria muore, comechè, priva della presenza del suo Diletto, che forma il bene della sua intelligenza, impedita di possederlo pienamente, il che formerebbe la delizia della sua volontà, e, di più, ben vedendo che, per causa dei pericoli e delle tentazioni di questa vita, le potrebbe avvenire di perderlo anche per sempre nella eternità, si senta ella, per tale pensiero e memoria, quasi morire, lungi vedendosi ancora dalla certezza di aver ad arrivare a possedere perfettamente il suo Dio, il quale pure, come dice Mosè, è la sua vita: *Ipse est enim vita tua* (2): per certo ch' Egli è tua vita.

Geremia rappresentava al Signore questa triplice pena dell'anima sua quando diceva: *Recordare paupertatis, ... absinthii et fellis* (3): ricordati della mia povertà, dell' assenzio e del fiele.

La povertà si riferisce all' intelletto, cui si appartiene di godere delle ricchezze del Figliuolo di Dio, nel quale, come dice San Paolo, tutti sono racchiusi i tesori della scienza e della sapienza di Lui: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (4).

L' assenzio poi, che è un' erba amarissima, si rapporta alla volontà, comechè di tale potenza sieno propriamente le delizie del possesso di Dio, delle quali mancando, tutta piena di amarezza si resta, come ben si comprende da quel luogo dell' Apocalisse, dove l' Angelo disse a San Giovanni: *Accipe librum et devora illum et faciet amaricari ventrem tuum* (5). Mangiando il libro misterioso, che gli si mostrava, doveva al Profeta amareggiarsigli il ventre; e nel ventre è significata la volontà.

Da ultimo, il fiele si riferisce non alla memoria solamente, ma a tutte le altre potenze e forze dell' anima ancora, delle quali rappresenta la morte. Così infatti ne dà a vedere Mosè nel Deuteronomio, là ove, parlando dei condannati, dice: *Fel draconum vinum eorum et venenum aspidum insanabile* (6): il fiele dei dragoni sarà il loro vino, ed un insanabile veleno di aspidi. Il che

(1) Ps. XXXV, 9.

(2) Deuter., XXX, 20.

(3) Thr., III, 19.

(4) Coloss., II, 3.

(5) Apoc., X, 9.

(6) Deut., XXXII, 33.

ivi significa la privazione, nella quale i poveretti, cui apprestavansi tali pozioni, incorrevano di Dio, privazione che forma la morte dell'anima.

Siffatta triplice indigenza e pena ha il suo fondamento nelle tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità, che corrispondono alle tre potenze dell'anima, Intelletto, Memoria e Volontà (1).

È poi da notarsi che l'anima, nel riferito verso, non fa che proporre e mostrare al suo Diletto la sua necessità e il suo dolore, comechè, chi discretamente ama, poco si curi di chiedere quello che non ha e che desidera avere, ma solo si tenga pago con manifestare il suo bisogno, lasciando all'Amato il pensiero di fare quello che conviene e che meglio Gli aggrada. Così fece la Vergine benedetta alle nozze di Cana in Galilea: non chiese Ella direttamente al suo diletto Figliuolo il vino, di cui gli sposi abbisognavano, ma solo gliene mostrò la necessità, dicendo: *Vinum non habent* (2): non hanno più vino.

E le sorelle di Lazaro non mandarono già a dire al Signore che risanasse il loro fratello, ma si solamente che mirasse che era caduto infermo colui ch'Egli amava: *Ecce quem amas infirmatur* (3).

Ed invero, convien così diportarsi per tre ragioni. Prima di tutto sa Egli molto meglio di noi il Signore quello che ci conviene; secondariamente perchè ad assai maggior compassione muovesi l'Amato quand' Ei vegga il bisogno e insieme la rassegnazione di chi lo ama. Per terzo, finalmente, l'anima va più sicura dal cadere in tentazioni di amor proprio e di proprietà spirituale quando si contenta di rappresentare a Dio le sue necessità e non chiede determinatamente le cose che, a suo giudizio, le mancano.

Tale, nè più nè meno, è la condotta seguita dall'anima nel riferito verso, il quale perciò possiamo spiegare così: Dite al mio Diletto che, di già che io languisco, ed Egli solo è la mia salute, che la sua salute mi porti; e che siccome cruccio e tormento, ed Egli solo può consolarmi, che mi dia conforto; che, da ultimo, come io muoio per Lui, ed Egli solo è la mia vita, questa sua vita mi doni.

(1) V. *Salita del Monte Carm.*, libr. II, cap. VII dove il Santo dimostra la relazione che passa tra le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità e le nostre tre potenze Intelletto, Memoria e Volontà.

(2) Joan., II, 3.

(3) Ib., XI, 3.

STANZA III.

Cercando il caro Amore
Andrò per questi monti e per riviere,
Nè coglierò mai fiore,
Nè temerò di fiere,
Passando le fortezze e le frontiere.

DICHIARAZIONE.

Scorgendo l'anima che, per ritrovare il suo Diletto, non bastano gemiti ed orazioni e il sussidio di buoni avvocati ed intercessori (siccome nelle due stanze precedenti mostra di aver fatto), spinta dall'amore, che tutta la riempie e la infiamma, si decide, tentati tutti quegli altri mezzi, di cercarlo da sè stessa, nulla omettendo di quanto è in suo potere di fare.

L'anima, infatti, che ama veramente Dio, studia tutti i mezzi per ritrovare il suo Diletto, e, dopo di aver fatto tutto quello che da lei dipende, reputa sempre di aver fatto nulla.

Per questo adunque si mette all'opera, lo cerca, e, in questa terza stanza, ne descrive il modo ch'ella seguirà per riuscire nella sua intrapresa. Dice, cioè, che, per ritrovare l'Amato, bisogna esercitarsi nelle virtù e nelle pratiche della vita attiva e contemplativa insieme, rigettando qualsivoglia gusto e diletto, perchè solamente in tal guisa il demonio, il mondo e la carne, che sono i nostri tre capitali nemici, restano senza forze, e cadono tutti gli artifizii e tutte le tentazioni, colle quali cercano di fermare e di ostacolare lo spirito nel suo cammino verso Dio.

Dicendo adunque l'anima :

Cercando il caro Amore

ovverosa il suo Diletto, chiaramente ne fa intendere che, per ritrovare Iddio, non basta pregare col cuore e colla lingua, non basta valersi del soccorso di stranieri aiuti, ma, di più, è necessario fare da parte nostra quanto per noi è possibile.

Il Signore infatti stima più un'opera fatta con propria fatica di molte che, all'istesso fine, possano essere fatte da altri. Ricordandosi quindi l'anima di quel detto del suo Amato, che dice :

Quaerite et invenietis (1), cercate e ritroverete, determinasi ella di uscire, nel modo che abbiamo sopra spiegato, a cercarlo col'opere, affine di fuggire il pericolo e il danno di non averlo a trovare, come a molti succede. I quali vorrebbero che Dio loro non costasse più di qualche preghiera, e questa magari fatta anche malamente, nè vogliono, per amor suo, sostenere la menoma fatica.

Di questi cotali se ne trova alcuni che giungono a tanto da non volere levarsi da un luogo di loro gusto e contento, e che pretendono che le dolcezze del Signore loro vengano alla bocca e al cuore senza punto muoversi, mortificarsi o negare le proprie inclinazioni, i proprii attacchi, i loro vanissimi desiderii. Costoro però, in fino a tanto che non usciranno da sè medesimi, per quante voci e suppliche possan levare a Dio, non lo troveranno mai, come non lo trovò nè pure la Sposa de' Cantici, quando in tal guisa volle cercarlo, come essa medesima ne racconta dicendo: *In lectulo meo per noctem quaesivi quem diligit anima mea: quaesivi illum et non inveni. Surgam et circuibo civitatem: per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea* (2). Cercai nel mio letto quegli che ama l'anima mia; lo cercai e non lo trovai. Mi leverò e girerò attorno per la città; pei borghi e per le piazze cercherò quei che ama l'anima mia.

Or bene, dopo sopportate alcune fatiche, ella dice di averlo trovato: è dunque chiaro che chi si fa a ricercare il Signore, e nello stesso tempo vuol contentare i proprii gusti e fuggire ogni lieve fatica e sforzo, certo non lo troverà, perchè, così facendo e diportandosi, è come se lo cercasse di notte. All'opposto, chi cerca il Signore per mezzo degli esercizi e dell'opere di virtù, questi lo ricerca di giorno, e quindi lo troverà, comechè quello che il tenebre della notte alla vista nasconde, chiaro invece e manifesto di giorno apparisce.

Ne dette pur molto bene ad intendere queste cose lo Sposo divino nel libro della Sapienza, là ove dice: *Clara est et quae numquam marcescit sapientia et facile videtur ab his qui diligunt eam et invenitur ab his qui quaerunt illam. Preoccupat qui se concupiscunt ut se illis prior ostendat. Qui de luce vigilaverint ad illam, non laborabit, assidentem enim illam foribus suis in-*

(1) Luc., XI, 9.

(2) Cant., III, 1.

veniet (1). Che vuol dire : Luminosa ed immarcescibile ell'è, la sapienza, ed è facilmente veduta da quei che l'amano e trovata da quei che la cercano. Ella previene color che la bramano, ed ella la prima ad essi si fa vedere. Chi di gran mattino andrà in cerca di lei, non avrà da stancarsi, perchè la troverà assisa alla sua porta. Questo passo, dico, dà luce a capire come l'anima, la quale si determina ad uscire dalla casa della propria volontà e dal letto dei proprii gusti, troverà subito, lì fuori, la nominata divina Sapienza, che è il Figliuolo di Dio, di lei Sposo.

È per questo adunque ch'ella dice :

*Cercando il caro Amore
Andrò per questi monti e per riviere.*

Nei *monti*, che sono alti, sono simboleggiate le virtù, sia per l'altezza loro e sia a cagione dello sforzo, che occorre, per conquistarle : senza di esse però nessuno potrà arrivare a stabilirsi nell'esercizio perfetto della vita contemplativa (2).

Le *riviere* poi, che sono basse, rappresentano le mortificazioni, le penitenze, gli esercizi in genere della vita attiva, comechè, per ritrovar Dio e conquistare le virtù, sia necessaria la pratica di amendue queste vite, l'attiva e la contemplativa.

Il senso quindi dei due riferiti versi è : Cercando il mio Diletto mi eserciterò nelle più alte ed eroiche virtù e discenderò ancora alle cose più basse, agli esercizi della mortificazione e dell'umiltà.

Tanto l'anima si propone, perchè chi vuol proprio andare a Dio, ha da operare in Esso il bene e mortificare in sè stesso il male, e ciò nel modo che è indicato nei versi che seguono :

Nè coglierò mai fiore.

Come, per andare a Dio, è necessario un cuore nudo, vuoto, forte e libero da qualunque cosa che non sia puramente Dio stesso o che a Lui conduca, così l'anima spiega, in questo verso e nei seguenti, la grande libertà e forza, ond'ella, in tanta opera, deve essere fornita.

(1) Sap., VI, 13.

(2) V. nel volum. I, *Studii Proem.* pag. XXII, colle note ; *Salita del Monte Carm.*, libr. III, cap. IV, verso la fine, testo e note.

Nel presente verso quindi si protesta che non coglierà mai veruno di quei fiori che lungo il suo cammino potesse incontrare, vale a dire ch'ella rinuncierà a tutte le delizie, a tutti i piaceri, a tutte le dolcezze della vita, il cui godimento potrebbe ostacolarle e ritardarle il passo.

Questi fiori o beni possono essere di tre sorta: temporali, sensibili e spirituali; (1) or, siccome tutti indistintamente occupano il cuore e sono di grave impedimento ad acquistare quella perfetta nudità di spirito, che l'angusta strada di Cristo domanda, perciò l'anima, affine di trovare sicuramente il suo Diletto, promette di non cogliere mai nessuno di questi fiori, o sia, in altre parole, ella dice: Non fermerò il mio cuore nelle ricchezze e nei beni del mondo; non ammetterò veruna delizia della carne; non guarderò a gusti e consolazioni del mio spirito, affinché niente possa impedirmi di ricercare il mio Amore sui monti delle fatiche e delle virtù. Così operando, l'anima si conforma al consiglio che dà il profeta Davide a coloro che battono un tale cammino: *Divitiae si affluent, nolite cor apponere* (2), o sia, offerendovisi ricchezze, guardatevi bene dall'attaccarvi il cuore.

In questa parola « ricchezze » sono indicate non solamente le sensibili voluttà e i beni temporali, ma ancora le delizie dello spirito, le quali (ed è certo cosa ben degna di nota) non meno dei beni temporali e dei piaceri del corpo impediscono di andare innanzi nel cammino di Dio e della croce di Cristo, nostro Sposo, quando si cerchino con attacco di cuore e proprietà.

Colui, adunque, che vuole avanzare nella via della perfezione, non deve fermarsi a cogliere veruno dei detti fiori; però questo solo non basta, ma bisogna che abbia ancora coraggio e forza per dire, come l'anima:

*Nè temerò di fiere
Passando le fortezze e le frontiere.*

In questi versi l'anima parla de' suoi tre spirituali nemici, mondo, demonio e carne, che si fiera guerra le muovono e di tante difficoltà le riempiono il cammino.

Nelle *fiere* è raffigurato il mondo; nelle *fortezze* è adombrato il demonio, e le *frontiere*, da ultimo, sono simbolo di carne.

(1) V. *Salita del Monte Carm.*, libr. III, passim dal cap. XVI sino alla fine.

(2) Ps., LXI, 11.

L'anima, che si accinge ad entrare nella via della perfezione, vede, infatti, il mondo presentarsi alla sua immaginazione nè più nè meno come farebbero delle bestie feroci, che la minacciassero e spaventassero. E spavento e terrore, in verità, cerca il mondo di incutere nell'anima in tre maniere specialmente. Prima, facendole credere che, dandosi a Dio, ella verrà a mancare d'ogni umano favore, sarà abbandonata dagli amici, perderà il proprio credito e anche la sua fortuna; secondariamente, nè meno atrocemente, la impaurisce col dubbio, che certo ella non avrà forza per dare un addio eterno ad ogni terreno contento e diletto. Per ultimo, la terza bestia, più tremenda ancora, rappresenta all'anima come contro di essa si leveranno le male lingue, che la faranno bersaglio d'ogni peggior frizzo e dispregio.

Or, vi sono certe anime, le quali rimangono siffattamente atterrite, allorquando tali difficoltà e dubbi e paure vengono ad affacciarsi davanti al loro spirito, da non saper più non solamente perseverare nel bene e nella via di Dio, ma nè pure muovervi i primi passi.

Altre invece, più forti e generose, hanno da combattere contro di mostri più interiori e spirituali, vale a dire contro tentazioni, tribolazioni e fatiche d'ogni maniera, che costituiscono quelle pene intime, per le quali hanno da passare le anime, che Dio vuole levare ad una più sublime perfezione, dopo di averle sperimentate ed esaminate come l'oro nel crogiuolo e nel fuoco, secondo quel detto di Davide: *Multae tribulationes iustorum, et de omnibus his liberabit eos Dominus* (1): son molte le tribolazioni dei giusti, ma da tutte ne li caverà il Signore (2).

L'anima però veramente innamorata, e che confida nell'aiuto e nella protezione del suo diletto Sposo, come fa nessun conto di dette belve feroci, così pur con grande coraggio soggiunge:

Passando le fortezze e le frontiere.

Forte o *fortezza* appella qui l'anima il demonio, che è il suo secondo nemico, sia perchè con ogni sforzo si studia di intercettarle e attraversarle il passo, sia perchè le sue tentazioni sono più difficili a scoprirsi ed a vincersi che quelle del mondo e della carne, e sia finalmente anche perchè, per far guerra allo spirito

(1) Ps. XXXIII, 20.

(2) Sono queste massimamente quelle pene di spirito e quelle prove tremende, di cui il S. Dottore parla nel libro della *Notte Oscura*.

e meglio riuscire nel suo intento, il demonio si serve dell'aiuto che a lui portano la carne ed il mondo, mettendo insieme colle loro le proprie forze.

Davide, del resto, parlando del demonio, lo designa anch'egli con lo stesso nome quando dice: *Fortes quaesierunt animam meam* (1): i forti vollero prendere l'anima mia. E il profeta Giobbe, descrivendo, a sua volta, la forza e la potenza di lui, dice: *Non est super terram potestas quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret* (2): non v'è possanza sopra la terra che con quella di lui possa paragonarsi, perchè esso fu fatto per non aver paura di alcuno, e solo Dio può vincerlo, vale a dire, il divin lume potrà svelare e dissipare i suoi stratagemmi.

Per questo l'anima, senza orazione, non ne potrà superare le forze, nè senza molta umiltà e mortificazione scoprire gli inganni e le frodi. E quindi San Paolo, avvisando e ponendo in guardia i fedeli contro il demonio, diceva: *Induite vos armaturam Dei ut possitis stare contra insidias diaboli, quoniam non est nobis coluctatio adversus carnem et sanguinem* (3), che vuol dire: Rivestitevi di tutta l'armatura di Dio, affinchè possiate resistere alle insidie del diavolo; imperocchè non abbiamo da lottare colla carne ed il sangue. Dove ne volle l'Apostolo significare pel sangue il mondo e per l'armatura di Dio l'orazione e la croce di Cristo, simbolo della mortificazione e dell'umiltà.

Dice da ultimo l'anima che passerà *le frontiere*. Queste, siccome abbiamo detto, indicano le innate ripugnanze e ribellioni della carne contro dello spirito, comechè, giusta il detto dell'Apostolo: *Caro concupiscit adversus spiritum* (4), la carne concupisca e combatta contro dello spirito e a guisa di una muraglia si ponga in faccia all'anima per contrastarle il suo spirituale cammino.

Queste frontiere riuscirà il buon contemplativo ad attraversare s'egli, colla forza ed energia dello spirito, saprà gettare a terra ogni sensuale appetito ed ogni naturale propensione, perchè, insino a tanto che l'anima non si vuota de' suoi appetiti, siffattamente rimarrà ad essi soggetto lo spirito da non poter passare alla perfezione della virtù ed arrivare alla soavità delle delizie di Dio. Il che ne diede molto bene ad intendere San Paolo in altro

(1) Ps. LIII, 5.

(2) Iob, XLI, 24.

(3) Ephes. VI, 11 et 12.

(4) Gal. V. 12.

luogo dicendo: *Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (1): se con lo spirito darete morte alle inclinazioni della carne, voi vivrete.

Ecco dunque spiegata e mostrata la linea di condotta che l'anima si prefigge di osservare nella ricerca del suo Diletto. Prima di tutto ella si armerà della energia necessaria per non abbassarsi mai a cogliere i « fiori » sul suo cammino; quindi prenderà coraggio per non aver paura delle « bestie feroci », che potessero a lei presentarsi, e da ultimo si vestirà della forza, che occorre, per attraversare le « fortezze e le frontiere », affine di potere, con piena sicurezza, avanzare pei « monti » e per le « riviere » delle virtù, nel modo che abbiamo spiegato.

STANZA IV.

O folte selve oscure
Piantate dalla mano del mio Amato,
O prato di verdure,
Di vaghi fior smaltato,
Ditemi se per voi mai sia passato.

DICHIARAZIONE.

Dopo avere l'anima spiegato il modo, pel quale solamente ella può entrare nella via dello spirito, che consiste in una coraggiosa rinunzia di ogni delizia e piacere ed in una fortezza di cuore tale da essere capace di superare ogni tentazione e difficoltà (e qui ha occasione di imparare a conoscere sè medesima, anzi di approfondirsi in questo conoscimento, che è il primo passo da farsi per arrivare alla cognizione di Dio), comincia ella ad elevarsi, per mezzo della cognizione e considerazione delle creature, alla conoscenza del suo Diletto, loro Creatore.

E in verità, questa meditazione delle cose create è la prima che, dopo quella del conoscimento di sè stessi, si presenta da fare in questo spirituale cammino: essa ci fa conoscere Dio, mostrandoci, nella creazione, qualche riflesso della sua grandezza ed eccellenza, secondo quello che dice l'Apostolo: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciun-*

(1) Ad Rom. VIII. 13. — A riguardo della mortificazione degli appetiti v. *Salita*, libr. I per totum.

tur (1): le cose visibili di Dio si rendono note all' anima per quelle create tanto visibili quanto invisibili (2).

Si rivolge quindi l' anima, nella presente stanza, alle creature e ad esse domanda notizie del suo Diletto. Ora, è da avvertirsi che, siccome nota a questo proposito Sant'Agostino, la domanda che l' anima fa alle creature non è altro, in fondo, che la considerazione che sopra di esse e in esse fa del Creatore. Per questo, contemplando gli elementi e le altre creature inferiori, i cieli e quello che in essi si vede e da ultimo gli spiriti beati, l' anima dice:

O folte selve oscure.

Selve oscure appella gli elementi, che sono terra, aria, acqua e fuoco, (3) perchè, di quella guisa che le foreste sono piene di piante, ognuno di detti elementi è popolato da una moltitudine immensa di creature. Sulla terra infatti, sono innumerabili specie di viventi,

(1) ad Rom., I, 20.

(2) Sarebbe questa quella cognizione di Dio che, negli studii proemiali, vol. I^o, pag. XXVI-XXVII, dicemmo colta o sia acquistata per via di posizioni od affermazioni: *per affirmationem*. È fuor di dubbio che la considerazione anche più semplice dell'universo conduce alla mente l' idea di un Essere, che di questo universo mirabile fu il Fattore ed il Creatore, e questa, a buon diritto, venne sempre riguardata come la prima prova dell'esistenza di Dio. Col niente infatti si fa niente, e il caso e una evoluzione cieca, quale è quella sostenuta dai panteisti, non possono essere generatori di un ordine tanto mirabile quanto è quello che si osserva nella natura in genere e nelle singole creature che la compongono. È Dio che per mezzo di queste creature si rivela; e Dio, fattore supremo ed unico di tutto quello che esiste, che per l'universo parla all'anima quando muta si arresta e piena di meraviglia davanti alla infinità dell'oceano o alla immensità dei cieli, e però fa ridere W. James quando, parlando delle prime e più rudimentali manifestazioni del misticismo, (*Coscienza religiosa*, conf. XVII, *Misticismo*, pag. 342, e segg.) si mette a parlare di una *coscienza cosmica*, o sia della coscienza della vita e dell'ordine dell'universo senza Dio. Bestemmia poi più grossolanamente quando dice che questa coscienza cosmica è una funzione che si aggiunge a certe persone particolari, quasi che il sentire e ritrovare Dio nella creazione non sia cosa di tutti e facile a tutti, come insegna l'Apostolo S. Paolo. Il quale non parlava di filosofi e sapienti certamente quanto diceva, come abbiamo udito, che le cose invisibili, di Dio si fanno note agli uomini per le visibili della creazione, vale a dire che noi possiamo cogliere l'idea della esistenza di Dio e de' suoi divini attributi dalla considerazione delle creature e delle qualità, che le adornano.

(3) Secondo l'antica filosofia, avendo la chimica moderna, grazie al perfezionamento degli strumenti di osservazione, dimostrato che i corpi semplici elementari sono assai più numerosi.

animali e piante; nell'acqua pesci, nell'aria uccelli, e il fuoco in tutti ha parte per la conservazione della vita di tutte queste creature.

Ogni specie di viventi poi vive nel suo proprio elemento, non diversamente che le piante in una selva, e in esso nasce, si nutre, si accresce. Chè questa fu la disposizione di Dio nella creazione, perchè Egli comandò alla terra di produrre gli animali; al mare e alle acque di generare i pesci; e l'aria stabili per dimora agli uccelli. Or, vedendo l'anima che tale fu la volontà di Lui, e così fu fatto, per questo ella soggiunge:

Piantate dalla mano del mio Amato.

Quello che più di tutto attira e muove l'anima è il vedere come il suo Diletto potè, da solo, colla sua mano onnipotente, creare e conservare tutte le meraviglie, che splendono nella sorprendente varietà delle creature.

Per questo, dico, con una intenzione facile ad avvertirsi pel suo significato, ella dice: « Piantate dalla mano del mio Amato ».

Infatti, sebbene molte cose Iddio faccia per altre mani, o sia per mezzo degli Angeli e degli uomini, quando si tratta della creazione di un nuovo essere, è a Lui esclusivamente che è riservato questo privilegio: creare è proprio di Dio solamente. (1) Grandemente quindi l'anima, dalla considerazione delle creature, eccitata si sente all'amore del suo Diletto, vedendo che tutte furono fatte dalla mano divina di Lui.

Dice quindi avanti:

O prato di verdure.

Passa in questo verso l'anima a considerare il cielo, cui dà il nome di « *prato di verdure* », comechè le creature, che Dio in esso ha poste, si mantengano in una tal quale specie di freschezza inalterabile, che il tempo non può corrompere nè diminuire, e in

(1) *Creare* vuol dire trarre una cosa dal nulla, e questa sola definizione fa capire come siffatta azione non può essere propria che di una potenza infinita, cioè di Dio. Questa infatti è la potissima differenza che passa tra l'azione od operazione della causa prima, o sia di Dio, e delle cause seconde, o sia le creature, che queste per operare hanno sempre bisogno di una materia preesistente, per la quale operano ed agiscono: Iddio invece no. La sua potenza infinita si estende a quello che non è e trae dal nulla, o sia crea, gli esseri, di cui vuole popolato il mondo.

esse, come in verdeggianti pianure, si dilettono e si ricreano i giusti.

Vuol poi l'anima ricordare, nello stesso verso, in modo speciale, la magnifica varietà di stelle e di pianeti, che nei cieli si vede.

La stessa similitudine adopera la Chiesa, allorchè, pregando Iddio per le anime dei fedeli defunti, dice: *Constituatur te Christus, Filius Dei vivi, inter Paradisi sui semper amoena virentia* (1). Che vuol dire: Ti introduca il Cristo, Figlio di Dio, tra le immarcescibili verzure del suo Paradiso.

Aggiunge poi l'anima che « questo prato di verdure » è

Di vaghi fior smaltato.

Questi fiori sono gli Angeli e le anime sante, delle quali è adorno e abbellito quel luogo beato, come un vaso d'oro purissimo resta vieppiù abbellito da un delicato e grazioso smalto, che attorno attorno gli giri:

Ditemi se per voi mai sia passato.

Questo verso è, per dir così, il sunto di quanto precede, perchè vuol dire: Ditemi le perfezioni e bellezze che, in ciascuna di voi, il mio Diletto ha creato.

STANZA V.

Mille grazie versando
Passò per queste selve con prestezza;
Mentre le andò mirando,
Sol colla sua vaghezza,
Vestite le lasciò di sua bellezza.

DICHIARAZIONE.

Rispondono, in questa stanza, le creature all'anima, e la loro risposta, come nota sempre Sant'Agostino al luogo citato dianzi, non è altra che la testimonianza, che in sè medesime le porgono, delle divine grandezze e perfezioni, testimonianza di cui ella le ha richieste nella precedente considerazione.

(1) In Breviar., *Ord. commend. animae.*

La dottrina adunque che, in questa stanza, si contiene, si può riassumere così: Iddio — rispondono le creature — fece, con grandissima facilità e prestezza, tutte quante le cose, lasciando in ognuna di esse impresso qualche segno o vestigio di Quei ch' Egli è, non solamente col dar loro l'essere dal nulla, ma, di più, dotandole ed abbellendole di altre innumerabili grazie e virtù, e tutte disponendole in quell'ordine e in quella dipendenza ammirabili, che anche meglio fanno risaltare la loro bellezza. Tutto ciò poi Egli fece colla sua Sapienza, per la Quale creò ogni cosa, o sia per mezzo del Verbo, suo unigenito Figliuolo.

Dicono adunque le creature:

Mille grazie versando

In queste « mille grazie », che il Diletto andò spargendo, si intende l' innumerevole e quasi infinita varietà di creature: il numero *mille* infatti si piglia, di solito, per indicare, così enfaticamente, qualche cosa che di preciso proprio non si può numerare.

Grazie poi appella l'anima le creature per le molte bellezze e perfezioni, onde Iddio le volle dotare, mentre le andava spargendo, vale a dire, mentre di esse andava popolando il mondo.

Passò per queste selve con prestezza.

Questo « passar per le selve » significa crear gli elementi, i quali, con tal nome, l'anima ha appellati nella strofa precedente. Qui si aggiunge che il Diletto per essi passava

Mille grazie spargendo,

comechè li adornasse, creandoli, con ogni sorta di belle e graziose creature e per di più loro desse virtù e potere di concorrere alla loro conservazione e riproduzione.

Dicesi poi che « *passò* », perchè le creature sono come un vestigio del passo di Dio, che ne scopre e rivela la sua grandezza, la sua potenza, la sua sapienza e le altre sue divine virtù.

Questo passo inoltre fu « con prestezza », comechè le creature sieno le opere infime di Dio, da Lui fatte come in passando, di fuga (1). Le opere invece più grandi ed eccellenti, quelle in cui

(1) V. nel 1^o volume di queste opere la nota 1^a di pag. 102.

Egli pose, per dir così, più grande studio, e nelle quali meglio manifestò i suoi divini attributi, sono i misteri della Incarnazione del Verbo e della nostra santa Fede cristiana, appetto dei quali tutte le altre cose ben si può dire che da Lui furono fatte come correndo e con premura.

*Mentre le andò mirando,
Sol colla sua vaghezza,
Vestite le lasciò di sua bellezza.*

Giusta il detto di San Paolo, il Figliuolo di Dio è lo splendore della gloria di Lui e la figura della sua sostanza: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius* (1).

Posta questa dottrina, è da sapersi che Iddio guardò tutte le cose per quest' unica figura del suo Figliuolo, e questo bastò perchè avessero l' essere, e con l' essere tutte quelle grazie e quei doni di natura, pei quali, siccome si dice nel Genesi, esse furono fatte compite e perfette: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (2): mirò Iddio tutte le cose, che aveva fatte, e vide ch' eran molto buone.

Mirarle molto buone, era il medesimo che renderle tali nel Verbo, suo unico Figlio.

Non solamente poi, con questo solo sguardo, Iddio, siccome abbiamo detto, comunica alle creature il loro essere e tutte quell' altre grazie naturali, che di ognuna son proprie, ma pure per mezzo e mercè di quest' unica figura del suo Figlio, le lasciò rivestite di una nuova più grande bellezza, comechè loro abbia comunicato l' essere suo soprannaturale.

Questo avvenne quando, fattosi Uomo, sollevò l' uomo stesso, il quale ha qualcosa di comune con tutte le creature, nella sua propria umanità, fino alla bellezza di Dio. E però disse il medesimo Figliuolo di Dio: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (3): quando io venga sollevato da terra, trarrò a me tutte le cose.

Possiamo adunque dire che, per mezzo dei misteri della Incarnazione del Verbo e della gloria della risurrezione di Lui, secondo la carne, il Signore non solamente ha esaltato le creature,

(1) Hebraeor., I, 3.

(2) Gen., I, 3.

(3) Joan., XII, 32.

ma anzi, di più, le ha lasciate interamente rivestite di bellezza e dignità.

NOTA ALLA STANZA CHE SEQUE.

In seguito di quello che l'anima si è sentita rispondere nella strofa or ora spiegata, scorge ella, in grazia del vivo lume di contemplazione e della conoscenza, che ne deriva, delle creature, come in queste si trova così gran copia di grazie e di doni da parere addirittura ricoperte e rivestite d'una certa quasi ammirabile bellezza e soprannaturale virtù, la quale loro è comunicata dalla infinita bellezza di quella divina figura, di cui abbiamo parlato, il cui sguardo veste d'allegria il mondo e tutti i cieli. Così infatti dice il profeta Davide che, aprendo Dio la sua mano, riempie ogni anima di benedizione: *Aperis tu manum tuam et implet omne animal benedictione* (1).

Ferita quindi sentendosi l'anima di amore per i segni che, nelle creature, ha trovato della bellezza del suo Diletto, e, consumandosi pel desiderio di giungere a vedere finalmente, alla scoperta, quella bellezza invisibile, che d'ogni altra visibile è fonte e cagione, erompe nella stanza che segue:

STANZA VI.

Ah! chi potrà sanarmi?
Deh! a me del tutto omai ti dona invero,
Nè volere inviarmi
Più messaggeri, quando
Non mi sanno essi dir quel che domando.

DICHIARAZIONE.

Avendo l'anima veduto, trovato e conosciuto nelle creature qualcosa della immensa bellezza ed eccellenza del suo Diletto, pei vestigi che di sè, nel suo passaggio, in esse Egli lasciò impressi, così a mille doppi le si è aumentato l'amore per Lui e, coll'amore, il dolore e la pena per la sua lontananza.

Quanto più perfetta è infatti la conoscenza che l'anima ha di Dio, tanto più le si aumentano il desiderio e la brama di ve-

(1) Ps. CXLIV, 4.

derlo. Or, come non v' ha cosa al mondo che lenir possa il suo dolore fuor che la presenza e la vista di Lui, così, sconfidata di avere e potere oramai trovare più rimedio alla sua pena, chiedegli decisamente, nella presente stanza, di venire ammessa e introdotta alla sua presenza, dicendo: Che più non voglia intrattenerla con altre notizie e comunicazioni, le quali non riescono a soddisfare il suo desiderio e la sua volontà. Chè solo ella si terrà paga e soddisfatta quando lo veda svelatamente, e, perciò, finisca oramai di darselo del tutto per mezzo della unione di un perfetto e consummato amore.

Dice adunque l'anima:

Ah! chi potrà sanarmi?

Che significa: Non piaceri del mondo, nè contenti dei sensi, nè gusti e dolcezze di spirito potranno mai sanare la mia piaga ed appagarmi; per questo

Deh! a me del tutto omai ti dona invero.

Chi veramente ama Dio non può trovare soddisfazione e contento fino a che non arriva a possederlo perfettamente. Tutte le cose create infatti non solamente non possono saziare l'anima, che ama, ma anzi, siccome abbiamo detto, non faranno che aumentarle la fame e la brama di vederlo com' Egli è: per questo, qualunque visita, che del suo Diletto riceva, qualunque sentimento e comunicazione (cose tutte che sono come a guisa di altrettanti messaggeri e nunzii, che le portano notizia dell'essere di Lui) non possono che accrescerle e stuzzicarle più il suo appetito e la sua brama, come appunto fanno le briciole di pane, in chi ha gran fame.

Stanca quindi e insofferente di vedersi ancora lontana da una completa possessione del suo Diletto, ella grida:

Deh! a me del tutto omai ti dona invero.

Per quanto grande possa essere la nostra conoscenza di Dio in questa vita, essa non sarà mai una luce perfetta, ma bensì una conoscenza incompleta e moltissimo lontana dalla grandezza del suo oggetto. Vera cognizione di Dio, e non una cognizione a mezzo e in parte, è quella per la quale lo si conosce per la sua essenza;

e questa è la cognizione che, in presente, l'anima ricerca e domanda. Per questo ella, nessun conto facendo di altre particolari, per quanto sublimi comunicazioni, dice:

*Nè volere inviarmi
Più messengeri....*

Che significa: Non permettere, ti prego, che io continui a conoscerti in modo tanto imperfetto per mezzo di questi messengeri, che mi mandi, o sia per mezzo di queste luci incomplete e dei sentimenti imperfetti, che mi fai sentire di te, ma che sono tanto lontani e diversi da te, nè sanno corrispondere alle aspirazioni dell'anima mia. Bene il sai infatti, o Sposo mio, che ad un'anima, che anela e pena pel desiderio di contemplarti svelatamente, tutti questi messengeri non possono che aumentarle dolore, sia perchè, colle notizie, che di te le portano, non fanno che riaprirle e rinnovarle la piaga del suo cuore, e sia anche perchè essi hanno l'aspetto di una dilazione della tua venuta. Ti prego adunque, non volere inviarmi più d'oggi mai notizie tanto remote di te, perchè, se fino ad ora poteva forse con esse restare contenta, comechè poco io ti conoscessi e poco ti amassi, tale e tanta è, in presente, all'opposto, la veemenza di amore, onde io mi sento tratta verso di te, che di queste tue limitate missive non posso più tenermi paga e soddisfatta. Donati adunque, ti prego, donati tutto a me.

Il medesimo verso si potrebbe ancora, più chiaramente, dichiarare così: Signore, sposo mio, donami, ti prego, interamente quello che solo per parti fino a questo giorno tu mi hai dato; fammi, al fine, vedere svelatamente quello che, sino ad ora, solo mi facesti vedere come per mezzo di brevi rombi e fessure, e, da ultimo, deh! comunicami da te stesso, manifestandoti chiaramente a me, quello che, sino a questo punto, mi comunicasti per parti, con comunicazioni interrotte e imperfette, fatte, si potrebbe dire, quasi per celia ed ironia. Sembra invero che talora, in qualcuna delle tue visite, tu voglia concedere allo spirito sibi-bondo di te la gioia preziosa della tua possessione, ma appena l'anima, sicura di tenerti e possederti, torna sopra sè medesima, ecco che più non ti trova, perchè tu già te le sei di bel nuovo fuggito e nascosto. Or questo non è forse come un donarsi per celia ed ironia?... Seriamente dunque e davvero tutto ti dona all'anima mia, affinchè essa pienamente e perfettamente ti possenga, nè più vi sia bisogno di altri messengeri, i quali

Non mi sanno essi dir quel che domando.

Vale a dire: lo tutto ti voglio, o Sposo mio, mentre i messaggi e nunzi, che tu mi mandi, non sanno nè possono darmi di te perfetta notizia, comechè nessuna cosa del cielo o della terra possa dare di te all'anima la conoscenza che di te desidera e brama. Ecco perchè tutti quei messaggi « *non mi sanno dir quel che io domando* »: prendendo quindi il loro luogo, sii tu medesimo, o mio Caro, ad un tempo, e il nunzio e l'ambasciata

STANZA VII

Chi di beltà si appaga,
Mille bellezze di te a me describe,
Ed ognun più m'impiega,
E mi sento morire,
Sentendo un non so che che non san dire.

DICHIARAZIONE.

Nella precedente stanza l'anima ha mostrato di essere ferita e languente di amore in causa della conoscenza avuta, per mezzo delle creature irragionevoli, del suo diletto Sposo; nella presente ci dà a comprendere ch'essa non solo è ferita, ma piagata addirittura per un'altra più alta e migliore notizia, che di Lui riceve dalle creature ragionevoli, dell'altre senza paragone più nobili, o sia dagli Angeli e dagli uomini.

Siccome poi questa nuova conoscenza le fa scoprire e intendere alcunchè della divina immensità, l'anima aggiunge ancora ch'ella non soltanto si sente languire e impiegare, ma morire addirittura per l'amore e la meraviglia. Ed assai bene ella tale divina immensità indica per quelle parole « *un non so che* », comechè sia veramente ineffabile.

Dal fin qui detto è facile ricavare come l'anima, in questo commercio di amore col suo Diletto, soffre in tre maniere diverse, corrispondenti a tre gradi diversi di conoscenza, che di Dio si possono avere.

Il primo modo, più debole e rimesso, è quello che l'anima indica colla parola *ferita*, ed esso nasce e procede dalla cognizione delle creature, che sono le opere più infime di Dio.

È di tale ferita, che noi altrimenti appelliamo anche *languore*, che parla la Sposa dei Cantici, là ove dice: *Adiuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum ut nuntietis ei quia amore*

languéo (1). Vi scongiuro, o figliuole di Gerusalemme, che se troverete il mio Diletto, gli diciate che languisco d'amore. In questo passo, le *figlie di Gerusalemme* simboleggiano le creature.

Al secondo modo si dà il nome di *piaga*, perchè l'amore è in esso più interno e piglia proprio la forma di una ferita, che in piaga si volti. Quello poi che lo genera è la conoscenza dei misteri della Fede, ma specialmente del mistero della Incarnazione del Verbo, i quali, comechè sieno le opere più grandi di Dio e quelle che in sè stesse racchiudono una prova più grande del suo amore, per ciò anche nell'anima sollevano più ardenti affetti di celeste carità. In guisa che, se l'amore del primo modo, si può, ripeto, paragonare ad una semplice ferita, questo del secondo assai propriamente si può ad una piaga raffigurare.

Così, del resto, lo Sposo divino, parlando colla sua Diletta si esprimeva nei Cantici: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui* (2). Tu mi hai piagato il cuore, o sorella mia, mi hai piagato il cuore con uno de' tuoi occhi e con uno dei capelli del tuo collo. L'occhio in questo passo significa la fede nella Incarnazione dello Sposo, e il capello l'amore dello stesso divino mistero.

La terza maniera finalmente della pena d'amore è simile alla morte. La piaga si è, per dir così, incancrenita, e l'anima tutta quanta si vede collocata in uno stato doloroso, in cui la sua vita non è che una morte continua, finchè l'amore, dandole l'ultimo colpo, non la trasforma tutta in sè, comunicandole una nuova vita, perfetta d'amore.

L'anima si muore perchè ella ha ricevuta, mediante un tocco del suo Diletto, l'impressione di una conoscenza molto sublime della Divinità, che è quel « *non so che* » che le creature, nè alte nè basse, sono capaci di dire e spiegare.

Questa impressione però non può essere molto continua nè molto forte, ma passa in breve, e per questo l'anima si rimane come morendo d'amore, vedendo cioè che tanto forte non sia stata da farla realmente morire.

Questo è quello che i mistici chiamano amore impaziente, ed esso è indicato nel Genesi, là dove la Scrittura racconta la brama ardentissima di Rachele di concepire figliuoli, che le fece dire a

(1) Cant., V, 8.

(2) Ib., IV, 9.

Giacobbe suo sposo: *Da mihi liberos, alioquin moriar* (1): dàmmi figliuoli, altrimenti io morirò. E il profeta Giobbe diceva pure allo stesso proposito: *Quis mihi det, ut qui coepit, ipse me conterat?* (2) Chi farà sì che colui che mi cominciò, ei mi finisca?

Nella riferita stanza dice adunque l'anima che le creature ragionevoli le fanno sostenere queste due maniere di sofferenza d'amore: la piaga e la morte. L'impiegano rivelandole le molte grazie e bellezze che del suo Diletto si trovano nei misteri della Fede; la fanno poi morire d'amore per quel « non so che » ch'esse cominciano a dirle di Lui, ma che non son capaci di terminare e spiegare, e che è appunto, come abbiamo accennato, quel sentimento e quella sublime notizia della Divinità, che di improvviso talora la coglie e la illumina mentre ode parlare del suo Diletto.

Chi di beltà si appaga.

Sono queste, siccome abbiamo detto, le creature ragionevoli, o sia gli uomini e gli Angeli, i quali soli, fra tutte le altre creature, hanno capacità di elevarsi fino a Dio e di comprendere alcunchè delle sue perfezioni.

Tale infatti è il senso della parola spagnuola *vagare*, dal latino *vacare*, che propriamente significa occuparsi attorno di qualche cosa (3). Il verso riferito si potrebbe quindi spiegare così: Le creature, che si occupano di Dio, gli Angeli, cioè, che nel cielo lo contemplano e godono svelatamente, e gli uomini, che l'amano e lo desiderano da questo mondo, sono quelle che meglio fanno conoscere all'anima il suo Dio, sia considerando l'eccellenza, che esse hanno sopra di tutte le altre cose, e si anche per quello che ne dicono e insegnano, di Lui, gli Angeli per mezzo di intime misteriose ispirazioni, gli uomini, esteriormente, per mezzo delle verità della Santa Scrittura, che essi ne dichiarano.

Mille bellezze di te a me describe

(1) Gen., XXX, 1. V. la dottrina analoga spiegata dal Santo nei cap. XIX e XX del II libr. della *Notte Oscura*.

(2) Job, VI, 9.

(3) In questo punto, per necessità filologica, noi ci scostiamo un poco dal testo spagnuolo del Santo, comechè la parola *vagar* non abbia presso di noi, nella nostra lingua, il significato che ha in ispagnuolo di *vacar*, occuparsi, attendere a qualche cosa. Per questo pure il verso « *Y todos cuantos vagan* » fu da noi voltato a senso, non alla lettera. Qualunque altra volta poi capitasse il medesimo, non mancheremo di avvertire i lettori.

O sia: Gli Angeli e gli uomini mi riferiscono e mi dicono le meraviglie di grazia e di misericordia che Voi, o Signore, avete manifestato nell'opera della Incarnazione e nei misteri della Fede. Essi mi illuminano, ogni giorno, su cose tanto sublimi, di un lume più vivo, sebbene, per quanto di Voi mi parlino, pure è sempre più quello che ad assi rimane da manifestarmi.

Ed ognun più mi impiaga.

Perchè quanto gli Angeli mi ispirano e gli uomini mi insegnano, tutto, aumentando il mio amore, non può che aggravare il dolore della ferita, che ho nel cuore aperta per te, o mio Sposo.

*E mi sento morire,
Sentendo un non so che che non san dire.*

Ciò significa: Però, oltre la piaga, che mi fanno le creature, svelandomi le bellezze che sono in te, rimane pur sempre un certo *non so che*, che ben capisco essere ineffabile, una cosa che inutilmente nessuno potrebbe tentar di dare ad intendere e di spiegare.

Questa cosa ineffabile, che nessuno può dire, è una specie di raggio, di lampo luminoso, di cognizione, che all'anima si rivela, ma che per la sua sublimità l'anima, pure sentendosene piena, è incapace di raggiungere: per questo essa la chiama *un non so che*, con cui sembra dire: Se quello che io comprendo di te, o mio Diletto, mi ferisce ed impiaga d'amore, quello che io non arrivo a comprendere, ma che tuttavia così profondamente in me sento, mi fa addirittura morire.

È questo un effetto ed un favore che si concede qualche volta all'anime già alquanto avanzate nel cammino della perfezione, chè, udendo o vedendo alcuna cosa (sebbene possa tal grazia succedere anche fuori di tali circostanze), loro largisce improvvisamente ed infonde il Signore qualche sublime notizia, per cui esse comprendono alcuna cosa della inaccessibile altezza e grandezza della Divinità.

Quando poi l'anima prova un tal sentimento, ella evidentemente sente e conosce come la divina immensità è del tutto indicibile ad umana creatura; ma non per questo, o sia per la impossibilità, in cui ella si trova di parlarne, la sua cognizione perde di valore ed è meno sublime. Uno dei più grandi e segnalati favori

infatti, che Dio può fare ad un'anima in questa vita, è di darle evidentemente a conoscere e di farle così altamente sentire di sè ch'ella comprenda come in nessuna maniera può arrivare a conoscerlo perfettamente.

Questo stato assomiglia, in certa guisa, a quello dei Beati nel cielo, dove quelli, che più distintamente lo conoscono, tanto meglio anche comprendono l'infinito che in Lui rimane pur sempre ad essi di comprendere di quelli che, inferiori di grado, meno perfettamente lo veggono, i quali, perciò, anche meno vedono quello che in Lui resta da vedersi e da intendersi.

Certamente non può bene intendere queste cose chi non le ha sperimentate; ma l'anima, che abbia fatta la prova di questa verità, certo anche perfettamente mi intenderà. È per questo infatti ch'ella chiama *un non so che* quello che tuttavia le rimane da comprendere in questo gran Dio, di cui pure è giunta a formarsi così sublime idea. Come infatti esprimere quello che non si concepisce, allorquando pure se n'ha un sentimento così vivo e profondo?... L'anima dice adunque che le creature le balbettano un misterioso *non so che*, appunto perchè esse non sono capaci di farglielo comprendere.

Questo è infatti il significato preciso della parola *balbettare*, che è cosa propria dei bambini, e ben indica l'impotenza di fare intendere e spiegare quello che pure si vorrebbe dire.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Non di rado l'anima, pur a riguardo delle altre creature, riceve certe illustrazioni, le quali hanno qualche analogia con quelle, di cui qui sopra abbiamo parlato, sebbene non siano per solito tanto sublimi.

Or quando Iddio concede all'anima la grazia di intravedere e scoprirne il significato spirituale dentro nascosto, ella torna come a intravedere alcunchè delle divine perfezioni; ma siccome le è impossibile di arrivare ad esprimerle, così si può dire che anche questo sia *un non so che* che dette creature rivelano solo balbettando. Per questo l'anima, afflitta di non poter avere da nessuna cosa quello che desidera, seco stessa lamentandosi, dice la stanza che segue:

STANZA VIII.

O vita, e reggi ancora
Se vivere non puoi dove tu vivi?
Bastando onde tu môra
I dardi ch'hai nel petto
Per quel che puoi saper del tuo Diletto?

DICHIARAZIONE.

Sentendosi l'anima, come poco di sopra dicevamo, morire di amore, nè vedendo tuttavia arrivare quell'ora, in cui dalla morte ella venga introdotta a godere liberamente degli amplessi del suo Diletto, si lamenta e piange per la durata di questa vita terrena e carnale, che è cagione che le venga prorogato e differito il possedimento perfetto della vita spirituale.

Il perchè ella, nella presente stanza, si rivolge alla vita dell'anima sua, e, con sensi appassionati rilevando l'acerbità del dolore, che le arreca, dice: O vita dell'anima mia, e come puoi tu reggere in questa miserabile esistenza, che è per te una vera morte, privandoti essa di quell'altra vera vita, nella quale per amore e desiderio tu più veramente vivi che non in questa del corpo?... Se poi ciò non bastasse perchè tu uscissi e ti liberassi dal corpo di questa morte, per andare a vivere e godere della vita del tuo Dio, come puoi mai continuare a vivere in corpo sì fragile? O non sono forse bastanti a troncarti questa vita quelle amorose ferite, che tu ricevi dai tocchi del tuo Diletto, e la veemenza di amore, che ti accendono le cose sublimi, che conosci e intendi di Lui? Non sono forse tutte queste cose come altrettanti colpi che ti uccidono di amore?... Che dunque impedisce che ti uccidano finalmente in realtà?

*O vita, e reggi ancora
Se vivere non puoi dove tu vivi?*

Per l'intelligenza completa di questi versi, bisogna ricordare che l'anima più vive nell'oggetto, che ama, che nel corpo, che essa anima. Nel corpo infatti l'anima non ha la sua vita, ma è lei che al corpo dà vita, e per amore vive in quello che ama.

Oltre però questa vita di amore, per cui l'anima vive in Dio,

ch'ella ama, ha essa, come tutte le altre cose create, fissa in Lui pure la sua esistenza e la sua vita naturale, secondo quel detto di San Paolo: *In ipso enim vivimus et movemur et sumus* (1), in Lui — cioè in Dio — noi viviamo, ci muoviamo e siamo, vale a dire, in Dio abbiamo la nostra vita, il nostro movimento, il nostro essere.

E S. Giovanni dice che tutto quello che fu fatto era vita in Dio: *Quod factum est, in Ipso vita erat* (2). Vedendo adunque l'anima di avere la propria natural vita in Dio, (3) per l'essere che da Lui ha ricevuto, come pure la sua vita spirituale, per l'amore onde a Lui si stringe e si abbraccia, si lamenta e duole che una vita si fragile, come questa mortale, le tolga di poter veramente vivere là ove per essenza ed amore, come abbiamo detto, ha la sua vera vita.

Geme qui dunque l'anima perchè ella si trova lottando come fra due contrarii, o sia tra la vita naturale del corpo e la sua vita spirituale in Dio, comechè, vivendo ella in amendue queste

(1) Act., XVII, 18.

(2) Joan., I, 4.

(3) Nessuno vi sia che tenti di trarre a senso panteistico queste espressioni del nostro Santo. Quale sia infatti il loro senso genuino e la opposizione, meglio che la distanza, che esiste tra il pensiero di lui e il pensiero e le dottrine dei panteisti, i quali confondono sostanzialmente la creatura col Creatore, la natura con Dio, ben dimostriamo in più luoghi del II° libro della *Salita del Monte Carmelo* (vedasi specialmente la nota 1^a di pag. 86 del 1° volume). Noi siamo, noi ci muoviamo, noi abbiamo, come l'Apostolo S. Paolo, la nostra vita naturale in Dio, non già nel senso che la nostra vita sia la stessa vita di Dio, ma perchè tutto l'essere nostro dipende da Dio nell'esistere e nell'operare; perchè noi siamo realmente uniti a Dio, che a noi è presente, per una unione fisica e morale, sibbene accidentale, come spiegammo nella nota 2^a di pag. 130 di questo volume, e se Dio dovesse per un istante solo ritirarsi da noi, noi cadremmo tosto nel nulla, da cui la sua onnipotenza solo ci ha cavati. Questa dottrina, genuinamente cattolica, è ben diversa da quella dei panteisti, pei quali l'unione di Dio colla creatura non è una unione accidentale, ma una vera e propria unione sostanziale, come sarebbe quella dell'anima nostra col nostro corpo, da cui risulterebbe un essere solo, unico, che fenomenicamente si potrebbe chiamare uomo, bruto, pianta, sasso etc., ma realmente e in sè sarebbe, in tutte queste diverse cose, Dio.

L'aberrazione, la mostruosità anzi di siffatta dottrina non ha bisogno di confutazione. Volerne poi trovar delle prove nelle dottrine dei mistici cristiani, e massime di S. Giovanni della Croce, come qualcuno tentò, e anche il già citato W. James, è tal paradosso che solo può scusarsi coll'ignoranza assoluta di quello che è il vero misticismo.

vite, sia chiaro ch'abbia da soffrire grande pena e tormento, togliendole questa vita del corpo di godere di quell'altra beata dello spirito, e per essa debba essere proprio come una cruda e vera morte, trovandosi forzatamente lontana da quello in cui ha tutto il suo essere e la sua vita, per natura, e tutte le sue operazioni e tutti i suoi affetti, per amore.

Per dare quindi anche più e meglio ad intendere il peso e il dolore di questa fragile vita terrena, subito ella soggiunge :

*Bastando onde tu môra
I dardi ch'hai nel petto.*

Oltre di ciò, sembra dire in questi versi l'amina, come puoi tu, o anima mia, durarla in questo corpo, nel quale sei priva della tua vera vita, se bastano ad ucciderti quei tocchi di amore i quali, in forza di quello che senti e conosci del tuo Diletto, hai ricevuti nel cuore ?

Questi divini tocchi sono, in verità, siffattamente fecondi, nell'anima, d'intelligenza e di amore, che con assai ragione può dirsi ch'ella concepisce di Dio, come si esprime nel verso che segue :

Per quel che puoi saper (1) del tuo Diletto.

O sia, per quello che tu, o anima, concepisci e comprendi della bellezza, della grandezza, della sapienza e di tutte le altre perfezioni e virtù del tuo Signore.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Siccome il cervo, quando ha trangugiato il veleno di qualche erba, non si riposa nè si quietava, ma va qua e là cercando rimedio, ora immergendosi in quest'acque ed ora in quelle, finchè, tentato invano ogni mezzo, non viene a morire, ucciso dal veleno, che si è impossessato del suo cuore, non altrimenti l'anima, tocca dal veleno di amore, di cui parliamo, inutilmente, per quanto si adopri, cerca rimedio al suo dolore, perchè tutto anzi, all'opposto, le è causa di nuovo, maggior tormento e di pena.

(1) Lo spagnuolo ha propriamente *concebir*, da *concebir*, concepire, e non *sapere*.

Or sapendo ella ciò molto bene, e persuasa essendo che nessun rimedio le potrà giovare, fuorchè il gettarsi nelle braccia di Colui che la ferì, affinchè, uccidendola del tutto con la forza del suo amore, la liberi da ogni sofferenza, si rivolge nella seguente stanza al suo Sposo, e con tono di affettuoso lamento gli dice:

STANZA IX.

Perchè se tu piagato
Hai questo cor, tu sano a me nol rendi ?
E già che l'hai furato,
Perchè mai lo lasciasti
Senza teco portar quel che rubasti ?

DICHIARAZIONE.

Di nuovo adunque, in questa stanza, l'anima torna a parlare direttamente col suo Diletto e a manifestargli l'intimo suo dolore. L'amore impaziente, infatti, ond'è piena, non le dà pace nè riposo mai: ella espone, in mille maniere, ripeto, sotto mille forme differenti, le angosce, le brame, che la divorano, finchè non pervenga ad ottenerne rimedio.

Vedendosi però sola, senza persona che possa recarle aiuto, e per di più ferita, e ben sapendo che nessun altro può curare il suo male, fuorchè il suo Diletto, che ne fu la cagione, l'anima per questo a Lui si rivolge e gli domanda perchè mai, dopo averle piagato il cuore coll'amore, che le ha acceso in petto la conoscenza che di sè medesimo le ha dato, non glielo ha anche sanato, rivelandosi manifestamente agli occhi suoi. Non solo, ma perchè, dopo esserselo rubato questo cuore, privandola della facoltà di disporne (il cuore infatti di chi ama appartiene tutto ed esclusivamente alla persona amata), gliel'ha abbandonato in uno stato così violento; e perchè, da ultimo, non ha voluto congiungerlo del tutto al suo per mezzo di una perfetta e consumata trasformazione di amore.

Ecco il senso di quelle parole:

*Perchè, se tu piagato
Hai questo cor, tu sano a me nol rendi ?*

Non si lamenta già l'anima di essere stata ferita e piagata dal suo Diletto, perchè un vero amante, quanto più si sente fe-

rito di amore, tanto più gode; bensì si lamenta e domanda al suo Sposo perchè mai, dopo di averle piagato il cuore, sanato pure non gliel'abbia, terminando di ucciderlo.

Le ferite d'amore infatti sono così dolci e soavi che, se non arrivano a dar morte, non possono soddisfare pienamente l'anima. Ecco perchè ella dice:

*Perchè se tu piagato
Hai questo cor, tu sano a me nol rendi?*

Ovverosia: se tanto l'hai ferito fino ad impiagarlo d'amore, perchè pure nol risanasti, uccidendolo col tuo amore? Se tu sei la causa e l'origine della piaga del mio cuore, a te solo spetta e tocca di guarirlo con una morte di amore. In tal guisa solamente il cuor mio, trapassato dall'acerbo dolore della tua lontananza, risanerà, per il diletto e per la gloria della dolcissima tua presenza.

*E già che l'hai furato,
Perchè mai lo lasciasti.*

Rubare significa togliere ad un altro il possedimento delle cose, che gli appartengono, per farsele proprie. Ciò posto, il lamento, che qui l'anima muove al suo Diletto, si può spiegare così: Perchè, dopo avermi rubato il cuore coll'amor tuo ed avermene tolta ogni podestà, così me l'hai abbandonato, senza fartene del tutto padrone, come fa il ladro con la cosa rubata, che seco trasporta?

Per bene intendere tutto ciò, si ricordi quello che comunemente si dice, o sia che l'amante ha il cuore rubato e rapito da colui, ch'egli ama, comechè lo tenga egli fuori di sè nell'oggetto amato, nè per sè il riserbi, ma solo per colui che ama. Da questo molto facilmente potrà conoscere l'anima se davvero ella ama Dio, oppure no, perchè se l'ama, non riserberà per sè medesima il suo cuore nè mirerà al proprio gusto, interesse o diletto, ma solo all'onore e alla gloria di Dio, e a fare tutto e solamente quello che è di sua volontà. All'opposto invece, quanto più l'anima tiene il cuor suo per sè medesima, tanto meno ella lo consegna e lo abbandona a Dio.

Sarà indizio certo poi che il cuore le fu totalmente rubato da Dio, s'ella langue e pena d'amore per Lui, niente brama nè con altro si contenta fuori di Lui, come appunto mostra qui l'anima.

E la ragione, del resto, n'è chiara. L'uman cuore, infatti, senza di alcuna possessione non può essere in pace e tranquillità, e, finchè non possenga quello che desidera, non può certo esso andare immune da fatica e da pena. È, in tal caso, il nostro cuore simile ad un vaso vuoto, che attende di essere riempito; come un affamato, che va in cerca di cibo, come un malato, che sospira la sanità, come finalmente una cosa sospesa nell'aria, priva d'ogni punto di appoggio.

Ecco lo stato di un cuore che veramente ama; ecco pure lo stato di quest'anima, quando dice:

*E già che l'hai furato
Perchè mai lo lasciasti,*

così vuoto, cioè, affamato, derelitto, piagato, languente di amore, nell'aria sospeso,

Senza teco portar quel che rubasti?

Vale a dire: Perchè non ti sei tu preso questo cuore, che hai col tuo amore rubato, affine di riempirlo, saziarlo, sanarlo, donandogli in Te quiete perfetta e riposo?

L'anima, per quanto esser possa infiammata di amore e per quanto abbia la volontà sua conforme a quella del suo Amato, non può lasciar di desiderare la paga e la mercede del suo amore, nell'intuito della quale serve al suo Diletto; chè altrimenti non sarebbe amore il suo. Questa mercede, però, questa paga, che l'anima aspetta, quand'ella ami veramente, altra non è nè può essere che un accrescimento del suo stesso amore, così da arrivarne alla perfezione. L'amore, infatti, con altro non si paga che con amore; e fu ben questo il pensiero di Giobbe, allorchè, parlando colla medesima ansia e bramosia, che qui mostra l'anima, disse: *Sicut servus desiderat umbram et sicut mercenarius praestolatur finem operis sui, sic et ego habui menses vacuos et noctes laboriosas enumeravi mihi. Si dormiero, dicam: Quando consurgam?... Et rursum expectabo vesperam, et replebor doloribus usque ad tenebras* (1). Come il servo desidera l'ombra e come il mercenario aspetta la fine del suo lavoro, così io scorsi dei mesi vuoti e contai le notti per me faticose. Buttandomi a dormire,

(1) Job, VII, 2.

dirò: Quando spunterà il giorno così che mi possa alzare? E subito tornerò ad aspettare la sera, pieno sempre di affanni fino al calar della notte.

Non altrimenti l'anima, dico, che arde del divino amore, brama ansiosamente di arrivare alla perfezione e consummazione dello stesso, onde avere ristoro completo e perfetto al suo cuore; e di quella guisa che il servo stanco cerca un'ombra per riposarsi, e il mercenario aspetta la fine della sua opera, così anche l'anima attende la fine e la consummazione della sua propria.

Si noti che Giobbe non disse già che il mercenario aspetta il termine della sua fatica, ma sì la fine dell'opera sua, e così dicendo volle appunto darne a capire, ripetiamo, che l'anima, che ama davvero, non attende già la fine della sua fatica, bensì la fine della sua opera, ed essendo questa opera di amore, ella necessariamente attende la perfezione e la consummazione di questo suo amore medesimo. Fino a che poi a tal perfezione di amore ella non giunge, nello stato si trova descritto da Giobbe nella citata autorità, vale a dire contando i giorni vuoti (di ristoro), che ha scorsi, e le lunghe travagliose sue notti.

Questo bene ne fa vedere che l'anima, che ama Dio, altro guiderdone e premio da Lui non deve sperare nè ambire, in forza de' suoi servizi e del suo amore, fuorchè l'accrescimento e la perfezione di questo amore medesimo.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Quando un'anima sia arrivata a questo punto e grado di amore, è il suo stato come quello di un povero infermo, il quale, perduto ogni appetito e gusto, rifiuta qualunque cibo, tutto lo molesta e l'annoia, mentre, in qualunque cosa che al pensiero o al senso gli si presenta, non vede che un desiderio solo, quello della bramata sanità.

Così è, dico, dell'anima in preda a questa malattia d'amore, che l'arde e la consuma, e le dà tutte le note e tutti i caratteri, che distinguono un malato.

Queste note sono tre specialmente. Prima: in tutte le cose ella non ha presente che una cosa sola, il suo Diletto, dal quale unicamente sa di poter ricevere rimedio ed aiuto; e, sebbene magari obbligata, pel suo officio o per la sua condizione, a trattare negozii od altro, pur tuttavia il suo cuore è fisso e come perduto in Lui.

Da questa prima nota nasce la seconda, o sia un grave disgusto per tutte quante le cose, e, da ultimo, la terza, che consiste in una grande pena e fatica di dover comunicare colle altre creature.

Facile, del resto, è spiegare la ragione di ciò. Avendo infatti oramai l'anima gustato di questo cibo soave e celeste dell'amore di Dio, di tratto la sua volontà, senz'altro rispetto o riguardo, si leva e si porta a cercare l'oggetto delle sue brame, senza fermarsi a nessun altro gusto e nè meno badare menomamente alle persone, colle quali tratta o che la circondano. Ella cerca il suo Diletto e vuol goderne in tutto quello che le si presenta.

Del che magnifico esempio ne dette Maria Maddalena. Spinta da ardente amore, andava essa girando qua e là per l'orto, e, credendo di parlare coll'ortolano, gli disse, senza nè meno prender tempo per riflettere: Se tu l'hai preso (il corpo del mio Signore), dimmelo, dimmelo dove l'hai posto, ch'io lo ripiglierò: *Si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum, et ego eum tollam* (1).

Bramosa, adunque, non differentemente della Maddalena, qui l'anima di trovare in tutte le cose il suo Diletto, e al contrario, non trovandolo, com'essa desidera, anzi sentendo quasi una impressione opposta, tutto le diventa causa di tormento, tormento che giunge talora al grado più forte e crudele d'intensità.

È impossibile, infatti, dire quanto somiglianti anime patiscono in dover trattare colla gente del mondo e condurre altri affari e negozii, comechè tutte queste cose, in luogo di aiutarle, non fanno nè possono che impedirle e ritardarle di giungere al compimento delle loro brame.

Chiarissimamente ne dà ad intendere tal cosa la Sposa nei Cantici con quelle parole: *Quaesivi et non inveni illum.... inveniunt me custodes qui circumeunt civitatem: percusserunt me et vulneraverunt me: tulerunt pallium meum mihi* (2). Lo ricercai e non lo trovai.... però trovaronmi i custodi, che circondano la città, e mi piagarono, e coloro, che guardan le mura, mi tolsero il mio manto.

Le guardie, che percorrono la città, simboleggiano le cure, le sollecitudini, i commerci col mondo e colla gente di esso: or quando un'anima incontra tali cose sulla sua strada, mentre ella si incammina alla ricerca del suo Dio, non ne riceve che una mol-

(1) Joan., XX, 15.

(2) Cant., V, 6 et 7.

titudine di dolori, di disgusti, comechè le creature non solamente non possano darle quello ch'essa brama, ma, per di più e peggio, le ostacolino e le ritardino il termine de' suoi desiderii.

Quelli poi che stanno a difendere le mura della città sono i demonii, che tenterebbero di impedire all'anima di entrare nel dolce soggiorno e nella dolce quiete della contemplazione, che è significata nel manto, di cui la sposa dice di essere stata privata e spogliata.

Or bene, tutte queste cose messe insieme opprimono l'anima sotto il peso di mille tormenti, dolori e fatiche, e, vedendo ella di non potersene liberare, finchè dura questa vita, che le toglie di godere della manifesta presenza del suo Dio, la quale soltanto può metter pace alle sue pene, per ciò a Lui si rivolge direttamente nella seguente strofa dicendogli:

STANZA X.

Smorza mie pene; sei
Tu solo quel che in me calmar le puote:
Te veggan gli occhi miei,
Che sei lor lume e face,
E per te solo aprirli or a me piace.

DICHIARAZIONE.

Domanda, nella presente strofa, l'anima al suo Diletto e lo prega che si degni di mettere termine oramai alle sue pene, altri non vi essendo nessuno, fuori di Lui, che lo possa fare, e che le conceda finalmente di poterlo contemplare alla scoperta, Egli solo essendo il lume degli occhi suoi. I quali si protesta che non impiegherà mai più a guardare altri oggetti di questo mondo, ma Lui solamente.

Smorza mie pene...

Di tal natura è il desiderio di amore, siccome abbiamo spiegato, che tutto quello che non si rapporta all'oggetto amato, irrita, crucia, stanca la volontà, non vedendo compirsi e arrivare la realizzazione delle sue brame e de' suoi voti.

A tutte queste pene, cagionate dal desiderio veemente, che la porta, di veder Dio, dà l'anima il nome di *noie* (1): or sapendo,

(1) Letteralmente, la parola spagnuola *enojos* dovrebbe tradursi per *noie* e non *pene*.

che esse non potranno dissiparsi nè scomparire finchè ella non pervenga al possedimento perfetto del suo Amato, per questo lo scongiura di volerle, colla sua presenza, calmare e spengere.

.....; sei

Tu solo quel che in me calmar le puote.

Onde maggiormente muovere e persuadere il suo Diletto ad esaudirla nelle sue preghiere, l'anima aggiunge che Lui solo, ad esclusione di qualunque altro, può consolarla, e che è per questo che lo supplica di volerle smorzare e togliere le sue pene.

Così prega l'anima, perchè sa come molto il Signore è pronto e disposto a consolarci e a liberarci e sovvenirci nelle nostre necessità, quand' Ei vede che in nessuna cosa, fuori di Lui, noi mettiamo le nostre speranze e il nostro conforto. Chi si trova in siffatta disposizione di spirito certo non ha da attendere di molto per ricevere la visita benigna e misericordiosa di Dio.

Te veggan gli occhi miei.

Vale a dire: possa io vederti faccia a faccia cogli occhi dell'anima mia.

Che sei lor lume e face.

Dio è certamente il lume soprannaturale degli occhi dell'anima, che senza di Lui resterebbe nelle tenebre. Però lo chiama ella qui, con frase sì dolce « lume degli occhi suoi », al modo onde un innamorato chiama talora la sua diletta, affine di manifestargli, il meglio che le è concesso, l'amore, che la brucia per Lui. Ecco quindi il senso preciso dei due ultimi versi qui sopra riferiti: Di già che gli occhi miei, si per ragione di natura che di amore, non hanno altro lume fuori di Te, ti possano essi vedere.

Soffriva egli, il real Profeta, pel desiderio di questo lume, di cui si vedeva privo, quando diceva: Non è meco il lume degli occhi miei: *Et lumen oculorum meorum, et ipsum non est mecum* (1). E medesimamente Tobia, quando disse: Qual diletto potrò io avere mentre siedo fra le tenebre e non veggo la luce del cielo? *Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo et lumen*

(1) Ps., XXXVII, 11.

coeli non video ? (1) Con queste parole mostrava egli il suo desiderio della chiara visione di Dio, comechè la luce del cielo non sia altri che il Figliuolo di Dio, come scrive San Giovanni nell'Apocalisse : La città celeste non ha bisogno di sole nè di luna, che in essa risplendano, perchè lo splendore di Dio la illumina, e la sua lucerna è l'Agnello : *Et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea : nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna eius est Agnus* (2).

E per te solo aprirli or a me piace.

L'anima vuole, con queste parole, finir di obbligare il suo diletto Sposo a lasciarle vedere questa luce degli occhi suoi, o sia non solamente perchè, senza di questa luce, come ha lasciato capire nel verso precedente, ella resterebbe immersa in fitte tenebre, ma anche, e di più, perchè d'ora avanti, dice, ella non conserverà gli occhi suoi che per vedere e contemplare Lui solamente.

Se è giusto infatti che l'anima, la quale ferma gli occhi della propria volontà su qualche cosa fuori di Dio, venga privata del lume soprannaturale, così è troppo giusto pure che quella che li chiude a tutte le cose create, per non aprirli che a Dio solo e da Lui ricevere il suo lume, venga illustrata con chiarezze celesti.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Non può certamente l'amante Sposo dell'anima permettere che a lungo, nella solitudine e nell'abbandono, soffra la sua Diletta, senza venirle in soccorso, dicendo Egli, per la voce del profeta Zaccaria, che i suoi pianti e i suoi dolori lo feriscono nella pupilla degli occhi (3). Tanto meno poi può il Signore restar sordo alle voci dell'anima quando le pene di lei da altra causa non provengono che dall'amore grande e ardente, ch'ella gli porta. In tal caso, come dice chiaramente per Isaia : *Antequam clament, ego exaudiam; adhuc illis loquentibus, ego audiam* (4) : prima ch'ella (l'anima) gridi a me, io la udirò : prima ch'ella mi parli, io la esaudirò. E il Saggio dice che se l'anima cercherà il Signore con l'avidità onde dagli uomini si cerca il denaro, ella indubbiamente e presto lo troverà (5).

(1) Tob., V, 12.

(2) Apoc., XXI, 23.

(3) Zach., II, 8.

(4) Is., LXV, 24.

(5) Prov., II, 4.

Sembra adunque che il Signore, mosso dalle voci e dalle preghiere di quest'anima innamorata, che con più grande avidità lo cerca di quella onde dagli uomini si cerca il denaro, avendo per amore di Lui abbandonata ogni cosa e fin sè medesima, le abbia finalmente concesso di godere di qualche sua spirituale presenza, facendole brillare davanti agli occhi alcun raggio della sua divinità e della sua bellezza, per cui anche maggiormente le crebbe il desiderio e la brama di vederlo.

Di quella guisa infatti che si butta acqua nella fornace onde più si accenda e si avvivi il fuoco, non diversamente suol diportarsi il Signore verso dell'anime sue dilette, che languiscono per il suo amore; affine cioè di infervorarle vieppiù e meglio disporle ai sublimi favori, che ad esse ha stabilito di concedere, loro dà a vedere e a contemplare qualche barlume, qualche segno della sua divina eccellenza e grandezza.

Avendo quindi veduto e sentito l'anima il bene immenso, la immensa bellezza del suo Dio, morendo quasi per la brama di arrivare a vederlo del tutto svelatamente, prorompe nella stanza che segue:

STANZA XI.

Scopri la tua presenza,
E la tua vista e tua beltà mi uccida!
Mira che la dolenza
Di amor ben non si cura
Se non colla presenza e la figura.

DICHIARAZIONE.

Smaniosa l'anima di vedersi del tutto finalmente posseduta da questo gran Dio, dal cui amore si sente rubato e trapassato il cuore, e mal sopportando altre dilazioni al compimento de' suoi desiderii, nè potendo più reggere alla pena, che la tormenta, Gli chiede decisamente, in questa stanza, che le scopra e le mostri la sua bellezza, vale a dire la sua divina Essenza, e con questa vista l'uccida, sciogliendola, in tal guisa, e liberandola dai vincoli della carne, nella quale non può vederlo nè bearsi di Esso come brama.

Per ottenere questa grazia mette qui l'anima davanti agli occhi del suo Diletto il martirio continuo, che il suo amore le fa sostenere e che non potrà cessare che per la vista gloriosa della divina Essenza di Lui.

Scopri la tua presenza

Onde perfettamente si intenda questo verso, occorre avvertire che, per tre modi diversi, si dice Dio essere presente nell'anima.

Dio è presente, in una prima maniera, nell'anima per essenza; però in tal guisa Egli è presente non soltanto nelle anime buone e sante, ma anche nelle cattive e malvagie, anzi in tutte quante le cose, alle quali, per tale sua presenza, dona l'essere e la vita, così che, se venisse in esse a mancare, tutte incontanente ritornerebbero nel nulla e cesserebbero di esistere. Questa essenziale presenza di Dio dunque, è chiaro, mai può venir meno nell'anima.

È Dio presente, in una seconda maniera, nell'anima per grazia, per la quale in essa abita, in essa si compiace, in essa si diletta. Di questa presenza non tutte le anime godono, perchè non tutte sono in grazia, e privi ne restano coloro che cadono in peccato mortale; nessuno poi anche può sapere con certezza se la possiede oppure no.

In terzo luogo Dio si rende presente all'anima per mezzo degli effetti dell'amore spirituale, i quali si fanno sentire, in differenti guise, all'anime virtuose, riempiendole di consolazione, di delizia, di gioia. Con tutto questo però anche siffatte spirituali presenze sono sempre, per dir così, velate, come le precedenti, nè Iddio vi si mostra quale Esso è, non essendo ciò compatibile con la misera condizione di questa vita (1).

Il perchè di tutte e di ognuna di esse si può intendere il verso :

Scopri la tua presenza

Sicura l'anima che Dio, almeno secondo la prima maniera, vale a dire per essenza, sempre è in essa presente, non chiede qui da Lui la grazia che le si renda presente, ma bensì che le riveli e le scopra questa medesima misteriosa presenza, per la quale Egli è a lei intimamente presente (sia questa presenza spirituale, naturale od affettiva, non importa) affine di poterlo vedere, come è, nel suo essere, in tutta la sua bellezza.

Come infatti Dio, per mezzo della sua essenziale presenza, dà l'essere all'anima, e, per la presenza di grazia, la perfezione, così l'anima qui lo prega di essere da Lui glorificata mediante la manifestazione della sua beatifica gloria.

(1) V. la nota 2^a di pag. 130 di questo volume.

Or bene, posti gli ardori d'amor divino, onde qui l'anima si mostra ardere pel suo Diletto, possiamo ben credere che quella presenza, la quale le ha suggerita la sua preghiera, sia stata una di quelle presenze affettive suindicate, per le quali il Signore si manifesta talora alle anime sue dilette, lasciando loro vedere qualche raggio della infinita bellezza sua.

Queste presenze poi producono tali effetti nell'anima e si violenti desiderii da farla addirittura venir meno per la brama di inabissarsi e di perdersi in quel sommo Bene, ch'ella ha visto e che le rimane ad un tempo presente e nascosto. Davide a ciò si riferiva quando diceva: *L'anima mia si consuma pel desiderio di tua magione: Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini* (1).

Vien meno infatti, a questo tempo, l'anima, perchè, sebbene il bene immenso, che ella potè sentire, si nasconda agli occhi suoi, tuttavia non sente meno vivamente, ma anzi tanto più, la felicità, della quale è priva, e che sola colmerebbe tutti i suoi desiderii. Ecco perchè si sente ella tirata verso di questo sommo bene con una forza irresistibile, colla stessa forza onde un grave precipita al suo centro; ed è l'impetuosità di tali desiderii, che la penetrano sino nel più profondo del suo spirito, che le strapano quella preghiera:

Scopri la tua presenza

Il medesimo avvenne a Mosè sul Sinai. Avendo il gran Profeta intravvisti, come qui l'anima, in maniera profonda e sublime, alcuni raggi della immensa grandezza e bellezza di Dio, trasportato dal desiderio di conoscerlo anche più perfettamente, due volte pregò il Signore che gli disvelasse la sua gloria: *Cum dixeris: novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me. Si enim inventi gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te et inveniam gratiam ante oculos tuos* (2). Tu dici di conoscermi pel mio proprio nome e che ho trovato grazia dinanzi a Te. Se dunque io ho trovato grazia alla tua presenza, mostrami la tua faccia, perchè io ti conosca, e davanti agli occhi tuoi trovi alla fine compiutamente quella grazia che desidero, ovverosia concedimi ch'io giunga al perfetto amore della tua gloria.

(1) Ps. LXXXIII, 1.

(2) Exod., XXXIII, 13.

Così disse Mosè; il Signore però gli rispose: *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, et vivet* (1). Non puoi tu veder la mia faccia, chè non potrà un uomo vedermi e continuare a vivere. In altre parole: Difficil cosa tu mi domandi, o Mosè, perchè sì grande è la bellezza della mia faccia, così immensa la delizia della mia visione che non potrà sostenerla l'anima tua, finchè rimane in codesta vita debole e fiacca. Conscia quindi l'anima di questa verità, sia per la risposta data da Dio a Mosè e sia per l'intimo sentimento di quello, che rimane pur sempre nascosto nella presenza, onde venne favorita dal Signore, sapendo, dico, ch'ella non arriverà mai, in questa vita, a vederlo come è, nella sua divina bellezza, posto che solo alcuni raggi, che ne possa intravedere, la facciano quasi venir meno, per questo, prevenendo quasi il Signore, affinchè non le risponda come rispose a Mosè, ella grida dice:

E la tua vista e tua beltà mi uccida.

che val quanto dire: Se tale e tanto è il godimento, che si prova nella visione della tua essenza e della tua bellezza, che l'anima mia, in questa vita, come tu dici, non può sopportarla, e, veggendola, mi converrà morire, oh si! questa vista e questa bellezza tua mi uccidano pure che ne sarò contenta.

Due sono le cose, o meglio, gli aspetti, che uccidono l'uomo, non potendo esso sopportarne la vista. Il primo è l'orribile aspetto del basilisco, la cui vista, secondo che narrano, incontanente uccide; l'altra è quella di Dio: le cause però, per le quali tali cose sortiscono il detto effetto, son ben differenti. Perchè, ove l'aspetto del basilisco uccide l'uomo per la violenza del veleno, che questo animale spande attorno di sè, la vista di Dio priva l'uomo della sua vita per la immensità di bene e di gloria, ch'essa procura. Non dee far quindi meraviglia se l'anima desidera di morire, uccisa dalla vista e dalla contemplazione della divina bellezza, affine di poterne eternamente godere.

Se l'anima, infatti, potesse, svelatamente, vedere un raggio solo della gloria del Signore, ella non aspirerebbe già a morire una volta soltanto, al fine di potersene deliziare per tutta l'eternità, ma ben volentieri morirebbe anche mille volte pur di poterla vedere anche per un istante solamente, e, dopo di aver goduto,

(1) Exod., XXXIII, 20.

per si breve tempo, di tal vista, tornerebbe a chiedere di tornare a morire altrettante volte, se a questo prezzo dovesse pagare quel momento di divina felicità.

Però, affinché il lettore possa avere l'intelligenza più completa, che è possibile, del riferito verso, è da ricordarsi che l'anima parla condizionatamente quando prega e desidera di morire uccisa dalla vista del suo Diletto, vale a dire, per il supposto che, senza morire, le sia impossibile di arrivare a vederlo. Se non fosse così, ella non pregherebbe che l'uccidesse, comechè il desiderio della morte sia una imperfezione naturale. Ma ammesso e supposto che questa vita corruttibile e mortale non può stare colla vita incorruttibile e immortale e eterna di Dio, per questo l'anima dice:

E la tua vista e tua beltà mi uccida.

Questa dottrina è a chiare note insegnata da S. Paolo nella sua prima lettera a quei di Corinto, là ove dice: *Nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeat quod mortale est a vita* (1). Non vogliamo essere spogliati, ma sopravestiti, così che tutto quello che è di mortale in noi sia assorbito dalla vita. E ciò è lo stesso che dire: non vogliamo essere spogliati della carne, ma sopravestiti della gloria.

Veggendo però il santo Apostolo di Dio che non si può vivere nella gloria e nella carne ad un tempo, scrive a quei di Filippi che desidera essere disciolto dai legami del corpo per vedersi con Dio: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo* (2).

Ma qui sorge un dubbio. Posta questa dottrina dell'Apostolo, come si spiega che i Figliuoli d'Israele anticamente temessero di vedere Dio, onde non aver a morire, siccome disse Manuel a sua moglie: *Morte moriemur quia vidimus Dominum* (3), mentre, dico, tutto al contrario, l'anima qui brama di morire appunto per vedere il Signore? Anzi, che questa vista sia quella che le dia la morte?

Ecco le ragioni di questa differenza di pensiero e di condotta. Prima di tutto, a quel tempo, coloro stessi che morivano in grazia del Signore, non potevano andare e salire subito a vederlo, non essendo ancora venuto il Cristo; quindi per gli Israeliti meglio assai era vivere a lungo in questa carne, dove, godendo della vita na-

(1) I ad Corinth., V, 4.

(2) Philipp., I, 23.

(3) Judic., XIII, 42.

turale, potevano insieme raccogliersi più grandi meriti, in luogo di scendere nel Limbo, dove non avrebbero avuta occasione di meritare e sarebbero pure rimasti spiritualmente lontani da Dio.

Questa è la prima ragione per cui, a quel tempo, gran favore e beneficio di Dio reputavasi una lunga vita.

La seconda poi è per la differenza di amore, comechè, non essendo gli Israeliti nell'amore di Dio troppo forti nè così per amore a Lui vicini, come qui l'anima, però neppur grandemente desideravano di vederlo.

In presente, al contrario, che, sotto la legge di grazia, sappiamo per certo che, morto il corpo, l'anima può subito volare al suo Signore, miglior cosa è vivere poco e desiderare di presto morire, per andare a vederlo come è. Sebbene, supposto anche che così non fosse, l'anima, che amasse così ardentemente Iddio come la nostra qui l'ama, non temerebbe certo, veggendolo, di morire, comechè il vero amore, tutto quello che viene dalla mano dell'Amato, siano prosperità, siano avversità ed anche gli stessi castighi, tutto, dico, riceva da Lui colla medesima prontezza e contentezza, lieto solo di dare a Lui in ogni cosa piacere e di eseguire la sua volontà. Come infatti dice San Giovanni: *Perfecta charitas foras mittit timorem* (1): una perfetta carità discaccia ogni paura.

Per questo non sarà mai amara la morte ad un'anima, che veramente ama, quando nella morte essa trova tutte le delizie e le soavità dell'amore; nè triste e paurosa potrà esserne al suo spirito la memoria, sapendo che dalla morte sola ella può avere il suo pieno gaudio, la sua felicità; e nè meno finalmente le sarà, per nessun verso, grave e penosa, certa, come è, che la morte metterà termine a tutte le sue fatiche e a tutti i suoi dolori e le aprirà le porte d'ogni bene e della perfetta beatitudine.

L'anima, che ama, stima la morte come la sua amica più dolce e cara; ella esulta di gioia ricordandosene, come esulta di gioia una sposa al pensiero del giorno delle sue nozze, e più desidera quell'ora, in cui la morte verrà a liberarla da ogni male, di quello che i re e i principi della terra bramano accrescere il proprio dominio e le proprie corone. È infatti di tal genere di morte che disse il Saggio: O morte, quanto è buono il tuo giudizio per coloro che si trovano in necessità! *O mors, bonum est iudicium tuum homini indigenti* (2).

(1) 1, Joann., IV, 18.

(2) Eccl., XLI, 3.

Se la morte può essere desiderabile per chi si trova nella povertà, ad onta che, in luogo di arricchirlo, essa lo abbia da spogliare e privare pur di quel poco che possiede, quanto migliore non dovrà essere il suo giudizio per un'anima che ha bisogno di amore, come è questa nostra, e che sempre va gridando e sospirando perchè questo suo fuoco s'aumenti e divampi di più?... La morte infatti non solo non spoglierà quest'anima, ma bensì, colmandone tutti i desiderii, le farà raggiungere quella perfezione di amore, cui ella sospira.

Ha dunque essa ben ragione di gridare senza la menoma paura:

E la tua vista e tua beltà mi uccida.

Sa molto bene ella infatti, l'anima, che, nell'istante medesimo in cui ella vedrà la bellezza del suo Amato, ne sarà anche subitamente tanto rapita da trasformarsi addirittura in Lui e diventar bella della sua stessa bellezza e ricca delle sue ricchezze divine. Perciò dice Davide che la morte dei Santi è preziosa nel cospetto del Signore: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* (1); non sarebbe però così e tale, se l'anima, morendo, non salisse a partecipare alle grandezze e perfezioni di Lui, nulla essendovi di prezioso davanti a Dio fuorchè quello ch'Egli è in sè stesso.

Questo, dico, spiega perchè l'anima, che veramente ama, non teme di morire, ma sì, al contrario, desidera di morire.

All' opposto, il peccatore sempre teme, perchè sa che la morte ha da spogliarlo di tutti i beni che ha, ed arrecargli tutti i mali; ragione per cui, come dice Davide, se pessima è la loro morte: *Mors peccatorum pessima* (2), non può certo, come a sua volta attesta il Savio, non esserne per loro amaro ed atroce il ricordo e la memoria: *O mors, quam amara est memoria tua homini pacem habenti in substantiis suis* (3). Amando essi infatti moltissimo la vita presente e pochissimo la futura, perciò temono grandemente la morte.

(1) Ps. CXV, 15.

(2) Ps. XXXIII, 22.

(3) Eccl., XLI, 1.

Ma l'anima, al contrario, che ama Dio, più vive nella futura che nella presente vita, perchè, come dicemmo, più ella vive dove ama che dove anima : tiene quindi a vile e disprezza questa vita corporea, e piena di santa confidenza dice :

E la tua vista e tua beltà mi uccida.

Quindi poi anche tosto soggiunge :

*Mira che la dolenza
Di amor ben non si cura
Se non colla presenza e la figura.*

La malattia di amore non somiglia in nulla alle altre malattie di questa vita, e però anche esige una cura e un trattamento del tutto diversi.

Nelle malattie ordinarie, infatti, se noi stiamo ai principii di una sana filosofia, i contrarii si guariscono coi contrarii ; l'amore, all'opposto, non si può guarire che coll'amore.

Or bene, stando la salute dell'anima nell'amore divino, è chiaro che quella non potrà essere perfetta se perfetto non sarà in lei l'amore : ecco la ragione del suo male, altro non essendo la malattia che una mancanza e privazione di sanità. Come, adunque, se l'anima non possedesse un grado solo di amore, dovrebbe dirsi ch'essa è morta ; così, quando alcuno ne abbia, ella è viva, ma molto debole si trova ed inferma, appunto per il poco amore che ha. Or, più ella andrà crescendo in amore, e più avrà di salute, finchè, pervenuta al grado perfetto di quello, sarà perfetta in lei anche questa.

Qui però è da avvertirsi che l'amore non arriva mai alla sua perfezione fino a che non si eguaglino così gli amanti da giungere a trasformarsi a vicenda l'uno nell'altro : quando a tale trasformazione si giunge, allora solamente l'amore è perfetto. Or questo è appunto quello che spiega, come l'anima, sentendo in sè medesima una specie di abbozzo di amore, voglio dire quel languore, quella « dolenza », della quale si lamenta, desidera di arrivare a vedere nella sua pienezza e nella sua perfezione quella figura, di cui ha veduto come le prime linee, lo sbizzamento, vale a dire il Verbo, Figlio di Dio e suo Sposo, il quale è, secondo la frase di San Paolo, lo splendore della gloria di Dio e la figura

perfetta della sostanza di Lui: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius* (1).

Ora essendo precisamente questa divina figura quella, in cui l'anima brama trasfigurarsi e trasformarsi per l'unione con esso lei di un amore consummato e perfetto, però dice:

*Mira che la dolenza
Di amor ben non si cura
Se non colla presenza e la figura.*

Assai propriamente significa l'anima col nome di « *dolia* » (*dolenza*) l'amore imperfetto di Dio. Come difatti un infermo non ha forza per operare, non altrimenti l'anima, che è languida e fiacca nell'amore di Dio, con fatica soltanto e pena si esercita nell'opere delle virtù più grandi ed eroiche.

Ma può anche spiegarsi in altro senso il detto dell'anima, o sia che colui, il quale prova e sente in sè medesimo languidezza di amore, mostra di possederne di già alcun grado, comechè l'amore, che possiede, gli faccia conoscere quello di più che sempre gli manca. Non può, infatti, in sè medesimo sperimentare siffatta mancanza se non colui il quale o non ha acquistato tuttavia verun grado di carità o nella carità e nell'amore santo di Dio è già perfetto.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Sentendosi l'anima, a questo punto, portata verso Dio colla forza stessa onde un grave precipita al suo centro; vedendosi a guisa di una molle cera, in cui siasi solo cominciato ad imprimere il sigillo, o di una pittura lasciata incompiuta, che aspetta e sospira l'ultimo tocco dalla mano di colui, che l'abbozzò; forte, per ultimo, di una Fede tanto luminosa da arrivare a vedere e contemplare qualche chiarezza della faccia e della grandezza di Dio, non sapendo che far di meglio, si rivolge a questa Fede medesima, come quella che, da una parte, le copre e le nasconde la figura del suo Amato, e, dall'altra, sia proprio da essa che le vengono tutte le sue fiamme di amore, e ad essa come parlando dice:

(1) Hebraeor., I, 3.

STANZA XII.

O fonte cristallino,
Se fra queste tue immagini d'argento
Formassi repentino
I cari occhi bramati,
Che tengo in cor, ma sol confusi e ombrati!

DICHIARAZIONE.

Brucciando l'anima di un estremo desiderio di unirsi col suo Sposo, ma nessuna creatura essendo capace di aiutarla nel suo intento, torna a rivolgersi, in questa stanza, alla Fede, che sola può darle del suo Diletto sicure notizie, pigliandola come guida per giungere alla detta fortunatissima unione.

Niente infatti vi è che meglio della Fede induca l'anima alla unione con Dio, siccome Egli medesimo ne significò per bocca del Profeta Osea, dicendo: *Sponsabo te mihi in Fide* (1): io ti sposerò meco in Fede.

Piena adunque del desiderio, che la brucia, l'anima, volgendosi e quasi mettendosi a parlare colla Fede, pronuncia la riferita strofa, che si può dichiarare così: Oh! se tu, Fede di Cristo, mio Sposo, mi mostrassi chiaramente, manifestamente quelle verità del mio Diletto, le quali solo in modo oscuro e fra tenebre fino a questo punto hai infuso nell'anima mia! (La Fede, dicono i teologi, è un abito oscuro) Oh! se tu apertamente mi mostrassi quello che in te contieni, e quello che fino ad oggi mi comunicasti in maniera informe ed oscura, tolto il velo che lo copre, mi permettessi di contemplarlo e possederlo in una piena e perfetta manifestazione di gloria.

O fonte cristallino.

Per un doppio motivo dà l'anima alla fede il nome di « *fonte cristallino* »: prima di tutto perchè essa le fa vedere, come attraverso a un cristallo, Gesù Cristo suo Sposo, e, secondariamente, perchè la Fede ha invero tutte le proprietà del cristallo, proponendoci essa le sue verità in tutta la loro purezza, senza veli di forme naturali, che possano esser causa od occasione di errori.

(1) Os., I, 20. — Sulla Fede, come mezzo adeguato per cui, in questo mondo, noi arriviamo alla unione con Dio, vedi *Salita del Monte Carm.*, libr. II^o, cap. IX; *Notte Oscura*, libr. II^o, cap. II^o; *Studi Proem.*, vol. I^o, pag. XXV-XXVIII.

La dice poi anche « fonte » perchè è dalla Fede che provengono allo spirito tutti i suoi beni. Del medesimo termine, del resto, per indicare la Fede, si servi nostro Signore Gesù Cristo, parlando con la Samaritana, là ove dice che a coloro che credessero in Lui, Egli darebbe un' acqua pura, che avrebbe zampillato sino alla vita eterna: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam* (1).

Quest' acqua meravigliosa indicava lo spirito che avrebbero ricevuto coloro che credevano in Lui: *Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum* (2).

Se fra queste tue immagini d' argento

Queste « immagini d' argento » sono gli articoli e le proposizioni che la Fede ne propone da credere. — Affine di comprendere rettamente questo verso e i seguenti di questa strofa, si avverta che all' argento noi paragoniamo le verità, che la Fede ci insegna, e all' oro la sostanza di queste medesime verità. Questa sostanza, che, al presente, crediamo nascosta sotto il velo argentato della Fede, ci apparirà un giorno, nel lume di Dio, quando la Fede sarà cessata, e solo rimarrà l' oro ammirabile della sua sostanza, che ne riempirà di ineffabili delizie.

A questo fatto alludeva il real Profeta Davide quando diceva: *Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in pallore auri* (3). E vuol dire: Se noi chiuderemo gli occhi del nostro intelletto per riguardo alle cose tanto del cielo quanto della terra (il che il Profeta indica colla frase « dormire nel mezzo »), noi ci rimarremo stabiliti in Fede, che è quella colomba dalle penne inargentate. Queste penne simboleggiano, dico, le verità che la Fede ci insegna, ma si dicono inargentate perchè la Fede ce le propone in maniera oscura, e non chiara. Allorquando però, per la chiara visione di Dio, cesserà la Fede, la sostanza di essa, spogliata del velame d' argento, che quaggiù ce la ricopre e nasconde, ci apparirà davanti risplendente come un oro perfettamente puro.

La Fede, adunque, evidentemente ne comunica Dio, sebbene velato e coperto come sotto un velo di argento, che sappiamo oramai quello che significa; ma essa, ad ogni modo, dico, ci dà

(1) Joan., IV, 14.

(2) Ib., VII, 39.

(3) Ps. LXVII, 14.

Dio, di quella guisa medesima che uno certamente non lascierebbe di donare un vaso d'oro, dato pur che questo fosse ricoperto da uno smalto d'argento.

Questo fa comprendere come, allorquando la Sposa nei Cantici sospirava dietro il possedimento del suo Dio, il Signore, promettendole ch'Egli se le sarebbe pur concesso nel modo, che poteva essere compatibile con la vita presente, disse che le avrebbe fatti alcuni pendenti d'oro smaltati d'argento: *Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento* (1). Con queste parole prometteva il Signore di comunicarsele nascosto sotto i velami della Fede.

Rivolgendosi dunque alla Fede, dice l'anima nel riferito verso: Oh! se tu, fra codeste tue immagini d'argento, o sia negli articoli, che mi proponi e nei quali mi nascondi l'oro purissimo del raggio divino,

*Formassi repentino
I cari occhi bramati*

Significano questi « occhi » i divini raggi, le divine verità, cui la Fede, come abbiamo spiegato, ne propone da credere nei suoi articoli, in modo però informe ed oscuro. Il perchè, i due versi proposti si potrebbero benissimo spiegare così: O Fede divina, se al fine tu mi mettesti in piena luce coteste verità informi ed oscure che tu mi nascondi ne' tuoi insegnamenti misteriosi! se tu me li scoprissi in tutto lo splendore della loro perfezione, secondo che domanda l'ardore del mio desiderio! — Alle verità della Fede dà poi l'anima il nome di « occhi », comechè le facciano esse sentire così vivamente la presenza del suo Diletto, da sembrarle di esser costantemente sottoposta al suo sguardo divino.

Per questo pure ella si affretta ad aggiungere:

Che tengo in cor, ma sol confusi e ombrati.

Il cuore qui significa l'intelletto e la volontà, comechè sia per l'intelletto che le verità della Fede si infondono nell'anima. Siccome poi le notizie, che la Fede ci dà di Dio, sono imperfette, per questo l'anima le presenta a guisa di un semplice abbozzo (2).

(1) Cant., I, 10.

(2) Quello che noi traduciamo per « *confusi e ombrati* (occhi) », il testo esprime con una sola parola « *dibujados* » sbozzati, da *dibujo*, sbozzo, abbozzo, disegno.

L'abbozzo infatti è una pittura appena cominciata e non compiuta, e questo precisamente è il carattere delle conoscenze, che ci dà la Fede.

Fin tanto che le verità soprannaturali verranno manifestate all'anima per via di Fede, esse non saranno mai di più di un semplice abbozzo; solo diventeranno una pittura perfetta negli splendori della visione intuitiva, siccome ne dice e insegna l'Apostolo: *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* (1). Quando verrà quello che è perfetto, o sia la chiara visione di Dio, allora finirà quello che solo in parte è tale, ovvero la cognizione per Fede.

A questo primo abbozzo, che riguarda l'intelletto, se ne aggiunge però ancora un altro nella volontà, e per questo secondo tratto o colpo di pennello, si riproducono i lineamenti del Diletto in una maniera così viva nell'anima amante, che questa può ben dire di essere tutta in Lui e che il Diletto è tutto in lei. Anzi, tale è la somiglianza che opera l'amore in questa vicendevole trasformazione dei due amanti, che può affermarsi, senza esagerazione, che l'uno e l'altro e tutti e due non formano che una cosa sola.

E la ragione del resto n'è chiara, comechè nell'unione e nella trasformazione d'amore gli amanti si scambino vicendevolmente il possesso, l'uno all'altro, di sè medesimi, ed ognuno abbandoni sè stesso per commutarsi con l'altro, così che uno vive nell'altro, come abbiamo detto, e diventa l'altro, ed ambedue non sembrano più che una persona sola. Ciò è quello che ne volle esprimere e significare S. Paolo, quando disse: *Vivo ego? Jam non ego: vivit vero in me Christus* (2). Che vuol dire: Vivo io? Oh! non già io vivo, ma vive Cristo in me.

Infatti, dicendo: « vivo io, non già più io », ne fa capire che sebbene era egli che invero viveva, pure non era sua la vita, di cui viveva, comechè in tal guisa egli si fosse trasformato in Cristo, che la vita sua, di cui viveva, era una vita piuttosto divina che umana: per questo egli dice che non era lui, Paolo, che viveva, ma Cristo, che viveva in lui. Possiamo quindi affermare che, secondo questa assimilazione, cagionata dalla trasformazione d'amore,

(1) 1 ad Corinth., XIII, 10. — Vedasi quello che sullo stesso proposito il Santo ha detto spiegando il primo verso della prima strofa di questo cantico « *Ah! dove ti celasti?* », a pag. 169 di questo volume.

(2) Gal., II, 20.

in cui l'Apostolo si trovava, la vita di lui e la vita di Cristo non formavano più che una sola esistenza ed una sola vita.

È cosa questa, del resto, che succederà, perfettamente, nel cielo, in tutti coloro che avranno meritato di trovarsi colassù con Dio, ove vivranno di una vita al tutto divina. Trasformati infatti in Dio, viveranno essi della stessa vita di Dio e non già più della propria, o, per dir meglio, vivranno, sì, della propria vita, comechè la vita di Dio sarà la loro vita. Allora, in tutta verità, i beati diranno: Viviam noi?... Non già noi viviamo, ma è Dio che vive in noi. Il che, sebbene avverare si possa anche in questa vita, come avvenne in San Paolo, quaggiù tuttavia non potrà mai essere nella maniera perfetta e compiuta, che sarà nel cielo, ancorchè l'anima arrivi a quell'altissima trasformazione di amore, che i mistici teologi appellano « matrimonio spirituale », che costituisce il più sublime stato, al quale, nella presente vita, si può pervenire (1). Per questo, per quanto alto possa essere il grado di unione, a cui si giunga quaggiù, paragonato con la perfetta trasformazione, di cui l'anime dei Santi godranno nella gloria, non sarà mai più che un'ombra, un abbozzo soltanto e molto imperfetto e incompiuto di essa. Ciononpertanto grandissima sempre è da stimarsi la felicità e la fortuna dell'anima, che arriva a tale trasformazione di amore, comechè moltissimo per essa si contenti e si compiaccia il Signore, tanto è vero, che, desiderando Egli che la sua Sposa si formasse alla sua immagine e si imprimesse, almeno a guisa di un semplice disegno, i suoi lineamenti e le sue fattezze nell'anima sua, le disse colà nei Cantici: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum* (2). Ponmi come segnale sopra al tuo cuore, come segnale sopra al tuo braccio.

Il cuore, in questo luogo, significa l'anima, in cui, siccome di sopra si è detto, abita Iddio a guisa di un abbozzo, in grazia della Fede; e il braccio simboleggia la volontà, in cui Egli dimora come sigillo di amore. —

Lo stato in cui entra l'anima a questo tempo è, a conoscersi, di tanta importanza, che, sebbene cosa difficile assai sia di parlarne, tuttavia io non posso lasciare di dirne alcunchè. Pare adunque all'anima, che è pervenuta a questo grado di amore, che se le dissecchi addirittura la sua sostanza corporea e spirituale per

(1) V. *Studii Proemiali*, vol. 1º, pag. XLVII-LIII.

(2) Cant., VIII, 6.

l'ardore del desiderio e della sete divorante, che l'occupa tutta quanta, di giungere finalmente a dissetarsi a quella suprema sorgente d'acqua viva, che è Dio.

È questa sete dell'anima simile a quella che faceva dire al real Profeta: Come il cervo desidera le fonti dell'acqua, così l'anima mia desidera te, o mio Dio. L'anima mia ebbe sete di Dio forte, vivo: e quando sarà che io venga e mi presenti davanti la faccia del Signore? *Quaemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum: quando veniam et apparebo ante faciem Dei?* (1)

Così affanna, dico, e tormenta questa sete l'anima, che a qualunque mezzo ella si appiglierebbe per sedarla, e come i forti di Davide, senza il menomo timore, ella romperebbe per mezzo alle linee dei Filistei, affin di giungere a riempire il suo vaso con l'acqua delle cisterne di Betlem, figura delle piaghe di Cristo. Tutte le difficoltà del mondo e tutte le furie dei demonii e tutte le pene dell'inferno l'anima metterebbe in non cale, dico, pur di arrivare ad ingolfarsi, a inabissarsi in questa fonte infinita di amore. Se così non fosse, non si direbbe nei *Cantici*: Forte come la morte è la dilezione e duro il suo zelo come l'inferno: *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio* (2).

Non si può credere nè immaginare infatti quanto grande e veemente diventa la bramosia e la pena dell'anima quando, vedendosi pur presso a gustare del bene che desidera, ancora non le si dà; imperocchè, quanto è più vicino e sott'occhi quel che si brama, tanto più si patisce se venga tolto o negato. Per questo, parlando in senso spirituale, Giobbe diceva: *Antequam comedam, suspiro: et tanquam inundantes aquae, sic rugitus meus* (3). Prima di pormi a mangiare, io sospiro, e qual piena di acque, tali sono i ruggiti dell'anima mia, per la brama, si intende, del suo cibo, o sia per la brama, che essa ha, di congiungersi a Dio. Quanto è più grande infatti l'affetto e il desiderio, che si ha, di un cibo, e quanto meglio se ne conosce la dolcezza e il sapore, altrettanto maggiore è la pena, che, non avendolo, si patisce per esso.

(1) Ps. XLI, 1.

(2) Cant. VIII, 6.

(3) Job., III, 24.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

La ragione, per la quale tanto soffre, a questo tempo, l'anima, è perchè, accostandosi ella sempre più a Dio, ma non trovandosi ancora perfettamente da Lui riempita, tanto più vivamente sente il vuoto, che le resta, nel suo interiore: piombata come in mezzo di tenebre, che l'opprimono, ella si sente consumare da un fuoco spirituale, che la secca e la purifica, affine di prepararla all'unione con Dio. Insino a tanto infatti che il Signore non lascia cadere sull'anima un raggio della sua luce soprannaturale, Egli pesa sopra di lei come una fitta tenebra, tanto più opprimente quanto all'anima rimane più vicino, e la luce divina spegne, per dir così, colla sua abbondanza, ogni luce umana. Davide descrive questo stato in un salmo dicendo: *Nubes et caligo in circuitu eius.... ignis ante ipsum praecedet* (1). Nubi ed oscurità d'intorno a lui, e davanti a lui andrà il fuoco. E altrove dice: *Et posuit tenebras latibulum suum, in circuitu eius tabernaculum eius: tenebrosa aqua in nubibus aëris. Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt, grando et carbones ignis* (2). Pose per suo velo e nascondiglio le tenebre, e il suo tabernacolo all'intorno di lui è l'acqua tenebrosa fra le nubi dell'aria. Al fulgore di sua presenza si accalcaron le nubi; grandini e carboni di fuoco.

Più, ripeto, l'anima si accosta a Dio e più ella sente questi effetti, che il Profeta descrive, fino a che Dio la introduca, per una completa trasformazione di amore, nei suoi divini splendori. Con tutto questo però il Signore, nella sua infinita bontà, proporziona alle tenebre e al vuoto immenso, onde l'anima si sente tormentata, le sue consolazioni e le sue dolcezze, comechè, secondo il detto del medesimo Salmista: *Sicut tenebrae eius ita et lumen eius* (3). Per questo, come sa bene il Signore, mortificare l'anima e glorificarla, umiliarla e sollevarla, si degnò Egli di far risplendere, davanti a'suoi occhi, fra tante fatiche e fra tanti dolori, alcuni raggi divini di sè medesimo, pieni di tanta gloria e di tanto amore, che tutta ne commossero la natura.

Per questo l'anima, piena di paura e di timore, si rivolge al suo Diletto nella seguente strofa, la quale, venendole meno le forze, dopo di averla essa incominciata, lascia a lui di finire.

(1) Ps. XCVI, 2.

(2) Ps. XVII, 12 et 13. — Questo stato dell'anima il Santo ha mirabilmente spiegato nel II° libro della sua *Nocte Oscura, per totum*.

(3) Ps. CXXXVII, 12.

STANZA XIII.

Deh! li allontana, Amato
Che vo di vol!

Lo SPOSO

Ah! mia colomba, torna!
Spunta il cervo piagato
Dalla collina erbosa,
E alla fresc' aura del tuo vol riposa.

DICHIARAZIONE.

Al tempo di quei così accesi desiderii e di quel fervore d'amore, di cui l'anima ha parlato nelle strofe precedenti, non di rado succede che il Diletto si muova e discenda a visitare la sua Sposa in maniera sublime, delicata, affettuosa, è vero, ma anche, talora, con tal potenza di amore, ch' ella non può fuggire alla sua azione irresistibile. Di quella guisa infatti che estremamente violenti furono gli ardori e le angosce, dall'anima sofferti, non diversamente, le visite, che seguono, del suo Diletto, sono, per ordinario, di una ammirabile elevazione; e come l'anima ha aspirato a questo divino sguardo con tutta l'ansietà, che nella precedente strofa ne ha descritto, così il Signore si è degnato di far risplendere, davanti agli occhi suoi, alcuni raggi della sua grandezza e della sua Divinità. Questa vista però le fu comunicata con tanta forza, con tale violenza, ch' ella, non potendovi reggere, uscì da sè medesima per l'influsso di un divino rapimento, di un'estasi celeste.

Ora, siccome tali fenomeni sono, di solito, in sul principio, accompagnati da grande sgomento e da un grande timore nella natura, che vien meno, per questo l'anima, non sentendosi in grado tuttavia di sopportare l'eccesso di tali favori, volgendosi al suo Diletto dice:

Deh! li allontana, Amato!

Vale a dire: allontana da me codesti occhi divini, i quali mi fanno volare fuori di me stessa, elevandomi ad una contemplazione così alta, che le forze della mia natura non arrivano a sopportare. — Così parla l'anima, comechè già le paresse che il suo spirito, in effetto, se ne volasse via dal corpo, che è quello appunto che

ella desiderava; e però, s' ella supplica il suo Sposo di allontanare i suoi occhi da lei, nel mentre essa resta unita a questo corpo mortale, la cui debolezza non le permette di sostenerne gli splendori, nè di goderne, come vorrebbe, è solo per scongiurarlo che glieli mostri quando ella realmente abbia preso il suo volo fuori del corpo.

Questo volo e desiderio però le è stato impedito dal suo Sposo divino, che la richiama dicendole:

.... *Ah! mia colomba, torna!*

Vale a dire: La comunicazione che tu, o mia diletta, in questo momento da me ricevi, non è ancora di quello stato di gloria, al quale tu sospiri. Ad ogni modo, volgiti a me, che sono io colui che tu, ferita di amore, ricerchi, comechè io stesso, a guisa di cervo ferito, comincerò a mostrarmiti, per mezzo della tua alta contemplazione, nel tempo stesso che nell' amore, onde tu in essa ardi per me, prenderò un dolce diletto e ristoro.

Ma veniamo ad una spiegazione più ampia e completa della strofa. Dice dunque l'anima:

Deh! li allontana, Amato.

Consumata e trasportata dal desiderio di vedere gli occhi adorabili del suo Diletto, i quali significano la divina Essenza, l'anima, siccome abbiamo detto, ha ricevuto da Dio una comunicazione interiore così sublime, una notizia così elevata della Divinità, che, non potendovi reggere le deboli forze della sua natura, ella si è veduta costretta di gridare:

Deh! li allontana, Amato!

Si grande infatti è la miseria di questa nostra umana natura che, mentre l'anima si accinge a godere di quelle cose che sono per lei, nel vero senso della parola, tutta la causa della sua vita e la sorgente di ogni suo godimento, vale a dire la comunicazione e il conoscimento del suo Amato, ella non possa goderne, nè entrarne al possesso senza che, per dir così, le costino la vita! In guisa che, nel punto istesso, in cui ella incontra lo sguardo di quegli occhi divini, che con tanto amore e con sì grandi ansietà cercava, si trova, suo malgrado, costretta di gridare:

Deh! li allontana, Amato!

Queste visite e siffatti rapimenti cagionano talora all' anima tali sofferenze che, nell' ordine delle cose umane, può bene affermarsi che non si trova altro dolore o tormento, che scompagini tanto le ossa e tutta la natura riduca a più dolorose estremità, e, certo, se Dio non accorresse tosto in aiuto, ne verrebbe meno, senza dubbio alcuno, la vita.

In verità, sembra proprio all' anima, cui il Signore comincia a concedere questi favori, di abbandonare il corpo e di volarsene fuor della carne; e la ragione si è che grazie di tal genere non si possono a lungo ricevere nel corpo. Lo spirito dell' uomo infatti viene, in siffatti rapimenti, elevato verso lo spirito di Dio, che incontro di esso discende, e quindi succede che l' anima debba abbandonare, in qualche maniera, la carne. Di qui pure, o sia per la strettissima unione, che lega il corpo e l' anima in unità di supposto, l' eccessivo tormento, che si soffre in cosiffatte visite divine, e il grande timore, che lo spirito concepisce, vedendosi trattato in guisa tanto soprannaturale, e che gli fa dire:

Deh! li allontana, Amato!

Non credasi però che, sebbene l' anima prega il suo Diletto di ritirare i suoi occhi da lei, desideri davvero e voglia che li allontani: quella infatti non è, come abbiamo mostrato, che una espressione involontaria, prodotta dal timore e dalla debolezza della natura. Chè, in verità, per quanto tali visite e favori dovessero farla soffrire, l' anima, a nessun patto, vorrebbe restarne priva, comechè, per loro mezzo e grazia, voli il suo spirito a godere, in un soprannaturale raccoglimento, dello spirito del suo Diletto, che è appunto quello ch' ella desiderava e voleva. Quello che l' anima non vorrebbe è, dico, ricevere questo spirito benedetto rimanendo nella carne, che le impedisce di goderne perfettamente e pienamente. Per questo, o sia data la difficoltà che la condizione della natura le arreca, e desiderando di unirsi al suo Diletto in una completa libertà, fuori del corpo, ella dice:

Deh! li allontana, Amato.

o sia, lascia di comunicarmi codesti occhi tuoi benedetti mentre mi trovo in questa carne

Chè vo di vol....

Vale a dire, perchè io me ne volo fuori del mio corpo, e tu così potrai, senza che il menomo ostacolo tra noi si infrapponga, mostrarmi codesti tuoi occhi divini, che siffattamente mi fanno uscire da me stessa. —

Per meglio comprendere la natura di questo volo dell'anima, ricordisi quello che già abbiamo accennato. In cotal genere di visite, lo spirito, rapito da una grande violenza, entra in comunicazione diretta con lo spirito di Dio: da ciò consegue che esso abbandoni quasi il corpo, al punto da non sentire più nulla nè da compirvi veruna operazione, comechè, per quell'istante almeno, tutte le operazioni naturali dell'anima cessino, per lasciar luogo soltanto all'operazione del Signore. Per questo San Paolo dice, raccontando quel mirabile rapimento, di cui venne favorito, ch'egli non sapeva, in quel momento, se stava nel corpo o fuori di esso (1).

Non tuttavia si deve credere o supporre che l'anima, nel ratto, abbandoni realmente il corpo, al punto che questo perda la sua vita naturale: ella cessa soltanto, per un momento, di compiere in esso le sue operazioni.

Questa è la ragione per cui il corpo, al tempo di siffatti rapimenti e voli di spirito, rimane privo di senso, nè avverte più alcuno di quei trattamenti i quali, nelle condizioni ordinarie della vita, gli sarebbero causa di dolore e di pena; chè non è qui come in certi deliquii naturali, dove, per la forza del dolore, si ritorna anche in sè. Questi effetti però non si producono che nelle persone spirituali, le quali non sono tuttavia arrivate allo stato di perfezione, ma a questa s'avviano.

Imperocchè le anime perfette godono, in mezzo di una somma pace e dolcezza, le comunicazioni divine, nè in esse più hanno luogo questi fortissimi rapimenti, il cui fine è solo di disporre lo spirito alla sua consumata unione con Dio.

Opportuno luogo sarebbe stato questo di parlare della differenza che è fra i ratti e le estasi ed altre elevazioni e sublimi voli di spirito, che sogliono accadere agli spirituali. Come però, giusta la promessa fatta nel prologo, la mia intenzione non è che di dichiarare brevemente queste stanze, lascio questo lavoro a chi meglio di me ne sappia trattare. E ciò tanto maggiormente in quanto che la santa nostra madre, Teresa di Gesù, scrisse su que-

(1) 2 ad Corinth., XII, 2. — Sulla natura e sugli effetti delle estasi e dei rapimenti, veda il lettore la nota che poniamo alla fine del commento della presente strofa.

sta materia cose addirittura mirabili, che ben presto, spero in Dio, usciranno alla luce (1).

Pel riguardo nostro ritengasi soltanto che l'anima, colla parola « volo » intende discorrere di un ratto o di una estasi del suo spirito in Dio. Il suo Diletto però ne la richiama ben tosto dicendo :

Ah! mia colomba, torna!

D'assai buona voglia, e con gran piacere, l'anima sarebbe uscita dal corpo nel predetto volo del suo spirito. Figuravasi infatti ella di già e credeva che dovesse terminarsele finalmente questa vita, fuori della quale avrebbe potuto godere per sempre del suo Sposo, vicino a Lui, negli splendori divini della sua gloria; le fermò Egli tuttavia il passo dicendole :

Ah! mia colomba, torna!

Che significa: O mia diletta, che simile a colomba sei divenuta non meno pel volo sublime e rapido della tua contemplazione che per le fiamme del tuo amore e la semplicità del tuo sguardo, ti arresta in codesto tuo eccelso volo, pel quale bramaresti di arri-

(1) Testimonianza magnifica e solenne esempio di umiltà! Come però S. Giovanni della Croce ha pensiero di mettere in evidenza gli scritti di colei, ch'egli si compiaceva di chiamare la sua « madre », possiamo ben da questo medesimo noi raccogliere la stima altissima, che S. Teresa nutriva per l'ingegno e per lo spirito del suo primo riformato figliuolo. È infatti certissimo che Santa Teresa dovette passare a S. Giovanni della Croce i manoscritti delle opere sue, onde averne il suo giudizio e parere, altrimenti il nostro Dottore non avrebbe potuto scrivere quello che abbiamo udito. Ad onta però che S. Giovanni della Croce, per un senso di umiltà, degna veramente del suo ingegno e della sua virtù, affermi di essere incapace di scrivere di certe materie, quanto, dico, Egli sublimemente ne tratta! Non poteva certo egli, come S. Teresa, mettersi a descrivere le sue estasi: egli doveva solo, da vero dottore, mostrarne la tecnica, per dir così, e il dottrinale. Gli è per questo che gli scritti di lui e quelli di S. Teresa non formano quasi, si può dire, che una cosa sola. In S. Giovanni della Croce vi è la dottrina, in S. Teresa la dottrina sta nel fatto; in S. Giovanni della Croce la teoria delle meraviglie del misticismo; in S. Teresa la pratica, e questo siamo certi bene apparirà ai nostri lettori dalla nota che su tali materie, metteremo, come abbiamo detto e promesso, alla fine del commento della presente strofa.

vare a possedermi in tutta la perfezione: il tempo infatti di si completa mia conoscenza non è anche arrivato per te. Statti dunque contenta con quest'altra, che, in codesta estasi, ti comunico: essa è più bassa invero, ma è quella che più a te pel momento si conviene.

Spunta il cervo piagato

Si paragona lo Sposo, in questo luogo, a un cervo.

Ora, è da sapersi che tre sono le note caratteristiche di questo animale. È proprio, anzitutto, del cervo salire e rifugiarsi a luoghi molto alti; — secondariamente, quand'è ferito, corre, con grandissima velocità, a cercare ristoro in fresche acque; e, per ultimo, se vede che la sua compagna si lamenti, o si accorge che essa medesima ancora è ferita, le va dappresso e le fa festa e l'accarezza.

Non altrimenti si diporta lo Sposo divino verso della sua Diletta, comechè, vedendola piagata del suo amore, udito appena il gemito di lei, a lei prontamente vola daccanto, ferito del suo stesso amore. La ferita e il dolore di uno degli amanti è infatti dolore e ferita anche dell'altro, uno solo essendo il loro sentimento, e non formando essi che una cosa sola. Però il riferito verso si può spiegare così: O mia diletta, a me ti rivolgi! perchè se tu ti trovi ferita e piagata del mio amore, io pure vengo a te, ferito di codesto tuo amore medesimo, siccome cervo,

Dalla collina erbosa.

Vale a dire, dal sommo della contemplazione, alla quale codesto tuo volo ti ha sollevato e rapito. La contemplazione infatti è come un luogo alto ed eminente, dal quale Iddio comincia, in questa vita, a mostrarsi e a comunicarsi all'anima, sebbene in una maniera non ancora perfetta; ragione per cui lo Sposo non dice già di mostrarsi, ma soltanto di spuntare, o sia di cominciare ad apparire. E in verità, per quanto sublimi possano essere le conoscenze che l'anima può di Dio ricevere in questa vita, esse, ad ogni modo, siccome abbiamo tante volte ripetuto, non sono più di certe apparizioni vaghe, imperfette e immensamente lontane dalla realtà.

Ma veniamo finalmente alla terza proprietà del cervo, rammentata nell'ultimo verso della stanza:

E alla fresc' aura del tuo vol riposa.

Nel volo designa qui lo Sposo l'alta contemplazione di cui l'anima godette nell'estasi, della quale abbiamo parlato, e nell'aura, da tal volo prodotta, lo spirito di amore, che la stessa contemplazione nel suo cuore ha acceso.

È con molta proprietà che l'anima dà qui all'amore tal nome; anche infatti nelle sante Scritture lo Spirito Santo, che è amore, è paragonato al vento, comechè Esso proceda dal Padre e dal Figliuolo per via di spirazione.

Di quella guisa infatti che l'amore divino sostanziale, o sia lo Spirito Santo, procedendo dalla contemplazione e dalla sapienza del Padre e del Figliuolo, è quasi l'aria spirata dell'uno e dell'altro, non diversamente, nell'anima, esso amore procede dalla contemplazione e dalla conoscenza, ch'ella riceve di Dio negli splendori della sua estasi.

Osservisi poi, di grazia, attentamente come lo Sposo non dice già ch'Egli è attirato dal volo della sua Diletta, ma bensì dall'aria, dal vento di questo volo medesimo, comechè, a parlar con rigore, Iddio non si comunichi all'anima per mezzo di detto volo od estasi di lei, o sia per mezzo della conoscenza, ch'ella riceve di lui, quanto piuttosto per l'amore, che questa stessa conoscenza in lei accende e solleva.

Come infatti l'amore è il vincolo d'unione del Padre e del Figlio, esso è pure il nodo che stringe e congiunge l'anima al suo Dio. Per questo è che, dato anche che l'anima godesse delle più elevate contemplazioni e conoscesse tutti i misteri, niente queste cose le servirebbero senza della carità, come dice San Paolo (1), perchè solo per la carità, per l'amore noi possiamo unirci con Dio. E il medesimo lo stesso Apostolo ripeteva a quei di Colossi: *Charitatem habete, quod est vinculum perfectionis* (2). Studiatevi di acquistar la carità, che è il vincolo della perfezione. Or questa carità, questo ardente amore, è quello che trae, per così dire, di corsa e di volo lo Sposo a dissetarsi alla fonte d'amore della sua Diletta, di quella guisa che le fresche acque attraggono il cervo sitibondo e ferito a prendere in esse refrigerio e ristoro.

Ecco perchè lo Sposo dice:

Alla fresc' aura del tuo vol riposa.

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

(2) Coloss., III, 14.

Siccome una fresca arietta ristora chi è stanco e per calore affannato, così quest'aria di amore divino refrigera chi brucia tra fiamme di amore. Tale si è diffatti la prerogativa al tutto divina di questo sacro fuoco, che l'aria cioè, che lo ristora altro non è che un fuoco di amore divorante, essendochè l'amore sia una fiamma, la quale, non altrimenti che la fiamma del fuoco naturale, cerca e tende ad ardere sempre di più.

Per questo lo Sposo, lieto di vedere la sua Diletta bruciare in mezzo di sempre più vivi ardori di carità, dice ch'egli si ristora al movimento dell'aria cagionata dal suo volo. E esso sembra dire: M'incendio io anche più all'ardor del tuo volo, perchè un amore un altro più grande e cocente ne solleva.

Torna, a questo luogo, opportuno avvertire che Iddio accorda e concede la sua grazia e il suo amore all'anima solo in proporzione e secondo il grado dell'amore, che brucia e accende la volontà di lei, e però colui, che preso si sente dal fuoco della divina carità, deve far di tutto affinchè questa sacra fiamma non venga ad illanguidirsi mai, neppure debolmente, nel suo cuore, comechè essa sarà il mezzo, per così esprimerci, che Dio con più grande amore verso di lui si inclini e nell'anima sua metta le sue delizie.

Affine poi di arrivare a questo punto cerchi esso di praticare tutto quello che dice colà l'Apostolo facendo l'elogio della carità: La carità è paziente, benigna, non è astiosa, non è insolente, non si gonfia, non è ambiziosa, non cerca il proprio interesse, non si muove ad ira, non pensa male, non si gode nell'ingiustizia, ma fa suo godimento la verità, tutto soffre quello che avvien da soffrire, crede ogni cosa (quelle cose, ben s'intende, che si devono e possono credere), tutto spera, tutto sopporta: *Charitas patiens est, benigna est; charitas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet* (1).

(1) 1 ad Corinth., XIII, 14.

NOTA. — ESTASI E RAPIMENTI. — *Natura, effetti di questi fenomeni e modo di distinguerli dai fenomeni di catalessia, sincope, ipnotismo suggestivo etc.* — Di quella guisa che nel libro *Il della Salita del Monte Carmelo* ci convenne dichiarare quel che sono le visioni e le rivelazioni per rispondere alle difficoltà, le quali, in riguardo di tali fenomeni, sogliono avanzare gli increduli, così, a questo punto, è necessario che discorriamo, brevemente quanto più ne sarà possibile, delle estasi e dei rapimenti, fenomeni ai quali molte volte in quest'opera accenna il nostro Santo.

La scienza incredula abusa del continuo di questi fenomeni, e, avendo notato in essi dei caratteri che parvero affini a quelli di certe malattie (isterismo, catalessia, sincope), senz'altro cercare, definì e disse che non si tratta di altro fuorchè di manifestazioni morbose e niente affatto di azione divina e di soprannaturale. I lettori, quindi, siamo certi, avranno caro che noi mostriamo quanto questa misera scienza vaneggi; sarà poi anche così facilitata l'intelligenza di tante cose, che nel seguito del suo divino *Cantico* dirà il nostro Santo.

I. — *L'estasi ed il rapimento.*

L'estasi, come la parola stessa lo dice, è un volo dell'anima, che è quasi gittata fuori di sé e momentaneamente resa priva dell'uso dei sensi. La condizione ordinaria dell'anima è di stare presente al corpo, che è diretto da essa per mezzo dei sensi, ed ai movimenti di esso cui presiede; ma nell'estasi si ritira, in certo modo, dagli organi sensitivi, e, quantunque non cessi di vivificare il proprio corpo, cessa tuttavia di essere ad esso presente per raccogliere le percezioni dei sensi e per governarlo.

L'estasi è prodotta dall'amore, dice S. Dionigi, e con lui il nostro Santo, dall'amore, che attraendo l'anima ed unendola con un oggetto spirituale, la toglie al sensibile e sospende gli atti delle facoltà sensitive.

Noi crediamo di essere nella opinione comune quando così colleghiamo l'estasi ed i fenomeni, che ad essa si riferiscono, alla parte affettiva dell'anima. Certo non ignoriamo che essa è generalmente provocata da una viva luce proveniente dall'alto, la quale penetra nell'intelligenza ed invade l'anima tutta quanta, ma a parlare propriamente, questa vista delle cose celesti non è quella che produce l'estasi, ma è piuttosto, come ottimamente si ricava dal nostro Dottore, lo slancio impetuoso dell'anima, per mezzo del quale l'estatico esce di sé stesso e va ad unirsi cogli oggetti divini, la cui luce intellettuale gliene ha scoperta la bellezza. Ora questo slancio proviene dalla volontà ed è eccitato dall'amore. Nelle comunicazioni divine l'intelligenza è passiva; la volontà non può rimanere inerte, prende fuoco, si slancia e produce l'estasi, trascinando seco nel suo volo l'anima.

L'estasi ed il rapimento sono forse la medesima cosa? S. Tommaso fa distinzione tra l'una e l'altro, e dice che nel secondo è più abbondante la luce intellettuale (*Summ. Th.*, 2^a, 2^{ae}, q. 155). L'estasi, come già abbiamo esposto, ha origine da una luce, da una impressione divina, ma consiste essenzialmente in uno slancio impetuoso dell'anima stessa; mentre nel rapimento l'anima non agisce, non si slancia, ma con una specie di violenza e, suo mal grado, è sollevata. Ecco in che consiste la differenza fra i due fenomeni.

Per meglio convincerci delle proprietà del rapimento, ascoltiamo la descrizione che S. Teresa ci ha lasciato di questo fenomeno, giunto al suo più alto punto di intensità.

« Vi è un'altra specie di rapimento, al quale io dò il nome di volo di spirito.... Alcune volte l'anima è rapita con un moto sì pronto, e lo spirito è trascinato con una velocità siffatta che, massimamente ne' principii, se ne prova grande spavento.... Pensate voi, figliuole mie, che una persona, la quale gode pienamente della sua ragione e dei suoi sensi, provi lieve sgomento al

sentirsi rapire così l'anima, e talora anche il corpo con essa, come si legge di alcuni santi, senza sapere nè dove va, nè chi la rapisce, nè come ciò accade? Imperocchè, al primo cominciare di quel movimento istantaneo, non si è ben sicuri che sia da Dio. « Ma », mi direte voi, « non vi è modo alcuno di poter resistere? » No, nessuno; ed è anzi peggio quando si tenta, e io il so da una persona (*lei stessa*) che ne ha fatto la prova.... Con quella facilità che un gigante alza una paglia, il Forte dei forti, il nostro gran Dio, rapisce lo spirito.

« Se la mia memoria è fedele, ho detto, trattando dei gusti spirituali nella quarta dimora, che l'anima, in quella orazione, è come una conca di fontana, che riempiasi d'acqua d'una maniera sì dolce e tranquilla, che non vi si osserva alcun movimento. Ma qui, per contrario, quel Dio potente, che trattiene le sorgenti delle acque e non lascia uscire il mare fuori de' suoi termini, apre le vene dell'acque della grazia e ne scatena le correnti impetuose sopra dell'anima, la quale, in un istante, quasi navicella levata in alto dall'onda, è sublimata fino al cielo. E a quel modo che in mezzo alla tempesta tutti gli sforzi del pilota e de' marinai non possono rattener un vascello dall'andare ove lo spingono le onde infellonite; così, molto meno, può l'anima tenersi salda alla foga de' flutti che la trascinano: tutto in lei, sensi, potenze, e quanto esser vi può d'esteriore, trovasi costretto di cedere » (*Castello Int.*, Mans. VI, cap. V).

Ci si perdonerà di aver riportato questa lunga citazione, che del resto è d'una bellezza meravigliosa. È chiaro che in un rapimento come quello descritto dalla Santa, tutto è divino: l'anima è intieramente passiva e l'illusione non è possibile. Che se l'anima, nel momento nel quale è colpita e sollevata, può ignorare la mano che è piombata su di lei, un momento appresso riconosce, senza verun dubbio, il braccio irresistibile dell'Onnipotente.

Non vogliamo tuttavia dire che il diavolo non sia capace di produrre, dal canto suo, un'apparenza di rapimento; poichè se in una ossessione giunge a introdursi, per così dire, sino ai confini dell'anima e del corpo, ed a separare queste due parti di noi medesimi, in modo da compiere nel corpo l'ufficio dell'anima; non esce dai limiti della sua potenza il circonvenire lo spirito e spargere intorno ad esso tutta una atmosfera di immaginazioni e di sogni, nella quale, all'improvviso e con sua grandissima sorpresa, si trovi trasportato ed immerso. Ma questo trasporto artificiale inganna soltanto coloro che nulla s'intendono delle operazioni divine: l'anima, realmente visitata dall'alto, non giungerà mai a scambiare i giri del pipistrello col volo dell'aquila, l'azione bizzarra e capricciosa del diavolo, con quella tranquilla, potente e tutta luminosa di Dio.

Ad ogni modo, il rapimento, considerato in sè stesso, non può dirsi un fenomeno dell'ordine naturale; imperocchè se l'anima è sollevata all'improvviso e suo malgrado, è chiaro che è in mano d'una forza estranea. Quale è dunque questa forza? Ecco la domanda da farsi: ma a noi sembra innegabile che tale forza sia esteriore all'anima, ed altresì, almeno sotto un certo aspetto, superiore, essendo l'anima impotente ad opporre resistenza.

Non è così invece dell'estasi, nè con uguale chiarezza si scorge che essa pure sia un fenomeno estranaturale; perchè siamo costretti a riconoscere che essa ha una base, un punto di partenza nella natura affettiva dell'anima, essendo prodotta da un moto impetuoso dell'anima stessa, e non, come il rapimento, da una forza estranea.

Di qui si scorge la necessità di usare un molto serio giudizio nello studio dei fenomeni estatici.

Si possono considerare dal lato esterno e dal lato interno.

L'estasi, considerata dal lato puramente esterno, somiglia ad una sincope o ad uno svenimento, e confina con fenomeni del tutto naturali. Si è giunti persino a confonderla con certi stati morbosi, per esempio, con insulti di catalessia o d'isterismo; e noi in primo luogo dimostreremo che l'estasi non ha niente che vedere con tali stati e che anzi ne differisce radicalmente.

Considerata dal lato interno, è un trasporto dell'anima in certe regioni psichiche. Quali sono desse? Forse le umane della fantasia, delle allucinazioni e del sogno? le diaboliche dell'illusione e del fascino? le divine della rivelazione e del soprannaturale? Può esservi una vera estasi puramente umana? Come si riconosce l'estasi diabolica dalla divina? L'estasi divina è sempre prettamente divina, oppure qualche volta può immischiarsi in essa un elemento umano?

Ecco altrettante quistioni alle quali intendiamo di rispondere brevemente.

II. — *L'estasi divina non è un effetto di catalessia.*

Si sa come la scienza moderna, o meglio l'incredulità che falsamente si attribuisce il nome di scienza, si vanti di spiegare i fenomeni estatici, tanto belli e commoventi, sparsi a profusione nelle vite dei Santi. Si tratta semplicemente di sincopi, essa grida, o, in modo particolare, di insulti di catalessia: i santi erano dei nevralgici, che avrebbero avuto bisogno delle ricette del medico, come qualunque altro malato.

Si aggiunge che le nevrosi, in ispecie, sono causate dallo stato abituale di sopraeccitazione d'una persona. Immaginatevene una rifinita dai digiuni e da ogni specie di austerità, lo spirito della quale tenda molto verso un oggetto mistico: naturalmente questa eccessiva tensione, congiunta con uno stato di debolezza generale, produrrà delle crisi, che si gabelleranno per estasi, e che invece nient'altro saranno che fenomeni morbosi, simili a quelli curati negli ospedali.

L'obbiezione è esposta in tutta la sua forza, nè cerchiamo di attenuarla: eppure si può certo rispondere ad essa con facilità, guidati dal semplice lume dei fatti, senza bisogno di ricorrere ad uno studio medico sulle nevrosi.

E primieramente, da quali segni si può fare distinzione tra l'estasi vera, l'estasi divina ed una crisi di catalessia?

Non si può negare che per l'esterno, questi fenomeni si somigliano qualche poco; ma però questa somiglianza è molto superficiale.

Lo stato catalettico, ci dicono i medici, porta seco l'immobilità e l'assoluta rigidità delle membra. Il corpo d'una persona colpita da catalessia può essere posto su due seggiole distanti in modo che su d'una si appoggi la testa, sull'altra i piedi: esso rimarrà inflessibile, come una sbarra di ferro, nè lo vedrete per niente piegare nè cadere: i suoi occhi sono aperti, spesso lacrimanti, ma la cornea è insensibile: tale persona può essere percossa, punzecchiata, anche ferita senza che dia segni di dolore.

Confrontiamo questa descrizione coll'estasi che ci descrive S. Teresa dopo averla provata in sè stessa.

« Molte volte mi pareva farmisi il corpo così leggero, che già più non sentivone il peso; e taluna d'esse tal ne era la leggerezza, che quasi non

m'accorgevo di porre i piè in terra. Per quanto adunque il corpo sta nel ratto, resta come morto, e ben sovente in un'assoluta impossibilità d'operare. In qual attitudine venne sorpreso, in tale rimansi poi costantemente: e così resta ritto o a sedere, colle mani aperte o chiuse: in una parola, nello stato in cui l'ha trovato il ratto. Comechè per consueto non perdisi il sentimento, m'è tuttavia avvenuto di restarne priva affatto, benchè radamente e per spazio breve di tempo. Le più volte si conserva il senso, ma resta non so come turbato; ed ancorchè operar non possa esteriormente, contuttociò non lascia d'intendere e d'udire quasi come un suon confuso e lontano. Tuttavia, questa maniera d'intendere cessa allorquando il rapimento è giunto al suo colmo, mentre, cioè, le potenze, interamente unite a Dio, restano perdute in Lui. Allora, per mio avviso, non si vede, non s'ode e non si sente cosa alcuna » (*Istoria della propria vita*, cap. XX).

« Appena entrai nel rapimento », dice altrove la stessa Santa, « si cessa di respirare; e, se talora si conserva ancora per qualche istante l'uso degli altri sensi, non si può tuttavia profferire una sola parola. Ma spesso tutti i sensi sono sospesi all'istante medesimo: un tal freddo invade le mani ed il corpo, che l'anima sembra esserne separata; e, a volte, è impossibile di distinguere se ancor si respira. Il rapimento, in un sì alto grado, è di corta durata.... » (*Castello Interiore*, Mans. VI, cap. IV).

Da queste magnifiche descrizioni, colle quali preghiamo di confrontare quello che dice il nostro Santo, si possono ricavare varie conseguenze. In questi fenomeni estatici vi è, senza alcun dubbio, grande somiglianza colla catalessia e con altri stati patologici: l'immobilità e la rigidità delle membra; quelle sensazioni confuse che qualche volta cessano del tutto; quel concentramento del calore vitale intorno al cuore; quell'*anestesia* o insensibilità che rende impassibile il corpo anche dinanzi alle ferite: ecco le qualità comuni, ecco le somiglianze, cui non vogliamo davvero negare. Ma accanto ad esse, quante differenze e tali da dare all'estasi un aspetto tutto diverso e ben riconoscibile!

Primieramente notiamo questa leggerezza del corpo che non tocca più coi piedi la terra. Tale cosa, bisogna convenirne, non si scorge nella catalessia, la quale, mentre rende il corpo rigido, non gli toglie nè gli ha mai tolto il suo peso naturale.

Studiamo in secondo luogo l'impressione lasciata dall'estasi su tutto l'esterno della persona, che ne è favorita. Contempliamo, per esempio, una S. Teresa all'improvviso sorpresa da un rapimento: essa è soavemente tolta alle influenze estranee dalla potenza dell'attrattiva interna; le sue pupille sono dilatate come per osservare una scena invisibile; tutto il suo volto è sfavillante di luce. Nè si creda che questa sia una pittura fantastica, poichè è tolta da quanto ci affermano i testimoni oculari dei rapimenti d'una S. Teresa, d'un S. Giovanni della Croce, d'una S. Maria Maddalena dei Pazzi. Confrontiamo ora con questa celeste visione la vista lacrimevole d'un catalettico, i cui lineamenti sono alterati dal dolore, il cui aspetto convulso nient'altro è che quello d'una maschera insensibile, e caviamone la conseguenza: da un lato si ammira la trasfigurazione della creatura umana, dall'altro ci attrista la sua deformazione.

L'estasi adunque, malgrado alcune analogie esterne, non è in nessun modo uno stato morboso, come la catalessia ed altri malanni di simil ge-

nere; secondo quello che ci dimostrano la considerazione stessa ed il confronto di tali fenomeni.

Ma vi sono altri segni, più caratteristici ancora, pei quali l'estasi deve porsi in un ordine del tutto diverso.

Secondo i medici, lo stato catalettico può essere provocato, modificato e sospeso a volontà. Il semplice fissare un oggetto lucido fa cadere nella catalessia una persona a tal male proclive; la chiusura delle palpebre porta seco la letargia, nel quale stato le membra da rigide divengono snervate e senza vigoria; di più la chiusura d'una sola palpebra è causa d'una semi-letargia; infine un tocco, un soffio, fanno sparire in un attimo tutti questi accidenti, svegliano il soggetto e lo restituiscono a sè stesso.

Non ci fermeremo a domandare che cosa vi sia di scientifico in questi strani procedimenti, ma solo ci preme di affermare che l'estasi, l'estasi vera non può essere nè eccitata, nè modificata. È prodotta da un'azione palesemente divina, e cessa col cessare della medesima. L'uomo non ha nessuna parte nel principio, come nella fine di essa; vi si sente solo lo spirito di Dio, e nessuno può sapere donde Egli venga, nè dove vada.

Questo segno ci sembra molto decisivo; ma se penetriamo nell'interno dell'anima estatica, vediamo ancor più chiaramente come l'estasi differisca *toto coelo*, così dicevasi una volta, da un assalto di catalessia.

L'anima, durante l'estasi, è rapita in Dio; gode, come dice S. Teresa, spettacoli celesti ed indicibili, e li gode in piena coscienza e libertà. Quale differenza tra essa ed una povera creatura colpita dalla catalessia! Questa, almeno moralmente, è annientata: diviene per intiero incosciente; l'uso delle sue facoltà intellettuali è impedito; se ha qualche allucinazione, non ne serba memoria. Da un lato adunque affrancazione dell'anima, dall'altro completo annientamento.

Sarà pertanto possibile, lo domandiamo agli uomini di buona fede, mettere alla pari e confondere due stati così diversi e tra i quali il punto di analogia è tutto superficiale?

III. — *L'estasi divina non è una sincope.*

Gli antichi dissero con eleganza:

Pluribus intentus minor est ad singula sensus.

Il nostro spirito è essenzialmente limitato e, per propria natura, poco comprensivo: fate che attenda a molte cose insieme, e perderà del suo acume innanzi a ciascuna di esse; chè se invece con grande calore si dedica ad un oggetto, allora trascura e dimentica ogni altra cosa.

La teoria dell'estasi in generale si appoggia su questa osservazione.

« L'anima, scrive il cardinale Bona, essendo d'una virtù limitata, con quanta maggiore intensità attende agli atti d'una potenza, altrettanto perde di vigoria negli atti delle altre potenze, e quanto più s'innalza in ispirito, tanto più si ritira dagli organi sensitivi; di modo che può qualche volta rimanere privata intieramente dell'uso dei sensi... Non lascia tuttavia di dar la vita al suo corpo, poichè incoscientemente compie tale ufficio: mentre cessa di rivolgersi verso gli oggetti sensibili, per essere elevata verso le cose divine, e per goder meglio della luce intelligibile che le viene da Dio ».

(BONA, *De discretione spirituum*, c. XIV).

Benissimo! esclameranno, udendo queste parole, i partigiani del sistema naturalista da noi combattuto.... Noi accettiamo questa teoria e la troviamo eccellente per la nostra tesi. L'estasi si spiega da noi per una rottura d'equilibrio nelle potenze dell'anima. Se ponete un peso eccessivo dalla parte intellettuale della bilancia, questo peso porterà dietro sè.... Supponete, continuano costoro, una persona che con grandissima intensità sia tutta dedita a idee e considerazioni mistiche: questa tensione di spirito, diretta del continuo verso il medesimo lato, produrrà in essa un'abitudine che col tempo modificherà profondamente il suo stato psichico. L'atto interno, agevolato dalla costumanza, si compirà con tanta energia, da produrre la sospensione degli atti inferiori delle potenze sensitive, ed allora avrete non solo l'estasi, ma l'estasi a volontà. Otterrete ciò con maggiore agevolezza, quanto più il corpo sarà indebolito da penitenze rigorose, e con quanta minore forza resisterà alla violenza fattagli.

A questa obiezione, da noi riferita in tutta la sua forza, rispondiamo con poche parole. Ciò che allora si produrrà, sarà una sincope, un deliquio qualunque, ma non una vera e propria estasi.

Sviluppamo la nostra risposta ed intendiamoci. Senza dubbio l'estasi può spiegarsi, dicendo che lo spirito concentrato intensivamente sopra un punto, con ciò stesso si ritira dagli altri centri della sua attività. Si deve tuttavia aggiungere che nella vera estasi, questo concentramento avviene per l'impressione potente d'una luce divina. Ora quando non vi sia un'azione divina che chiami, provochi, attiri le più nobili potenze dell'anima, e sospenda la lor propria attività, avrete soltanto un'apparenza di estasi, un deliquio derivante, se vi piace, da una fatica eccessiva, ma non già la vera estasi l'estasi propriamente detta.

S. Teresa conviene che possano esservi queste apparenze di estasi, e così le descrive.

« Io voglio, scrive la Santa, toccar qui d'un pericolo.... nel quale ho veduto alcune persone d'orazione, e particolarmente donne, perchè la debolezza del nostro sesso ne rende noi più soggette. Sonvi persone le quali, per effetto delle austerità, delle orazioni e delle veglie, o anche unicamente della debolezza di lor complessione, non possono ricevere una consolazione spirituale, senza che tosto la lor natura ne resti abbattuta e infralita. All'ora stessa che provano un certo diletto nell'anima, sentono nel corpo uno strano sfinimento e languore. In tale stato, se loro accade di entrare in ciò che si chiama sonno spirituale.... si abbandonano a una specie d'ebbrezza. Allora tale ebbrezza aumentando, perchè la natura sempre più s'indebolisce, esse la prendono per un rapimento, e le danno tal nome; ma io lo chiamo invece sbalordimento, giacchè altro non è che star lì perdendo il tempo e rovinando la sanità.

« Si deve sapere, che quando questa spirituale ebbrezza è veramente da Dio, benchè vi sia esteriore ed interiore sfinimento, non è però questo nell'anima, la quale, più che mai vivida e forte, ha gran sentimenti in vedersi così vicina a Dio, nè dura molto tale stato, ma brevissimo tempo. E quantunque siffatta ebbrezza si rinnovi, a qualunque grado essa arrivi, non solo non abbatte il corpo, ma non gli cagiona mai alcun patimento esteriore ».

Ecco come parla Santa Teresa guidata dalla propria esperienza delle

cose divine e dal suo sicuro buon senso: e noi dedichiamo questa pagina di una chiarezza così luminosa agli scrittori naturalisti, che parlano a torto ed a caso dei fenomeni mistici. Un deliquio infatti causato da eccessiva fatica e da debolezza, differisce grandemente da un'estasi per tre ragioni:

1) In tali deliqui, l'anima ha tutt'al più pensieri vaghi e nebulosi, se pure non rimane inerte e priva di sentimento; mentre nell'estasi ha una veduta chiarissima delle cose divine.

2) Tali deliqui possono durare lunghe ore, mentre l'estasi è di breve durata. Ma qui intendiamoci bene. Il trasporto estatico può impossessarsi dell'anima a intervalli molto vicini, in modo da non lasciarle tempo di ritornare pienamente in sé; ma allora vi è quasi una successione di estasi, ciascuna delle quali è relativamente corta. All'esterno si scorgono queste alternative, e l'anima estasiata si avvede con molta chiarezza di salire, discendere, e poi di tornare a salire, ed anche più volte, per la scala misteriosa.

3) Tali deliqui debilitano il corpo e rovinano la salute, come ogni altra eccitazione artificiale ed irregolare, mentre l'estasi, come afferma con energia Santa Teresa, non distrugge le forze del corpo. Non si potrebbe però negare che la prima impressione estatica sia di far cadere in deliquio la natura inferiore, come ci dice il profeta Daniele: *Rimasto solo, vidi questa visione grande, e non rimase in me vigore, e si alterò la mia faccia, e caddi in deliquio; e non ebbi forza* — (X, 8): ecco il primo effetto di una impressione divina sopra una natura debole come la nostra. Ma vi è una reazione; e nell'insieme un contatto, anche passeggero, con cui Dio dà all'anima tale vigoria che si estende perfino al corpo, il quale se dapprima resta abbattuto, ben presto si rialza con un soprappiù di energia.

IV. — *Può esservi un'estasi naturale?*

Questa questione non è oziosa, neppure dopo le altre già da noi trattate nei paragrafi precedenti, ma è necessario ben formularla per risolverla bene.

Abbiamo già provato che l'estasi non deve confondersi con quegli stati morbosi che portano seco gravi disturbi nell'organismo umano, come quelli che fisicamente ci sfigurano, e moralmente ci annientano, mentre l'estasi divina nobilita e trasfigura coloro che ne sono favoriti.

Abbiamo quindi dimostrato che l'estasi è tutt'altra cosa che una sincope volgare, un deliquio prodotto da un'eccessiva fatica dello spirito e da un indebolimento del corpo; che queste specie di deliqui hanno qualche cosa di irregolare e di artificiale, che conduce alla completa perdita della salute già indebolita.

L'estasi pertanto, non essendo nè uno stato morboso, nè una alienazione artificiosa dei sensi, deriva da un'intensa applicazione e da un potente slancio dell'anima, che momentaneamente si ritira dalla sfera degli oggetti sensibili.

Ora, tale applicazione, tale slancio sono possibili nell'ordine puramente naturale? Ecco la questione, intorno alla quale vogliamo ora parlare.

Prendiamo pertanto, non un malato nè un nevrotico qualunque, non una donna fantastica e immaginosa, ma un'anima forte e virile, che si può ritrovar anche fra le donne (testimone Santa Teresa); prendiamo, se meglio vi piace,

uno degli antichi filosofi, che non erano volgari sognatori; e domandiamo a noi stessi se sia potuto accadere, se sia accaduto, che uno di costoro, per una applicazione molto intensa ad un oggetto intellettuale, abbia perduto momentaneamente l'uso dei sensi, e sia entrato in estasi, come si narra di Platone, di diversi neo-platonici della scuola alessandrina, quali Plotino, Porfirio, Giamblio etc. Un tal fenomeno dovuto soltanto all'intensità della meditazione filosofica, allo slancio dell'anima verso una verità intraveduta, un tale fenomeno, diciamo, nel quale non interviene nessuna causa soprannaturale, è possibile?

Noi, sotto la riserva però di necessarie distinzioni, crediamo che sì: aggiungiamo tuttavia che in esso è molto da sospettarsi l'ingerenza di una causa estranaturale. Spieghiamoci.

Il fenomeno dell'estasi ha certo un punto di partenza naturale, poichè proviene dalla massima tensione dello spirito sopra un dato punto: quindi, assolutamente parlando, niente ripugna dal supporre che lo spirito umano, in certi casi, possa tanto concentrarsi fino a perdere il sentimento degli oggetti che lo circondano come avvenne a quel famoso matematico, l'Ampère, il quale, fermatosi un giorno sulla pubblica via dietro un fiacchere, si diede a scrivervi sopra dietro un suo calcolo. La carrozza si mosse e Ampère dietro, pure scrivendo, finchè potè, o sia finchè il cavallo, che non aspettava, non lo tolse dall'estasi, portandogli via l'oggetto.

Ma questa sospensione dei sensi, se è naturale, non sarà mai piena, e resterà sempre almeno una sensibilità confusa, simile a quella di cui parla Santa Teresa, riguardo all'estasi di un grado inferiore. In una parola, per usare il linguaggio degli autori mistici, si tratterà della piccola estasi, e non della grande estasi, che porta seco una piena insensibilità. Aggiungiamo altresì che quest'estasi sarà brevissima, poichè ciò che è anormale e violento non potrebbe durare a lungo, e che infine ne deriverà una fatica molto grande, la quale potrebbe portare a conseguenze nocive.

La ragione di tutto ciò è che, dopo il peccato, lo spirito umano, come spiega San Tomaso, cadde sotto la dipendenza dei sensi, nè possiede più quella superiorità su tutto il sensibile, quale la possedeva nello stato di giustizia originale. Esso è legato alle potenze sensitive ed agli organi sensitivi; nè può emanciparsene, che molto imperfettamente con uno sforzo e con uno slancio puramente intrinseci. Per esserne un momento libero, è necessario che intervenga una forza esterna.

Adunque se si tratta di un trasporto naturale, sarà desso molto imperfetto, ove si metta a confronto colla vera estasi, che è causata dalla mano divina, la quale eccita uno slancio impetuoso dell'anima stessa.

Si narra, abbiamo detto, che Platone avesse delle estasi, che ne avessero altresì alcuni neo-platonici di Alessandria; ma si sa ancora che Socrate aveva un demone familiare e che Platone, suo discepolo, era in commercio con uno spirito, che non era certo un angelo buono. Riguardo poi ai neo-platonici, siamo certi che essi praticavano la teurgia o magia bianca, come Sant'Agostino attesta. Quando dunque Plotino, Porfirio e Giamblico, nelle loro estasi, erano sollevati da terra e si scorgevano circondati da una specie di luce, è chiaro che il fenomeno non era più naturale, che vi era l'intervento di una causa esteriore, di uno spirito, e, diciamolo senza ambagi, di un demone.

Qui calza bene dire alcunchè dell'estasi demoniaca, o della parte del demone nei fenomeni estatici.

V. — *Le illusioni diaboliche riguardo all'estasi.*

È certo che il diavolo può scimiettare i ratti e le estasi, poichè se ha la facoltà di agire sui nostri organi sensitivi, e se giunge perfino a servirsi di essi in luogo dell'anima, parlando ed operando nel corpo degli ossessi; gli è altresì agevole il produrre un'estasi artificiale, col sospendere l'azione dei sensi e col trascinare l'anima in una marea di vaghe immaginazioni e di sogni svariati.

Come distingueremo fra questa estasi e l'estasi divina ?

Per prima cosa indichiamo nell'estasi tre gradi che c'indicano la misura dell'elevazione dell'anima sopra il sensibile.

Nel primo di essi l'anima è semplicemente ritirata dai sensi: non vede più, non ascolta più, non si accorge più del tatto; oppure se ode, ciò è come un mormorio confuso e indistinto.

Nel secondo è astratta anche dalle sue facoltà sensitive, di guisa che la immaginazione è legata ed incatenata. In tale stato potrà ugualmente contemplare visioni imaginative; ma l'immaginazione, la pazza di casa, come la chiamerebbe S. Teresa, non può più lanciare i propri fantasmi attraverso al raggio divino.

Nel terzo è astratta anche dalle sue facoltà intellettuali: per la qual cosa ci accorgiamo che essa non ragiona più per un movimento di ricerca personale, ma che rimane del tutto passiva per vedere ciò che Dio le mostra, ed ascoltare ciò che Egli le dice.

Il primo grado è, ben si comprende, più sottoposto all'illusione, poichè l'alienamento dei sensi può provenire e da uno stato morboso, e da una eccitazione artificiale, e forse anco da uno slancio naturale; per la qual cosa il diavolo, come già abbiamo detto, è capace di eccitarla.

Anche nel secondo grado può entrare l'illusione del diavolo, che può legare ed imprigionare per qualche tempo la fantasia. Ma nondimeno per un'anima avvezza alle cose divine, la piena quiete di questa volubile facoltà è una prova (sebbene non infallibile) dell'intervento di Dio.

Il terzo grado è libero da qualunque errore, perchè Dio solo può sospendere l'azione dell'intelligenza, e rendere l'anima assolutamente passiva; non già, notiamolo bene, togliendole la facoltà di comprendere, ma impedendo che intorbidì la visione intellettuale o anche imaginativa, che le è presentata con concetti suoi propri. Chi sperimentò questo stato non potrebbe mettere in dubbio che esso sia divino, mentre chi non lo provò, non può davvero averne un'idea esatta.

Dunque soltanto nel primo e tutto al più anche nel secondo grado dell'estasi, può entrarvi la illusione diabolica.

Come la riconosceremo e smaschereremo? Ecco:

1) L'estasi divina non si comanda, piomba sull'anima quando essa meno se l'aspetta, soprattutto se si tratta di ratti; — la diabolica risulta da un patto, ed è congiunta con certi segni, con certe parole.

2) È impossibile che un fenomeno diabolico non abbia seco alcunchè di incoerente e di scimmiesco; e a un dato punto e, malgrado apparenze ipocrite, si vede la nota impudica. Ricordisi questo carattere, sul quale non insistiamo.

3) L'estasi diabolica non fa che contentare una vana e pericolosa cu-

riosità. Non è raro il caso che l'estatico profferisca parole vane e senza nesso, come chi non può padroneggiare e manifestare l'ispirazione interna. Qualche volta parla quasi come sotto la dettatura di un altro; tornato in sè, non sa quello che ha detto: giunge, per esempio, a parlare in persona di Cristo o di un santo, e sembra irresistibilmente mosso da esso. Questi segni, al dire del Gaetano e del cardinal Bona, sono sospetti: il vero profeta infatti, come insegna l'Apostolo quando dice: « *Lo spirito di profezia è sottoposto al profeta* » (I Cor., XIV, 31), è in possesso di sè medesimo anche durante l'estasi; parla in modo quieto, e niente si scorge in esso che faccia sospettare la suggestione ed il fanatismo. — Riflettiamo bene a questa sentenza importantissima che sembra scritta per i nostri tempi, e che è, si potrebbe aggiungere, il miglior *criterio* delle operazioni divine e diaboliche. Quando Dio agisce nell'uomo, l'azione divina e l'umana si fondono in una sola azione, che scorre quasi di una medesima sorgente; mentre quando il diavolo vuol far agire l'uomo, maneggia sinistramente le potenze di lui; si sente l'azione *di un altro*; vi è *suggestione*.

4) L'estasi falsa e diabolica non produce nell'anima nessun buon effetto; la gonfia e nulla di più.

Ben diversi sono gli effetti dell'estasi divina.

VI. — *Prerogative ed effetti dell'estasi divina.*

Dopo di avere, per così dire, eliminato tutto quello che non è estasi divina, vorremmo dipingere con smaglianti colori, secondo le informazioni lasciate dai Santi, che lo sperimentarono, questo fenomeno grandioso e pieno di meraviglie.

L'estasi è prodotta da un richiamo e da una concentrazione delle potenze dell'anima dall'esterno all'interno; e questa concentrazione ha il suo principio in un potente impulso divino, che si fa sentire interiormente, e si compie, o per mezzo di uno slancio impetuoso dell'anima, che risponde alla chiamata di Dio, se è propriamente l'estasi; o all'improvviso ed anche non ostante ogni sforzo contrario, se si tratta di un rapimento.

L'impulso che dà principio al movimento estatico, non potrebbe essere voluto nè eccitato, come quello che proviene da Dio medesimo, il quale opera quando e come gli piace: ecco una caratteristica per la quale l'estasi vera differisce di gran lunga dalla diabolica.

Tuttavia l'anima, che fu una volta rapita in estasi, acquista maggiore facilità di estasiarsi di nuovo, come un tizzo secco e già abbrustolito più agevolmente riprende fuoco. Quindi gli estatici che illustrarono la Chiesa; quindi, come si legge nelle *Vite dei Padri del deserto*, l'abate Sisoe, il quale non poteva mettersi a pregare, senza essere tosto rapito in estasi; quindi, nei tempi più vicini a noi, S. Giuseppe da Copertino, il quale passò in estasi la maggior parte della sua vita terrena. Questi fatti non distruggono la nostra tesi, cioè che l'estasi non può essere in nessun modo eccitata, quando è davvero divina.

Qualche volta essa colpisce l'anima all'improvviso, quando meno se lo aspetta; qualche altra si manifesta con un certo scuotimento, che ne è il precursore e che si può paragonare o al vento impetuoso che scosse il Cenacolo, o alla leggera aurette che a Lourdes precedette l'apparizione dell'Immacolata.

Il primo sentimento di un'anima, che è rapita in estasi, è di grande timore. Immaginate una persona repentinamente sollevata per aria in cima ad una torre: quanto non si spaventerebbe? Quantunque l'anima tenda verso Dio, come verso il suo centro, si sente compresa da terrore, allorchè in una maniera così insolita è trasportata in Lui. Questo terrore però invade l'anima soltanto al principio dell'estasi, e presto si cambia in dolce confidenza ed in amoroso abbandono.

Che cosa mai diviene allora l'anima? Dove è trasportata? Che vede? Essa gode! ecco la caratteristica delle vere estasi; gode visioni ineffabili cui non è concesso a lingua umana di descrivere; ascolta parole sostanziali e vivificatrici, che si scolpiscono per sempre nella sua parte più intima; in una parola, entra in contatto con Dio stesso, cui essa, è vero, non vede faccia a faccia, ma il cui splendore le trasparisce dagli occhi, e ne compenetra le facoltà intellettuali, irradiandole e scaldandole potentemente. Udiamo quello che a questo proposito dice S. Teresa, già che il nostro Santo, accennato a tali meraviglie, vuole che da essa andiamo ad impararle e sentirle:

« Allorchè Dio è in un'anima come nel cielo empireo, sta siffattamente a lei unito, ch'essa più non è che una cosa sola con lui. Quell'anima è rapita fuor di sè stessa, e si trova così immersa nella gioia di possederlo, che è incapace di comprendere i segreti ch'Egli espone alla sua vista. Ma, quando gli piace alcuna volta di trarla dall'ebbrezza di quell'estasi, per farle vedere, come in un'occhiata, le meraviglie di quel gabinetto celeste, essa si ricorda, dopo essere rivenuta interamente in sè, che le ha vedute. Non potrebbe tuttavia dir nulla in particolare di ciascuna di esse, attesochè, per sua natura, non può comprender nulla al di là di ciò che Dio ha voluto, con un modo soprannaturale, farle vedere di soprannaturale ». (*Castello Int.*, Mans. VI, cap. IV). Secondo che da questo passo apparisce l'anima è passiva: gode di Dio, scorge cose ammirande di Dio: tra le meraviglie della casa di Dio comprende distintamente solo quelle cui a Dio piace di svelarle distintamente; delle altre non ha che una conoscenza generale e confusa, come quella che si può avere di un palazzo ornato di molti oggetti preziosi, la ricchezza dei quali non fu potuta partitamente considerare. La Santa si serve di questo medesimo confronto.

Poco appresso S. Teresa torna a parlare delle luci ricevute nell'estasi giunta al suo grado più elevato, e così si esprime:

« Pare all'anima di essere in una regione al tutto differente da questa nella quale viviamo; di vedervi una luce incomparabilmente più fulgida della nostra, e di venire in un istante in conoscenza di tante e tali meraviglie, che, con tutti i suoi sforzi, non avrebbe potuto immaginare in molti anni la millesima parte.

« Non è questa una visione intellettuale, ma sì immaginaria, nella quale si vede cogli occhi dell'anima assai meglio, che qua non vediamo con quelli del corpo; senza parole si danno a intendere all'anima alcune cose, e, se si vedono santi, e si riconoscono, come se si avesse trattato a lungo con essi loro.

« Altre volte, oltre le cose che si vedono cogli occhi dell'anima, nella maniera che ho detto, altre se ne vedono per visione intellettuale, in particolare, gran moltitudine di angeli che accompagnano il loro Signore. E queste, e altre cose che non occorre dire, son rappresentate all'anima per un modo di conoscimento al tutto mirabile, al quale gli occhi del corpo non

hanno parte alcuna. Chi ne avrà fatto in sè l'esperienza e avrà più abilità di me, le potrà forse spiegare, sebbene paia a me molto difficile.

« Mentre tutto questo avviene, l'anima è unita al corpo o ne è separata? Io nol saprei dire, e certo almeno non vorrei affermare nè l'uno nè l'altro. Ecco, a tal proposito, il pensiero che mi è spesso venuto. Se il sole, senza mutar di luogo, manda dal cielo in terra i suoi raggi, perchè mai l'anima, la quale è una cosa stessa collo spirito, come il sole co' suoi raggi, non potrebbe, senza lasciare la sua dimora ordinaria, e per la forza di quel calore, che le viene dal vero Sole di giustizia, uscir di sè stessa e elevarsi verso Dio con qualche parte superiore di sè? » (*Op. cit.* cap. V.).

Se consideriamo ed intendiamo bene la comparazione della Santa, ci persuadiamo che l'anima, in questo grado di estasi, raggiunge il massimo grado, che a creatura sia concesso, della sua assimilazione con Dio; si dilata, sotto un certo riguardo, partecipa all'ubiquità divina; e, quantunque rimanga nel suo corpo per conservarlo in vita, penetra nel cielo e ne sorprende i segreti. S. Gregorio Magno, parlando di una mirabile visione nella quale S. Benedetto contemplò il mondo intiero ragunato sotto un raggio di sole, dice che l'anima del veggente *si dilata in Dio*: ecco la stessa dottrina.

Preziosissimi, come scrive la Santa, sono i frutti di simili rapimenti:

« Di che chiaramente si vede non potere un tal rapimento essere altrimenti opera nè dell'immaginazione, nè del demonio: avvegnachè da quella è semplicemente impossibile che provenga, e da questo provenir non può cosa che operi nell'anima sì grandi effetti, pace sì dolce, calma sì pura, e specialmente poi le dia le tre cose che or dirò, in sì elevato grado, com'essa le possiede all'uscire di tal rapimento.

« E la prima è un' ammirabile conoscenza di Dio, il quale, a misura che a noi si disvela, ci dà un' idea più alta della sua incomprendibile grandezza.

« La seconda, una grande conoscenza di noi stessi, e un sentimento profondo di umiltà al sol pensiero che creatura si vile e bassa, in confronto dell'autore di tante meraviglie, sia stata arditata di offenderlo, e sia arditata ancora di rimirarlo.

« La terza un sovrano disprezzo per le cose tutte della terra, trattene quelle sole che possono tornar utili pel servizio di sì gran Dio » (*Ib., ib.*).

Siffatta è l'estasi divina nella sua origine, nel suo sviluppo, nei suoi effetti. È dessa un favore insigne, ma che non deve essere desiderato di per sè stesso: i soli effetti da essa recati sono da desiderarsi con tutto il cuore.

Conoscenza di Dio, conoscenza di noi stessi, disprezzo del mondo. Oh! preghiamo Dio che ci conceda tali pregi, concedendoci un grande spirito di fede, che importa più delle estasi.

Abbiamo però in grande venerazione la grazia delle estasi propriamente dette nelle anime eccelse che ne furono favorite, poichè Dio, il quale non fa niente invano, specialmente nell'ordine soprannaturale, ha concesso loro questa grazia per il bene e l'edificazione di tutta la Chiesa, la santità della quale è da esse sempre più manifestata.

Terminando, aggiungiamo che l'anima non esce dall'estasi con quella stessa prontezza, con cui vi entrò; che solo a passo a passo discende dalle celestiali altezze, alle quali era giunta; che adagio adagio, e come uno il quale si riabbia da un deliquio, ritorna nel pieno possesso dei suoi sensi. E non senza dolore torna a scendere nelle basse regioni, dove, come dice S. Ago-

stino, invece del Verbo eterno, ascolta parole che hanno principio e fine. Qualche volta l'estatico sospira e singhiozza, come un bambino strappato dal seno della sua madre, come un povero che è allontanato dalle porte di un ricco palazzo, come un esule che all'improvviso cade di nuovo nelle tenebre dell'esilio.

VII. — *L'estasi mobile.*

Ed ora una parola sopra certi fenomeni che accompagnano l'estasi, o sia sull'estasi mobile e la levitazione. I lettori perdonino se ci dilunghiamo: l'importanza dell'argomento e le obiezioni, che contro si divine meraviglie si sentono, ci obbligano a parlarne diffusamente.

L'estasi adunque non sempre rende fisso il corpo nello stato in cui lo trova, oppure lo innalza soltanto da terra in un atteggiamento ammirativo; poichè accanto all'estasi immota, che è molto più frequente, havvi l'estasi mobile, vale a dire, l'estasi accompagnata da movimenti e da azioni, come se ne leggono bellissimi esempi nelle vite dei Santi.

In questo stato speciale, da noi detto « estasi mobile », l'anima non solo è estatica, rapita in Dio; ma inoltre fa compiere al suo corpo, spinta dal soffio interno, che la guida, alcune date azioni corrispondenti agli affetti, onde è piena; e però l'estatico va e viene, pronunzia certe parole, senza uscire dall'estasi, e di più, senza avere una piena avvertenza del luogo ove si trova.

Si dirà subito che quello, cui noi chiamiamo estasi mobile, è semplicemente un fenomeno di sonnambulismo oppure d'ipnotismo suggestivo; per la qual cosa torniamo di nuovo sulla questione del sonnambulismo e dell'ipnotismo.

Il primo di essi è un sogno in azione. Mentre una persona semplicemente addormentata vede ed agisce per mezzo della sola fantasia, il sonnambulo agisce in realtà, spinto dal sogno. I suoi occhi sono spalancati, lo sguardo è fisso e spaventevole, come quello cui nè cambia nè addolcisce la presenza del pensiero; va tra le tenebre come in mezzo alla luce, (e si raccontano a tale proposito cose veramente straordinarie); non ha il sentimento del pericolo; cammina diritto verso il suo scopo, simile ad un proiettile che descrive la sua traiettoria e cui solo un ostacolo materiale e insormontabile può far deviare.

Questo stato è senza dubbio molto strano, e, come il sonno ed il sogno dei quali è figlio, sfugge per certi riguardi ad un'analisi esatta; ma al postutto rientra nel novero dei fenomeni naturali, malgrado il suo carattere anormale ed anche morboso.

Particolarità di esso è l'incoscienza del soggetto, e, mentre ciascuno di noi ricorda, più o meno distintamente, i sogni avuti nella notte, il sonnambulo non ricorda niente di ciò che nel sonno ha fatto, errando e vagando: non solo non dirà: *Sono andato nel tale luogo*, ma nemmeno: *Ho sognato di andare nel tale luogo*. Se non sempre, almeno nella maggior parte dei casi osservati, la memoria è tolta.

Noi abbiamo mostrato (v. *Salita del Monte Carmelo*, lib. II, pag. 205, nota 2^a) come i sogni naturali derivino o da qualche impressione che s'ingrandisce nella fantasia, o da un insieme più o meno stravagante di immagini ricevute durante la veglia; aggiungiamo ora che il sogno in azione o son-

nambulismo non ha un'origine nè una spiegazione differente. Il sonnambulo agisce per l'energia di uno scatto interno, che non senza pericolo sarebbe fermato ad un tratto.

L'ipnotismo suggestivo ha la più grande analogia con questo stato, di modo che si può anche definire un sonnambulismo eccitato con arte. Infatti il soggetto addormentato con certi metodi, che non hanno niente di scientifico, durante il sonno artificiale, cade sotto il dominio di colui che lo addormentò; opera secondo ciò che da questo gli è suggerito, o, meglio, non opera, ma si conduce passivamente: *non agit, sed agitur*: un altro opera in lui, un altro si sostituisce alla sua personalità, alla sua coscienza, al suo io, di cui non rimane nessuna traccia apprezzabile, quando l'ipnosi è profonda.

La differenza tra quest'ultimo stato ed il sonnambulismo naturale è che il sonnambulo agisce in virtù d'impressioni e di fantasie personali, la cui segreta influenza produce vari movimenti nel suo organismo; mentre l'ipnotizzato agisce solo a seconda delle suggestioni dell'ipnotizzatore, del quale diventa lo zimbello e l'automa.

Ambedue questi stati si rassomigliano per l'incoscienza più grande: la personalità morale è sparita, l'«io» tolto, la memoria abolita; l'ipnotizzato, svegliandosi, non si ricorda per niente di ciò che accadde durante il sonno artificiale, come il sonnambulo di ciò che fece durante il suo sonno naturale. (V. *Salita*, nota 1^a di pag. 117).

Ecco pertanto la differenza profonda ed irriducibile che passa tra questi fatti e l'estasi. L'estatico conserva il pieno possesso di sè, è trasportato in Dio, gode in Dio visioni meravigliose, le quali, invece di cancellarsi dalla sua memoria, si scolpiscono con caratteri indelebili nel fondo dell'anima sua. Se avviene che, per l'impulso interno, operi e parli, quell'opera e quelle parole sono l'espressione di sentimenti, dei quali ha la più distinta coscienza; e se anche si suppone che egli, assorbito dalla visione interna, non abbia una avvertenza piena di ciò che dice o fa, non havvi nessuna analogia fra questa inavvertenza, che è una semplice distrazione, e l'incoscienza assoluta del sonnambulo o dell'ipnotizzato.

VIII. — *La levitazione.*

L'estasi, per ordinario, lascia il corpo nell'atteggiamento nel quale lo trova; in piedi o seduto, colle mani aperte o chiuse; ed a questa immobilità si aggiunge una tale rigidità, che non lascia piegare le membra, poichè ci esporremmo al pericolo di romperle, come vetro.

Si osserva ciò anche nella catalessia, ma quello però che in quest'ultima non si potrebbe scorgere, è un fenomeno estranaturale, è che, per lo più, il corpo dell'estatico, tolto alle leggi del peso e, trascinato dal movimento dell'anima, si innalza dal suolo come di per sè stesso. Tale fenomeno ha nome di levitazione.

Santa Teresa, che spesso lo sperimentava, afferma come abbiamo udito, che, durante l'estasi, i suoi piedi non toccavano più terra, che varie volte fu costretta ad attaccarsi alla grata del coro, per non essere sollevata in aria alla presenza di tutte le sue figlie, dopo la santa Comunione, e che allora i suoi piedi e tutte le membra avevano tale una spinta dal basso verso l'alto da esserle molto difficile ed anche penoso il fare ad essa resistenza. Si sa

che un giorno mentre conversava con San Giovanni della Croce, separata dal Santo per mezzo delle grate del parlatorio, ambedue furono elevati da terra. S. Pietro d'Alcantara e San Giuseppe da Copertino ebbero anch'essi meravigliosi simili rapimenti.

Questi fatti sono, senza ombra veruna di dubbio, soprannaturali, e noi crediamo che non si possa negare ad essi questa qualità, nè se ne possa trovare una spiegazione nella potenza dell'anima sugli elementi materiali del corpo, poichè questa potenza ha i suoi confini ben conosciuti e chiaramente circoscritti.

Si dirà, per esempio, che l'anima alleggerisce il corpo, e ciò è vero, ma fino ad un certo punto. Essa reagisce per mezzo dell'energia della vita, per mezzo dei fluidi, cui mette in moto, contro quell'inerte pesantezza, che tiene fisso al suolo un minerale qualunque; ma questa reazione, comune all'uomo ed all'animale, la quale anzi si ravvisa meglio nell'uccello che nell'essere umano, questa lotta del principio vivente, che ammolisce gli elementi materiali, comunicando ad essi qualche cosa della sua propria agilità, questa reazione, diciamo, e questa lotta non alleggeriscono di un sol grammo un corpo, che, o vivo o morto, posto sul piatto di una stadera, pesa lo stesso.

Nell'azione pertanto dell'anima sul corpo, nulla vi ha che possa darci una spiegazione dei sollevamenti onde sono favoriti gli estatici: dunque devono ritenersi per fenomeni divini. Tutto al più si potrebbe dire che sono una conseguenza del fenomeno soprannaturale dell'estasi, e quasi una ripercussione esterna di essa, che, secondo quanto ci descrive S. Teresa, tende ad abbracciare l'essere tutto intiero. Per la qual cosa essendo l'anima potentemente e soavemente attirata in alto, questa attrazione si comunica anche al corpo, che è sollevato da terra, e tenuto sospeso in aria.

Stia come si vuole la cosa, ed anche ammettendo che l'anima, col suo slancio soprannaturale, contribuisca in qualche parte a questo sollevamento, è da tenersi per certo che la volontà non vi entra per niente, poichè Santa Teresa lottava, e non senza fatica, contro la spinta imperiosa che, nel momento dell'estasi, sentivano tutte le membra. Dunque, torniamo a ripetere, bisogna riconoscere in questo fatto un'azione positiva di Dio, che in quel punto sospende le leggi fisiche del peso.

Questa sospensione delle leggi naturali fa scorgere una straordinaria differenza tra l'estasi ed i casi di catalessia. Avete mai veduto che un catalettico sia divenuto leggero, come una penna? È mai possibile che un'anima, per l'intensità di una meditazione qualunque, trascini il proprio corpo nello spazio? Ciò non fu mai veduto, nè mai si vedrà; perchè un atto naturale, uno stato morboso non giungono, nè possono giungere ad impedire gli effetti di una legge generale della materia.

Confessiamo nondimeno che il fenomeno della sospensione di un corpo per aria può anche essere diabolico. Gli spiritisti infatti riescono non solo a far girare le tavole, ma ad innalzarle sino al soffitto; e, a questo proposito, si vide l'Home, celebre *medio* americano, sollevarsi, svolazzare in una sala, uscire da una finestra di un piano superiore e rientrare da un'altra, ecc. ecc. Questi fatti ed altri di simile genere, attestati ai nostri giorni da testimoni degni di fede, rendono molto verosimile il volo delle streghe attraverso l'aria nel giorno di sabato, come già nei tempi passati si diceva, chè, il diavolo come ebbe l'audacia di trasportare Gesù sul pinnacolo del tempio, così può benissimo sollevare i corpi, tenerli sospesi nell'aria e farli passare

da un luogo ad un altro. Or come potremo distinguere quando questo fenomeno è divino e quando diabolico?

Secondo noi, vi è una caratteristica intrinseca, che ben li distingue. Il corpo degli estatici, in forza dell'influenza divina, che irraggia l'anima e che compenetra le membra, è realmente liberato dalla legge di gravità; partecipa anticipatamente, quantunque in un modo transitorio, della leggerezza e dell'agilità dei corpi beati e gloriosi; diviene, per così dire, *etero*; la operazione diabolica non potrebbe dare al corpo tale privilegio, lascia ad esso il suo peso naturale e lo solleva meccanicamente. Secondo una tradizione, Simon Mago fu innalzato dal demonio nella città di Roma, ma, per la preghiera di S. Pietro essendo stato costretto lo spirito infernale a lasciarlo, cadde e si ruppe le gambe: dunque è chiaro che egli era sostenuto in aria da una forza esteriore e in un modo artificiale.

Ma poichè questa distinzione, se è giusta, difficilmente può accertarsi, ecco altri segni dai quali si scorge con maggiore chiarezza l'opera del demonio.

1) L'azione diabolica si provoca, e deriva da un patto. La fattucchiera fischia, si spalma di un unguento; ed il demonio corre a sollevarla; lo spiritista si mette in relazione collo spirito, lo invoca: lo spirito si manifesta ed eccoli tutti e due eseguire un ballo aereo. Dio invece non si piega con simili smorfie: all'improvviso piomba sull'estatico, come l'aquila sulla sua preda, e col suo potente abbraccio porta per aria corpo ed anima.

2) La più scrupolosa decenza si scorge nelle manifestazioni divine, mentre tutt'altro si deve dire delle diaboliche.

Non vogliamo con ciò affermare che esse siano sempre indecenti, essendo stato notato che, per ordinario, nelle ossessioni, malgrado i contorcimenti e le pose violente, non è violata la decenza, quand'anche molte volte dovrebbe esserlo. Si può tuttavia aggiungere che Dio ciò non permetta, contro le intenzioni del diavolo, spirito immondo per eccellenza, il quale, dovunque opera da padrone, mette la nota impudica, il segno del rospo e del capro. Nelle convulsioni del giansenismo, nelle laide scene della fattucchieria, come nelle agitazioni della pitonessa antica, erano vergognosamente violate e calpestate le più elementari regole del pudore. Ma sono esse sempre e con esattezza rispettate nei convegni dello spiritismo ed in certi esperimenti fatti sotto pretesto di sonnambulismo?

Gli scrittori cattolici, generalmente ed anche unanimemente convengono che la levitazione, quale si scorge nelle ossessioni o nello spiritismo, sia un fenomeno preternaturale e diabolico; alcuni però pensano che in certi casi *potrebbe* non essere impossibile che essa sia un fenomeno naturale. Noi dal canto nostro, siamo di parere che tale opinione non sia accettabile.

Il precipuo argomento di coloro che, quantunque con timore, la sostengono, è che un corpo elettrizzato o magnetizzato, in certe determinate condizioni, perderebbe del suo peso; ma, non è gran tempo, il dottor Surbled studiò il quesito nella *Revue du Monde invisible* (maggio 1899) e così concluse: «L'elettrizzazione non modifica per niente la legge del peso, e le poche esperienze che si citano per provare il contrario, non hanno forza dimostrativa». Il Branby, celebre promotore della *telegrafia senza filo*, consultato dal Surbled, si disse dello stesso parere, ed alla sua volta dichiarò di non conoscere nessun fatto di elettrizzazione, che deroghi alla legge universale

del peso. Queste illustri testimonianze non hanno bisogno di commenti; a noi la questione sembra decisa.

Per la qual cosa non stiamo in forse di porre tra i fatti preternaturali il sollevamento di un uomo steso in terra o sopra un tavolino per mezzo dell'aspirazione comune e ritmica di quelli che lo circondano. Questo esperimento si compie del continuo nelle caserme, nelle osterie, ed anche nelle sale: qualche volta gli assistenti, in numero di quattro, pongono l'indice della destra sotto i ginocchi e le ascelle della persona sdraiata; qualche altra, dopo aver premesse alcune insufflazioni (ne occorrono 31, non una di meno) si contentano di fare tutti insieme una poderosa aspirazione; se pure il soggetto, espirando l'aria contenuta nel proprio petto, non si solleva da sè solo. Un canonico nella *Revue du monde invisible* sostenne la naturalezza di quest'ultimo caso. « Si produce, così egli, il vuoto nel petto, e quindi il corpo perde del suo peso, essendone una parte sostenuta dalla tensione dell'atmosfera (principio d'Archimede applicato ai gas) ». Questo ragionamento non ebbe la fortuna di soddisfare tutti i lettori della *Revue*, ed uno di essi, che si firmava *un geometra*, provò al degno canonico essere ridicolo lo spiegare il sollevamento di un corpo, che può pesare sessanta chilogrammi, coll'aspirazione di un volume d'aria del peso di un mezzo grammo (*Revue du Monde inv.*, dicembre 1899). Aggiungiamo che è ugualmente impossibile lo spiegarlo coll'aspirazione degli assistenti; e dato che essi ponessero il loro indice sotto un simile volume, quei punti di appoggio non sono sufficienti a sollevarlo, molto più che l'inalzamento avviene senza sforzo. È chiaro adunque che tale fenomeno non è spiegato, e, se avviene, esso non è naturale, molto più se si ha riguardo alle sue caratteristiche, agli atti superstiziosi, che l'accompagnano etc.

Ed eccoci al fondo di questa nota lunghissima. A suo luogo parleremo, certi di far sempre piacere ai lettori, di altri fenomeni, i quali o accompagnano o seguono le meraviglie che Dio opera nell'anime a sè più dilette.

Chi poi volesse, su tali materie, oggi che esse sono tornate sul tappeto della discussione, avere più abbondanti notizie legga il Marechaux, *Meraviglioso divino e Meraviglioso demoniaco*, e, meglio ancora, l'aurea operetta del celebre P. Salis-Seewis, Gesuita, *Le estasi, le stimmate e la scienza*. Confessiamo che moltissimo, data la loro grande autorità in simili materie, ci siamo serviti di questi due autori.

NOTA ALLE DUE STANZE CHE SEGUONO.

Mentre la colombella dell' anima se ne andava volando, per l' aura di amore, sopra dell' acque nere delle fatiche, dell' ansie e dei desiderii veementi del suo cuore, senza poter trovare ove fermare il piede, ecco, siccome abbiamo spiegato, che il pietoso Signore, a guisa di Noè, stese la sua mano di misericordia e la raccolse nell' arca della sua carità e del suo amore.

Tutto questo avvenne allorquando, a lei rivolgendosi, le disse, come abbiamo udito, nella precedente strofa:

.... *Ah! mia colomba, torna!*

Or bene, trovando l' anima in questo divino raccoglimento, nel quale il suo Sposo l' ha introdotta, tutto quello che il suo cuore desiderava, anzi infinitamente più di quello ch' ella si aspettava e dire si possa, comincia, piena di gratitudine, a cantare, nelle seguenti stanze, le sue lodi, magnificando le divine grandezze e delizie, delle quali gode, unita per amore con Lui.

STANZE XIV E XV.

Caro mio, gli erti monti,
Le solitarie ombrose erme vallette,
L' isole strane e i fonti
D' acque sonore e schiette,
Il sibilo dell' aure amorosette;
La notte riposata,
Quando è dappresso a comparir l' aurora;
L' armonia delicata,
La quiete sonora,
La cena che conforta ed innamora.

AVVERTENZA.

Avanti che ci facciamo a spiegare queste strofe è necessario ricordare, per una chiara e completa intelligenza di esse e dell' altre, che seguiranno, come quel volo di spirito, di cui abbiamo, nel commento alla stanza precedente, parlato, denota un alto stato, una sublime unione d' amore, quella che i mistici altrimenti chiamano col nome di fidanzamento o spozalizio spirituale dell' anima col Verbo, Figlio di Dio.

Esercitatasi infatti l'anima a lungo nella vita spirituale, suole, ordinariamente, il Signore introdurla in questo ammirabile stato, e la prima volta che tal grazia le concede, le comunica pure insieme dei lumi grandi sopra della sua Natura, la veste di magnificenza e di maestà, e l'abbellisce di sublimi virtù; insomma, per dire tutto con una parola, l'adorna come adornasi una giovinetta nel giorno de' suoi sponsali.

Arrivata a questo faustissimo giorno, non solamente cessano, per l'anima, tutte quell'ansie dolorose e i pianti amari, che prima l'occuparono, ma di più, in grazia dei beni, di cui, come abbiamo detto, il Signore la riempie, incomincia per essa una nuova vita di pace, di riposo, di amore, come chiaramente ne dà ella a comprendere nelle seguenti stanze, dove canta e descrive le divine grandezze che, per la detta unione di sposalizio, vede, contempla e gode nel suo Diletto.

Per questo, in dette stanze, l'anima non parla più già di dolori, non ricorda paure ed ansietà, ma soltanto tratta della comunicazione soavemente amorosa e tranquilla, che ha col suo Sposo.

Le due strofe, che seguono e che adesso spiegheremo, contengono e dichiarano i favori più sublimi che il Signore è solito concedere alle anime, che da Lui vengono elevate a sì alto stato. Non è tuttavia da credersi che a tutte indistintamente quelle, che vi arrivano, sieno accordate tutte le grazie, di cui parlano queste stanze, in maniera unica ed invariabile: ad alcune infatti il Signore ne dona di più, ad altre meno; alle une si comunica Egli ad un modo, ad altre in un altro, sebbene senza il menomo pregiudizio pel loro stato di sposalizio spirituale. Le seguenti stanze, dico, notano i favori più grandi che, in questo stato, possono essere accordati ad un'anima: tutto il rimanente quindi e qualsiasi differenza ad esse si riferisce e in esse è compresa (1).

(1) Nei nostri *Studii Proemiali* (vol. I, pag. XLII-XLIV) accennammo alla grazia del così detto « *sposalizio spirituale* », che il Signore accorda, per ordinario alle anime, ch' Egli vuol condurre alla sua più alta contemplazione, appena finita la dura prova della *notte oscura*, o sia la purificazione, cui le sottopone affine di renderle degne del suo abbraccio divino.

Ma in quel luogo noi non potevamo estenderci tanto, sia perchè ivi era nostra intenzione di dare solo, in una breve sintesi, uno sguardo al complesso della mistica di San Giovanni della Croce, e sia perchè sapevamo di doverci tornare sopra in seguito, nei commenti alle opere di lui.

E questo è il luogo adatto: saranno quindi contenti, senza dubbio, i lettori se noi spiegheremo brevemente che cosa è questa grazia dello « spo-

DICHIARAZIONE.

Secondo la testimonianza della Santa Scrittura, l'arca di Noè era divisa in un gran numero di scompartimenti o dimore, in cui dovevano essere raccolte le varie specie di animali della terra e

salizio spirituale » dell'anima con Dio, preludio ordinario dell'altra più grande, che deve seguire, del « matrimonio », o sia della unione più perfetta e consummata che, in questa vita, lo spirito dell'uomo raggiunge collo spirito del Signore.

Ma, prima di tutto, si dà essa veramente questa grazia, di cui vogliamo parlare?... Dubitarlo è impossibile, anzi vietato. Infatti, se Dio non dubitò di unirsi sostanzialmente alla natura umana, sdegherà di unirsi, con amore di sposo, ad un'anima illibata e pura? Se Egli si protestò di avere in queste anime incontaminate tutte le sue delizie, dubiterà di prendere per isposa colei, che ha preso per oggetto di tutte le sue contentezze? Si aprano le sacre Scritture: ad ogni tratto, ma in modo particolare nella *Cantica*, il Signore chiama le anime a sè più care col nome di sue « spose »:

I Santi Padri poi non fanno che parlare di tal cosa e degli sponsali che Iddio talvolta contrae coll'anima, e per tutti valga quello che scrive S. Bernardo: « *Talis conformitas — dice — maritat Verbo, cui similem se exhibet per voluntatem diligens sicut dilecta est* (si ricordi quello che il nostro Santo ha detto nelle strofe precedenti, e massime nel commentario alla XI, parlando del mutuo amore, col quale l'anima a Dio e Dio verso l'anima si inclina, e le parole di lui si confrontino con le presenti di S. Bernardo). *Ergo si perfecte diligit, nupsit. Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi, contractus: complexus* ». (In *Cant.*, serm. 83). Nel sermone 85^a poi ecco come San Bernardo restringe, in poche parole, tutti i preparativi, che all'alto stato dello spirituale spozalizio conducono, riassumendo quasi la dottrina, sino a questo punto dichiarata, del nostro Dottore: « *Ergo quam videris animam, relictis omnibus, Verbo votis omnibus adherere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere, quod pariat Verbo, quae possit dicere: Mihi viver? Christus est et mori lucrum* ».

Se alle testimonianze poi dei Padri e dei Dottori si aggiungono quelle di tutti gli scrittori mistici, di tutte le anime sante, che per esperienza conobbero il divino spozalizio, di cui parliamo, e la testimonianza della Chiesa, che nell'ufficio di Sant'Agnesse, fa dire alla gloriosa Verginella: « *averla il Signore sposata col suo anello* », nessun dubbio può sorgere sulla verità di questo fatto o di questo stato, nel quale vengono introdotte da Dio le anime a Lui più care. « Così che — scrive giustamente il P. Scaramelli, *Dirett. Mist.*, tratt. III, cap. XVII — se alcuno si ritrovasse che reputasse questo spozalizio una cosa ideale, è da dirsi ch'egli abbia sentimenti ben poco conformi alla divina bontà e all'amore incomprendibile di Dio verso le sue creature e affatto difforni dalle dottrine e dall'esperienza dei Santi più venerati ».

Perchè poi ben si comprenda lo stato dello « spozalizio spirituale » si pensi a quello che avviene nel caso analogo di qualunque fidanzamento di questo mondo. Allora esso viene stretto tra due persone quando esse, conoscutesi,

le varie sorta di cibi ad ognuno di essi adatti e corrispondenti. Or bene, allorquando l'anima, pel volo del suo spirito, arriva all'arca misteriosa del seno di Dio, ella vi vede non solamente tutte quelle numerose mansioni, le quali, secondo che Gesù disse in San Giovanni (1), si trovano nella casa del suo Padre celeste, ma, per di più, vi rinviene e vi gusta la massima varietà di alimenti spirituali, vale a dire tutto quel profluvio di grazie e di delizie, che Dio in sè stesso riserba per coloro che lo amano. Sono queste grazie, queste soprannaturali celesti delizie quelle di cui, sebbene sotto termini materiali e comuni, discorrono le due riferite stanze, delle quali, sommariamente, il senso è il seguente :

L'anima vede e possiede, in codesta unione divina col suo Diletto, una abbondanza di inestimabili ricchezze; gode tutta la pace e il riposo, che il suo cuore desiderava; è riempita di inefabili sublimi conoscenze di Dio e de' suoi misteri; il che costituisce per essa uno dei diletti più grandi. Di più, sente l'anima in Dio una immensa terribile potenza e fortezza, superiore a qualunque altra; gusta in Lui di una ammirabile soavità e di un delicatissimo diletto di spirito, e, in modo tutto particolare, deliba l'altissima sapienza del Signore, quale risplende nell'armonia delle creature e delle varie opere di questo universo. Sopra tutto però l'anima comprende di godere di un inapprezzabile amore, da cui si sente come nudrita e sempre più confermata in amore.

hanno pur deciso di essere l'una per l'altra in grazia di quel nodo che, tra breve, tra loro metterà il vincolo del matrimonio. Fino al giorno degli sponsali, i futuri sposi sono liberi di lasciarsi: dopo non più, e l'anello che quel giorno si passano è il segno della volontà irrevocabile della loro unione.

Ora, il medesimo è nell'amore divino. Lo sposo divino, che è sceso a trovare la sua diletta, in cui ha poste le sue compiacenze, e che in ogni discesa l'ha sempre più elevata a sè e abbellita de' suoi doni e delle sue virtù, decide di farla passare dai gradi di unione più semplice a un grado più perfetto, che segni il preludio di quello più consummato ancora del matrimonio, dove l'anima, siccome un ferro che è arrivato al massimo grado della incandescenza, sarà totalmente trasformata in Dio.

Chi ha letto attentamente quello che il nostro Santo è venuto spiegando nei commenti delle strofe precedenti, la dottrina dei quali si collega con quanto insegnò nei due libri della *Notte oscura*, e massime nel secondo di essi, stabilendo i gradi di amore, pei quali l'anima arriva alla unione perfetta, consumata e trasformativa, non può avere, di certo, alcuna difficoltà di comprendere tali cose.

(1) Joan., XX,

Ecco, in breve, le mirabili cose che si contengono nelle riferite strofe, e che l'anima dice di trovare e di sentire e godere, e che effettivamente sente, trova e gode nel suo Amato.

In somiglianti estasi, infatti, sperimenta l'anima, in tutta la sua estensione e verità, quel detto del glorioso San Francesco: *Mio Dio! mio tutto!* Non sapendo però come meglio esprimere e spiegare tal sentimento, essa, per darcene una idea, prende per termine di paragone la bontà delle creature, che nomina nelle riferite stanze.

Le qualità infatti e le perfezioni, che in tutte queste creature risplendono, si trovano in una maniera, che eccede ogni nostro intendere e pensare, in Dio, o sia Dio è ognuna di queste qualità e tutte ancora insieme. Però è che l'anima, unendosi con Dio, ella debba sentire ch' Egli è tutto, nè più nè meno come lo provò San Giovanni, quando disse: *Quod factum est, in Ipso vita erat* (1): tutto quello che fu fatto era vita in Lui.

(1) Joan., I, 3 et 4. — Dio infatti è la sorgente e la causa di ogni virtù e di qualunque perfezione, che si trova nelle creature. Come però notammo nei nostri *Studii Proemiali*, vol. I°, pag. XXVI-XXVII, le varie perfezioni delle creature non si trovano in Dio nel modo onde a noi appariscono nelle cose, ma in un modo eminente, infinito, del tutto superiore al nostro intendere. È chiaro infatti che esse debbano trovarsi in Dio secondo tutta la loro perfezione, di quella guisa che, per usare un paragone, l'acqua è sempre più pura alla fonte che non in seguito, quando da essa si è allontanata. Ora in Dio tutte le perfezioni sono degli atti puri e tutte si raccolgono nell'atto purissimo della sua sostanza, che nella divina sua semplicità tutte le raccoglie: nelle creature invece sono proporzionate alla capacità, alla potenzialità di ognuna di esse, e quindi restano limitate, oscurate, diminuite. Per questo, come al luogo or ora citato, notammo, i mistici Teologi, sull'esempio dell'Areopagita, dicono che Dio non vive, non già perchè Dio non abbia veramente la vita, ma sì perchè la sua è una vita così vivificatrice, così semplice, così perfettamente viva, che male può rappresentarcela questa parola « vita » nel modo onde noi la prendiamo e intendiamo, considerando le varie creature, che hanno vita.

E così si dice pure che Dio non è causa, non è buono, non è giusto, e S. Dionigi usa quei termini di *super causa, super substantia, super bonitas*, che del continuo ricorrono nelle sue opere. —

Più sopra, nella nota 2^a di pag. 189 di questo volume accennammo come la stanza IV di questo cantico corrisponde alla cognizione di Dio colta o sia acquistata per via di posizioni od affermazioni: *per affirmationem*. Qui, al contrario, è dove precisamente l'anima, elevata alla contemplazione della divinità direttamente, si esercita nell'altra cognizione che, sempre al luogo sopra citato dei nostri *Studii Proem.* dicemmo formarsi per negazioni: *per*

Non si vuol dunque dire qui (e preghiamo i lettori di voler attendere alle nostre parole) che l'anima nel sentimento, che la pervade, voglia dare ad intendere ch'ella vede le creature in Dio di quella guisa che si vedono le cose nella luce: questo non è il significato delle sue parole; ma solo ella dice di conoscere, per mezzo dell'unione e del possesso, che il Signore le ha concesso di sè, come in Lui si trovano eminentemente tutte le cose (1).

Nemmeno ha da suppersi che l'anima, innalzata a così sublime intendimento, veda Dio nella sua essenza, chiaramente, svelatamente: questo, come abbiamo spiegato, è impossibile, (2) e però la visione dall'anima goduta non deve intendersi che per un'abbondantissima comunicazione, proporzionata allo stato della presente vita, di quello che Dio è in sè. Sebbene però incompleta, essa nondimeno è tale da farle ben sentire tutta la grandezza delle cose che adesso, commentando, verso per verso, le riferite stanze, noi enumereremo.

Caro mio, gli erti monti

Sono, per loro natura, le montagne alte, vaste, spaziose, belle, feconde, odorose, fiorite. Or bene, dice l'anima, tale è il mio Diletto per me.

Le solitarie ombrose erme vallette

Le valli sono, per solito, tranquille, silenziose, fresche, bene ombreggiate, abbondanti di limpide e fresche acque, ricche di grandissima varietà di piante.

ablationem. L'anima infatti, ammessa a gustare l'eccellenza, la grandezza della Divinità, ben comprende come nessuna perfezione creata può essere capace di rappresentargliela, e però, lasciandole tutte, a Dio si rivolge per quest'altra strada, che in modo più eminente, le porge idea della bontà e bellezza di Colui che ella ama.

(1) Si badi attentamente all'avvertenza del Santo, colla quale evidentemente egli volle e intese ovviare a qualunque intelligenza ontologica che altri avesse potuto dare alle sue parole. L'anima, elevata alla contemplazione di Dio, non vede le cose in Dio come noi le vedremmo in uno specchio, nel quale si riflettessero, ma solo comprende come tutte le creature e le loro perfezioni si trovano *eminenter*, in un modo eminente in Lui, come causa prima ed esemplare di tutte. Può in qualche parte servire, a questo proposito, quello che scrivemmo nella nota di pag. 12 del precedente volume.

(2) V. qui sopra, stanza XI.

Per tutte queste qualità, cui si aggiunge l' allegro cinguettio degli uccelli, che in esse nidificano, le valli sono quanto mai atte ad infondere sensi di riposo e di pace. Ad esse somigliante, dice ancora l' anima, è il mio Amato, per me.

L' isole strane; . . .

Meritano il nome di « isole strane o estranee » quelle isole le quali, oltre di essere tutte, da ogni parte, circondate dal mare, si trovano come sperdute, per la loro lontananza, nell' immensità dell' oceano, e quindi divise e staccate dal commercio e rumore degli uomini. In esse poi nascono e crescono, di solito, cose che in nessuna guisa si rassomigliano alle produzioni delle nostre contrade, nè per la forma loro esteriore, nè per le loro proprietà rare ed ignote; che però eccitano la meraviglia di coloro, che le scoprono e le vedono.

Ciò posto, applica l' anima a Dio questo nome di « isole strane » per le meraviglie e conoscenze altissime, remote e nascoste ad ogni umana intelligenza, ch' ella apprende e vede in Lui.

Per due ragioni infatti può uno venire riguardato come straniero: sia perchè vive ritirato e lontano da ogni commercio cogli altri uomini, e sia perchè la singolarità delle sue opere e delle sue imprese sopra degli altri lo solleva e da tutti lo distingue. Or bene, per tutti e due questi motivi a Dio si applica e conviene questo titolo di « estraneo », che gli dà l' anima, o sia non soltanto perchè Egli possiede in una eminenza infinita tutte le meraviglie delle isole più remote e sconosciute, ma anche perchè le sue vie, le sue disposizioni, i suoi consigli, le sue opere sono, per riguardo a noi, misere creature, affatto incomprendibili, stupende e ammirande. Nè deve stupire che Iddio sia così estraneo agli uomini, che non lo vedono, se si pensa che non lo è meno pure per gli stessi Angeli e per i Santi, i quali, anche vedendolo e contemplandolo, non arrivano tuttavia a comprenderlo perfettamente. Chè anzi, sino alla fine dei tempi, essi andranno scoprendo, nelle profondità de' suoi consigli e nelle opere della sua misericordia e giustizia, bellezze sempre così nuove da andarne meravigliati e rapiti sempre di più (1).

(1) Anche nel Paradiso infatti la comprensione della creatura, per quanto immensamente elevata di grado, resterà sempre limitata. E questo spiega come nessun Angelo e nessun beato potrà mai comprendere Iddio: per compren-

Per questo, non solamente gli uomini, ma anche gli Angeli possono egualmente dare a Dio il nome, col quale qui l'anima lo appella: unicamente infatti a sè medesimo e per sè stesso Iddio non è strano e peregrino.

.....; *i fonti*
D'acque sonore e schiette

Tre sono le proprietà dei fiumi. La prima, ch'essi sommergono quanto incontrano nel loro corso; la seconda, che riempiono, colle loro acque, tutte le cavità e i vuoti, dove si spargono; la terza ed ultima di produrre, cascando, un tal fracasso da soffocarne qualunque altro. Or bene, siccome nella comunicazione spirituale, che andiamo spiegando, sente l'anima, soavissimamente, e gusta nel suo Diletto queste tre proprietà, che hanno i fiumi, per questo ad essi lo paragona e dice che le par somigliante a

..... *i fonti*
D'acque sonore e schiette

E invero, per quanto alla somiglianza della prima delle tre accennate caratteristiche, l'anima, nell'eccesso della sua estasi, con tale impeto si sente investire dal torrente dello spirito di Dio che le pare le cadano addirittura addosso tutti i fiumi di questo mondo e che in essi tutte restino sommerse quelle vecchie azioni e passioni, da cui prima si trovava combattuta.

Ad onta però di tutta la forza e la violenza di questo fiume divino, non credasi già che l'anima ne risenta il menomo dolore o tormento, perchè è un fiume di pace quello, che sopra di lei si riversa, siccome ben ne dà ad intendere il Signore per bocca di Isaia, parlando appunto di tal suo modo di discendere sullo spirito e di impossessarsene: *Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis et quasi torrentem inundantem gloriam* (1). Ecco che io scenderò sopra di lei, cioè sull'anima, come un fiume di

derlo infatti occorrerebbe una natura, una mente infinita, proporzionata alla infinità di Lui. Dio è un abisso tale che, compreso, resterà pur sempre da comprendersi, e dopo una eternità, per così esprimerci, Egli appena comincerà a rivelarsi, o sia, per usare la parola di S. Tommaso, noi in Paradiso vedremo tutto Dio; non lo vedremo però *totalmente*: « *Totum, non totaliter* ».

(1) Is., LXVI, 12.

pace e come un torrente che di gloria trabocca. Quando Dio, dico, s'impadronisce così di un'anima, a guisa di un torrente o di un fiume, l'effetto immediato ch'ella percepisce è un effetto di pace e di gloria.

Il secondo effetto o, per dir così, la seconda proprietà, che l'anima sente, simile alla seconda rammentata di un fiume, è di vedere come l'acqua divina, che si spande sopra di lei, riempie tutte le profondità della sua umiltà e colma il vuoto, che la mortificazione e la rinuncia di ogni cosa ha operato ne' suoi appetiti. Tanto pur chiaramente afferma San Luca dicendo: *Exaltavit humiles — Esurientes implevit bonis* (1). Il Signore esalta gli umili e ricolma di beni i famelici.

Per ultimo, anche la terza proprietà dei fiumi ritrova l'anima in questa sublime comunicazione del suo Diletto, ed è un certo suono, una certa voce spirituale, che si eleva, nel suo cuore, al di sopra di tutti i suoni e di tutte le voci di questo mondo.

Ci perdonino i lettori se per dare ad intendere, il meglio che ne è concesso, la natura di questa voce, noi ci dilunghiamo alquanto.

Questa voce, questo suono dei fiumi, di cui l'anima parla, altro non è che una pienezza sovrabbondante di beni spirituali, che un potere sovrumano, da cui si vede posseduta e che si impadronisce di tutto il suo essere, con tale potenza che le sembra più grande non solamente del rumore di grossi fiumi cascanti, ma di poderosissimi tuoni. Questa voce per altro è una voce del tutto spirituale, e seco non porta, come fanno i rumori di questo mondo, pena e fastidio, ma solo grandezza, delizia e gloria e tanti altri beni che sembra proprio all'anima, udendola, di rimanerne come inondata, vestita.

Questa è quella voce che, siccome racconta il libro degli Atti, si fece sentire agli Apostoli, allorchè lo Spirito Santo discese sopra di loro a guisa di un torrente impetuoso: per farne intendere, infatti, l'effetto che essa produceva nel loro spirito, volle il Signore che, al di fuori, si producesse come un formidabile colpo di vento, che fu sentito da tutti coloro che, in quel giorno, si trovavano in Gerusalemme. Per esso, dico, altro non si denotava che il riempimento di potere e di forza che lo Spirito del Signore operava, in quel punto, negli Apostoli (2).

(1) Luc., I, 52.

(2) Act., II, 2.

Parimenti mentre il nostro Signore Gesù, oppresso dal pensiero della passione e dei tormenti, che i suoi nemici gli apprestavano, pregava il suo Padre, ecco, come riferisce S. Giovanni (1), una voce dal cielo scendere a confortarne la umanità santissima. Ed essa fu udita da tutti i Giudei circostanti; in guisa che alcuni dicevano ch'era tuonato, ed altri che un angelo del cielo gli era apparso ed aveva parlato con Lui. All'opposto, quella voce, udita al di fuori, denotava precisamente la grande forza e potestà che interiormente, all'umanità santissima di Cristo, veniva conferita.

Non per questo però si deve credere che l'anima non percepisca nel suo interno il suono di questa spirituale voce. Come infatti la voce materiale imprime il suo suono nell'udito, così questa voce spirituale, questa spirituale intelligenza si imprime nello spirito.

E ciò ne volle significare Davide quando disse: *Ecce dabit voci suae vocem virtutis* (2). Ecco che Dio darà alla sua voce voce di virtù, ovvero sia darà alla voce esterna, che esternamente si percepisce, una voce di virtù, che internamente si oda. Dio infatti è una voce di potenza infinita: sarà dunque meraviglia che Egli, comunicandosi all'anima, si faccia a lei sentire a guisa di una voce e coll'effetto di una voce?

L'Apostolo San Giovanni afferma nell'Apocalisse di aver sentito scendere una voce dal cielo, e che questa voce era: *Tamquam vocem aquarum multarum et tamquam vocem tonitruum magni* (3), come un rumore di molte acque e come un rumore di grande tuono.

Affinchè poi nessuno credesse che questa voce, per essere tanto grande e veemente, fosse molesta o penosa, aggiunge subito il Santo Apostolo che quella stessa voce era soave come il suono di molte cetera toccate da mani maestre: *Erat sicut citharedorum citharizantium in citharis suis* (4).

Ezechiele poi dice, per conto suo, che il suono da lui udito, simile al suono di molte acque, era *quasi sonus sublimis Dei* (5), come un suono dell'altissimo Iddio, (vale a dire, Dio si comunicava a lui in una maniera divinamente dolce e soave) (6).

(1) Joan., XII, 28.

(2) Ps. LXVII, 37.

(3) Apoc. XIV, 2.

(4) Ib., ib.

(5) Ezech., I, 24.

(6) Per una completa intelligenza della dottrina magnifica, contenuta in questa pagina, crediamo possa servire quanto scrivemmo nella nota 1^a di pag. 145 di questo volume circa i così detti *sensi dell'anima*. Vogliano, preghiamo, i lettori rileggerla attentamente, prima di passare innanzi.

Questa voce è infinita, perchè, siccome abbiamo detto, è lo stesso Iddio, che si comunica all'anime e loro parla, sebbene la sua voce di virtù e di potenza Egli adatti in proporzione della capacità e della virtù di ognuna di esse. Mai però questa voce ineffabile è scompagnata da grandi delizie, e ciò ben sapendo, per questo la Sposa dei *Cantici* pregava il suo Diletto che le facesse sentire la sua voce, perchè la sua voce è dolce: *Sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis* (1)

Il sibilo dell'aure amorosette.

Due cose l'anima propone alla nostra considerazione in questo verso: l'« aure » e il « sibilo » o sia il romor loro. Nell'« aure amorosette » sono simboleggiate le virtù e le grazie divine dell'Amato: esse, mediante la sopraccennata unione, investono l'anima e con un ineffabile amore a lei si comunicano, toccandola colla propria sostanza. Il « sibilo » poi di quest'« aure amorosette » altro non è, secondo che intende l'anima, che una soavissima e sublimissima conoscenza di Dio e delle sue perfezioni, conoscenza la quale ridonda nell'intelletto dal tocco o contatto con cui quelle stesse divine perfezioni si fanno sentire allo spirito di lei (2).

Fra tutti i godimenti che l'anima gode in sì felice stato, questo è senza dubbio il più grande.

Affinchè però meglio e più chiaramente si intenda ogni cosa, fa d'uopo avvertire che, di quella guisa che si può distinguere un doppio effetto nella impressione dell'aria, uno di tocco e l'altro di suono, che con quello si congiunge, il medesimo succede in questa divina comunicazione, di cui parliamo, nella quale prima si percepisce, a modo di tocco, un intimo dolcissimo sentimento di diletto, e quindi subito una altissima intelligenza.

Or, di quella guisa che il tocco dell'aria noi lo sentiamo per mezzo del senso del tatto, e il mormorio, che l'accompagna, per quello dell'udito, non diversamente, nel caso nostro, il tocco delle virtù dell'Amato vien sentito e goduto dal tatto dell'anima, ovvero sia dalla sostanza di essa per mezzo della volontà, mentre l'intelligenza di queste stesse perfezioni e virtù ella la percepisce per l'udito del suo spirito, il quale è l'intelletto.

(1) Cant., II, 14.

(2) Circa il contatto di Dio colla sostanza dell'anima vedasi sempre la nota appena qui sopra citata di pag. 145 di questo volume.

È da osservarsi ancora che allora propriamente si può dire e si dice che l'aria spira soavemente, in guisa da meritarsi il titolo, che le dà qui l'anima d' « aura amorosetta », quando essa, con la sua dolcezza, soddisfa al desiderio di colui che, affannato per caldo, desidera e sospira tal refrigerio. Prova infatti, in quel punto, il senso del tatto un gradito godimento, il quale rende anche più dilettevole il quieto mormorio, che lo spirare dell'aria fresca accompagna, e che si percepisce per il senso dell'udito.

Questo piacere, dico, è anche più grande di quello che prova il tatto, comechè il senso dell'udito sia più spirituale, o, per lo meno, abbia più stretto e diretto rapporto con quello che è spirituale; donde segue che più delicato sia pure il godimento di questo senso del godimento, certo più materiale ed esteriore, di quello.

Or bene, il medesimo è da dirsi del tocco divino, che, nella comunicazione, che spieghiamo, si fa sentire alla sostanza dell'anima, comechè colmi, con una meravigliosa soavità, tutte le brame di lei e ne appaghi appieno il desiderio veementissimo, che la bruciava, di arrivare a siffatta unione, cui però dà il nome di « aure amorosette ». Infatti, per mezzo di tale unione, o toccamento della sostanza di Dio alla sostanza dell'anima, vengono a lei partecipate, in mezzo di un amore e di una dolcezza incomparabile, tutte le virtù e tutte le perfezioni del suo Diletto; donde poi deriva immediatamente nel suo spirito il « sibilo » dell'intelligenza.

Lo chiama « sibilo » poichè, di quella guisa che il sibilo o mormorio dell'aria penetra in modo sottile ed entra delicatamente nell'apparecchio auditivo, non altrimenti la sottile e delicatissima intelligenza, che abbiamo detto, si introduce, con una mirabile soavità, nella parte più intima della sostanza dell'anima, cui apporta perciò il diletto e il godimento più grande che a mente umana è concesso di immaginare.

E la ragione si è perchè tale conoscenza od intelligenza è una intelligenza sostanziale, libera da ogni accidentalità, da ogni immagine e fantasma, e, per di più, si comunica all'intelletto, che i Filosofi chiamano passivo o possibile (perchè riceve le sue notizie passivamente, o sia senza operare niente da parte sua, in modo naturale). Questo spiega che diletto maggiore per l'anima non possa trovarsi, comechè, secondo che dicono i Teologi, è

appunto a questo intelletto passivo che si appartiene la *fruizione*, vale a dire il godimento della visione di Dio (1).

Ecco perchè al sibilo dell'aria si appropria cosiffatta sostanziale intelligenza, tanto che alcuni Teologi dicono che il nostro

(1) I filosofi sono soliti a distinguere nell'intelletto, che per sè certamente è *unico* (come *unica* è l'anima, sebbene fornita di una doppia potenza, intelletto e volontà), una duplice funzione: una per la quale l'intelletto astraie dai fantasmi la specie o sia forma intelligibile, per la quale la nostra mente poi intende le cose, e l'altra per la quale semplicemente intende.

All'intelletto, che astraie le specie intelligibili, i filosofi danno il nome di intelletto *agente*; quello invece che riceve queste medesime specie, sulle quali poi si esercita l'atto della nostra intellesione, chiamano intelletto *passivo* e più usualmente ancora *possibile*, in quanto che siccome per l'intellessione è necessaria una specie di assimilazione tra l'intelletto e la cosa intesa, e l'intelletto è fatto per conoscere tutte le cose, così, in certo senso, esso può assimilarsi a tutte: *possibilis ideo dicitur quia fit quodammodo omnia*.

Per bene intendere questa dottrina è d'uopo ricordare come l'atto della nostra intelligenza parte dalle cose, o sia per intendere noi abbiamo bisogno che le cose imprimano, per dir così, la loro specie od immagine nel nostro intelletto. Or bene, non potendo le cose entrare nella nostra mente nella loro realtà, è chiaro che debbano entrarvi in una maniera ideale, intelligibile: bisogna quindi che la nostra mente, il nostro intelletto sia fornito della capacità di astrarre dalle condizioni materiali delle cose la sua specie o idea. Astratta poi che l'abbia e ricevuta in sè, seguirà l'atto della intellesione. Il perchè ognuno capisce che quando si parla di un intelletto passivo o possibile in contrapposizione all'intelletto agente, non si vuole intendere un intelletto meramente passivo, spoglio affatto di ogni attività; ma si dice passivo solo in riguardo al modo onde esso ha o riceve la specie, per cui intende.

Ciò posto, è chiaro che se di qualche cosa noi non possiamo formarci la specie, per cui intenderla, questa cosa deve rimanere per noi ignota, e allora solamente noi potremo rompere il velo, che ce la nasconde, quando, per altra via, noi giungiamo ad averne l'idea.

È quello appunto che succede in riguardo delle cose, dei misteri della Fede e dei veri divini, i quali Iddio benedetto si degna far conoscere alle anime da Lui elevate alle vette sublimi della soprannaturale contemplazione.

Il posto, per dir così, in questo fatto, dell'intelletto agente, è assunto da Dio medesimo, il quale introduce nella nostra mente quella specie per cui noi possiamo intendere le cose o verità, ch' Egli ci vuol far intendere e rivelare.

Ora è chiaro che queste cose, queste verità, debbano essere delle conoscenze pure, vale a dire conoscenze totalmente spoglie da ogni mescolanza di immagini e di fantasmi, che le inquinino, e però al sommo dilettevoli allo

Santo Padre Elia vedesse chiaramente il Signore in quel sibilo d'aura delicata, ch'egli senti passarsi davanti mentre stava orando all'apertura della sua spelonca sull'Oreb (1).

Sibilo d'aria delicata lo chiama ivi la Scrittura Santa (2), comechè dalla delicatezza della comunicazione provata nello spirito provenisse al santo Profeta corrispondente conoscimento nel suo intelletto. Se quindi, alla sua volta, l'anima qui gli dà il nome di « sibilo di aure amorosette » è perchè, ripeto, l'amorosa comunicazione delle virtù e perfezioni del suo Amato ridonda, dal cuore e dalla volontà, al suo intelletto e nel suo spirito.

Questo divino sibilo o mormorio, che entra per l'udito dell'anima, non è solamente, come ho spiegato, alcunchè di sostanziale: per esso ancora si scoprono allo spirito le arcane divine verità e altissimi secreti di Dio.

spirito, il quale non si trova più costretto da attingere l'acqua delle sue intelligenze a forza di noria, per usare la bella similitudine di Santa Teresa, o sia con pena, industria, raziocinio e fatica, ma basta che apra, per dir così, la bocca, per vedersene pieno, anzi anche senza di ciò perchè quest'acqua divina scende sopra di lui a guisa di una pioggia celeste, che tutto lo inonda.

Ora, questo che si dice per riguardo alla conoscenza di quei veri, che Dio può infondere nell'anima sollevata alla contemplazione, si deve dire della conoscenza di Dio che tutti avremo nel Paradiso. Noi lassù non conosceremo Dio per mezzo di specie astratte, ma la divina Essenza medesima sarà la specie del nostro intelletto, col quale essa si unirà immediatamente, dal che seguirà l'intelligenza altissima che noi avremo della Divinità e da questa intelligenza la *fruizione*, o sia il godimento della medesima.

Tanto infatti è più alta e perfetta la conoscenza, che noi possiamo avere di una cosa, quanto maggiormente il nostro intelletto si trova unito con essa, e in proporzione della conoscenza è sempre il moto della volontà, o sia l'amore, il godimento.

Ora, pur troppo, nelle nostre conoscenze di quaggiù, o poco o molto, la materia, o, per dir meglio, le immagini e i fantasmi entrano ad inquinare, ad oscurarle: un atto di intelligenza pura è difficilissimo, per non dire impossibile nelle condizioni di questa vita: così non sarà invece nel cielo, ove la nostra mente, unita a Dio, godrà di intelligenze così nobili e sublimi, che quaggiù appena ne è concesso di immaginare, e di cui solo possono, in qualche modo, discorrere le anime elevate ai gradi eccelsi della contemplazione, di cui in questi libri si parla, e che è quasi uno stato di mezzo, come precedentemente notammo e fin da principio negli studii proemiali premessi a queste opere, tra lo stato di fede e quello beatifico della gloria.

(1) A riguardo della visione di Elia sull'Oreb, ricordino i lettori quello che scrivemmo nella nota 1^a di pag. 225 del precedente volume.

(2) 3 Reg. XIX, 12.

Quando infatti nella Santa Scrittura si legge e si parla di qualche comunicazione di Dio, ricevuta per l'udito, evidentemente si vede come, il più delle volte, trattasi della manifestazione di verità pure e sostanziali o della rivelazione di divini secreti, fatta per mezzo di visioni o di rivelazioni puramente spirituali, che all'anima vengono donate e comunicate senza affatto l'aiuto e il ministero dei sensi: è il Signore colui che parla, che si fa sentire, per l'udito interiore dello spirito, all'anima, e però siffatte conoscenze non sono meno alte e sicure che certe e infallibili (1).

Questa è la ragione per cui San Paolo, per farne comprendere la sublimità della rivelazione, che aveva ricevuto, non disse già: *Vidi arcana verba*, e nemmeno: *Gustavi arcana verba*, ma bensì: *Audivi arcana verba quae non licet homini loqui* (2): ascoltavi arcane parole che a nessun uomo è permesso profferire. Dal che molti, e giustamente, argomentano ch'egli vedesse, in quell'estasi, Dio, di quella guisa che nel sibilo d'aria delicata lo vide il nostro Padre Elia (3).

E si può di ciò avere una ragione. Perchè di quella guisa che, secondo la parola dello stesso San Paolo, la fede entra per l'udito (4), così l'oggetto della Fede o sia la sostanza pura di essa si deve rivelare a noi per l'udito spirituale dell'anima nostra. Giobbe ne dà bene a intendere questo fatto, là dove, parlando con Dio, che gli si era rivelato, egli dice: *Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te* (5). Io già ti udii coll'udito delle mie orecchie; ma adesso il mio occhio ti vede.

Assai chiaramente, dico, con queste parole Giobbe ne apprende che il sentire Dio coll'udito dell'anima è lo stesso che vederlo con l'occhio dell'intelletto passivo, di cui abbiamo or ora parlato. Infatti non disse Giobbe: « io ti udii o tiudirò coll'udito delle mie orecchie »; e nemmeno: « ti videro gli occhi miei », ma disse: « il mio occhio ti vede, ovverosia il mio intelletto ». È chiaro adunque che questo udire dell'anima è vedere collo spirito, coll'intelletto.

(1) Sulla natura delle visioni intellettuali, cui in questo luogo accenna il Santo, e sul modo onde si operano, vedasi specialmente la nota 2^a di pag. 219 del 1° volume.

(2) 2 ad Corinth., XII, 4.

(3) V. a questo proposito nel 1° volume, la nota 2^a di pag. 224.

(4) ad Rom., XVII, 10.

(5) Job., XLII, 5.

Non deve credersi nè supposti però che, ricevendo l'anima una conoscenza o intelligenza sostanziale, tale intelligenza costituisca e sia la chiara e perfetta fruizione, di cui godremo nel cielo. Sebbene infatti codesta intelligenza sia perfettamente spoglia di ogni specie di immagine e di fantasma, sostanza pura, essa non è evidente e chiara, bensì oscura, comechè la contemplazione di questa vita, secondo la parola di San Dionigi, sia un « raggio di tenebra ». Possiamo quindi dire che essa sia solo un raggio, una immagine della perfetta fruizione, che godremo nei cieli, sebbene non lasci certo di essere una vera fruizione, in quanto che essa appartiene all'intelletto, nel quale, come abbiamo di sopra accennato, la fruizione risiede.

Cotesta sostanza, o, meglio, cotesta sostanziale intelligenza, che l'anima qui appella « sibilo d'aure amorosette », non si distingue realmente da quegli « occhi bramati », dei quali ella parlò in precedenza, e che venendole scoperti dal suo Diletto, pur contro il suo desiderio, ella si trovò costretta di gridare:

Deh! li allontana, Amato!

Molto conveniente mi sembra citare, a questo punto, un passo di Giobbe, il quale, secondo che io intendo, conferma e chiarisce quello che, sino a questo momento, sono venuto spiegando e insegnando, in riguardo del divino rapimento dell'anima in Dio e dello spirituale sposalizio, che, in questo stato, stringe con Lui. Dichiarerò quindi (sebbene bisognerà che mi prolunghi alquanto) le parti di detta autorità, che fanno al nostro proposito, citandola prima intieramente nel suo testo latino. Fatto questo proseguirò avanti nella spiegazione dei versi dell'altra strofa.

Parla adunque a Giobbe Elifaz Temanite nella seguente maniera: *Porro ad me dictum est verbum absconditum, et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius. In horrore visionis nocturnae, quando solet sopor occupare homines, pavor tenuit me et tremor, et omnia ossa mea perterrita sunt, et cum spiritus, me praesente, transiret, inhorruerunt pili carnis meae. Stetit quidam, cuius non agnoscebam vultum, imago coram oculis meis, et vocem quasi aerae lenis audivi (1).*

(1) Job., IV, 12.

Questo lungo passo in volgare significa: Per verità a me fu detta una parola ascosa, e la mia orecchia appena percepi le vene di quel susurro. Nell'orrore della visione notturna, quando il sonno suole occupare gli uomini, mi presero la paura e il timore, e si sconnessero tutte le mie ossa. E mentre dinnanzi a me passava lo spirito, si dirizzarono tutti i peli della mia carne, e a me dinnanzi comparve uno, di cui non conosceva il volto: questi era una immagine sugli occhi miei, e nello stesso tempo udii una voce come di aria delicata.

In questa autorità si racchiude, può dirsi, tutto quello che abbiamo spiegato, in riguardo del rapimento, cui fu sollevata l'anima, dal primo verso della strofa, che comincia con quelle parole: *Deh! li allontana, Amato!*, fino a questo punto.

Quella parola ascosa e secreta, di cui parla Elifaz Temanite, denota appunto quel bene ascoso e velato, che Dio comunicò, nel suo ratto, all'anima, e per cui ella, non potendone sopportare la grandezza, gridò:

Deh! li allontana, Amato!

Dicendo poi che *la sua orecchia a mala pena e quasi furtivamente percepi le vene di quel susurro*, Elifaz vuol significare come la parola, da lui udita, non diversamente da quella sentita dall'anima, è una conoscenza sostanziale, spoglia affatto di ogni accidente, che solo l'intelletto riceve.

Tale precisamente è il senso di quella parola « vene », o sia, dico, sostanza interiore, mentre quell'altro termine « susurro » indica quella comunicazione, quel tocco, come noi abbiamo detto, delle divine perfezioni e virtù nell'anima, dal quale e mediante il quale si deriva allo spirito, o sia all'intelletto, l'intelligenza di quella medesima sostanza.

A tale comunicazione Elifaz dà il nome di « susurro », dapochè essa succede in mezzo di un'altissima divina soavità, e al termine usato dal Temanite ognun vede come assai bene corrisponde quello adoperato dalla nostra anima, che la dice « sibilo d'aure amorosette ».

Aggiunge poi Elifaz ch'egli aveva ricevuto quel rumore *furtivamente*, comechè, a guisa di un oggetto rubato, il secreto da lui inteso, non era, secondo l'ordine della natura, proprietà dell'uomo: egli, cioè, aveva ricevuto cosa che non gli spettava memomamente e alla quale non poteva vantare alcun diritto. Il che è

confermato da San Paolo, il quale, appunto per questo, diceva di non poter spiegare le cose sublimi intese nella sua rivelazione; e non per altro motivo Isaia ripete, allo stesso proposito, per ben due volte: Il mio secreto è per me: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* (1).

Dicendo poi: *Nell'orrore della visione notturna, quando il sonno suole occupare gli uomini, mi presero la paura e il tremore*, ben ne dà a comprendere il Temanite quel gran timore e tremore, onde l'anima è sorpresa nel rapimento e nell'estasi, di cui abbiamo parlato e sotto la cui forza è miracolo se la natura non vien meno.

Però, si badi ad altra cosa, che è accennata nelle parole dell'amico di Giobbe. Di quella guisa che, fra lo stato di veglia e del sonno, al momento in cui questo comincia a impossessarsi del corpo, è consueto quel fenomeno di pesantezza strana, talora penosa e dolorosa, che dicesi incubo, non altrimenti succede allorchando comincia a compiersi il fenomeno soprannaturale, di cui parliamo, e l'anima passa dal sonno della ignoranza naturale alla veglia del conoscimento soprannaturale: la visione che in quel punto, mentre ella viene rapita fuori di sè dall'estasi, le si presenta, tutta l'impaurisce e la fa tremare.

Cotal tremito è ben descritto da Elifaz, quando dice che gli si slogarono tutte le sue ossa, alludendo precisamente al grandissimo commovimento, da cui, sul principio del ratto, tutta la persona è presa ed invasa. Nè altrimenti si espresse Daniele raccontando il timore che gli aveva ingerito l'improvvisa apparizione dell'Angelo: *Domine mi, in visione tua dissolutae sunt compages meae* (2). O Signor mio, in vedendoti si ruppero tutte le giunture delle mie ossa.

Ed Elifaz continua: *E mentre innanzi a me passava lo spirito* — vale a dire, facendo uscire il mio da' suoi confini e dalle sue vie naturali per la forza e violenza del rapimento, che abbiamo detto — *si drizzarono tutti i peli della mia carne*, — ove si indica lo stato di freddo e d'irrigidimento nel quale rimane il corpo durante l'estasi (3), — *a me dinnanzi comparve uno di cui*

(1) Is., XXIV, 16.

(2) Dan., X, 16.

(3) Confrontisi questa dottrina con quello che dicemmo nella nota illustrativa messa di sopra circa il fenomeno dell'estasi e le note che l'accompagnano.

non conosceva il volto; questi era una immagine sugli occhi miei. Costui che Elifaz dice essergli comparso davanti, nel suo rapimento, è Iddio; ma con assai ragione egli afferma di non averlo conosciuto, comechè in siffatta visione o comunicazione, sia pure alta e sublime quanto si voglia e si possa immaginare, non si conosca o si veda tuttavia chiaramente la faccia e l'essenza di Dio. Sarà al più una specie di rappresentazione, di immagine, come Elifaz la chiama, della faccia del Signore, ma vista essenziale di Dio, ripeto, non mai.

Finalmente il Temanite conclude: *E nello stesso tempo udi una voce come d'aria delicata*, la qual voce corrisponde perfettamente a quel *sibilo d'aure amorolette* che, a somiglianza di lui, dice nel suo canto l'anima per indicarne il suo Diletto.

Come però abbiamo accennato e detto, non deve credersi che i rapimenti e le estasi sieno sempre accompagnati da tali tremori e conseguenti dolorosi commovimenti nella natura. Questi effetti si notano soltanto nelle persone, che entrano nello stato di illuminazione e di perfezione; nelle altre invece, o sia nei perfetti, siffatte divine comunicazioni accadono sempre in mezzo di grandi dolcezze e soavità.

La notte riposata

Durante questo sonno spirituale, di cui l'anima gode abbandonata sopra il cuore del suo Amato, ella sente e prova tutta la tranquillità di una pacifica notte, mentre insieme Dio la riempie di una conoscenza altissima, sebbene oscura, delle sue divine perfezioni. Per questo ella dice che il suo Diletto è, a questo tempo, per lei come una

.... notte riposata

Quando è dappresso a comparir l'aurora.

Infatti, questa notte tranquilla e pacifica non somiglia già ad una notte del tutto oscura, alla mezzanotte, per esempio, quando il buio è più folto, bensì piuttosto a quel punto che è già più vicino al comparire dell'alba e del giorno. E ciò perchè questo riposo, cotal quiete, che l'anima gode in Dio, non sono così oscuri come una notte, ma un riposo e una quiete in mezzo di una nuova luce divina, di una nuova conoscenza di Dio, la quale fa godere lo spirito, che è pervenuto ad una elevazione tanto mirabile, di una pace e di una soavità del tutto indicibili.

Con assai ragione quindi paragona l'anima questa divina luce al colorir dell' alba, perchè, di quella guisa che la chiarezza dell' aurora e del giorno dissipa e fugge le tenebre e l'oscurità della notte, non diversamente lo spirito, divenuto calmo e tranquillo in Dio, si alza, poco a poco, dalle tenebre del conoscimento naturale alla luce della cognizione soprannaturale della Divinità; conoscenza la quale, se non è ancora, ripetiamo, luminosa come giorno pieno e perfetto, può ad ogni modo paragonarsi alla luce di una aurora.

Come infatti non può dirsi che sia più notte quando all' orizzonte apparisce l' aurora nè che già sia giorno, così non può dirsi che l' anima, a questo tempo, gode della chiarezza divina in tutto il suo splendore, quantunque, senza dubbio, non lasci di riceverne qualche illuminazione (1).

Nel tempo adunque di questa tranquillità e di questo riposo vedesi l' intelletto sollevato, al di sopra di ogni suo conoscimento naturale, fino alla luce divina; nè ciò avviene, dico, senza sua grande sorpresa, come, presso a poco, per fare un paragone, sarebbe quella di un uomo il quale, spalancando all' improvviso gli occhi dopo un lungo sonno, si vedesse inondato da una luce, quanto forte altrettanto inaspettata.

Di un tale conoscimento credo io intendesse parlare Davide quando disse: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (2). Mi svegliai, e simile divenni al passero solitario in sul tetto. Che è come se avesse detto: Spalancai gli occhi della mia mente e mi ritrovai, senza saper come, trasportato al di sopra di ogni naturale intelligenza, e completamente distaccato da tutte le cose di quaggiù. In tal guisa, dice il Profeta, egli fu fatto simile al passero solitario, comechè, in tal genere di contemplazione, prenda e rivesta lo spirito tutte le qualità e caratteristiche di questo uccello, che sono cinque.

Prima. — Come è proprio del passero solitario volarsene sempre a luoghi alti, così lo spirito, a questo tempo, viene elevato a sublime contemplazione.

(1) Lo stato di contemplazione infatti, come mostrammo nel prologo a queste opere e come fu più volte ripetuto, è un *quid medium*, una cosa di mezzo tra lo stato di Fede e quello luminoso della gloria, e però esso necessariamente deve partecipare delle note di amendue, dell'oscurità cioè del primo e della chiarezza del secondo.

(2) Ps. CI, 8.

Seconda. — Come il passero solitario tien sempre rivolto il becco dalla parte da cui spira il vento, così quivi l'anima volge sempre il rostro del suo affetto a Dio, da cui ad essa spira lo Spirito di amore.

Terza. — Come il passero solitario si chiama con tal nome perchè esso stà quasi sempre solo nè permette che gli si posi vicino verun altro uccello e se alcuno gli si accosta, subito fugge via; non diversamente l'anima, in questa altissima contemplazione e per causa di essa, riman sola, separata da tutte le creature, dalle quali ella fugge, affine di non averne turbata la tranquillità, di cui gode nel suo abbandono in Dio.

Quarta. — Il passero solitario canta molto dolcemente, e il medesimo fa, a questo tempo, l'anima, la quale intuona un cantico di lode a Dio, pieno di una dolcezza e di un amore del tutto ineffabili; cantico il quale non è meno delizioso per chi lo fa di quello che è prezioso davanti al Signore.

Quinta ed ultima caratteristica finalmente del passero solitario è di non essere di verun determinato colore. Or bene, lo spirito, rapito in Dio per la violenza dell'estasi, non soltanto smette ogni ombra d'affetto sensibile e di amor proprio, ma, per di più, non fa la menoma considerazione sopra di veruna cosa, si alta che bassa, contento solo e soddisfatto della sublime conoscenza di Dio, ch'esso ha ricevuto e gode.

L'armonia delicata

Da mezzo alla tranquillità, di cui gode, come abbiamo detto, durante questa notte, e in grazia della cognizione, che a lei discende dal lume divino, contempla l'anima l'ammirabile stupenda armonia, che regna e risplende in tutte le opere della divina Sapienza. Tutte le creature infatti sia nel loro insieme, sia individualmente, hanno qualche corrispondenza a Dio, corrispondenza per cui si mostra e si fa evidente quello che in ognuna di esse Egli è ed ha fatto. Talchè sembra all'anima che tutte queste voci delle creature, fondendosi insieme, producano come un ammirabile concerto, che eccede e sorpassa in dolcezza ed armonia tutte le musiche di questo mondo.

Gli dà però l'anima il nome di « *musica od armonia secreta* » (1), comechè, giusta il detto di già, essa sia una cono-

(1) Letteralmente dovrebbe tradursi così.

scenza calma e tranquilla, libera da ogni mescolanza di voce umana, e ad un tempo faccia godere lo spirito quasi con la dolcezza di una musica e col riposo e con la quiete di un pacifico silenzio.

Ecco la ragione per cui l'Amato è qui per l'anima come una « musica secreta », comechè sia in Lui ch' ella sente e gode cotesta spirituale dolcissima armonia.

Non basta però: il divino Sposo è per di più ancora per l'anima come una

.... *quïete sonora,*

sebbene sia questa una qualità di poco differente da quella indicata e contenuta nel verso appena dichiarato.

Imperocchè se la detta musica è silenziosa per riguardo ai sensi e alle potenze naturali, essa non cessa per questo di essere, per rapporto alle facoltà dello spirito, come una solitudine piena di armonia. Queste facoltà infatti, rimaste solitarie e vuote d'ogni forma naturale e di qualunque rappresentazione ed immagine di creatura, sono divenute capaci di ricevere perfettamente in sè l'armonia spirituale delle divine perfezioni, sia considerate in sè stesse che nelle creature, siccome più sopra abbiamo sentito affermare da San Giovanni nella sua Apocalisse. Se ben si rammenta infatti, egli dice di avere udito come la voce o sia il suono di molti citaristi, che toccassero le loro cetera: ora è chiaro che ivi trattavasi di un concerto intieramente spirituale e non già materiale, vale a dire era la rivelazione delle lodi che i Beati, ognuno nel suo grado di gloria, senza mai cessare, facevano a Dio. Essendo infatti queste lodi in rapporto dei doni, che ognuno dei Beati ricevette dal Signore, tutte quelle innumerevoli voci si univano e fondevano in tale accordo di amore da rendere l'effetto della musica più dolce e armoniosa; e il medesimo succede qui all'anima, in grazia del pacifico raggio di divina Sapienza, che, a questo tempo, le si comunica.

Alla luce di questo raggio l'anima sente e vede come ogni creatura, ciascuna nel suo grado, e secondo la propria capacità e i doni ricevuti, loda e magnifica il Signore, e tutte queste voci diverse formano, unendosi, una sublime armonia, da cui è resa manifesta e celebrata la grandezza, la sapienza e la scienza di Dio.

E ciò è quello che ne volle significare lo Spirito Santo nel libro della Sapienza, là ove dice: *Spiritus Domini replevit orbem*

terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis (1). Lo Spirito del Signore riempi il mondo tutto, e questo, che tutte le cose contiene, ch' Egli ha fatte, ha la scienza della voce.

Quella « quiete sonora » quindi, di cui l' anima gode nel suo felice rapimento in Dio, altro non è che la testimonianza resa a Dio da tutte le creature.

L' anima percepisce siffatta armonia nella solitudine, o sia dopo ch' ella si è elevata al di sopra di tutte le cose di questa terra: però assai giustamente può chiamarla, come abbiamo udito, « *musica secreta e quiete o solitudine sonora* ».

Il suo Diletto tuttavia non è questo solo per lei, ma finalmente ancora come una

.... *cena che conforta ed innamora.*

La cena, o sia il pasto preso insieme, ristora, ricrea gli amanti, li sazia e ne concilia e vieppiù stringe il nodo del loro reciproco amore. Ora, siccome somiglianti effetti produce lo Sposo divino nell' anima al tempo della comunicazione, di cui parliamo, per questo ella lo paragona ad una

.... *cena che conforta ed innamora.*

Anche nella santa Scrittura non di rado avviene di trovare indicata con questo nome di *cena* o *convito* la visione di Dio. Come diffatti la cena segna il termine della giornaliera fatica e ad essa segue immediatamente la quiete e il riposo della notte, non altrimenti la pacifica conoscenza, di cui abbiamo parlato, fa all' anima, sospesa e inabissata in Dio, sentire quasi l' identico effetto: le pare cioè che ogni suo male sia cessato per non lasciar luogo più ad altro che a bene e contento, che la fa ardere in fiamme ognora più vive di amore divino. Talchè siffatta conoscenza diventa, in tal guisa, per l' anima come una specie di cena o convito, che la ristora, ponendo fine a tutti i suoi mali e dolori, e accresce il suo amore col principio, che le porta, del possesso di ogni miglior bene.

Perchè tuttavia meglio si intenda in che consiste questo convito tanto delizioso per l' anima (che altro poi non è che il suo Diletto) conviene qui ricordare quello che il medesimo Sposo divino dice nell' Apocalisse: Ecco che io sto alla porta e picchio: se alcuno mi aprirà, io entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me. *Ecce,*

(1) Sap., I, 7.

sto ad ostium et pulso: si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum et coenabo cum illo, et ipse mecum (1).

Da queste parole chiaramente si raccoglie come lo Sposo divino porta con sè tutto quello che ha da servire per questo ammirabile convito, vale a dire la dolcezza delle sue perfezioni e le delizie di cui egli medesimo si pasce, delizie che comunica all'anima, unendosi con lei e delle quali, insieme con Lui ella ha da godere in mezzo di una inesprimibile soavità di amore. Ecco il senso di quelle parole: *io cenerò con lui ed egli con me*, nelle quali ci si manifesta l'effetto che è prodotto dall'unione di Dio coll'anima, unione, cioè, che fa sì che i beni e i tesori proprii di Dio diventino proprietà anche dell'anima sposa.

Molto giustamente quindi l'anima dice che il suo Diletto è per lei siccome una

.... cena che conforta ed inamora.

Egli infatti la ristora, la conforta, la sublima colla sua divina liberalità e la inamora viepiù colla sua dolcezza.

Ed eccoci al termine del commento di queste due stanze: avanti però di proseguire nella spiegazione del nostro cantico, è necessario far qui una assai importante avvertenza.

Nessuno creda cioè che quella dolcezza di riposo e quella profonda tranquillità, di cui l'anima gode nel presente stato di spozalizio spirituale, in cui è stata introdotta e nel quale lo Sposo divino le comunica tutti i più grandi beni, che in questa vita ella può ricevere, si facciano sentire, oltre che nella parte superiore, anche nella parte inferiore o sensitiva. Come infatti dicemmo, questa, finchè l'anima non arriva allo stato del matrimonio spirituale, non si quietà perfettamente nè cessa di combattere e di opporsi allo spirito. L'anima gode, è vero, a questo tempo, di tutte le grazie, che accompagnano il suo stato di spirituale spozalizio; però i favori e i beni inerenti al matrimonio spirituale sono anche più grandi, e se le visite, che il Signore fa qui alla sua diletta, sono per lei sorgente e causa di doni ineffabili, tuttavia, come da una parte ella ha ancora da soffrire per l'assenza del suo Amato, dall'altra molte sono le molestie e le perturbazioni, che la carne e il demonio hanno sempre possanza di levarle contro, mentre, al-

(1) Apocal., III, 20.

l'opposto, tutte queste pene e tutti questi dolori cessano nello stato di matrimonio spirituale.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Essendo oramai arrivate le virtù della Sposa alla loro perfezione, gode ella, ordinariamente, in mezzo di una grande pace, delle visite del suo Diletto. Non solo, ma come Egli scende a toccare colla sua mano divina queste medesime virtù, l'anima, assaporando tutto il profumo squisito, che da esse esala, prova un piacere che io non so a quale altro meglio paragonare che al piacere che si sente e si gusta nell'accostarsi a dei fiori, per esempio a dei gigli, allorquando questi hanno tutta aperta la loro odorosa fragrantissima corolla.

In grazia diffatti della luce, che le apportano dette visite divine, l'anima vede allora distintamente, nel suo interiore, tutte le virtù, di cui l'ha voluta adornare la mano liberale del suo Diletto e Signore, e, tutte raccogliendole insieme, con un amore che la fa trasalire d'indicibile gioia, a lui le offre come un ricco e splendido mazzo di fiori.

Tutto questo avviene nel santuario dell'anima, dove l'Amato riposa — ed essa bene il sente — come sul proprio letto, avvenghè, offerendosi essa a Lui tutta quanta insieme con le dette virtù, gli renda il più giocondo e grato servizio che gli può fare. Per il medesimo motivo poi è chiaro che uno dei più grandi dilette, che l'anima può godere nel suo intimo spirituale commercio con Dio, debba essere questo, comechè niente vi sia che paragonar si possa al dono di sè medesimo, col quale l'Amato corrisponde a quello che di sè gli fa l'anima.

Or bene, conoscendo ed invidiando, per la sua grande malizia, il demonio tutto questo bene e tutta questa prosperità dell'anima, usa egli a questo tempo tutta la sua perfidia e mette in opera e movimento tutte le sue arti e le sue astuzie, affine di turbarla e rubarle, se gli riuscisse, anche solo una minima particella del suo bene. Maggior guadagno infatti stima questo spirito maledetto pervenendo a privare anche di un solo grado di gloria, di quiete e di ricchezza spirituale un'anima arrivata allo stato, che qui si descrive, che facendone cadere molte in grandi ed enormi peccati e delitti. Queste, in verità, hanno ben poco o nulla da perdere, mentre quella possiede inapprezzabili beni e ricchezze:

or, senza dubbio, la perdita di un sol grano d'oro purissimo è da piangersi assai più di quella di una grande quantità di un metallo comune e di più vile e bassa lega.

La prima arma, che qui il demonio mette in moto contro dell'anima, sono gli appetiti sensitivi: ben poco tuttavia egli riesce a fare per questa via, anzi nulla, comechè, trovandosi essi ben mortificati, torni a lui impossibile di rappresentare, per loro mezzo, alla immaginazione una grande varietà di oggetti. Alle volte, piuttosto, perchè più facile, solleva delle agitazioni nella parte sensitiva e altre molestie, spirituali e sensibili, da cui non è in potere dell'anima di liberarsi, finchè il Signore non invii il suo Angelo, il quale, come si dice nel Salmo, difenda e protegga coloro che lo temono: *Immitte angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos* (1).

Questo celeste messaggero, appena viene, subito restituisce all'anima la sua quiete così nella parte spirituale come nella sensitiva. Or, sapendo l'anima questo, timorosa delle astuzie del suo nemico, le quali per esperienza ha imparato a conoscere, volgendosi appunto agli Angeli, il cui proprio officio è di aiutare lo spirito, massime a questo tempo, e di tener lontano il demonio, canta la strofa che segue:

STANZA XVI.

La vigna è già fiorita:
Prendeteci le volpi piccoline:
Farem scelta gradita
Di rose mattutine,
Nè sia alcun che appaia alle colline.

DICHIARAZIONE.

Minacciata dalla invidia e astuzia del diavolo, dagli appetiti focosi e ardenti della sensualità, dalle divagazioni bizzarre della fantasia e dalla rappresentazione di tanti altri oggetti, invoca qui l'anima, siccome abbiamo detto, e chiama in suo soccorso gli Angeli, supplicandoli a mettere in fuga tutte quelle cose, che potrebbero turbare il pacifico esercizio d'amore, nel quale e pel quale,

(1) Ps. XXX, 8.

in mezzo di ineffabili delizie, che sono i fiori della sua vigna, ella e il Figlio di Dio, suo Sposo, si comunicano reciprocamente le proprie grazie, le proprie perfezioni e virtù.

*La vigna è già fiorita:
Prendeteci le volpi piccoline.*

La « vigna », che fornisce a quest' anima santa un vino mistico del più squisito sapore, non è altro che quell' insieme di virtù, che in essa ha piantato la mano del suo Diletto. Or bene, allora si dice che questa vigna è « in fiore », allorchè l' anima si trova tutta unita al suo Sposo secondo la sua volontà e in Lui prende le sue delizie per mezzo delle dette virtù. Mentre però l' anima si trova in questo sì felice stato, succede ben sovente che la sua memoria e la sua immaginazione si vedano assalite da una moltitudine di rappresentazioni e di fantasie, e che la sua parte sensitiva cada in preda di mille movimenti ed appetiti diversi, testimonio il Real Profeta, il quale, desideroso, da una parte, di estinguere la sete ardente, che lo divorava, con il detto spirituale dolcissimo vino, e, dall' altra, sentendo tutti gli ostacoli che la molteplicità di tante impressioni diverse recavano alla realizzazione delle sue brame, abbattuto per la pena e per la fatica, gridava: L' anima mia, o Signore, ebbe sete di te; ma in quante più maniere sitibonda ne fu la mia carne! *Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea* (1).

Ciò posto, l' anima dà qui il nome di « volpicelle » a tutti questi appetiti e movimenti sensibili, che la tormentano, per la somiglianza che essi hanno con questi animali. Come diffatti le volpi fingono di dormire quando l' uccello ad esse si accosta, affine di farne più prestamente preda, così tutti gli appetiti e tutte le forze della sensualità pare che sonnecchino fino al momento in cui i fiori delle virtù non appariscono nell' anima, e, aprendo il loro calice, non cominciano a spargere intorno il loro delizioso profumo. Allora pure si levano su quei nemici dell' anima, nello intento di opporsi allo spirito e tornare in esso a dominare, ed è questo quell' eterno antagonismo che l' apostolo S. Paolo segnala esistere tra i desiderii dello spirito e gli istinti della carne (2). La

(1) Ps. LXII, 2.

(2) Gal., V, 17.

carne diffatti, inclinata violentemente verso le cose sensibili, si sente come prendere da noia e disgusto in faccia dei casti e santi piaceri e dilette dello spirito, talchè le aspirazioni del vecchio uomo, turbando in modo sommamente penoso la dolcezza dell'anima, questa si vede costretta a gridare:

Prendeteci le volpi piccoline

Non è però questa, che abbiamo indicata, la maniera unica onde il demonio tenta di disturbare la quiete e la gioia dell'anima. Quando infatti egli vede di non ottenere il suo scopo per mezzo di quei desiderii violenti e degli appetiti, che le solleva nella carne, e di altre immaginazioni, assalta la poveretta dell'anima, al solo fine di distrarla e divagarla, con ogni sorta di tormenti corporali e di strepiti e di rumori paurosi. Peggiora e più triste poi diventa senza paragone la condizione dell'anima quando, permettendo così il Signore, il demonio l'assale con paure e terrori di spirito: questi sono talora tanto violenti che nessuna pena al mondo vi è che ce li possa esprimere (1).

Nè è da meravigliarsi che il demonio possa agire con tanta violenza sull'anima, comechè, trovandosi essa, a questa stagione ridotta alla massima nudità interiore, quasi a puro spirito, è chiaro che il demonio, che è spirito, possa con facilità rendersi a lei presente e le faccia sentire, con tutta la possibile violenza, la sua azione.

Altre volte, assalta il demonio l'anima nella maniera più spaventosa, spiritualmente e corporalmente, prima che ella apra la bocca per respirare il soave profumo dei detti fiori, all'ora appunto in cui Iddio, togliendola dalla casa de' suoi sensi, comincia a introdurla in questo soave esercizio di amore, di cui parliamo, nell'orto del suo Sposo. Sa infatti egli molto bene il demonio che una volta entrata l'anima in questo divino raccoglimento, ella vi si trova così protetta e difesa contro i suoi attacchi che a nulla varranno tutti i suoi sforzi per farle alcun male (2).

(1) Ricordisi quanto il nostro Santo insegna e scrive, a riguardo di queste pene sensibili e spirituali, onde Iddio prova talora le anime a Lui più dilette, nel 2° libro della *Notte oscura*, e massime i capitoli VI, VII, VIII, XI, XII.

(2) Vedi quello che, al medesimo proposito, dice il nostro Santo nel cap. XVI del libro II° della *Notte Oscura*.

E infatti, al momento in cui esso si slancia per fermarle il passo, succede ben sovente che l'anima si raccolga con prontezza nel fondo più secreto del suo spirito, dove trova tutte le sue maggiori delizie insieme con la più grande sicurezza: in tal caso i terrori, che il suo avversario suscita al di fuori del suo nascondiglio, le sembra che succedano così di lontano che, in luogo di cagionarle terrore, non le ispirano piuttosto che gioia ed allegria.

Di tutte queste specie di terrori e di paure fa menzione la Sposa nei *Cantici* quando dice: *Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab* (1). L'anima mia mi turbò a cagione dei carri di Aminadab. Aminadab significa il demonio, e i « carri » sono per l'appunto i movimenti e gli assalti di questo spirito cattivo; e così la Sposa li appella a cagione della violenza, del rumore, del fracasso che li accompagna.

Non diversamente poi della nostra anima, e al medesimo proposito, dice anche la stessa Sposa nei *Cantici*: « Cacciateci le volpicelle », sebbene, con piccola differenza, ella aggiunge: Cacciateci le volpicelle, che guastano le vigne; perchè la nostra vigna ha già fiorito: *Capite nobis vulpes parvulas, quae demoluntur vineas. Nam vinea nostra floruit* (2). Non dice la sposa: « Prendetemi », bensì: « Prendeteci », comechè ella parli di sé e del suo Diletto, col quale insieme gode dei fiori della sua vigna.

La ragione poi per la quale dice la Sposa — e anche l'anima — che la vigna è in fiore e non che ha già dato frutto, è chiara: per quanto grande infatti possa essere la perfezione delle virtù, cui l'anima in questo mondo è arrivata, queste, quaggiù, non son più che in fiore: il frutto di esse l'anima non potrà goderlo appieno che nella vita futura.

Segue:

*Farem scelta gradita
Di rose mattutine*

Al tempo in cui l'anima gode, riposandosi sopra del seno del suo Amato, dei fiori della sua vigna, accade sovente, come abbiamo accennato, che tutte le virtù, ch'ella possiede, si mettano

(1) Cant., VI, 11.

(2) Ib., II, 15.

davanti a' suoi occhi, quasi in mostra e al chiaro, colmandola di una ammirabile soavità e di ineffabili delizie. Allora l' anima vede come tutte queste virtù si ritrovano, ad un tempo, in lei medesima e in Dio, talchè le sembrano formare come una bellissima e gradevolissima vigna, tutta in fiore, che a lei appartiene ed insieme anche a Lui. Pigliando quindi, per così esprimerci, tutte queste virtù e mettendole insieme, dopo di avere emesso, a seconda della natura di ciascheduna, dei soavissimi atti di amore, così unite, come in un bel mazzo, le offre l' anima al suo Diletto con la tenerezza e la soavità di un cuore ardente, innamorato.

Nè in questo atto dell' anima è estraneo l' Amato, comechè, senza il suo soccorso e la sua grazia, l' anima non potrebbe mai raccogliere insieme tutte le sue virtù nè offrirle a colui che ella ama (1). Per questo dice:

*Farem scelta gradita
Di rose mattutine*

Faremo, vale a dire, il mio Diletto ed io.

Chiama poi qui l' anima col nome di « pina » (2) questo bel mazzo di fiori di virtù, perchè, di quella guisa, che il frutto del pino è una cosa dura, formata di molte parti solidamente e fortemente connesse le une alle altre, non diversamente il mazzo di virtù, che essa raccoglie pel suo Diletto, non forma che un tutto solo, o sia l' intera perfezione dell' anima, la quale in sè raccoglie tutte le varie perfezioni e virtù e grazie, onde l' anima si trova adorna e arricchita (3).

Or bene, mentre la completa e totale perfezione dell' anima, per mezzo dell' esercizio delle varie virtù, si va formando, e, formata che sia, mentre l' anima l' offre al suo Diletto, necessario è al sommo che sia data la caccia alle dette volpicelle, affinchè esse non turbino e inquietino l' interiore commercio di entrambi.

(1) Come infatti dice Sant'Agostino, noi non potremmo amare Dio s'Egli per primo non ci avesse amato.

(2) Letteralmente i due versi spagnuoli dovrebbero tradursi così: *In tanto che di rose noi faremo una pina.*

(3) La perfezione consiste, per dir così, in un concerto, in una armonia che insieme riunisce e coordina tutte le facoltà ed operazioni dell' anima in guisa che in tutto il suo essere e in tutto il suo operare non si riscontri o si senta la menoma stonatura e dissonanza.

Non di questo solo però l'anima sposa si tien paga, onde poter formare in pace la sua pina, il mazzo spirituale da offrire al suo Diletto, ma vuole di più che nessuno vi

.... sia che appaia alle colline.

Al tutto necessaria infatti, per questo divino interiore esercizio di amore, è una perfetta solitudine ed una completa alienazione dello spirito da tutte quante le cose, che si potrebbero presentare all'anima, sia nella sua parte inferiore, che è la sensitiva, sia nella superiore o ragionevole.

Queste due parti tutta l'armonia raccolgono e racchiudono delle varie potenze e dei diversi sensi dell'uomo, ed è a tale armonia, a tale complesso che l'anima dà il nome di « collina ». È molto propriamente, comechè, fissandosi e raccogliendosi, in dette due parti, tutte le conoscenze e tutti gli appetiti della natura, a guisa, per dir così, dell'uccellame, che più numeroso e frequente si ritrova sui monti, sia anche solito il demonio in tale specie di collina aggirarsi ai danni dell'anima.

Prega adunque e vuole la sposa che nessuno sia ardito di mostrarsi sopra di questa collina, vale a dire che nessuna rappresentazione od immagine di qualsiasi oggetto, appartenente a qualunque delle sue potenze e dei suoi sensi, s'attenti di comparire davanti di lei e del suo Sposo. O sia, per ispiegarci più chiaramente, l'anima domanda che nella sua memoria, nel suo intelletto, nella sua volontà non entrino conoscenze, riflessioni ed affezioni proprie ed umane di verun genere, e che tutti i suoi sensi e le sue potenze corporali, tanto interne che esterne, — immaginazione, fantasia, vista, udito ecc. — restino libere da ogni divagazione, da ogni forma od immagine e rappresentazione ed opera naturale. Questo è il senso completo del verso, e l'anima adopera tale linguaggio perchè ella ben sa che, per godere perfettamente della comunicazione col suo Dio, è necessario che tutti i sensi e tutte le potenze, interiori ed esteriori, sieno nella tranquillità, nella oziosità, nel vuoto più assoluto e perfetto di ogni operazione e di ogni connaturale oggetto (1).

Quanto più infatti le potenze operano di suo, secondo la capacità loro naturale, tanto più disturbano l'opera e l'esercizio dello spirito.

(1) Si ricordi quanto scrivemmo e spiegammo, a riguardo di questi termini — sonno, tranquillità, oziosità — attribuiti alla contemplazione nelle lunghe note di pag. 128 e 142 de 1° volume.

Quando infatti l'anima è pervenuta alla unione di amore, le potenze spirituali, e, a più forte ragione le corporali, non hanno più altro da fare, comechè sia chiaro che, raggiunto il termine, debba cessare l'opera dei mezzi. Il perchè, l'unica operazione ed occupazione dell'anima deve essere allora di tenersi solo davanti a Dio, in una pacifica avvertenza di amore, se essa brama le venga ognora più cresciuto quello stesso amore che alla unione sublime con Dio l'ha condotta. Non sia dunque

.... *alcun che appaia alle colline,*

ma solo si mostri, operi ed agisca la volontà, e l'anima, con un completo abbandono, tutta sè medesima e le proprie virtù rimetta nelle mani divine del suo Diletto, come abbiamo spiegato.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Affine di penetrare il meglio che è possibile il senso della strofa, che segue, conviene avvertire che le assenze, le quali l'anima patisce del suo Diletto, in questo stato di spirituale sponsalizio, sono molto afflittive, anzi, alle volte, tanto penose che dolore non v'ha a questo mondo che a quello, che esse recano, si possa assomigliare. E la ragione n'è chiara. Come grande infatti, ardente è l'amore onde l'anima brucia, in questo stato, per Iddio, tanto maggiormente ella deve patire e sentire l'assenza di Lui.

A pena siffatta poi ancora devesi aggiungere quella che l'anima soffre nel dover trattare, in qualsiasi maniera, colle creature, pena che della precedente non è meno grande. Imperocchè, piena ella trovandosi di quel veementissimo desiderio, che abbiamo detto, di volarsene a Dio e che le vien sempre più stuzzicato dalle dolcezze della unione fin qui raggiunta con Lui, qualunque anche menomo ostacolo, che le si infrapponga e le impedisca di godere dei beni del suo Diletto, non può non riescirle sommamente fastidioso e molesto.

Lo stesso sarebbe di una pietra, la quale, mentre precipita al suo centro, fosse, d'un tratto, fermata nella sua corsa: essa, è chiaro, resterebbe in una condizione innaturale e violenta.

Or bene, avendo gustato l'anima tutta la dolcezza delle visite del suo Sposo divino, visite che son per lei desiderabili più dell'oro e di qualunque ricchezza, per questo, timorosa di dover

restare, un'altra volta, privata sia pure per un sol momento, di presenza tanto preziosa, volgendosi ad un tempo alla aridità e allo spirito del suo Diletto, dice la strofa che segue:

STANZA XVII.

Ti ferma, o Borea morto,
Vien tu, Austro, che svegli i casti amori:
Scorrendo pel mio orto,
Spravi i tuoi odori,
Mentre l'Amato pascerà tra i fiori.

DICHIARAZIONE.

Non meno di quelle volpicelle, di cui parlava la precedente stanza, vi è un altro nemico, che può impedire all'anima di gustare le dolcezze della sua intima unione e comunicazione con Dio, vale a dire l'aridità di spirito. Ora, temendone essa grandemente, due cose, nella presente stanza, dice che farà onde prevenirsene. Prima di chiudere ad essa la porta mediante l'esercizio di una continua orazione, e, secondariamente, di invocare lo Spirito Santo, che è Quegli che solo può sbandire ogni aridità di spirito, fa crescere l'anima nell'amore del suo Sposo e le aumenta le perfezioni e le virtù, all'unico fine che il Figlio di Dio maggiormente in lei si diletta e più volentieri si riposi, dal momento pure che unico desiderio di lei è di dare a Lui solo contento e servizio.

Ti ferma, o Borea morto

L'aquilone od altrimenti anche Borea o tramontano è un vento di solito, molto freddo, che secca e fa inaridire i fiori, o, per lo meno, ne impedisce il germoglio.

Ora, siccome l'aridità di spirito e l'assenza affettiva dell'Amato cagionano un effetto analogo nell'anima, privandola del gusto dei profumi soavi, che le virtù, le facevano godere e spandevano nel suo cuore, per questo ella lo chiama con questo nome di « *Borea morto* ». Quando infatti l'aridità si impadronisce dell'anima, essa sembra addirittura dar morte alle virtù e ad ogni soave affezione: per questo, dico, l'anima grida:

Ti ferma, o Borea morto.

La qual parola dell'anima fa ben capire con quanto coraggio

e con quanta forza ella si è messa e data all'esercizio delle virtù, affine di tenere lontano da sè ogni pericolo di aridità.

Siccome però le cose, che, in questo stato, Iddio comunica all'anima, sono tanto interiori, che inutilmente essa potrebbe sperare, colle sue forze, nè per mezzo dell'industria delle sue potenze, di goderne la dolcezza e soavità, se lo Spirito del suo Sposo non producesse in lei, nel suo interno, corrispondente movimento d'amore, per questo ella tosto lo invoca nel secondo verso della sua stanza dicendo:

Vien tu, Austro, che svegli i casti amori.

L'ostro, detto altrimenti anche affrico, è un vento dolce e caldo, che ha effetti del tutto opposti a quelli del tramontano: esso infatti, di solito, è apportatore di benefiche piogge; fa germinare le piante e sbocciare i fiori, dei quali spande intorno le soavi fragranze. Or bene, questo vento così benefico e dolce, è una bella immagine dello Spirito Santo, comechè quando il divino soffio investe l'anima, tutta quanta meravigliosamente la infiamma, la rianima, eccitandone ed afforzandone la volontà e sollevando a Dio tutte quelle affezioni e tutti quegli appetiti, che, un istante prima, sembravano come addormentati e sopiti in un letargo o sonno di morte.

Per tutto questo può ben affermarsi che l'ostro, o sia lo Spirito Santo, riscuote e risveglia gli amori dell'anima e del suo Diletto, e con assai ragione pure l'anima gli chiede la grazia di cui parla nel verso che segue:

*Scorrendo (1) pel mio orto
Spiravi i tuoi odori.*

Quest'orto è la stessa anima. Come infatti più sopra ella si è paragonata ad una vigna fiorita, perchè i fiori delle virtù le fanno gustare come una specie di delizioso vino, così adesso « orto » si dice perchè nel suo cuore, come in un chiuso orto, si trovano piantati e crescono i fiori di quelle perfezioni, di cui abbiamo parlato.

(1) Letteralmente il verso avrebbe dovuto tradursi: E spira pel mio orto (*aspira por mi huerto*). La solita necessità filologica ci ha costretti a volgere più liberamente.

È però qui da notarsi come la sposa non dice già: « Spira nel mio orto », ma bensì: « Spira per il mio orto », grande essendo la differenza che corre tra il dire che Dio spira *nell'anima e per l'anima*. Quando infatti noi diciamo che Dio soffia o spira *nell'anima*, noi intendiamo, con queste parole, ch' Egli le comunica la sua grazia, i suoi doni, le sue virtù infuse; — soffiare invece *per l'anima*, o sia *attraverso l'anima* significa il tocco, che Dio fa ed imprime nelle virtù e nelle perfezioni, che l'anima di già possiede, e col quale, in certo senso, le rinnova e dolcemente le agita in guisa che esse esalino un profumo di una mirabile soavità.

Avviene, in tal caso, appunto come quando si scuotono e si rimescolano degli aromi: appena toccati, essi fanno sentire e diffondono la fragranza, di cui son pieni, ma che prima, mentre erano chiusi, non si sentiva, o, per lo meno, non si sentiva in tutta la sua forza.

Or bene, neppur l'anima sente sempre e saporeggia, con una attuale impressione, la soavità delle virtù acquisite ed infuse, che ella possiede, comechè, e l'abbiamo accennato, durante questa vita mortale, le virtù stieno nell'anima a guisa di fiori tuttavia chiusi nella loro corolla o come delle spezie aromatiche serrate in un cartoccio, la cui soave fragranza non si può sentire finchè non si aprano e non si scuotano. Il Signore tuttavia fa, qualche volta, all'anima, divenuta sua sposa, spirando col suo divino Spirito attraverso di essa, questa grazia che s' aprano cioè tutti i fiori delle sue virtù e si faccia sentire l'aroma dei doni e delle perfezioni ch' ella, nel suo interiore, possiede.

Mirabile cosa è quella che, in tal punto, allora si scopre all'anima, sia per la bellezza divina di tutti questi fiori, sia per il profumo che ognuno di essi, secondo la propria natura, esala.

Ecco quello che l'anima significa e vuol dire nei due versi:

*Scorrendo pel mio orto
Spiravi i tuoi odori.*

Questi odori, questi profumi si spandono talora con tale grande abbondanza che all'anima par proprio, per dir così, di essere come rivestita di delizie ed immersa in una gloria inesprimibile. E questa impressione — notisi bene — non si fa già sentire solamente nell'interiore dell'anima, ma si spande sovente anche al di fuori, tanto che pure altri se ne può accorgere, massime se ne abbia

avuta l'esperienza; cui perciò una tal'anima sembra proprio come un dilettevole giardino, ripieno dei doni, dei favori, delle ricchezze di Dio (1).

Nè tale effetto si scorge solo al momento in cui i fiori delle virtù si aprono in queste anime fortunate; chè, abitualmente, esse lasciano trasparire, nel loro esteriore, una certa grandezza e dignità, che inspira rispetto, venerazione e riserva in tutti coloro che le vedono o che hanno da trattare con esse.

È questo un effetto soprannaturale che proviene, in tali anime, dalla loro intima e famigliare comunicazione con Dio; come si legge nel libro dell'Esodo essere avvenuto a Mosè (2), il quale gli Israeliti non potevano guardare in faccia, per la gloria e maestà, che il tratto e commercio col Signore avevano lasciato impresso sulla sua fronte.

In mezzo poi e durante siffatta spirazione dello Spirito Santo per l'anima, preso di amore, in altissima maniera a lei si comunica il Figlio di Dio, suo Sposo. Per ciò è ch' Egli manda innanzi il suo Spirito, come fece con gli Apostoli, affinché gli ammannisca e gli prepari l'alloggio e la dimora nell'anima sua sposa, coll' accrescerne le delizie, mettendone all'ordine l'orto del suo cuore, facendone sbocciare i fiori e tutta adornandola colle sue grazie e ricchezze (3). Sarà dunque meraviglia se l'anima, sapendo

(1) Questo spiega tutti quei grandiosi fenomeni avvertatis e notati nei Santi, quelle luci, onde talora apparivano circumfusi, quella maestà divina, di cui parevano ammantati e che imponeva riverenza e rispetto. È inutile dilungarsi sopra di questi fatti: l'agiografia ne è piena, ne discorre del continuo. È Dio che in tal guisa vuol premiare la virtù de' suoi servi e innalzare, cogli splendori della sua medesima gloria, la loro umiltà.

(2) Exod., XXXIV, 41.

(3) Stupendamente San Bernardo spiega l'azione divina dello Spirito Santo, nel preparare l'anima alla consumazione dello spirituale suo matrimonio con Dio, in un passo della sua celebre lettera *ad Fratres de Monte Dei*, passo già citato nel 1º volume di queste opere, pag. 88, in nota, ma che qui è opportuno di ricopiare, anche perchè esso ci dispensa dal fare altre illustrazioni e commenti. Scrive il Santo Dottore: *Quod Deus est ex natura, homo fit per gratiam.* — In questa unione, comunica Iddio all'anima, con istraordinario amore il suo essere divino, e il Padre e il Figlio mandano lo Spirito Santo, acciocchè l'anima, come vera sposa, comunichi a tutti i loro beni, e Dio, e la sua essenza e le sue persone sieno sue, come di chi, per amore, partecipa a tutti i beni di Lui. Lo Spirito Santo poi, che *come procedente dal Padre e dal Figliuolo, si dice mandato da Essi all'anima*, fa, in certo modo con essa, in questa divinissima unione ciò che fa in quella sostanziale unità per vera processione tra il Padre ed il Figlio, o sia assiste

tutto ciò, con sì ardente desiderio domandi che si allontani il freddo aquilone e si levi l'austro a spirare pel suo giardino? Sa ella infatti, diciamo, troppo bene i tesori che ha da guadagnare.

Prima di tutto, in grazia di questo vento divino, l'anima sa di dover godere deliziosamente delle sue virtù, nel mentre ella si occuperà in tale esercizio di amore; in secondo luogo poi, per mezzo di queste stesse virtù ella gode del suo Diletto, che a lei si comunica con un amore anche più intimo e più soave, e le fa grazie ben più grandi di tutte quelle che da Lui in passato ha ricevute.

Nè basta. L'anima guadagna ancora, in grazia della detta spirazione, che il suo Diletto trovi e gusti, nel suo interno, delizie sempre più squisite, e questo bene di Lui diventa per lei la massima di tutte le sue gioie e delle sue consolazioni. Per ultimo finalmente, per tutto il tempo che lo Sposo suo divino rimane presente in tal guisa a lei e gode del bene che Gli presenta, ella sente pure la soavità e il profumo, che spandono le sue virtù, e che solo dalla presenza di Lui, come abbiamo detto, può essere eccitato.

È in questo senso infatti e precisamente per questo solo che diceva la sacra Sposa nei Cantici: Mentre che il re stava nella sua stanza (vale a dire nell'anima mia) il mio fiorito ed odoroso arboscello mandò fragranza di soavità. *Dum esset Rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum* (1).

È qui simboleggiata, in questo arboscello odoroso, l'anima, le cui virtù, a guisa di altrettanti bei fiori, esalano un dolcissimo profumo, il quale esilara l'Amato, che in lei dimora nello stato d'unione, che descriviamo.

Per questo sommamente da desiderarsi è siffatta divina spirazione dello Spirito Santo, e certo non dovrebbe esservi anima che non la invocasse col medesimo ardore col quale la invocò la diletta Sposa nei Cantici, colle stesse parole che qui la nostra, dicendo: *Surge Aquilo, et veni, Auster, perflua hortum meum et*

nell'anima come amore, soavità, bontà, laccio, abbraccio, per cui la divinizza e seco la congiunge al Padre e al Figlio, da Cui è inviato e che con Lui non sono che un solo Dio ».

Ricordino i lettori questa citazione: essa tornerà utile per quanto adesso continuerà a spiegare, parlando del matrimonio spirituale, il nostro Santo Maestro e Dottore.

(1) Cant., I, 12.

fluant aromata illius (1). Di qui allontanati, o Aquilone, e vien tu, o Austro, e spira pel mio orto e spargansi i suoi odori e le sue spezie preziose.

Tutto questo però non desidera già l'anima pel colmo di delizie e di gloria, che sa dovergliene provenire, ma bensì per le compiacenze e la gioia, che nel suo cuore troverà lo Sposo, e perchè ben sa che tutte queste visite la prepareranno ad altre sempre più grandi che le farà il suo Diletto. Però ella aggiunge tosto nell'ultimo verso della strofa:

Mentre l'Amato pascerà tra i fiori.

Paragona qui l'anima ed assomiglia ad un convito le delizie che il Figlio di Dio trova e gode in lei a quest'ora tanto felice, e assai propriamente, comechè la refezione e il pasto non sia cosa che solo dà gusto e piacere, ma insieme nutre e sostiene, chi lo prende.

Or bene, il Figlio di Dio, nel medesimo tempo che si compiace nell'anima, per le delizie che in essa trova, anche ivi si sostiene, vale a dire, prolunga in essa il suo soggiorno come in luogo di pieno suo compiacimento, posto che questo luogo medesimo, o sia l'anima, altrove non ha fisse le sue compiacenze fuori che in Lui.

Questo parmi che sia quello che il Signore intese significarci per bocca di Salomone nel libro dei Proverbi: *Le mie delizie son di stare tra i figliuoli degli uomini: Deliciae meae esse cum filiis hominum* (2), vale a dire, quando le loro delizie sieno pure di star meco, che sono il Figliuolo di Dio.

Osservisi poi, di grazia, come l'anima non dice già che il Diletto si rifocillerà di fiori, ma bensì: « pascolerà, si pascerà *tra i fiori* ». Sebbene infatti lo Sposo si comunichi all'anima in seguito e per causa od occasione dell'ammirabile splendore delle sue virtù, nondimeno è certo essere l'anima stessa, abbellita, profumata dai detti fiori di virtù, di grazie, di doni, di perfezioni che, in certo senso, diventa il nutrimento di Lui. Sotto l'influenza del soffio divino, questi fiori spandono nell'anima un sapore ed una soavità del tutto mirabile, che fanno sì che il Verbo di Dio in essa si pasca deliziosamente, essendo tutto suo desiderio di unirsi all'anima per mezzo della loro fragranza e non altrimenti.

(1) Cant., IV, 16.

(2) Prov., VIII, 31.

Per questo, conoscendo a fondo i gusti del suo Diletto, la Sposa diceva nei Cantici: *Dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum, ut pascatur in hortis, et lilia colligat* (1). Il mio Diletto è disceso nel suo orto all' aiuola degli aromi per pascolare negli orti e cogliere dei gigli. E altrove dice pure: *Ego dilecto meo et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia* (2). Io al mio Diletto e a me il Diletto mio, il quale tra i gigli pascola, vale a dire, si pasce e si diletta nell'anima mia fra i gigli delle mie virtù, delle mie perfezioni e delle mie grazie.

NOTA ALLA STANZA CHE SEGUE.

Mentre, da una parte, in questo stato di spirituale sponsalizio vede l'anima tutte le ricchezze ed eccellenze che il suo Diletto le ha sparso nel cuore, dall'altra però, non potendone, per colpa della carne e del corpo, in cui vive, godere nella maniera che ella vorrebbe, grande si fa la sua pena. L'unione sua infatti con questo corpo mortale le dà l'idea di essere, nè più nè meno, siccome un re prigioniero, esposto ad ogni sorta di dolori, privato di tutta la sua potenza e di tutte le sue ricchezze, al quale i vittoriosi nemici non passano più che il cibo, e questo ancora in assai magra misura. Facile è comprendere quanto, in simile condizione, tale infelice monarca avrebbe da patire, massimamente se si considera che gli stessi suoi servi non gli vogliono più restare soggetti e ad ogni minima occasione si levano, senza di verun rispetto, contro di lui, fino a togliergli, come si dice, il boccone dal piatto.

Or bene, identica, nè più nè meno, è la condizione dell'anima nel corpo, durante questa vita.

Mentre infatti il Signore vuol darle a gustare alcunchè dei suoi beni e tesori celesti, ecco levarsi, nella sua parte sensitiva, alcuno di quegli appetiti, che meglio la dovrebbero servire, alcuno di quei movimenti disordinati, che dovrebbero, a suo riguardo, essere e diportarsi come degli umili schiavi; ecco, in una parola, la ribellione e la rivolta, or sotto di una forma ora di un'altra, e mille nemici pronti ad impedirle e rubarle il bene che, in quel punto, ad essa è largito.

In questo stato all'anima pare, dico, di trovarsi come in un paese nemico, abbandonata nelle mani di gente straniera, come

(1) Cant., VI, 1.

(2) Ib. ib., 2.

morta fra morti, e tutto sente il dolore, la miseria che il profeta Baruch scrive che accompagnava la prigionia di Giacobbe: Quale è la ragione, o Israele, che tu ti trovi nella terra dei tuoi nemici? T' invecchiasti in terra straniera, coi morti ti contaminasti e ti giudicarono simile a coloro che discendono nell' inferno. *Quid est, Israel, quod in terra inimicorum es?.. Inveterasti in terra aliena, coinquinatus es cum mortuis, deputatus es cum descendentibus in infernum* (1).

E meglio ancora di Baruch, dipinge Geremia la condizione lamentevole, in cui l' anima si trova per causa dei legami di questo corpo di carne: *Nunquid servus est Israel aut vernaculus? Quare ergo factus est in praedam? Super eum rugierunt leones et dederunt vocem suam* (2). È forse Israele un servo od uno schiavo, che si sta preso in tal guisa? Sopra di lui ruggirono i leoni ecc.

Questi leoni, in senso spirituale, indicano appunto gli appetiti e le ribellioni della sensualità. Volendo adunque far comprendere l' anima la molestia e la pena, che questo triste tiranno le cagiona, e l' ardente desiderio, che ha, di uscire finalmente da tale servaggio, o, per lo meno, di vedersi padrona di tutti i movimenti della sua parte inferiore, levando gli occhi al suo Sposo, che solo può procurarle la pace tanto bramata, dice la strofa seguente:

STANZA XVIII.

O Ninfe di Giudea,
Tra roseti e tra fior finchè discioglie
L' ambra odori, e ricrea,
Nessuna uscir s' invoglie
Da' borghi, per entrare in queste soglie.

DICHIARAZIONE.

La sposa, vedendosi dotata e donata dal suo Diletto, nella sua parte superiore, di tutte quelle grazie e delizie, di cui abbiamo parlato, è chiaro che debba desiderare di possedere tutto questo bene con sicurezza, in modo permanente. Siccome però la parte inferiore, o sia la sensualità, potrebbe levarle contro e realmente non cessi di mettervi degli ostacoli, l' anima scongiura le operazioni e i movimenti di questa parte di calmarsi, di non oltre-

(1) Baruch, III, 10.

(2) Jer., II, 14.

passare i confini della propria regione e di non turbare più, nemmeno per un istante, la superiore nella sua pace.

Infatti, se le operazioni e i movimenti della parte inferiore arrivano a farsi sentire, mentre lo spirito stà godendo in Dio, la fatica e l'inquietudine di questo crescerà in proporzione dell'attività di quelli.

L'anima quindi loro parla così:

O Ninfe di Giudea

« Giudea » è un modo di dire per esprimere la parte inferiore, che è la sensitiva, fiacca, cieca, carnale, come lo è il popolo giudaico, mentre le « ninfe » rappresentano le diverse immaginazioni e fantasie, e i varii moti, appetiti ed affetti della stessa sensualità. E di questo nome di « ninfe » si vale l'anima perchè, di quella guisa che, secondo l'immagine della favola, le ninfe attiravano a sè gli uomini con la seduzione de' loro sguardi e delle loro fattezze, non altrimenti la sensualità si sforza e cerca, colle seducenti sue apparenze, di attirare a sè la volontà della parte ragionevole, affinchè lasci le cose dello spirito per quelle della carne, le interiori per le esteriori, desiderate da' suoi appetiti e proseguite da' suoi desiderii. Non solo, ma essa, per di più, procura di piegare anche l'intelletto al suo partito, al suo basso modo di agire e di sentire, affinchè la parte superiore si conformi alla sensuale, e ragione e senso operino di concerto.

L'anima però, bene scoprendo e intendendo l'inganno, che le tende la sensualità, pronta si leva e dice:

O Ninfe di Giudea,

vale a dire: O sensuali operazioni e movimenti,

Tra roseti e tra fior. . . .

Questi fiori, l'abbiamo già detto, sono le virtù dell'anima, e i « roseti » ne raffigurano le potenze: memoria, intelletto e volontà. Sono infatti le potenze quelle che fanno sbocciare i fiori di begli e alti concetti divini, e producono infiammati atti di amore e nobili operazioni di virtù.