

ELISABETTA SELMI

«Triumphat de Deo amor». Letteratura e mistica nel linguaggio di ‘Amore’ e ‘Nulla’ di Maria Maddalena Martinengo (1687-1737)

La contemplazione primieramente non è morte dell'amor di Dio, e non è morte dell'adesione a Dio, e così non è morte di tutto quello che non è Dio. Dipoi né meno è morte di tutto quello che conduce a Dio. [...] Nel resto non è morte delle azioni, non è morte delle affezioni, non è morte de' ragionamenti, non è morte delle reminiscenze, ma n'è vivificazione (PAOLO SEGNERI, *I sette principi*¹)

M.M. Martinengo*

Tutta in Dio liquefatta²
Tutta in Dio traslatata,
Della terra e di sé tutta scordata
In una Caligine luminosa
Contempla quello ch'è
Sopra ogni cosa

P.M. Petrucci, *Poesie sacre*

Effetti del patire per amore di Dio
Il patir per amor guida alle stelle...
Il patir per amor solleva in Dio...
Il patir per amore a Dio mi sposa...
Il patir per amor trasforma in Dio...

* Per le opere di M. M. Martinengo si cita dall'edizione moderna, che pubblica la maggior parte degli scritti della beata: M.M. MARTINENGO, *Gli scritti*, ed. critica, introd. e note a cura di F. Fusar Bassini, 2 voll., Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2006.

¹ P. SEGNERI, *I sette Principii, su cui si fonda la nuova Orazion di Quietè, riconosciuti per poco saldi. Nella Pratica facile che ne dà un Direttore moderno alla sua Filotèa*, in P. SEGNERI, *Opere*, Pazzoni e Monti, Parma 1700, II, IV, p. 752. Sulla battaglia di Segneri contro l'abolizione della volontà della mistica eterodossa vicina al quietismo, si rinvia a S. STROPPA, *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Olschki, Firenze 1998, pp. 95-100; *locum* citato a p. 100.

² È la 10 strofe della canzonetta *Annegata la natura*, in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, pp. 2300-2303. I significati della strofe riprendono le definizioni con cui J.C. Gerson scandiva le tappe dell'ascesi mistica a Dio: *De mystica theologia*, éd. A. Combes, *Thesaurus Mundi*, Lugano 1958, p. 1402: «Has vero cognitiones experimentales de Deo interius vocant Sancti variis nominibus [...]. Vocant autem contemplationem, extasim, raptus, liquefactionem, transformationem, unionem».

In una delle sue ultime opere sulla consistenza di una tradizione mistica femminile di *Ancien Régime*, la sapiente penna di padre Giovanni Pozzi ricordava come essa si collocasse «all'interno di una intera letteratura sul tema dell'essere-non essere e del tutto-nulla»³, quale crocevia di una grammatica espressiva della santità e di una metafisica dell'essenza, insieme ontologica ed 'affettiva'⁴, a diversi gradi intrecciate con le manifestazioni di una soggettività che, per quanto sfuggente nell'oltranza ineffabile delle esperienze individuali assolute e d'eccezione, non rinunciava però a una volontà del dire e del comunicare, sorretta dalla convinzione che anche a realtà così irriducibili fosse concessa una sorta di «solidarietà linguistica», cui il parteciparvi assumeva i tratti di «un atto di religione». Nella messa a fuoco progressiva di un orizzonte epistemico, di un codice formale comune, forgiato dal fuoco incandescente di una parola mistica afasica e balbettante, sempre approssimativa nella dismisura di una trascendenza e di «una plenitudine divina»⁵, di cui intendeva farsi ombra sensibile, s'intravede l'idea di una continuità, di una genealogia che coonestava il senso di una tradizione. Questa, come nel suo più recente bilancio critico, frutto di una diuturna familiarità con le misteriose latenze del linguaggio mistico barocco, si configura per l'Ossola non come «un vocabolario [...] che *registri* le radici di un'identità», ma quale memoria, eco, specchio di «un tracciato che testimonia dei passaggi di una *translatio* analogica», «di una spinta verso l'«ulteriore» o di «una deriva verso i margini della glossa»⁶.

³ G. POZZI, *Grammatica e retorica dei santi*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 345-354: 346.

⁴ Nell'ambito del misticismo femminile di età moderna si distinguono, come già sottolineava, anni or sono, padre Pozzi (G. POZZI - C. LEONARDI [a cura di], *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988; POZZI, *Grammatica e retorica*, p. 344), una linea di «mistica epitalamica», quella delle nozze con Dio, e una «mistica essenziale», dell'unione deifica del «Niente con il Tutto»; poste, tuttavia, sotto il comune segno del 'patire', che in termini 'sponsali' diviene «lo spasimo amoroso provocato da un'eccessiva pienezza o da un'orripilante vacuità», nell'«essenziale» s'interpreta invece come «una pura passività, cioè l'attitudine e l'atteggiamento di un io disposto solo a ricevere, a essere termine di un'azione altrui».

⁵ A tali aspetti dedica un esemplare quadro riassuntivo delle ricerche di questi ultimi trent'anni C. OSSOLA, *Introduzione. La parola Mistica* all'antologia G. JORI (a cura di), *Mistici italiani dell'età moderna*, Einaudi, Torino 2007, pp. VII-L; in particolare a pp. VIII-IX.

⁶ OSSOLA, *Introduzione*, pp. XXII-XXIII.

Quello mistico appare perciò, per sua intrinseca natura, «un linguaggio che si sottrae», una parola che oscura; nondimeno, nel metaforico gioco di contrasti, di ossimori, di litoti che esponenzialmente intarsia l'arduo dettato del viaggio trascendente e deifico dell'anima, si acuisce la volontà cosciente, da parte dei nuovi contemplativi del Seicento, di dare voce all'incomunicabile, formalizzandone i caratteri ricorrenti entro stampi capaci di incanalare l'esistente in un «prontuario di saperi», in «una lingua di genere», strumento di una nuova «scienza dell'anima», costruita non astrattamente, ma attraverso la molteplicità psicologico-esperienziale dei punti di vista. Di tale «scienza dell'anima» la critica più recente concorda nel ritenere che la letteratura spirituale dei nuovi mistici dell'«introversione» abbia rappresentato un capitolo, sia pur cronologicamente limitato, decisamente rilevante⁷.

Lungo la parabola cinque-secentesca si assiste, infatti, al progressivo affermarsi di quella che Michel De Certeau e con lui un fine interprete contemporaneo della complessa fenomenologia dei contemplativi dell'età moderna, quale Mino Bergamo⁸, definivano la «scienza dei santi»: la *sapientia sanctorum* che lentamente si fa strada sostituendosi al modello patristico e scolastico della «saggezza dei cristiani», all'insegna di una radicalità spirituale e di un'eccedenza del linguaggio teologico che gli apparati di omologazione del disciplinamento tridentino cercheranno di respingere via via al margine, fra sospetti di eresia e condanne di 'affettata santità', nel territorio

⁷ Assai ricca si presenta la bibliografia di questi ultimi decenni, si ricorda qui soltanto quella di più stretto riferimento: F. BOLGIANI (a cura di), *Mistica e retorica*, Olschki, Firenze 1977; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Sansoni, Firenze 1984; C. OSSOLA, *Introduzione a M. DE CERTEAU, Il parlare angelico*, a cura di C. Ossola, Olschki, Firenze 1989; E. ALBISANI, *La vigna del Carmelo. Fortune di san Giovanni della Croce nella tradizione carmelitana dell'Italia del '600*, Marietti, Genova 1990; B. PAPASOGLI, *Il «fondo del cuore»*, Editrice Libreria Goliardica, Pisa 1991; STROPPA, *Sic arcescit*; C. CAVICCHIOLI, «Il nulla delle creature e 'l tutto di Dio». Nota sul problema di un topos fra teologia, filosofia e mistica, in P.M. PETRUCCI, *La Vergine Assunta. Novena Spirituale (1673)*, a cura di S. Stroppa, Inchiostri Associati, Bologna 2001, pp. 129-157; J. LE BRUN, *Le pur amour da Platon a Lacan*, Seuil, Paris 2002 (e la recensione di S. STROPPA, *Intorno all'amor puro: un libro di Jacques Le Brun*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 41 [2005], pp. 401-411); M. DE CERTEAU, *Histoire et Mystique (1972)*, nel suo *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, a cura di L. Giard, Gallimard-Le Seuil, Paris 2005, pp. 45-57; *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636-Montefalco 1701)*, Marietti, Genova-Milano 2006.

⁸ BERGAMO, *La scienza dei santi*, pp. 8-30.

eversivo, e perciò sottoposto al controllo della prassi inquisitoriale, delle forme di «inordinata devozione». È una storia complessa di tensioni, apoteosi e censure che si dispiega e si esaurisce, nel giro di pochi decenni, fra le trionfanti canonizzazioni secentesche dei grandi contemplativi carmelitani, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, o l'ascesa dei nuovi 'dottori mistici'⁹, Achille Gagliardi, J. Joseph Surin, Luis de La Puente e Pier Matteo Petrucci, e il clima di diffidenze e poi di condanna verso gli apostoli della «via semplice» dell'«introversione», dell'«amore puro», accomunati e indistintamente confusi con l'eresia di *alumbrados* e quietisti¹⁰. È una parabola che giunge al suo vertice nell'accensione degli immaginari barocchi, ma anche alla sua eclissi nel punto di rottura fine secolare in cui s'incrina l'idea stessa di una «scienza mistica» separata, troppo elitaria e conturbante nel rovesciamento, pur modernissimo, di un'idea dell'interiorità spirituale psicologicamente aperta e, per opposte ragioni, sfuggente sia alle distinzioni sistematiche della casistica devota e all'esercizio vigilato della *discretio spirituum* della teologia scolastica, sia alle anatomie razionalistiche dello scetticismo dei Lumi. Il palio in gioco può riassumersi, per usare una formula succinta, ma al massimo grado connotativa degli sviluppi del linguaggio estatico, nella libertà dell'esercizio di quel «gusto spirituale», così pregnante nelle figurazioni della mistica carmelitana, che astraendo, nella *noche oscura* contemplativa, nelle tenebre di una conoscenza infusa di antica matrice dionisiana, la *gnosis enotiké* dell'Areopagita¹¹, da ogni forma di gradualità apologetica e scolastica, nella negazione stessa delle tante scale del perfezionamento ascetico per l'illuminazione puntiforme della sola luce divina, giunge a coincidere con la

⁹ Per la divulgazione del pensiero dei 'dottori mistici', oltre al già citato STROPPA, *Sic arescit*, si veda ora anche: S. STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano. Il labirinto testuale della "moderna" spiritualità*, in *Mistica e poesia*, pp. 43-103; a pp. 43-52.

¹⁰ Riguardo al quadro delle esperienze e delle interferenze che si crearono nel Seicento fra le forme del misticismo e quei gruppi di spirituali che incorsero nelle maglie dell'Inquisizione, si rinvia al documentato libro di A. MALENA, *L'eresia dei pefetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

¹¹ Cfr. S. LILLA, "Dionigi", in E. ANCILLI - M. PAPARAZZI (a cura di), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, I, pp. 381 segg.; A. GHISALBERTI, *Conoscere negando. Immobilità e fondamento in Dionigi Areopagita*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 20-40; C. CAVICCHIOLI, «Il nulla delle creature e l'tutto di Dio», pp. 153-155.

semplice e assoluta ‘esperienza’ del «gusto di Dio»: rivelazione del Tutto nel Nulla, puro *divina pati* «eccedente ogni ordine della rappresentazione e dell’espressione». Secondo Giovanni della Croce tale «notte», figurante stesso della «contemplazione», rappresenta «quell’intendere senza intendere» che costituisce la modalità propria della «conoscenza sperimentale» dei nuovi mistici dell’«abolizione»; «notte» che è:

oscura, perciò con un altro nome viene chiamata “mistica teologia”, che vuol dire sapienza nascosta e segreta di Dio nella quale senza rumore di parole, senza aiuto di senso corporeo o spirituale, come nel silenzio e nella quiete della notte, all’oscuro di tutto ciò che è sensitivo o naturale, Dio ammaestra l’anima in maniera del tutto occulta e segreta, senza che ella sappia come ciò avvenga¹².

San Giovanni, appellandosi alle tradizionali distinzioni filosofiche, cerca qui di motivare il paradosso di cognizioni mistiche e teologiche esercitate senza «fantasmi e apprensioni delle cose», come opera non dell’ «intelletto attivo», ma di quello «possibile e passivo il quale non riceve le forme suddette, ma riceve passivamente una intelligenza sostanziale che gli viene concessa senza alcuna sua attività¹³». Proprio tale scarto, nella ‘passività’, nella messa fra parentesi della nobilissima *ratio* umana, segna la radicale alterità della via mistica moderna, via dell’anima, dell’interiorità, del silenzio, dell’«officina del nulla», del corpo-teatro messinscena di un patire deifico che è attraversamento ontologico, epifania di senso e scrittura di un Dio inciso a caratteri di fede nell’annichilazione della creatura. Concetto, questo, che il cardinale oratoriano, Pier Matteo Petrucci, ricapitolerà esemplarmente nel nucleo centrale delle sue dottrine che delineano «la via breve» e di «semplificazione»¹⁴, senza le «determinazioni con-

¹² GIOVANNI DELLA CROCE, *La notte oscura*, con una nota di A. Morino, traduzione di M. Nicola, Sellerio, Palermo 1995, pp. 33-34.

¹³ GIOVANNI DELLA CROCE, «*Cantico spirituale A*», in *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani, Roma 1972, p. 962.

¹⁴ Come ha puntualizzato di recente, con una analisi esaustiva C. CAVICCHIOLI (*La «strada del niente»: teologia “divina” e mistica negativa in Pier Matteo Petrucci*, in *Mistica e poesia*, pp. 105-162; a pp. 143-145), proprio «la pericolosa diluizione del già esile confine fra contemplazione mistica acquistata (*dilatatio mentis*) e contemplazione mistica infusa (*alienatio mentis*)» sembrerebbe porsi quale «vera *pointe* della polemica sul quietismo in Italia, come si evince scorrendo i verbali del processo a Molinos e il testo finale della censura». La distinzione fra contemplazione mistica «acquis-

cettuali» e la *conversio ad phantasmata*, dell'ascesi mistica, amplificando l'idea del «trascendimento notturno» dell'anima estatica di san Giovanni della Croce, della *subida* carmelitana, nell'*iter* ispirato dalla metafisica negativa, dalla «fede oscura» di Dionigi Areopagita, sotto la cui autorialità si pone il cammino astrattivo e sovrarazionale del suo trattato della *Contemplazione mistica acquistata* (1681), autentico 'manuale' per la moderna «scienza dei santi», in materia di orazione di pura fede e quiete:

Ma perché la capacità dell'intelletto può dirsi infinita, ne siegue che niuna cognizione limitata può stabilmente e pienamente quietare l'umano intelletto. E perché Dio solo è infinita verità, quindi è che solo in Dio l'intelletto ha la sua vera quiete totale ed eterna. E perché le cognizioni affermative che si cavano dalla cognizione delle creature [...] son menomissime e quasi un nulla in proporzione della increata Verità, che 'l tutto ha creato, da ciò viene che tali notizie non quietano affatto l'intelletto famelico. [...] Ma s'avvede alfine «che Dio non è cosa alcuna di quelle che dalle nostre notizie e dagli atti limitati e finiti possono esser comprese – sono parole del Padre del Ponte –, ma è un'altra cosa, et infinitamente tutte le eccede» [Luis de la Puente, *Guida spirituale in cui si tratta della orazione, meditazione e contemplazione*, trad. it. Roma 1628], allora s'umilia, cede alla infinità della Verità incomprendibile, cessa da' suoi moti, et ha la quiete di cui qui si tratta [...]. Il quale di sopra avea apportato san Dionisio, ch'insegna che per conoscer Iddio in questo modo negativo «dobbiamo lasciare i nostri sensi, imaginations, discorsi e limitate intelligenze» [...]. Ma non siavi chi prenda equivoco in quella parola «imagine» detta dal Padre del Ponte, né si creda che da questa divina presenza in pura Fede richieda qualche imagine positiva o sensibile o intelligibile; perché Dio ha da essere appreso in modo negativo, non positivo «*etenim per visus* – ecco il sensibile – *cognitionisque vacationem* – ecco l'intelligibile abnegato – *precatur videre et nosse illud quod est visione notitiaque superius; ex hoc ipso vide licet, quod ne videamus, nec aliquid cognoscamus*» [“infatti mediante la privazione dello sguardo e della conoscenza noi preghiamo

tata» e «infusa» viene indicata con chiarezza da J. DE GUIBERT, *Études de théologie mystique*, Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière, Toulouse 1930, p. 25: «La *contemplation acquise* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce. La *contemplation infuse* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme dépassant, ou même, parfois, contredisant, ce qu'auraient produit les causes d'ordre psychologique actuellement au jeu».

di vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza; per il fatto stesso che non vediamo e non conosciamo”], disse il divino Areopagita (*Teologia mistica*, II)¹⁵;

perciò l'affaticarsi intorno a forme di rappresentazione ordinaria secondo modalità che veicolino contenuti positivi di conoscenza, o

’l figurar, e ’l discorrere, e lo speculare per trovare Iddio, per intendere qualche cosa di Dio (come se nel sommo tutto semplicissimo e indivisibile si potesse trovare il *qualche cosa*) e per gustare Iddio, è un non mai ritrovarlo, e un camminare in verità non appieno perfetta.

Ne consegue che «la luce sola della Fede, ch’è pura tenebra, la sola nescienza, o sapientissima ignoranza, la sola caligine mistica immediatamente unisce Dio all’intelletto»¹⁶.

Le proposizioni del Petrucci, il cardinale jesino che nel 1687, in pieno clima di condanna del molinismo, sarà costretto a ritrattare le tesi centrali della sua pedagogia spirituale volta all’inabissamento («la via regia») della contemplazione infusa e al nichilismo creaturale, perché sospettate di quietismo, rappresentano, secondo quanto ha illustrato Sabrina Stroppa, una sintesi, fra le più elevate e incisive, di quel «linguaggio spirituale centrato sul nulla»¹⁷, sulla mistica «spropriazione della volontà», operante con «un pensare senza immagini», perché alla creatura in quanto creatura è proprio solo un antiumanistico «non essere» (così come al Creatore l’assolutezza dell’essere), incapace di un qualsivoglia riscatto salvifico¹⁸.

Nella riflessione petrucciana si compendia e si intreccia così, sul finire del Seicento, in termini del tutto problematici, un insieme di tendenze che fa capo alla tradizione di un’altissima spiritualità contemplativa abituata agli eccessi dell’*abstractio* e al silenzio delle poten-

¹⁵ P.M. PETRUCCI, *Lettere e Trattati spirituali, e Mistici [...] molto utili all’Anime, ch’aspirano ad interna Perfezione, e a quelle che son poste in aridità, e tentazioni, e a’ loro Direttori*, 2 voll., Hertz, Venezia 1681, II, III, opusc. IX, I, cap. III, p. 753. Per il commento di queste pagine di densa mistica teologica si rinvia a CAVICCHIOLI, «*La strada del niente*», pp. 129-131.

¹⁶ P.M. PETRUCCI, *La contemplazione mistica acquistata, in cui si sciogliono l’opposizioni contro a questa Orazione [...] (Jesi 1681)*, Hertz, Venezia 1682, cap. II, 2, n. 4, pp. 16-17.

¹⁷ STROPPIA, *Sic arescit*, pp. 79-101.

¹⁸ STROPPIA, *Sic arescit*, pp. 98-99.

ze sensibili e intellettuali: fra l'eredità del *purum nihil* ontologico, del nichilismo mistico e dell'apofatismo della ascetica reno-fiamminga, da Meister Eckhart a Taulero – di cui peraltro il Petrucci è traduttore¹⁹ –, e la moderna «aniquilado» cristocentrica e 'affettiva' della mistica carmelitana e del «dottor del nulla», san Giovanni della Croce, in cui si afferma, a comune denominatore²⁰, il divorzio fra la «via breve» della «semplicità» e dell'«affetto» e la via scolastica dei «discorsi intellettuali». Un divorzio, invero, già radicato nella speculazione più illuminata, e non solo in campo teologico, di un certo neoplatonismo cristiano cinquecentesco, da Gerson a Cusano: un neoplatonismo per via negativa che valorizzando l'idea di una «conoscenza per modo di ignoranza», comprensibile solo attraverso un *iter* «puramente sperimentale del mistero divino»²¹, aveva attecchito, con esiti di straordinaria modernità, già nell'ambito della riflessione intellettuale-spirituale del Cinquecento sui valori di verità dell'*imaginatio*, sia pure senza le asprezze dottrinarie del futuro *battage* antiquietista e di quella deriva fideistica cui esporrà, nel Seicento, la rivoluzionaria 'via breve' di un'esperienza religiosa in tutto interiorizzata, in cui si credeva – e per tale la giudicherà la condanna dottrinarica del gesuita Paolo Segneri²² – di sentire riecheggiato il *Deus solus* e la *sola fide* protestanti.

¹⁹ Cfr. CAVICCHIOLI, *La «strada del niente»*, p. 148, dove rispetto alla «*kénosi* divina culminante nella figura della Croce (*Christus exinanitus totus*)» del nulla, di ripresa dal binomio del *todo y nada* di san Giovanni della Croce, chiarisce come provenga da Taulero, che a sua volta, pur rinviando all'apofatismo originario di Dionigi, l'aveva estratto dai sentimenti formulati da Eckhart «nella predica 52 delle Beatitudini», molto probabilmente conosciuta e tradotta da Petrucci tramite la versione francese di Taulero, che recuperava Eckhart, di Lorenzo Surio (*Les institutions divines*, de R.P.F. Jean Thaulère contemplatif, chez Ambroise Drouart, à Paris 1958). Di esplicita riattualizzazione dell'insegnamento tauleriano sono i due scritti del Petrucci: *Esplicazione dei sette punti di perfezione cristiana accennati dal Vener. P.F. Giovanni Taulero*, in *La Vergine Assunta. Novena Spirituale*, per Carlo Zenobj, in Macerata 1673; e *Il Nulla delle creature e 'l tutto di Dio. Trattati due di Monsignor Petrucci vescovo di Jesi*, presso Perciminei, Jesi 1682 (con ristampa Pezzana, Venezia 1683: la probabile edizione consultata dalla Martinengo).

²⁰ Sui rapporti storici e teorici del Carmelo con la mistica renana si rinvia agli studi sempre fondamentali di J. ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérsien avec les mystiques du Nord*, Puf, Paris 1959; e ora all'analisi di CAVICCHIOLI, «*La strada del niente*», pp. 151-162.

²¹ GHISALBERTI, *Conoscere negando. Immobilità e fondamento in Dionigi Areopagita*, pp. 20-40.

²² P. SEGNERI, *Fascetto di vari dubbi intorno all'orazione oggi detta di pura fede, di fede sola, di fede semplice o pur di quiete*, XXXI, in *Opere*, II, pp. 756 segg. (cfr. CAVICCHIOLI, *La*

La 'strada delle tenebre', della metafisica dionisiana si lega strettamente, sul *clinamen* manieristico, alla ricerca di una poesia filosofica di sublimi sensi ispirata: dai *Furori* bruniani alle riscritture del *Cantico dei Cantici* (1590) di Gregorio Comanini²³ ai percorsi dell'estetica contemplativa di un Tasso teorizzatore, nell'*Apologia* come nei *Discorsi del poema eroico* o nei *Dialoghi* tardi, di notturnali allegorie e «dissimili similitudini», quali modalità espressive peculiari di un «poeta teologo mistico» in cui lo scarto intuitivo di un'impari, oscura e puntiforme fusione con il divino (quel «tatto intellettuale» del dialogo *Il Ficino* che «avanza la certezza di tutte le dimostrazioni»²⁴) si rivela superiore a tutte le vie assertive e razionali praticate dal teologo scolastico²⁵; giacché

[...] il condurre a la contemplazione de le cose divine e il destare in questa guisa con l'imagini, come fa il teologo mistico ed il poeta, è molto più nobile operazione che l'ammaestrar con le dimostrazioni, com'è officio del teologo scolastico (*Discorsi del poema eroico* II, p. 91).

Per quanto in un'ideale linea di continuità, va però ricordato come per il Tasso che, nella sua ricerca di un'altra via della percezione-

«strada del niente», pp. 114-115, che chiarisce come ad «ispirare la polemica di Segneri» non sia stato tanto «un ideale di pietà 'illuminata', quanto la convinzione di una «inseparabilità di fede e opere», che lo rende particolarmente sensibile «alle implicazioni pratiche del discorso quietista, in cui vede l'affermarsi di una religiosità in tutto teocentrica «eccessivamente interiorizzata».

²³ G. COMANINI, *Degli affetti della mistica teologia tratti dalla Cantica di Salomone, e sparsi di varie guise di poesie...*, appresso Gio. Battista Somasco, Venezia 1590. È un prosimetro che rinvia ai *Soliloqui* di Agostino e che nella premessa giustifica il ricorso alla poesia per trattare gravi argomenti sacri, con convinzioni assai simili a quelle del «teologo mistico» tassiano (ora in JORI [a cura di], *Mistici italiani*, pp. 587 segg.).

²⁴ T. TASSO, *Il Ficino ovvero de l'arte*, in *Dialoghi*, a cura di G. Baffetti, Rizzoli, Milano 1998, II, p. 971: per l'analisi di tale contesto si rinvia alla documentata lettura di E. Russo, *L'ordine, la fantasia e l'arte. Ricerche per un quinquennio tassiano (1588-1592)*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 170-175. Per la definizione di «dissimile similitudine», si legga quanto ne dice il Tasso nel dialogo *Il conte ovvero de l'imprese* (in *Dialoghi*, II, pp. 1129-1130): «FN. Ma fra le cose sacre e le non sacre suol esser questa differenza, che a significare le cose sacre, come c'insegna prima Dionigi Areopagita e poi san Tommaso [Ps.-Dionigi, *De divinis nominibus*, IV, 6-7, e l'*Expositio*, IX, 3 di san Tommaso] ne' suoi *Opuscoli*, s'usano più tosto le dissimili similitudini, e per significar le non sacre si deono mettere in uso più convenevolmente le simili similitudini».

²⁵ T. TASSO, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, a cura di L. Poma, Laterza, Bari 1964, II, pp. 91-92.

contemplazione estetico-religiosa della divinità, pur lambisce le ardue vette della speculazione mistica, la comune svalutazione di una «scienza umana della fede»²⁶ a tutto vantaggio di una sua fulminea acquisizione, la «fuga» «da tutti gli umani pensieri», dal «vacuo creaturale», nell'interiorizzazione contemplativa del «dal solo al solo»²⁷ del suo dialogo *Il Malpiglio secondo*, o la *reductio in mysterium* di un inconcepibile *Deus abditus*, non implicino *tout court* l'esito di un'antiumanistica annichilazione della dimensione umana. Mentre è proprio la radicalizzazione secentesca dell'*anéantissement* mistico, quella che conduce alla «negazione astraente in quanto metodo della trascendenza»²⁸, dove il «nientissimo niente nostro e di tutte le creature» appare spogliato di ogni capacità e iniziativa propria di risalita al divino, a indurre nei difensori dell'ortodossia cattolica la convinzione di un pericoloso divorzio fra il *Deus revelatus* e il *Deus abditus*: equivoco segno di possibili compromissioni quietiste o, come oggi si crede più storicamente, forma estrema assunta dai nuovi contemplativi, nella ripresa alla *littera* della «divina teologia» dionisiana in chiave di assoluto apofatismo²⁹ (un apofatismo, per intenderci, negante ogni forma di *investigatio per creaturas*).

Da tale sottile linea di confine, oggetto di facili fraintendimenti, quanto forse di dubbie condanne, si comprende anche il costituirsi di un linguaggio della *Theologia mystica* secentesca che attinge non

²⁶ È la svalutazione che già nel Cinquecento trova la sua cifra emblematica, e di attraversamento fra piani diversi, teologico-mistico, filosofico quando non letterario-estetico-comportamentale, nel tema della *indocta simplicitas*, della «retorica anti-intellettualistica tipica del discorso della “nuova scienza”» (cfr. CAVICCHIOLI, *La «strada del niente»*, p. 120 e nota 31), che risale a J. Gerson, convinto assertore che «per fidem, spem et caritatem citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam quam eruditos in theologia scolastica seu discorsiva» (*Elucidatio scolastica theologie mystice* [1424], in *De mystica theologia*, p. 229); e che in seguito nelle sue componenti speculative si dirama nell'idea del *Deus-non aliud* di Cusano, o, ad altro livello, nella stessa immagine polemica del «vecchio idiota» di Giovanni Della Casa.

²⁷ T. TASSO, *Il Malpiglio secondo over del fuggir la moltitudine*, in *Dialoghi*, II, p. 663.

²⁸ In tale metodo si caratterizza per Jori (*Mistici italiani*, pp. 504-505) la radicalità ontologica del Petrucci; una sorta di teocentrismo nichilistico, quello del cardinale, che secondo il Cavicchioli («*Il nulla delle creature e 'l tutto di Dio*», p. 150) pone «il niente come esemplare della vita mistica», «regolata da una fisica del vuoto il quale [...] assurge a “luogo” metafisico di Dio, della sua azione e presenza».

²⁹ Sull'interpretazione alla «lettera» di Dionigi da parte del Petrucci insiste la Stroppa in *Sic arescit*, pp. 91-92, riportando un passo significativo della *Contemplazione mistica acquistata*, IX, 11, p. 117.

di rado al serbatoio delle immagini affettive e dai figuranti lirici della poesia profana, volta in chiave spirituale, di autori vicini alla teologia apofatica, come Jacopone o come il Tasso, con un fenomeno di letterarizzazione dei contenuti speculativi più ardui, decisamente marcato nel dettato del Petrucci³⁰ e dei nuovi mistici, che rilanciano anche un significativo esercizio poetico con precise funzioni meditative, nel quadro di una pratica mnemotecnica che ricorre ai ritmi cantabili di una certa madrigalistica spirituale, in cui si canonizzano i temi dell'«introversione» nichilista. Si tratta di una lirica profondamente connotata, di là dalle distinzioni di appartenenza spirituale, che assume non di rado una rilevanza indiziaria, per così dire di autoriconoscimento all'interno di un *côté* mistico in cui si generano processi di singolare intertestualità. Del resto, come già sottolineava la Stroppa³¹, la stessa storia del 'quietismo' italiano come dei mistici contemplativi del Nulla, al di là delle loro implicazioni dottrinali, finiva per configurarsi come storia intertestuale di letture e di libri.

Un caso eclatante è quello del verso del madrigale figurato del Petrucci, da lui posto nel *mons* 'emblematico' della meditazione che ritrae l'immagine di una carmelitana «croce del niente»³² (dal cardinale ripreso poi anche nella canzone spirituale *O mille volte avventuroso e mille*, appartenente alla raccolta delle sue *Poesie Sacre*³³, 138-141, stro-

³⁰ Lo ricorda giustamente Giacomo Jori nell'introduzione alla scelta antologica delle *Poesie sacre e spirituali* del Petrucci, in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, pp. 667-668: «E un segno evidente rimane, nelle sue rime sacre, della meditazione dei poeti, come in questa eco: "E sempre andrò fuor di me stesso errante", dell'erranza di Tancredi nella *Gerusalemme* del Tasso». Per il recupero della lirica di Jacopone da Todì (quelle che il Petrucci definisce «rozze poesie» che «chiudono perle di morali insegnamenti e di dottrine mistiche») si legga il Trattato Terzo, parte XIII, *Sopra il camminar interno dell'anima con questi tre sentimenti: da Dio, in Dio, e per Dio*, in *Lettere e Trattati spirituali e Mistici*, ora in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, pp. 513-514.

³¹ Cfr. STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 66 segg.

³² La croce del Petrucci si trova in *Lettere e Trattati spirituali e mistici di Pier Matteo Petrucci Prete della Congregazione dell'Oratorio di Iesi, molto utili alle Anime ch'aspirano alla interna Perfezzione, e a' loro Direttori*, 2 voll., per Claudio Percimèni, Jesi 1676-1678, I, di antiporta al *Trattato delle potenze interiori, e passioni dell'uomo*. Sabrina Stroppa riguardo ai «versi del madrigale ricalcati sulle sentenze che circondano la croce apocrifia di Juan de la Cruz», ne parla in *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 46-47, e in *L'«ars meditandi» nel Seicento mistico*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 41 (2005), p. 533.

³³ L'edizione di riferimento è per noi quella: *Poesie sacre, morali e spirituali di monsignor Petrucci vescovo di Iesi. Divise in otto parti, che contengono sonetti, canzoni, ottave, madriga-*

fe 12). Il verso che recita «Nulla vuol, nulla brama, e nulla chiede»³⁴ è una riscrittura, sul dettato di *Ger. lib. II 16* come del testamentario messaggio con cui il Tasso sigillava, con un inno di sapore dionisiano, l'epilogo del suo *Mondo creato* (VII, 1110-1119)³⁵, della sentenza posta ai piedi della apocrifa «Croce del Niente», attribuita a san Giovanni della Croce³⁶, e funge da sintesi di un messaggio di orecchiabile *picta poesis*, che veicola l'appartenenza a un'alta tradizione speculativa (quella tauleriana del «Niente sono-Niente posso-Niente so-Niente ho»³⁷) e traduce in una pedagogia piana i sensi reconditi di una «esi-

li, canzonette, cantate, idillii ed oratorii, presso Gian Giacomo Hertz, Venezia 1686 (5a edizione). Quando possibile, si riprendono i testi dall'edizione moderna di JORI (a cura di), *Mistici italiani*; o dall'*Appendice* contenuta in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, pp. 2314-2325, dove l'editore ha riportato alcuni componimenti del Petrucci.

³⁴ È il verso della canzone *Descrizione di un perfettissimo cuore cristiano*, in *Poesie Sacre e spirituali*, 140, strofe 12. Sulle tormentate vicende redazionali della raccolta petruciana si legge ora in STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 43-103; a pp. 98-103, dove la studiosa informa del ritrovamento della perduta prima edizione delle poesie, del 1674, cui seguiranno due edizioni del 1675, per Giuseppe Piccini, e per Claudio e Francesco Antonio Perciminei, fino all'ultima pubblicata in vita dell'autore, per l'appunto la veneziana del 1686. La Stroppa ritorna sulla questione in *Note sui modelli agiografici e spirituali nelle «poesie sacre» di Pier Matteo Petrucci*, in S. MORANDO (a cura di), *Instabilità e metamorfosi dei generi nella letteratura barocca*, Atti del Convegno di Studi (Genova, 5-7 ottobre 2006), Marsilio, Venezia 2007, pp. 113-133.

³⁵ T. TASSO, *Il mondo creato*, testo critico a cura di P. Luparia, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, VII, 1110-1119: «Miserò, senza te son nulla, ahì lasso, / E nulla spero, ahì lasso, e nulla bramo. / E che posso bramar, s'ìl tutto è nulla, / Signor, senza tua grazia? A te di novo / Sovra me stesso pur rifuggo, e prego / Teco sovra me stesso unirmi amando. / Già mi struggo d'amor, languisco amando» (corsivo nostro).

³⁶ La croce compariva infatti, «e verrà riprodotta per tutto il Seicento», nel volgarizzamento italiano delle *Obras spirituales* di Giovanni della Croce: *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta unione con Dio*, composte dal ven. P.F. Giovanni della Croce [trad. del p. Alessandro di S. Francesco], Corbelletti, Roma 1627. La croce ricorre alla fine della *Notte oscura* (cfr. STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 46-47).

³⁷ *Punti d'interna e christiana perfettione del Venerabil Servo di Dio P. Giovanni Taulero dell'Ordine de' Predicatori, ??????????????????????*, pp. 344-372: 362. Per l'analisi di tale recupero da parte del Petrucci della spiritualità tauleriana si rinvia a STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 45-53, e S. STROPPA, *Introduzione a La Vergine Assunta. Novena Spirituale (1673)*, pp. xx-xxvi. La Stroppa chiarisce come il «Petrucci citi la croce del carmelitano almeno dal 1673, nel lungo e fondamentale punto VII della sua *elucidatio* tauleriana: "Il perfetto Servo di Dio niente vuole, niente cerca, niente dimanda, niente desidera, fuorché l'unicamente amato suo Dio [*Punti d'interna e christiana perfettione*]” [...] E almeno dallo stesso anno inviava la "croce del niente”

nanizzazione» cristologica, quale «via regia» di una mistica «annegazione» creaturale, del «far il vacuo» nell'anima³⁸ delle potenze sensibili e razionali, secondo la lezione di una teologia esercitata «potius per scolam affectus quam intellectus»³⁹. Ampiamente circolante fra i mistici e le mistiche che s'ispirano alla meditazione del giovanneo *Todo y Nada*, il verso petrucciano diviene un vero e proprio *topos* che racchiude la *summa* della 'via astrattiva' all'unione con Dio, quasi un segno di appartenenza a un *engagement* religioso di cui il cardinale jesino è guida ideale, come può documentarsi, ancora a decenni di distanza, nelle opere della beata bresciana Maria Maddalena Martinengo; testimonianza tardiva, nel pieno clima del Settecento gian-senista, della vitalità dell'insegnamento carmelitano filtrato alla luce della direzione oratoriana del Petrucci e del suo modello di perfezione ascetica⁴⁰, la cui influenza negli ambienti monastici dell'area veneto-settentrionale si sta recentemente riscoprendo⁴¹. Ne sono esplicita prova alcune riprese esemplari ricorrenti nella produzione

(la sua, questa volta) alle anime da lui dirette, invitandole a farne oggetto di una *consideratio* che si sostituisce alla meditazione delle canoniche "sette parole di Cristo in Croce".

³⁸ Riguardo al processo di svuotamento e privazione delle potenze dell'anima, si veda *Lettere e Trattati spirituali e mistici di Pier Matteo Petrucci*, in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, II, II, pp. 521-523: 522: «Laonde debbono cessare anche queste influenze spirituali nella porzione ragionevole; e dee rimanere l'intelletto in un mirabile deserto e caligine e tenebra penosa: e la volontà ha da rimaner vacua di quegli affetti, i quali, benché non sensibili al senso, nientedimeno in qualche maniera ella li gustava». Il processo descrive progressivamente l'approdo alla «morte mistica», servendosi delle metafore dell'apofatismo dionisiano.

³⁹ GERSON, *De mystica theologia*, I, XXXa, pp. 76 segg.

⁴⁰ I significativi rapporti intrattenuti dal Petrucci con gli ambienti della Serenissima, in particolare con quelli in cui serpeggiavano inquietudini spirituali prima pelagine e poi quietiste, e dagli anni cinquanta il nodo di rapporti che lo lega ai padri filippini della Pace di Brescia sono stati di recente messi in giusta luce da C. STEFFAN, *Legrenzi, Petrucci e l'oratorio filippino a Venezia*, in *Mistica e Poesia*, pp. 217-238; a pp. 218-221.

⁴¹ A sottolineare l'incidenza, soprattutto dei testi poetici del Petrucci, nei monasteri femminili è soprattutto M. ROSA, «Il mio core, che l'ali pose». *Spiritualità e poesia nel Seicento italiano*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 40 (2004), pp. 515-531; ma anche STROPPA, *Note sui modelli agiografici e spirituali nelle «poesie sacre» di Pier Matteo Petrucci*, pp. 113-133; a p. 113. Lo stesso 'canzoniere' spirituale di Maria Maddalena Martinengo, ora edito ne *Gli scritti*, II, rende testimonianza di una trasmissione delle poesie in cui si confusero i testi del Petrucci con quelli della monaca bresciana, confusione cui ha cercato di ovviare l'edizione moderna.

della Martinengo, in cui le molteplici variazioni del «Nulla vol, nulla chiede e nulla bramma» ritornano a scandire il tempo meditativo dell'«anima umile» sulla «strada del Niente»; un *iter* che la contemplativa definisce per nulla «riflessivo», dove il divino «opera a modo suo, che è senza modo»⁴² – secondo una formula evinta letteralmente dal Petrucci:

(*Massime Spirituali*, 1, 21, p. 943)

Vive l'Anima umile tanto exinanita nella sua estimazione che non spera né desidera, in quanto a sé, d'arivare ad alcun stato di perfezione

Nulla vol, nulla chiede, nulla bramma,
Ma nel Tutto ineffabile riposa.
La sua famme amorosa
Cibo minor dell'immortal non ama.
Pone il mondo in oblio,
More a se stessa, ed ha vera vita in Dio⁴³.

Di nuovo, in un altro complesso passaggio teologico che si legge in una delle sue più impegnative *Relazioni* spirituali, stese nell'arco di un

⁴² Per Agostino (*Sermones*, XXXIX, 4, 7) «la misura di amare di Dio è di amarlo senza misura» («Modus amandi Deum est amare sine modo»). Per Bernardo di Chiaravalle è «il modo di amare Dio che è senza modo» (*De diligendo Deo*, I, 1, in *Opera*, II, IV, p. 54). Ma è presumibile che la Martinengo avesse in mente il capitolo XX della *Via Compendii ad Deum* di Giovanni Bona (1657, si cita dall'edizione moderna: G. BONA, *Via Compendii ad Deum. Via breve a Dio, Con le Aspirazioni tradotte da Ermete Visconti* (ca. 1836), introduzione e testo bilingue a cura di S. Stroppa, Olschki, Firenze 2006, p. 303: «[...] Perché l'Amore increato è Dio stesso, ineffabile e incomprendibile, la cui grandezza non ha limiti; e quello creato è un dono altissimo di Dio, nobilissimo e inenarrabile, e privo di limiti, perché come dice Bernardo, "il modo di amare Dio è di amarlo senza modo"»).

⁴³ Tali versi vengono più volte ripetuti nel corso delle opere della Martinengo, un'altra occorrenza si legge sempre in *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, I, p. 1030; e in *Massime Spirituali*, cap. VIII, in *Gli scritti*, II, pp. 998-999. Le *Diverse Massime Spirituali* (un'altra redazione precedente le intitola *Massime Spirituali*) sono l'opera in cui la Martinengo commenta le *Massime spirituali* del mistico carmelitano Jean du Moulin (Giovanni di San Sansone); l'opera che si configura in molti passi come un vero e proprio prosimetro che inserisce, oltre ai «theoremisti» mistici sansoniani, poesie del Petrucci o della stessa Martinengo, è condotta sul volgarizzamento italiano dell'opera del San Sansone: *Massime spirituali [...] insieme col compendio della sua vita*. Dalla lingua francese trasportate nell'italiano dal P. Maestro Sebastiano Fantoni Castrucci della Provincia carmelitana di Roma, appresso Antonio Bosio, in Venetia 1679.

decennio (1715-1725), per interpretare, come lei stessa lasciò scritto, con «Lumi, sublimi Intelligenze e Discorsi» «passi della Sacra Scrittura» e rivelare «ascetiche informazioni del proprio interno»⁴⁴, un passo dove si commenta il significato spirituale di un illustre *Proverbio* di Salomone⁴⁵, in rapporto al salmistico versetto sommamente caro alla mistica carmelitana e giovannea, *Tria sunt mihi diflicilia: Viam Aquile in Celo, viam colubri supra petram, viam navis in medio mar* («le tre vie ignote quasi a tutte le creature e palesi a quelle sole che ne hanno esperienza»)⁴⁶, la Martinengo richiama il consueto *refrain*, quasi fosse un'«aspirazione» poetica dell'anima devota:

Nulla vol, nulla chiede e nulla bramma,
Ma nel Tutto ineffabile riposa...

In tale occorrenza, si riprende di seguito anche la strofe che prosegue, nella canzone petruciana *O mille volte avventuroso e mille*, il resoconto spirituale della trasformazione deiforme dell'anima:

Vita di nudo amor, vita di pace
Cheta, centrale e a' ciechi sensi ignota.
L'Alma in se stessa immota
Ode da lungi ogni tumulto e tace:
Perché in Dio traslatata
Ne l'immenso Voler s'erge e dilata (*Poesie sacre*, 138-141, strofe 13).

Nei modi di una *callida iunctura* fra riflessione esegetica e meditazione lirica del proficiente, Maria Maddalena si ispira qui ai valori della poetica teologica del Petrucci, a quell'idea di una nuda «semplicità-verità» dell'espressione, cui mirava l'insegnamento del cardinale nell'assegnare un'intrinseca efficacia spirituale alla scrittura lirica⁴⁷,

⁴⁴ Cfr. F. FUSAR BASSINI, *Nota introduttiva a Relazioni*, in MARTINENGO, *Gli scritti*, I, pp. 609-610.

⁴⁵ *Vulgata, Proverbi Numerici*, 30, 18, è attribuito a Salomone e riguarda *Il sorprendente mistero della generazione*. «Tre cose mi sono difficili, / anzi quattro, che io non comprendo: / il sentiero dell'aquila nell'aria, / il sentiero del serpente sulla roccia, / il sentiero della nave in alto mare, / il sentiero dell'uomo in una giovanee».

⁴⁶ M.M. MARTINENGO, *Relazione Quinta [Grande nobiltà che acquista l'anima trasformata in Dio: è come aquila e come nave]*, in *Gli scritti*, I, pp. 875-894: 878-879.

⁴⁷ D'indubbio rilievo nella prefazione alla terza edizione delle sue *Poesie sacre e spiri-*

alle *amatorie cantiones* che, del tutto contigue agli esercizi dell'orazione di quiete, egli interpretava come un atto di «pura fede». Così a corollario della glossa, che commenta in chiave anagogico-mistica le parole del salmista *Viam Aquile in Celo* [*sic*] come «snudamento totale di tutto ciò che non è Dio, perché tutte le cose, ancor che sembrino spiritualissime, fanno ombra, mentre l'Anima le mira o ne ha qualche rimembranza»⁴⁸, giunge il consueto madrigale (o 'stanza di canzone') *Nulla vol, nulla chiede e nulla bramma*, quale *signum* di autorità, di appartenenza e infine di sintonizzazione spirituale fra il registro speculativo e il registro 'esperienziale' del testo, in cui l'apprendimento meditativo del versetto salomonico si traduce nella concreta disposizione del mistico a ricevere i lumi della visitazione divina. Tali versi assolvono al compito di veri e propri «svegliarini» spirituali, «esercizi ascetici» di annichilazione che si ispirano, anche in opere di altre mistiche secentesche, come nel *Giardino di poesie*⁴⁹ (1674) della veneziana Maria Alberghetti, all'ermeneutica giovannea del *Cantico dei Cantici*. Valga l'esempio dello *Svegliarino* LXX-XIII della Dimessa muranese, cantatrice anch'essa delle «glorie del nulla» con imprestiti non di rado tassiani («poi con glorioso acquisto / vive lieta in Gesù Cristo»), che, in modi simili alla Martinengo, riprende un notissimo versetto, campo d'infinite varianti nella tradizione della mistica epitalamica, del *Cantico dei Cantici*, l'*Introduxit Rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem*⁵⁰, dispiegandolo nell'effusione lirica di una cantilena orante di semplice tessitura, ma densa di dottrina:

tuali, Perciminei, Macerata-Jesi 1675 (dedica *All'anima devota*), dove Petrucci distribuisce le sue liriche «secondo un grado progressivo di difficoltà che corrisponde alle differenti capacità recettivo-devozionali dei suoi lettori» (cfr. STEFFAN, *Legrenzi, Petrucci e l'oratorio filippino a Venezia*, p. 227), la funzione assegnata alle «sentenze poetiche che hanno una certa occulta forza di penetrare e imprimersi nella mente». Ma soprattutto si veda STROPPA, *Note sui modelli agiografici e spirituali nelle «poesie sacre» di Pier Matteo Petrucci*, pp. 113-133.

⁴⁸ MARTINENGO, *Relazione quinta*, p. 877.

⁴⁹ *Giardino di poesie spirituali diviso in quattro parti, composto dalla venerabile madre madonna Maria Alberghetti veneziana, fondatrice della devota Compagnia delle Dimesse di Padova*, per Pietro Maria Frambotto, in Padova 1674 (si cita dalla silloge moderna compresa in JORI [a cura di], *Mistici italiani*, pp. 615-616).

⁵⁰ Con un diverso linguaggio 'riflessivo', anche la Martinengo commenta nella *Relazione quinta*: "*Introduxit me rex in cellam vinariam*". *L'intimità della Vita Trinitaria e i suoi effetti nell'anima*, in *Gli scritti*, I, pp. 813-815.

Maria Alberghetti, *Giardino
di poesie spirituali*

*Venite alla cantina,
anime che bramate
di carità divina
essere inebriate,
e unirvi per amore
al nostro Creatore.*

San Giovanni della Croce, *Cantico*
(strofe 26)

*Nell'intima cantina
dell'Amato ho bevuto, e fuori uscita
per tutti questi campi
più nulla ormai sapevo.*

Non diversamente, l'inserito poetico che mette il sigillo nel discorso della Martinengo, agendo da memoria e sintesi di tutta una tradizione di pensiero, assume la forma di una «giaculatoria» anagogica che trasporta su un altro piano, quello della 'esperienza' mistica, i contenuti dottrinali di un passo cruciale dell'esegesi scritturistica del proverbio salomonico e del versetto della *Viam Aquile in Celo*, che nell'interpretazione teologica della beata diviene il simbolo dell'inebriante conquista dell'«amor puro» da parte di un'«alma» giunta al «suo centro», un'anima partecipe di un'infinita purezza nella coabitazione con Dio da divenire a «se stessa ignota»⁵¹.

L'esegesi martinenghiana rilegge i significati del “sentiero dell'Aquila in Cielo” alla luce dell'ermeneutica giovannea della *Notte oscura*, come figuranti di quello stadio sublime di purificazione dell'anima in cui la «manifestazione di Dio» si comunica con un «atto di semplice contemplazione»⁵². In un tale contesto, le *cantiunculae*⁵³ del Petrucci, che la Martinengo iscrive nella tela riflessiva al modo di un *prosimetrum*, dove le liriche (qui, come altrove, riprese per lo più dalle *Poesie sacre* [1685] del cardinale oratoriano) svolgono la parte di «respiri-emissioni» dell'anima per interposta voce, quella appunto dello jesino, esemplificanti i segreti della soggettività mistica, mostrano così di agire da tramite fra la 'meditazione' e la 'contemplazione', fra i contenuti ontologici e «discorsivi» dell'insegnamento giovanneo e petrucciano e le modalità di una 'pratica sperimentale', di uno *scire ex compassione* proprio dei moderni mistici. Nel

⁵¹ MARTINENGO, *Relazione Quinta*, p. 876.

⁵² GIOVANNI DELLA CROCE, *La notte oscura*, p. 66.

⁵³ È il termine in uso nel lessico conventuale, la Martinengo definiva le poesie del Petrucci e le sue proprie come «quandam spiritualem cantiunculam ipsius manu conscriptam», in *Gli scritti*, II, p. 2289.

cambiamento di registro, la stratificata esegesi, teologica o allegorico-sapienziale, che si era esercitata lungo i corsi della tradizione sui *Tria sunt mihi difcilia*, sul triplice itinerario sapienziale dell'anima a Dio, può perciò virare verso i lidi di un linguaggio 'soggettivo', che nell'immaginario affettivo e madreternale, proprio della beata bresciana, si emblemizza nella figura dell'«anima bambina», «beniamina di un Dio» amorosamente materno, che ha i tratti salesiani di una *nourricière* tenerezza⁵⁴: metafora di uno stato di perfezione che coincide con una sorta di regressione evangelica alla inconsapevole purezza del *puer* (uno *status* d'elezione ricorrente nel lessico metaforico della Martinengo, che è stato letto come una sorta di 'primitivismo' teologico di sentore vichiano⁵⁵), ossia di un 'progrediente' che non sa più «che cosa sia terra, né meno sa nulla di se stesso, non ha riflessi, non ha ricerche», ma

fa il suo velocissimo corso, nascosta a tutte le Creature, et anche a se stessa in quanto Creatura, perché in Dio si vede, ma con li occhi stessi di Dio; e in questa vista non v'è pericolo che perda la sua purità, che anzi si aumenta. *Questo, dunque, è il felice volo di quest'Aquila fortunata, che Salomone non poteva capire per spiegarlo così, secondo il mio senso mistico*⁵⁶ (corsivo nostro).

La Martinengo incarna esemplarmente l'approdo di una secentesca ricerca nel territorio degli arcani dell'introversione mistica dell'anima: una linea dai confini sfuggenti, di facile equivocazione per contemporanei e posteri che, nel vivo delle polemiche e delle censure antiquetistiche, prima, e antigiansenistiche, poi, non sempre lecitamente seppero discriminare fra l'altissima tradizione del nichilismo mistico, proferente per eccessi figurati un annientamento, non teologico e metafisico, ma semplicemente 'esperienziale' della volontà soggettiva, e il vero e proprio nichilismo ontologico. La Martinengo è però anche espressione di un tempo di veloci cambiamenti: tem-

⁵⁴ È una sensibilità che meriterebbe un adeguato confronto con J.J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin* (1655), a cura di B. Papasogli, Olschki, Firenze 1996, ad esempio il *Cantique* XXII o XLIV.

⁵⁵ Accenna a tale carattere il maggior biografo moderno della Martinengo: G.M. PUGNETTI, *L'autobiografia della beata suor Maria Maddalena Martinengo, contessa da Barco, clarissa cappuccina*, «Supplemento dei Commentari dell'Ateneo di Brescia» per l'anno 1964, pp. 128-131.

⁵⁶ MARTINENGO, *Relazione Quinta*, p. 879.

po religioso di liquidazione dell'ideale di santità internata e insieme di apertura della strada moderna della spiritualità del cuore, che dall'insegnamento del salesiano *Traité de l'Amour de Dieu* approda al 'benignismo affettivo' di sant'Alfonso de' Liguori.

La storia della formazione esteriore, quanto l'*iter* segreto e continuamente dissimulato della ricerca martinenghiana della santità e del «morir mistico» sono oggi per sommi capi ricostruibili, in virtù dell'edizione degli scritti della beata bresciana, licenziata di recente da padre Franco Fusar Bassini. La storia nel secolo di Margherita Martinengo, la futura cappuccina suor Maria Maddalena, è quella peculiare a una fanciulla di alto rango⁵⁷, appartenente a un'illustre famiglia comitale bresciana, non estranea, fra il Cinquecento e il Seicento, a fermenti di riforma religiosa e a inquietudini ereticali. Nella galleria dei suoi antenati si annoverano personalità di grande carisma spirituale, non di rado inclini a scelte coraggiose ed eterodosse: dai più noti Fortunato Martinengo⁵⁸, simpatizzante di cenacoli anabattisti, e Celso Martinengo, collaboratore nell'*Ecclesia Lucensis* di Pietro Martire Vermigli; ai meno conosciuti Ulisse⁵⁹, militante nelle file degli esuli calvinisti, e Lucillo, monaco cassinese, amico di Angelo Grillo e Prospero Martinengo, con cui condivise la permanenza presso il monastero bresciano di Sant'Eufemia, di cui resta la memoria di disavventure con la censura ecclesiastica e il tribunale dell'Inquisizione per la scrittura del suo poema *Del trionfo della fede*, rimasto inedito e oggi conservato fra i manoscritti della Biblioteca Queriniana⁶⁰. Non meno sfuggenti a un inquadramento convenzio-

⁵⁷ Numerose le biografie che ricostruiscono la vita della Martinengo, di cui dà ampia notizia F. FUSAR BASSINI, *Introduzione* a MARTINENGO, *Gli scritti*, pp. 49 segg. Mi permetto anche di rinviare alla mia voce del *DBI* (*Martinengo Maria Maddalena*, LXIX, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2009, pp. 164-168).

⁵⁸ Per Fortunato Martinengo si rinvia alla sempre esaustiva ricostruzione di S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista storica svizzera», 24 (1974), pp. 537-634.

⁵⁹ Per Ulisse Martinengo mi permetto di rinviare al mio: *Da Erasmo a Calvino: Un contributo per la storia della famiglia Martinengo (dieci lettere inedite di Ulisse Martinengo e un codice erasmiano di Gerolamo)*, in A. OLIVIERI (a cura di), *Pietro Martire Vermigli, Umanista, Riformatore, Pastore*, Atti del Convegno (Padova, 28-29 ottobre 1999), Herder, Roma 2003, pp. 345-362.

⁶⁰ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. I III 7: *Del trionfo della Fede*. Sulle posizioni eterodosse di Lucillo si veda: A. PROSPERI, *L'eresia del 'Libro Grande'. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 292 segg.

nale si presentano gli orizzonti eruditi della cultura di Leopardò, avo della beata, raffinato cultore di letture cabalistiche ed esoteriche, cui dovette accostarsi anche Maria Maddalena che include, nei suoi scritti, una scelta di immagini e motivi appartenenti a un'illustre tradizione ermetica (come nell'interpretazione spirituale del simbolismo della Fenice⁶¹ o dell'aurea catena omerica, resa equivalente, nel senso anagogico, alla Scala di Giacobbe, ossia ai diversi stati della contemplazione; o in certe concessioni alla numerologia e al simbolismo alfabetico⁶² ecc.).

Il regesto della *Libreria*⁶³ di Leopardò e della famiglia Martinengo, conservato fra i manoscritti della Biblioteca Queriniana, ci restituisce l'entità del patrimonio di codici e volumi preziosi cui poteva accedere la formazione di Maria Maddalena. A scorrere il catalogo della biblioteca si ritrova un elenco non ordinario di romanzi secenteschi cui si ascrivono precisi interessi dell'avo Leopardò, del fratello Lodovico e del figlio Leopardò II, padre di Maria Maddalena, come della beata stessa che nella sua autobiografia, scritta nel 1725, confesserà, con *clichés* assai simili a quelli di santa Teresa d'Avila, nel *Castillo interior*, fonte di piacere e di pernicioso traviaménto (*Vita* III, 377: «Come ero cieca e inviluppata nelle passioni! E per maggiormente darli esca, mi diedi ala lettura de' romanzi, libri d'inferno che diedro morte all'anima mia»). Vi compare un *corpus* non ordinario di traduzioni, ad opera di Leopardò e del fratello, di romanzi francesi, dal *Faramondo* all'*Astrea* del D'Urfè, o spagnoli, come lo *Sbirro indemoniato*, volgarizzaménto dell'opera di

⁶¹ Un'interessante lettura del mito della Fenice in chiave teologica si legge in *Mortui enim estis*, in *Gli scritti*, II, pp. 1814-1816. Maria Maddalena mostra di conoscere e di avvalersi ampiamente della meditazione del padre Antonio Glielmo, dell'Oratorio filippino di Napoli, intitolata *La Fenice teologica. Discorso Terzo*, nel suo *Li Riflessi della Santissima Trinità*, per li Bertani, in Venetia 1678: meditazione che è alla base della sua *Relazione*. In "nidulo meo moriar, et sicut Fenix multiplicabo dies", in *Gli scritti*, I, pp. 673-681. La riflessione trinitaria del Glielmo ispira molte delle considerazioni della Martinengo, come può desumersi da *I sentimenti della Reverenda Madre Suor Maria Maddalena Martinengo*, in *Gli scritti*, II, pp. 2256-2261.

⁶² Si veda in particolare *La relazione ottava: Come l'Anima ami in Dio e in Dio conosca [...]. Nella sillaba 'O' è compendiatò il nulla suo e il Tutto di Dio*, in MARTINENGO, *Gli scritti*, I, pp. 903-910; in particolare p. 908: «'O'. Questa sillaba 'O' nell'arimetica vol dir nulla, ma nella Scrittura racchiude grandi Misterii, come a me sembra nell'Officio Divino, massime in quello della Santissima Trinità».

⁶³ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. F IV 9m. 6: *Spoglio dei mss. della Libreria di Leopardò Martinengo*.

Francesco de Quevedo. Degna di nota si prospetta anche la tradizione di testi sulla cabala o sulla astrologia, la chiromanzia, la filosofia ermetica (da Cornelio Agrippa al *Picatrix*, con un Trismegisto interpretato attraverso l'esegesi cristiana della cabala, al Ficino), o di opere espressione di un certo libertinismo intellettuale come le *Glorie del Niente* di Marin dall'Angelo⁶⁴. Altrettanto folta si presenta la sezione degli scritti agiografici, dei 'romanzi' devoti, dei *Flos sanctorum*, delle tante *Vite* o *Passio* di sante e martiri che costituivano i libri ascetici nella formazione delle fanciulle aristocratiche del Seicento (nel lungo elenco di testi agiografici⁶⁵ spicca quell'opera di straordinaria fortuna presso i 'mistici dell'abolizione', testo molto caro anche al Petrucci, che furono le *Rivelazioni di Santa Brigida*⁶⁶, di cui i Martinengo pare possedessero un codice pergameneo del xv secolo), ma anche opere di maggior impegno teologico, a partire da Plotino, Agostino e il Damasceno, e varie e numerose *Expositiones* dei Salmi.

La giovane Margherita aveva dunque potuto attingere a un patrimonio librario assai ricco, spaziando anche in territori usualmente interdetti alle donne: a una certa tradizione esoterica così come all'eredità di un neoplatonismo negativo forgiato sulle letture di Plotino, dello pseudo Dionigi Areopagita, come sulla mistica di Eckhart e di Taulero. Da questi ultimi, di cui si offriva a una più agevole lettura il *corpus* latino, curato e tradotto da Lorenzo Surio⁶⁷, che recuperava anche l'Eckhart sfuggito alle condanne trecentesche, attinge, attraverso la lezione del Petrucci, l'immaginario di simboli metafisici e sensi mistici in cui Maria Maddalena traduce l'arduità ineffabile della sua esperienza estatica. Di derivazione eckhartiana sono le modalità

⁶⁴ Marin Dall'Angelo recitò il suo discorso *Le Glorie del Niente* nell'Accademia degli Incogniti e lo licenziò alle stampe nel 1634: sull'autore e sull'opera si rinvia a C. OSSOLA, *Le antiche memorie del Niente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 20073.

⁶⁵ Dal lungo elenco agiografico di vite di santi, anche recenti, contenuto nella relazione *Mortui enim estis*, pp. 1784-1802, si comprende la vastità delle letture spirituali della Martinengo.

⁶⁶ Riferimenti espliciti alle *Rivelazioni di santa Brigida*, riprese attraverso L. BLOISIO, *Monile Spirituale*, apud haeredes Materni Cholini, Coloniae Agrippinae 1581, si leggono nella *Relazione seconda a destinatari anonimi*, in MARTINENGO, *Gli scritti*, I, pp. 857-859.

⁶⁷ Cfr. C. CAVICCHIOLI, «*Contemplata aliis tradere*». Istruzione degli spiriti e contemplazione dei semplici nella predicazione di Meister Eckhart, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 43, (2007); e STROPPA, *Note sui modelli agiografici e spirituali nelle «poesie sacre» di Pier Matteo Petrucci (1674-1685)*, pp. 118-119.

stesse con cui la Martinengo elegge a criterio e regola enunciativa dei suoi scritti il paradosso di un linguaggio che si fa espressione soltanto nel pronunciamento dell'assenza, dove il *principium negationis* si converte nel suo contrario, attraverso lo scambio di parti fra pienezza e perdita, evidenza ed ombra, manifestazione e cancellazione, essere e nulla: una *forma locutionis* propria della letteratura spirituale dei nuovi mistici, fino a quelle derive figurali che, su opposti fronti, religioso e laico, influenzeranno nell'Ottocento le letture ascetiche di un Ermete Visconti, traduttore delle *Aspirazioni* di Giovanni Bona⁶⁸, o la radicalità gnoseologica da cui scaturisce una certa *imagery* leopardiana nell'antifrastrica rappresentazione di un «solido nulla». S'intende qui quel Leopardi in cui il nulla si fa origine non fine, come nel pensiero 72 dello *Zibaldone* (18 luglio 1821) che, per l'appunto, recita: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla».

Di particolare rilievo per ricostruire alcune tracce della biblioteca ideale della Martinengo, per rintracciare i referenti della stratificata ragnatela di letture e di libri che risuonano nella sua scrittura, sempre sottoposta a una sorvegliata e austera pratica del nascondimento e ad una retorica dell'*indocta simplicitas*, si presenta quello 'zibaldone' di «carte volanti», di memorie e appunti di meditazione che l'editore moderno ha pubblicato con il titolo di *Varie. Scritti diversi* (in *Gli scritti*, II, pp. 2217-2290). È una miscellanea di trascrizioni, e in alcuni casi di vere e proprie riscritture, di passi e sinossi evinti dalle opere dei *recentiores*, un diario di meditazione *ad loca* di passaggi particolarmente cruciali della teologia mistica e dell'ascetica dei nuovi contemplativi, che getta luce sulla libreria personale della beata, come sul metodo di lavoro dell'officina creativa martinenghiana, che si avvale di una lettura 'per sentenze', spesso di prima mano, degli *auctores* moderni (o di diffuse raccolte comprensive di massime di perfezione cristiana), travasate poi in parallelo sia nella riflessione dell'autobiografia e dei trattati mistici, quanto nella riduzione a simboli poetici delle sue 'canzonette'. Un solo esempio: l'immagine del «gabinetto» mistico

⁶⁸ Ermete Visconti tradusse le *Aspirazioni* del Bona con il titolo *Orazioni giaculatorie* e le pubblicò a Milano, con i tipi del Crespi, s.d., ma, secondo la Stroppa, presumibilmente nel 1836 (cfr. BONA, *Via Compendii ad Deum*, pp. XLI-XLVIII): queste rappresentano uno straordinario rilancio della sezione 'eucologica' della *Via Compendii*, la cui fortuna nel Settecento e nell'Ottocento si era eclissata. La presenza del testo del Bona negli scritti della Martinengo (che coprono i primi due decenni del Settecento) costituisce una traccia rilevante.

in cui nel «silenzio dell'anima» si consuma il processo estatico di partecipazione all'amore di Dio *ex infusione divini luminis*, è immagine che Maria Maddalena ricava dal *Castello interiore* di santa Teresa o dal ricordo e dalla spiegazione che di esso sviluppa Caterina Fieschi nei suoi *Dialoghi spirituali* (3, 1-2), ben presenti alla Martinengo⁶⁹. A tale immagine la beata alternativamente ricorre sia nel linguaggio anagogico del discorso trattatistico, che espone le «operazioni divine» partecipate all'anima (*Scritti diversi: Il silenzio interno*, II, p. 2278), sia nel lessico orante della sua «aspirazione»-canzonetta *È pur giunta l'ora beata*: «O Gesù mio diletto, / Nel mio cor voglio abitar / E formarvi un Gabinetto / Per poter con voi trattar // Tratterò da Solo a sola / Con la Vostra Maestà / Tratterò quel sommo affare / Della grande eternità»⁷⁰. A voler setacciare le ricorrenze, un ampio ventaglio di soluzioni testimoniarebbe, non meno del caso qui esposto, il gioco di rispecchiamenti cui viene sottoposta la fonte autoritativa nell'intreccio fra i significati teologico-ascetici del resoconto riflessivo e i sensi mistici del suo equivalente lirico, quasi a costituire una duplice *facies* da leggersi unitariamente.

Nel computo delle presenze, a sfogliare le carte del suo 'zibaldone', ci si imbatte in una galleria alquanto raffinata di letture che provengono dalla tradizione ascetica della «plotiniana ontologia del nulla» o dagli spirituali che avevano messo a frutto, in chiave moderna, la lezione di Taulero o di Eckhart, rispetto a quei temi ricorrenti del 'deserto' dell'anima e della rivelazione di Dio nel nulla della creatura. Fra questi, è indubbiamente la lezione del Petrucci quella di maggior lievitazione nel dettato martinenghiano, che risente di una sfaccettata, e ancora tutta da decifrare, intertestualità con quel

⁶⁹ *Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina Fiesca Adorna. Con una utile e cattolica dichiarazione del Purgatorio. Con un dialogo distinto in tre libri, composti dalla medesima, emendati secondo gli antichi et autentichi esemplari*, nella Stamperia di Giuseppe Bottari, Genova 1681. Oltre che nella ripresa del modello del *Dialogo spirituale*, con personificazioni che entificano gli stadi dell'*iter* mistico, per cui la Martinengo mostra di conoscere il *Dialogo della Beata Caterina Fiesca Adorna fra l'Anima, il Corpo, l'Amor proprio, lo Spirito, l'Humanità e il signor Iddio* e di utilizzarlo nei suoi *Dialoghi tra l'Anima e l'Umanità e tra lo Spirito e l'Anima* (in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, pp. 1618-1632), si veda anche il discorso sull'«amor essenziale» sviluppato nel cap. XIII della *Vita*, come ripreso dal *Dialogo spirituale* della mistica genovese.

⁷⁰ M.M. MARTINENGO, *Poesie*, in *Gli scritti*, II, pp. 2311-2314, sono le strofe finali. Il componimento ha una forma da dialogo spirituale con l'intervento della *Natura che si lamenta* e dell'*Anima che risponde*, secondo un modulo ripreso da Caterina Fieschi.

corpus di opere poi sospettate di quietismo, frutto del cardinale jesino o diretta emanazione della sua guida spirituale. Tuttavia, anche a una prima impressione, l'insegnamento petruciano appare smussato nelle sue asperità teologiche e ritradotto in chiave più squisitamente mistica dalla lettura, che s'insinua, sovrapponendosi, nei passaggi più audaci e ostici, della «scienza saporosa»⁷¹ di sSan Giovanni della Croce e dalla fruizione consapevole, da parte della Martinengo, di quei tratti della letteratura spirituale giovannea che ricompongono nel quadro di una storia salvifica, interpretata dalla parte dell'«aniquilado», i temi più ardui della «notte oscura» dei moderni contemplativi, o che inclinano verso un'idea di volontà non del tutto azzerata per accensione d'amore. Sempre nell'ambito della spiritualità spagnola, così familiare a Maria Maddalena sia nella sua tradizione ascetica (a partire da Luis de la Puente e Alvaro de Paz)⁷² sia teologico-mistica, la beata bresciana mostra di conoscere in profondità la *Mistica città di Dio* di Maria di Gesù d'Agreda⁷³, la contemplativa francescana che, per le sue tesi sul concorso della Vergine nella generazione e per la sua cristologia strettamente legata anche all'avvento terreno di un' *affectio iustitiae*, verrà accusata di scotismo da Bossuet e sottoposta all'esame della Congregazione dei Riti⁷⁴.

Nella retorica della reticenza e nel gioco degli infingimenti messi in atto dalla Martinengo, gli autori su cui si forma la sua letteratura mistica vengono per lo più presentati come «lumi spirituali» che

⁷¹ In una delle redazioni delle *Diverse Massime* (in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, p. 1401, n. 102) la Martinengo, riprendendo una sentenza di Giovanni di San Sansone, definisce il suo concetto di «semplicità» come «saporoso lume» divino: «La semplicità è un lume infuso da Dio nell'anima, il qual crescendo a poco a poco la rende semplice e dal quale essendo allettata, ella volentieri abbandona tutti i piaceri e sentimenti bestiali della presente vita, ch'altro non sono in comparazione di questo saporoso lume, che menzogna e falsità».

⁷² Di Luis de la Puente la Martinengo mostra di riprendere buona parte dei capitoli IV-VI della *Guida Spirituale*, letta nel volgarizzamento italiano, che vide la luce a Milano nel 1674 (cfr. MARTINENGO, *Lettera al padre Leopardo*, s.d., in *Gli scritti*, II, pp. 2030-2031), ma conosce anche le *Meditazioni*, sempre nell'edizione italiana di Giulio Cesare Braccini (Roma 1621).

⁷³ Maria di Gesù D'Agreda viene esplicitamente citata dalla Martinengo in *Ut Jumentum factus sum apud te et eram semper tecum, o bone Jesu*, in *Scritti diversi*, in *Gli scritti*, II, pp. 2233-2234, dove riprende il cap. VIII del II libro (t. I) e il cap. V del VI libro (t. III) della *Mistica città di Dio*, presumibilmente nell'edizione di Trento 1713.

⁷⁴ Cfr. A. MALENA, *L'eresia dei perfetti*, p. 162.

scandiscono gli stadi della propria orazione interiore, imprimendosi nei sensi interni e aprendosi a una conoscenza che si vuol far apparire come infusa da Dio e non desunta dai libri (all'apice della dissimulazione, il suo attribuire a una mera intelligenza carismatica la conoscenza del latino scritturale che ella invece intendeva benissimo: «E non avendo io studiato, capivo e capisco il latino, ma in modo differente dall'ordinario, cioè come voleva Dio capirsi»: *Vita*, I, 585). In forma di «lume» si avvicendano così, negli *Scritti diversi*, i «teoremi» 'affettivi' di Giovanni di San Sansone⁷⁵, il carmelitano francese Jean du Moulin, molto amato dal Petrucci per la sua «spiritualità essenziale» e oggetto di un denso commentario, le *Diverse Massime*, della stessa Martinengo, che nel Saint-Simpson vedeva una «grande anima» e nel suo modello di perfezione amava rispecchiare «il proprio interno»⁷⁶. Fra questi, d'indubbio fascino, anche per quei corsi e ricorsi ottocenteschi sulla metafisica del sublime e del nulla (di grande forza evocativa, anche in direzione leopardiana, l'immagine con cui Maria Maddalena raffigura il «silenzio interno» quale stato di un'anima che, in «continua avvertenza a Dio presente», appare «a guisa d'uno che sta ascoltando da un'alta torre una dolcissima armonia»⁷⁷), si prospetta il discorso su un Niente che «ha tendenza all'infinito in tutte le cose», che all'infinito indurrà ad «annichilarsi senza mai trovare fondo», nella «perpetua fruizione», di ascendenza da un Plotino cristianizzato, dell'«Unità Divina». Altrettanto felice il concetto derivato in origine da Eckhart, oggetto di ampie e cruciali variazioni secentesche fino a Fénelon, del «cuore mondo», «distaccato» (che da nulla è turbato e nulla desidera), diverso dal «cuore misericordioso» rivolto alle creature e alla loro vanità, che Maria Maddalena riprende dal sermone *Beati pauperes spiritu* (il *Sermo* 52 di Eckhart), impiegandolo in chiave estatica per commentare il versetto *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*⁷⁸ (Mt 5, 8). Si tratta di

⁷⁵ *Vita, Theoremata et Opuscula, insignis Mystae, venerabilis Fratris Ioannis a S. Samsone coeci et incunabilis...*, sumpt. Ioannis Antonii Huguetan, et Marci Antonii Ravaud, Lugduni 1654, verrà poi reso nel riadattamento italiano di Fantoni Castrucci già citato (per la presenza di tale opera fra i libri del Petrucci si rinvia a STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 87-90).

⁷⁶ Cfr. MARTINENGO, *Tendere all'infinito di Fr. Giovanni di San Sansone*, in *Gli scritti*, II, pp. 2279-2280.

⁷⁷ MARTINENGO, *Diverse Massime*, cap. XXIII, in *Gli scritti*, II, pp. 1377-1378.

⁷⁸ Si legge in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, pp. 2283-2284.

una meditazione dove all'«anima giunta alla vera purità di cuore», che con linguaggio neoplatonico-cristiano si manifesta nell'emblema dello «specchio lucente»⁷⁹ e riflettente dell'Uno, «si svela la bella Faccia di Dio, non chiaramente, ma in un modo però sublime e molto superiore al lume di fede»⁸⁰. È una sentenza, quest'ultima, sensibile, fra l'altro, di un'ampia gamma di variazioni, che racchiude un nodo assai vitale di ripensamenti della Martinengo sulle potenzialità di un *cognoscere* mistico per amore, quell'«assaporare la verità», cui fa cenno, nel suo *Prologo al Cantico spirituale*, Giovanni della Croce⁸¹; favorendo, nel linguaggio di cerniera e di transito settecentesco della beata bresciana, l'incontro fra i temi della «noche oscura» e le nuove forme dell'«orazione affettiva», peculiari dell'ascetica cardiaca insegnata dalla *Via Compendii ad Deum* (1619) di Giovanni Bona e dall'*In-*

⁷⁹ L'immagine dello 'specchio' ricorre insistentemente, se ne dà un esempio ripreso da *Diverse Massime*, XXI (in *Gli scritti*, I, p. 1232): «Questi due capitoli [*riguardano le delizie del divino sposo*] di Massime mi aggrediscono in estremo e non ho parole di poterle spiegare [...]. Il voler sminuzzarle per adattarle a ogni palato è quasi impossibile, perché i sensi non vi entrano, le inferiori potenze son digiune e le superiori son più manegiate di quel che operino da per sé. L'agente principale è Dio. Chi vuol dunque capirle, in Dio sempre viva, spiri e respiri; *in lui si trasformi, uniformi e deiformi, che subito come in un lucido specchio verrà a conoscere le vie secretissime per le quali il Signore guida i suoi fedeli amanti*. Sono è vero, *investigabiles vitae eius* [*Lett. ai Romani*, 11, 33], ma li saranno manifestate al splendor di quel divin Sole che sparge i suoi raggi sopra l'Anime pure» (corsivo nostro). Visibile è la filigrana giovannea riguardo al «dialogo interiore» dell'Anima con Dio che lascia «completamente digiuni» «i sensi della parte inferiore» (cfr. GIOVANNI DELLA CROCE, *La notte oscura*, XXIII, pp. 185-186).

⁸⁰ MARTINENGO, *Scritti diversi*, in *Gli scritti*, II, pp. 2283-2284 (*Beati mundo corde, Quoniam ipsi Deum videbunt*); pp. 2279-2282 (*Tendere all'infinito di Fr. Giovanni di San Sano, Lume di tender all'Infinito*).

⁸¹ Giovanni della Croce, dissertando sulle categorie dell'interpretazione del suo *Cantico spirituale*, nel *Prologo* (si cita dall'edizione: GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, a cura di N. Von Prellwitz, Rizzoli, Milano 1991, p. 57), rivolto alla madre Anna di Gesù, priora delle carmelitane di San Giuseppe a Granada, scrive: «E se anche dovrò toccare alcuni aspetti della teologia scolastica sul rapporto interiore dell'anima con il suo Dio, spero non risulti inutile averne parlato *in tale purezza di spirito*: sebbene a Voi, reverenda madre, manchi l'esercizio della teologia scolastica con cui si comprendono le verità divine, *non vi manca quello della mistica, che si conosce per via d'amore e in cui non solamente si vengono a conoscere tali verità, ma nello stesso tempo si assaporano*» (corsivo nostro). Un'edizione compendiarica delle opere di Giovanni della Croce, tratta dalla *edizione prima spagnola*, che vide la luce ad Alcalá, nel 1618, è quella: *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta unione con Dio*, composte dal ven. P.F. Giovanni della Croce, Corbelletti, Roma 1627.

troduction à la vie dévote (1609/1619) di François de Sales. Un ricco immaginario di percorsi contemplativi alla ricerca di un «vero lume di verità» che si consuma nel trascendimento del «segreto del cuore» e nell'«attenzione amorosa alle operazioni divine»⁸².

Quello della Martinengo è un *iter* formativo ed espressivo che accomuna la sua ricerca di sintesi, fra l'«introversione» astraente dell'apatismo mistico e gli afflatti della *theologia cordis*, a quella di altri contemplativi del tempo, di estrazione francescana, oratoriana e filippina, come Caterina Fieschi riletta attraverso il prontuario mistico⁸³ (1682) dell'oratoriano Giacinto Parpera, o come Tiberio Malfi, collocabile nel seno della spiritualità francescana – familiare alla Martinengo pure nel ricorso d'elezione a forme di prosimetro dove si alternano prosa e canzonette cantabili e semplici, in funzioni di «giaculatorie unitive», dove Dio parla all'anima per vie nascoste –, il «cui approdo contemplativo», ha sostenuto di recente Giacomo Jori, mitigava i temi dell'«aridità ascetica» e della «distanza di Dio» nell'incontro con le declinazioni affettive della «notte oscura del Carmelo»⁸⁴. Si assiste, quindi, al formarsi secentesco di una vera e propria *koiné* che trascende, in un nodo vitale di ricerche, le stesse distinzioni di scuole spirituali: una ricerca in cui le parole si replicano, i simboli si riscrivono in una serialità dove lo scarto, anche minimo, segnala la cifra *experimentalis* della singola individualità, intenzionalmente nascosta in un processo di omologazione e di corale sinfonia. Perciò, se il Malfi, in una delle sue canzonette più espressive, quella che descrive l'*iter Dell'orazione mentale*, scandisce ritmicamente, e con una felice reminiscenza di un «iubelo de core» del padre dei padri, Jacopone, la cui poesia conosce proprio nel Seicento uno straordinario

⁸² S. ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Consigli di sollievo e di confidenza per un'anima desolata*, in *Opere*, Marietti, Torino 1845, pp. 503-517 (cfr. E. LAGE, *S. Alfonso Maria de Liguori e la direzione spirituale*, in *Storia della direzione spirituale*, III, *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 527-541; pp. 535-536).

⁸³ *Beata Caterina di Genova Fiesca negl'Adorni illustrata da P. Giacinto Parpera della Congregazione dell'Oratorio. Distinta in tre parti: I. Encomi della santità e della dottrina della beata Caterina, con la contra cifra dell'enigmi mistici, e lume per svelare le mistiche oscurità...*, Nella Stamparia di Giuseppe Bottari, Genova 1682.

⁸⁴ G. JORI, *Tiberio Malfi*, in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, p. 642. Il Malfi pubblicò il suo *prosimetrum* di dialoghi mistici, intervallati da componimenti cantabili, con il titolo *Riflesso dell'uomo interiore*, per Egidio Ghezzi, Roma 1665 (una terza edizione vide la luce con i tipi di Stefano Curti, a Venezia nel 1679). La canzonetta si legge nelle *Iaculatorie unitive* del *Riflesso dell'uomo interiore*, ora in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, pp. 645-646.

rilancio⁸⁵, l'incontro fra la pienezza desiderante di un *vulnus* amoroso e l'abisso dell'inabitazione divina («Ecco il core innamorato / ecco il core rassegnato. / Quanto gode or il cor mio, / ch'io son niente e tu sei Dio. / Tu sei centro d'ogni cosa / dove il cor sol si riposa»); anni dopo vi farà eco la Martinengo, «fenice rediviva» di un *eros* cristico, che intona nell'aspirazione, *Si mostra la via di pervenire al puro amore di Dio*, gli spasmi ardenti del suo inabissamento nel centro dell'anima e nella trascendenza di Dio: «Gionta poi ad un tal stato / D'amor sol tutta languir, / con affetto inusitato / *d'ardor brama incenerir* / Ma se ben puro, innocente / A lei pare un tal desir, / *Tuttavia indifferente* / A ciò ancor studia morir / [...] / Tanto dice e fa quell'Alma / Che del tutto a sé morì: / Ma che può ridir la calma / Che nel sen prova ogni dì? / *Sembra morta e pur è viva* / D'amor vive e carità / Così in breve al Porto arriva / Et in fine al Cielo va»⁸⁶. Nell'antica metafora del 'pelago infinito' e del 'porto' annega, sublimandosi nello scatto di una 'metafisica erotica', l'anima innamorata, «innondata di dolcezze» ineffabili, «teologica fenice» che muore cantando: «Or sì non so / se il cuor sia vivo o morto; / so ben che l'ho absorto. / Che Mare senza fin, / che Pelago divin / di ver conforto»⁸⁷. La lirica intesse con ritmi piani il lessico di quelle «aspirazioni unitive» che costituisce il capitolo dell'*Actus Charitatis erga Deum*, il XIV della *Via Compendii ad Deum*⁸⁸ del cardinale Giovanni Bona (di cui si ricorda anche il nuovo modello degli 'esercizi spirituali' proprio della *Phoenix rediviva*⁸⁹), ossia del moderno vocabolario delle «flammigeræ

⁸⁵ Molto importante in termini di ricezione secentesca, soprattutto per l'introduzione del curatore Francesco Tresatti, è l'edizione: *Le poesie spirituali del B. Jacopone da Todi frate minore, accresciute di molti altri suoi Cantici nuovamente ritrovati, che non erano venuti in luce; e distinti in sette libri [...] con le scolie, ed annotazioni di fra Francesco Tresatti da Lugnano, Minore Osservante della Provincia di S. Francesco [...]*, per Nicolò Misserini, Venezia 1617. Per una lettura dell'opera si rinvia a G. VARANINI, *La raccolta iacoponica di fra Francesco Tresatti, minore osservante (1617)*, in S. PASQUAZI (a cura di), *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal Rinascimento al Romanticismo*, Atti del Convegno nazionale (Assisi, 18-20 maggio 1989), Bulzoni, Roma 1990, pp. 199-215. Per la consacrazione di Jacopone come *auctoritas* nella letteratura e poesia spirituale del Seicento si rinvia a STROPPA, *Libri e letture del quietismo italiano*, pp. 98-101.

⁸⁶ MARTINENGO, *Poesie*, pp. 2297-2299, sono le strofi 13-14; 24-25.

⁸⁷ La giaculatoria si legge in MARTINENGO, *Mortui enim estis [infra]*, p. 1815.

⁸⁸ BONA, *Via Compendii ad Deum*, pp. 190-192.

⁸⁹ Si rinvia alla perspicua analisi di STROPPA, *Sic arescit*, pp. 149-153; in particolare pp. 152-153, che ben illustra il rapporto ma anche la diversa qualità che intercorrono fra gli 'esercizi' di meditazione, quegli esercizi ancora per punti, che verranno stig-

orationes» e delle aspirazioni, via affettiva di «percezione di sé e di elevazione a Dio», in cui si traduce il movimento di fede nella voce del cuore, non nel senso però di «vedere Dio nel creato, ma di astrarre dal creato per indirizzare lo sguardo al solo Creatore»⁹⁰. Ad essere aggirato infatti è sempre l'intelletto, così che anche i caratteri dell'«ammirazione», tanto accesi nell'apologetica barocca, come nell'estatica illuminazione delle «bellezze dell'Universo» e nella divina grazia che eleva il proficiente (o lo fa discendere nel centro del neoplatonico *cosmos*, fino alla luce soprasostanziale di Dio: *Via Compendii*, cap. X, p. 113), esulano dalle categorie dell'ingegno e del 'concetto' tipicamente secentesche per divenire un «abbandono al soffio dello spirito», o uno *stimulum amoris* di lontana memoria bonaventuriana, ora trasformato in un «sospiro infocato» – per ricorrere all'espressione di un altro maestro, con il suo *Lume mistico* (1682), della «orazione affettiva», Tommaso Menghini⁹¹ –, per via di una partecipazione *actualiter*, fulminea e intermittente, agli affetti divini, dove le orazioni-giaculatorie sono dardi incendiari, riflessi del Creatore che illuminano il «deserto» dell'anima, ad Esso ascendente. Di tale processo, quanto della qualità 'teologico-affettiva' e non concettuale delle 'aspirazioni', lascia una testimonianza esemplare la stessa Martinengo:

Questo silenzio interno deriva dalla troppa abbondanza delle divine Effusioni o dalla troppa penuria di quelle, *perché nell'abbondanza l'intelletto rimane ammutolito dall'ammirazione che li cagiona la divina Grandezza contemplata, ben che nell'oscurità della fede e però tanto sicura quanto il lume di Gloria. E se non permette all'intelletto l'inoltrarsi nel scrutinio della Divina Maestà perché l'inquisizione di ciò gliela rapisce l'ammirazione*, sottra però la volontà, investita da un ardore divino che la

matizzati nella *Via Compendii ad Deum*, ancora presenti in questa prima opera, e gli *Esercizi* ignaziani, di cui un primo carattere è il venir meno della «composizione di luogo», sostituita da «percorsi di meditazione» dove «le concatenazioni meditative sono finalizzate all'espressione affettiva».

⁹⁰ STROPPA, *Sic arescit*, pp. 156-165: 162.

⁹¹ Il domenicano Tommaso Menghini, che pur svolge un ruolo di inquisitore, alterna a questo anche una significativa produzione di «teorico della contemplazione». Si fa sostenitore di una pratica della «contemplazione mista» insieme passiva e attiva che si crede non sfuggisse alla Martinengo. Del resto la sua opera, *Il lume mistico per l'esercizio degli affetti divini, preso dall'Opera della divina Grazia*, vide la luce a Jesi, nel 1682, con caratteri del tipografo d'elezione del Petrucci, Claudio Perciminei (cfr. JORI [a cura di], *Mistici italiani*, pp. 561-562; ma anche STROPPA, *Sic arescit*, pp. 90-91; MALENA, *L'eresia dei perfetti*, pp. 279-285).

consuma e insieme imparadisa. Ma chi chiedesse all'intelletto cosa mira e alla volontà cosa ama non saprebbero rispondere⁹² [corsivo nostro].

Così che l'«aspirazione», quale «atto giaculatorio uscito con gran fervore dal nostro interno», è per Maria Maddalena «di forte stimolo e di grand'efficacia per stabilmente fisare l'Anima in Dio ed accendere in lei medesima l'incessante fuoco dell'Amor di Dio»⁹³: una *sagitta spiritualis*⁹⁴, insomma, che opera la *secessio*, il distacco dell'anima dal mondo, per riaccendere nel circolo senza fine della *charitas* illuminante l'intimo colloquio con il divino.

L'importanza che ad esse vi ascrive la pedagogia spirituale della Martinengo, quale via regia dello slancio mistico e strumento dei processi di astrazione dell'anima, motiva l'ampio ricorso alla lirica affettiva, ispirata a un ricco immaginario neoplatonico di «dissimili similitudini», di cui danno prova visibile trattati e commentari della beata. In questi si genera un prezioso intarsio di poesie sacre del Petrucci alternate a composizioni della Martinengo, con un significativo scambio di parti fra letteratura ascetica e teologia mistica, fra la semplificazione delle potenze dell'anima e la semplificazione affettiva delle umili, o meno umili, canzonette e canzoni, chiamate a rappresentare la memorabilità di un itinerario tipo di approdo contemplativo. Notevole, ad esempio, l'insero nel capitolo XXIII delle *Diverse Massime* del noto *Mistico enigma* del Petrucci, *Svelami amor che stravaganze*⁹⁵ *io provo*⁹⁶: sublime sintesi lirica dell'insegnamento filo-

⁹² MARTINENGO, *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, II, p. 1378.

⁹³ MARTINENGO, *Massime della Venerabil Madre Maria Maddalena Abbadessa Capucina in Brescia*, in *Gli scritti*, II, p. 2257.

⁹⁴ Per la storia e classificazione delle moderne aspirazioni mistiche si rinvia all'ampia disamina della STROPPA in *Introduzione* a BONA, *Via Compendii ad Deum*, pp. XXXII-XLI.

⁹⁵ Il concetto delle 'stravaganze', come esito dell'«ebbrezza» mistica, è spiegato in termini espositivi ne *La notte oscura* di san Giovanni della Croce, XIII, p. 143.

⁹⁶ Si legge in MARTINENGO, *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, II, pp. 1378-1385: 1378. Si riporta secondo la trascrizione di Maria Maddalena: «Svelami amor, che stravaganze io provo. / Veggio, e pur non m'illustra alcun splendore; / Amo, e pur non so chi, né sento amore; / Godo e pur nulla stringo e nulla trovo. // Quando torno al mio Centro, io non mi movo; / Quando mi pasco più, fame ho maggiore; / Quando morta son più, vita ho migliore; / Quando a tutti son tolta, a tutti io giovo. // La povertà più nuda è mia ricchezza; / La pena più profonda è gaudio mio; / La tenebra più densa è mia chiarezza. / Perdo ivi ogni ben ove son 'io; // Dov'è il mio vacuo, ivi è la mia pienezza; / Nel tutto ho nulla e in gran nulla ho Dio. / E se al nulla m'appoggio, in Dio risiedo». Nel testo

sofico e teologico apofatico dello jesino, ma anche esempio, come di recente ha illustrato la Stroppa, di una «semplicità non semplice»⁹⁷ di poesia concettosa che fa leva sulla retorica dei «contraposti», diversa dai consueti modi cantabili del cardinale oratoriano.

La Martinengo richiama e commenta il sonetto con un'esegesi che intreccia significativamente quella stessa petrucciana, di autointerpretazione, sul modello giovanneo, dei propri versi, con una ridondanza commentativa che serve a semplificare i contenuti ontologici più ardui del Petrucci, ma anche più implicati nelle polemiche sull'«oziosità» quietista (i vv. 5-6, e 9: «Godo, e pur nulla stringo e nulla trovo. / Quando torno al mio Centro, io non mi movo / [...] / La povertà più nuda è mia ricchezza»). Il discorso della Martinengo punta a smussare e decantare i caratteri mentali e teologici dell'«astrazione» petrucciana, con il ricorso alle immagini di un *eros* mistico in cui si sposano i sensi anagogico-spirituali del proprio itinerario contemplativo, che detta pure l'aggiunta rilevante di due versi finali al testo tràdito del cardinale, secondo l'edizione veneziana del 1680 («Perdo me stessa, allor che nulla io vedo; / E se al nulla m'appoggio, in Dio risiedo»), con gli *exempla* della Sacra Scrittura. A questi si attinge inscrivendoli in un discorso esegetico di chiara marca sanjuanistica che suggerisce alla Martinengo un modello di parafrasi dei concetti lirici del testo petrucciano per via analogica, come trasferimento di metafore in azioni spirituali, messe in scena in un teatro dell'interiorità che illumina una topografia dell'anima, nel suo duplice movimento simbolico del viaggio deiforme, espresso da un linguaggio stratificato di figuranti dell'erotica neoplatonica («Quanto più poi di lui [*di Dio*] si pasce, tanto ha più di lui fame, non si saziando mai di sempre più pascersi»⁹⁸, a commento del v. 5: «Quando torno al mio Centro, io

riportato dalla Martinengo si riscontrano alcune varianti rispetto all'edizione veneziana del 1682, e a quella del 1585: P.M. PETRUCCI, *I mistici Enigmi disvelati. Dichiarazione Compendiosa d'un Sonetto Mistico [...]. Con un breve Metodo per la guida di Anime all'altrezza Mistica della divina Gratia guidate. Operetta molto utile all'Anime interne, e a' loro direttori* (Jesi 1680), Hertz, Venezia 1682: v. 12 *Perdo > Mi manca*; l'aggiunta dei due versi finali.

⁹⁷ S. STROPPA, *Un capitolo 'sacro' della descriptio amoris: I 'Mistici Enigmi disvelati' di Pier Matteo Petrucci (1680)*, in E. ARDISSINO - E. SELMI (a cura di), *Poesia e Retorica del Sacro*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009.

⁹⁸ Amplissimo dagli *Asolani* di Bembo al Tasso il campo metaforico, di derivazione dal *Simposio* platonico, del cibo, della fame e dell'antropofagia legata all'*eros*.

non mi movo»), e della trasformazione estatica (a glossa del v. 12: «Perdo ivi ogni ben ove son'io»: «Qui vi sta tutta l'importanza della vita spirituale: nel snaturalizzarci ben bene. Fatto questo Dio ci soprannaturalizzerà a suo piacere, con utilità grandissima dell'anima nostra»). Ma è soprattutto riguardo al nodo ermeneutico che la rilettura di Maria Maddalena considera centrale, ossia quello relativo alle operazioni nell'anima di un «Dio nascosto», che si rivela la strategia più profonda dell'esegesi martinenghiana, quale traduzione 'alla lettera' e in atto di quel «conoscere sperimentalmente la inconoscibilità di Dio» che «inebria talmente l'anima mistica»: espressione, questa, con cui il Petrucci, in un visibile scarto di registro, aveva commentato l'antitesi concettosa del v. 9 della sua lirica – *La povertà più nuda è mia ricchezza* («povertà dello spirito», naturalmente, «per l'anime mistiche») –, insegnando fors'anche alle sue *discipulae* la strada di una «pratica del nulla» ricavabile dalle proprie massime. Nella sua esposizione, la Martinengo si lascia così sfuggire un calcolato «impropriamente», non solo e non tanto a sottolineare l'inadeguatezza di un esercizio critico impari, per un'umile *muliercula*, troppo ardimentosa nel confronto con il gioiello teologico del cardinale jesino, quanto piuttosto a suggerire lo 'spirito' dell'interpretazione, le modalità altre e dinamiche che trasformano le verità teologiche, rigenerandole, in significanti mistici, da cui scaturisce un processo associativo nel quale si ricombina la diretta esperienza della 'via contemplativa', delle «stravaganze» estatiche enunciate nell'*Enigma* petrucciano, con i valori assoluti della parola sacra:

Bellissimi enigmi, ma altrettanto oscuri, *né io saprò il modo di spiegarli se non impropriamente*. Dimanda quest'anima amante al suo Divin Amore che li spieghi le stravaganze dello stesso suo amore che li fa provare nel suo interno, mentre vede e pure si trova all'oscuro. Questa oscurità è quella caligine nella quale entrò il Santo Legislatore Mosé sul Monte Sinai, la quale era tanto folta ed oscura che li tolse di vista tutta la terra né più vedeva dove si fusse. Così fa Dio con l'Anima sua diletta sposa: la fa entrare nella cali-

La filigrana della Martinengo qui sottintende esplicitamente la lettura de *La notte oscura* di san Giovanni, XIII, 145: «Quindi l'anima che non si è ancora perfezionata nell'amore, giacché non ha raggiunto l'unione, è sospinta dalla fame e dalla sete di ciò che le manca, ossia dall'unione stessa, mentre le forze che l'amore ha già conferito alla sua volontà, rendendola appassionata, danno coraggio e ardire alla sua volontà infiammata...».

gine⁹⁹. Più non vede il Cielo, più non vede Dio, perché non ha alcun concetto positivo di lui. L'intelletto è di già accecato, più non sa, più non vede e pur, non ostante, vede e sta fisso in lui senza palpitare [...]. *Gran segreto è questo, né io lo so spiegare, se l'enigma però non s'intendesse che non discendon nell'intelletto particolari splendori, perché di già ha fatto stanza nella Luce inaccessibile*¹⁰⁰ [corsivo nostro].

La 'riduzione sperimentale' si coniuga con la 'ridondanza espressiva' di una lingua che mima il parlato, secondo una retorica di tradizione vittorina e francescana che invitava, nei generi della letteratura spirituale, alla reiterazione per drammatizzare i concetti, rendendoli una 'forma animata' di facile introiezione, con un'assimilazione che diviene processo e riconoscimento, ricreazione *a parte subiecti* e virtuale invero in una eccedenza di senso che trascende limiti e possibilità del singolo interprete. Ancora una volta la scrittura riflessiva martinenghiana sembra, insomma, far tesoro dell'alta lezione di san Giovanni della Croce, che, nel *Prologo* metacritico del suo *Cantico spirituale*, aveva chiaramente indicato la tipologia e i paradossi di un'interpretazione mistica sfuggente a «spiegazioni razionali»:

Poiché queste *Canzoni sono state composte in uno spirito d'amore, abbondante di senso mistico, non si potranno spiegare adeguatamente, né questa sarà la mia intenzione* [...]. E ritengo che sia meglio così, perché *gli enunciati dell'amore è meglio commentarli nella loro ampiezza*, in modo che ognuno se ne giovi secondo le caratteristiche e le risorse del proprio spirito, piuttosto che restringerli a un senso al quale non si possa adattare ogni palato. Quindi, se vengono interpretati in un modo, non c'è ragione di sentirsi legati dall'interpretazione, perché la sapienza mistica, che si manifesta attraverso l'amore, di cui trattano le seguenti strofe, non ha bisogno di essere intesa distintamente per suscitare amore e sentimento nell'anima. Essa infatti agisce come la fede, in cui amiamo Dio senza comprenderlo¹⁰¹ [corsivo nostro].

Tale modalità di riappropriazione è quella, per lo più usuale, con cui la Martinengo scompone e ricompono, nelle sue opere, ampi stralci

⁹⁹ La Martinengo rilegge qui il passo di *Esodo* 19, 9-20, in chiave apofatica (frequente anche in una certa tradizione della cabala cristiana) e alla luce dell'interpretazione di san Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, *Strofe XXXVII*, p. 326.

¹⁰⁰ MARTINENGO, *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, II, pp. 1378-1379.

¹⁰¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Prologo*, in *Cantico spirituale*, pp. 56-57.

(in genere singole strofe e un'ampia varietà di testimoni della lirica petrucciana: a partire dalla canzone *Descrizione d'un perfettissimo cuore Cristiano* (la già citata *O mille volte avventuroso e mille*), di cui le singole stanze ricorrono insistentemente a segnare l'itinerario intimo di «un'Anima di Dio innamorata»¹⁰², o dalla canzonetta ritmata *Amore del patire per la gloria di Dio*, la cui dodicesima strofe (*Poesie sacre* 266: «Care croci, croci amate, / ch'io vi tema? Oh, questo, no! / Siete voi che mi sposate / Con quel Dio che mi sposò») funziona come uno *stimulum amoris* per insegnare i piaceri dell'abiezione cristocentrica¹⁰³; o infine, dal caso del madrigale *Si describe un'Orazione molto perfetta* (il n. 202 delle *Poesie sacre* del cardinale jesino), infiammata aspirazione di un'anima-sposa che si lascia penetrare dall'«incendio di Paradiso» di un Dio amatore, «incomprensibile e incognoscibile». Il madrigale viene iscritto dalla Martinengo nel trattatello-relazione *Mortui enim estis*, un discorso di letteratissima teologia mistica che funge da corollario agli *Avvertimenti spirituali* (1724), un'opera ascetico-catechistica redatta dalla beata per esporre le costituzioni cappuccine, e con il quale s'intendeva dipingere il ritratto della perfetta religiosa e del suo itinerario di purificazione deifica, ispirato ai Padri della Chiesa e ai santi moderni. La lirica, che qui si riporta per esteso, è una di quelle petruciane più coinvolte negli aspetti dottrinari del cardinale e nel suo tentativo di dare voce poetica a una 'dottrina della mistica' e della pratica contemplativa, sottoposta inoltre a un'ampia revisione, nel precipitare della controversia sul quietismo, nel passaggio dalla *editio princeps* delle *Poesie sacre e spirituali* (1680) alla seconda edizione del 1686:

Alma è teco il tuo Dio. Del pensier vago
 Deh non seguir l'inevitabil moto.
 È teco sì, ma ignoto.
 Lascia dunque ogni immago.
 Teco è l'Onnipotente,
 La Beltà somma? Ama tu, dunque, e addora

¹⁰² In MARTINENGO, *Diverse Massime*, XXIII, in *Gli scritti*, II, pp. 1386-1387, dove vi compare la VII stanza della canzone: «L'invitta Fè di questo Cuore amante / Tra i più crudi martiri si fa più forte / Ira d'Averno o morte / Per rapirlo al suo Dio non è bastate. / Dal suo intrepido petto / Potrà svellersi l'alma e non l'affetto».

¹⁰³ I versi della 'canzonetta' petrucciana ritornano più volte, una occorrenza si legge in MARTINENGO, *Diverse Massime*, I (in *Gli scritti*, I, pp. 1030-1031).

L'incomprensibil Maestà Presente.
 Teco è tutto il tuo Ben. Tu, dunque, ogn'hora
 Tacita, amorosa
 Fermati, credi, abbraccia, ama e riposa¹⁰⁴.

La revisione mirava a un dettato più sintetico del testo (dai 12 versi originari ai 10 della 2^a redazione) con un processo di scarnificazione astrattiva, per suggerire, con maggiore intensità, l'idea della contemplazione 'come atto incorporeo'. Il componimento finiva così per configurarsi come la resa in simboli lirici della riflessione che il Petrucci sviluppava in vari luoghi della *Contemplazione mistica acquistata*, come ad esempio nel IX capitolo dove si tratta della «infigurabilità di Dio» e della sua «lontananza dalle similitudini delle cose create»:

Ma con la semplice apprensione del denudato intelletto (e s'altri dicesse non poter denudarsi, diremo dell'intelletto noncurante di qualsiasi specie o imagine che contra sua voglia gli occorra) e col puro lume abituale della fede cattolica posto in atto, si crede, e si vuole credere vivamente, che *la Divinità infigurabile ed ignota a noi viatori ci è intimamente presente*. e si vol credere che questa sacrosanta ed incomprensibile Divinità è il sommo Bene e la somma Amabilità infinita [...]. Or qual bisogno ha qui l'anima di rivolgimenti a' fantasmi? Che s'ha da figurare un'anima, la quale non vuole conoscere (sapendo che non può conoscere, quand'anche volesse), ma le basta di credere *nell'eccelsa verità in conoscibile?*¹⁰⁵ [corsivo nostro]

La Martinengo accoglie in *Mortui enim estis* la versione riformata del 1686 di *Alma è teco il tuo Dio*, dove, ad esempio, il richiamo mistico alla sponsalità della 1^a redazione («absorta et annichilata *se bramì esser sua sposa*, fermati, credi, *adora*, ama e riposa»), dopo la cancellazione degli elementi espliciti, rimaneva solo come allusione nei termini *amorosa* e *abbraccia*: è una versione che, nel suo insieme, perseguiva – come già sottolineato da Giacomo Jori¹⁰⁶ – con maggior fedeltà un'idea di rarefazione metafisica nel condensare le metafore in puri simboli teologici, secondo quella poetica dello jesino della 'semplificazione' come 'astrazione'. La Martinengo, come di consueto,

¹⁰⁴ MARTINENGO, *Mortui enim estis*, pp. 1817-1888.

¹⁰⁵ PETRUCCI, *La contemplazione mistica acquistata* (1681-1682), in JORI (a cura di), *Mistici italiani*, p. 541.

¹⁰⁶ JORI (a cura di), *Mistici italiani*, pp. 667-668.

nell'esegesi dei significati della lirica mostra la volontà di colmare, con i referenti del linguaggio amoroso, quei vuoti lasciati sospesi e aperti dall'ontologia petruciana, con un ritorno della teologia astrante nel territorio della *mystica experimentalis*, che, procedendo per *amplificatio*, arricchisce di nuovi sensi 'affettivi' i lumi scarnificati del madrigale, attingendo all'esemplarità, al codice della moderna estasi erotica: alla «scienza saporosa» della giovannea «Sposa de' Sacri Cantici». Sulla filigrana del *Cantico di Salomone* (il 'testo dei testi' per la Martinengo, di cui consorelle e direttori di coscienza riferivano l'avesse «tutto come scolpito nella mente»¹⁰⁷), Maria Maddalena incatena il motivo apofatico della «canzonetta» del Petrucci con l'interpretazione dell'anima-sposa di Giovanni della Croce, convertendo il radicalismo teologico dell'*anéantissement* petruciano in una mistica dell'estasi, impregnata degli eccessi cardiaci di un *amor superfervidum* (che mai «s'interrompa nel tempo, né men nell'Eternità», II, p. 1817), quell'«insoffribile amore»¹⁰⁸ che è forse la cifra più vivida della 'soggettività' della beata.

La contemplativa bresciana impegna così il suo commento del madrigale soprattutto sulla 'sentenza' del verso conclusivo:

Vorei potervi con chiarezza spiegare la significazione di questa *canzonetta*, massime delli ultimi cinque atti, che dicono: *Fermati, credi, abbraccia, ama e riposa*¹⁰⁹;

con un'esegesi che inclina visibilmente verso il significato originario dell'apofatismo mistico, sottratto a derive ontologiche, di un Dio-amore gratuito che fa fiorire il nulla, unico donatore di senso all'infinita ampiezza creaturale. È un Dio che si enuncia attraverso la citazione autoritativa di un Taulero (*Divinae Institutiones*, XII: «Intra me Deus, Extra me Deus et undique circa me Deus»), riletto alla luce di un paolino *est Deus in nobis* e di una raffinata ripresa dell'insegnamento della XII *Lettera ai Romani*, che la Martinengo richiama nell'esegesi del verso petruciano «Tacita, amorosa / Fermati», per intenderlo come esortazione al ritorno dell'anima, cui è interdett-

¹⁰⁷ MARTINENGO, *Gli scritti*, I, p. 486.

¹⁰⁸ Cfr. F. FUSAR BASSINI, *Questo insoffribile Amore. Beata Maria Maddalena Martinengo*, Editrice Velar, Gorle 1986. «L'ardore insoffribile» si legge in MARTINENGO, *Vita*, XIII, in *Gli scritti*, I, p. 523.

¹⁰⁹ MARTINENGO, *Mortui enim estis*, p. 1818.

to lo ‘scrutinio’ del proprio destino salvifico («Fermati», vol anche dire che non deve un’Anima scrutinare e dire: Son io prescita o predestinata? [...] San Paolo dice: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*: Rm 12, 3), nell’unico *ordo* di verità riconoscibili e non caduche («il pensier vago» della rima petruciana): quello dell’*amor* e di una *voluntas/desiderium* che, nel linguaggio di Maria Maddalena, non può che tradursi nei sensi mistici dell’anima-sposa del *Cantico* giovanneo. Il circolo ascensionale dell’*amor* invero così, per la Martinengo, il senso più autentico trasmesso da quel concetto di tradizione paolina e agostiniana che faceva capo all’*interior intimo meo* (*Confessioni* III, 6, 11), perché quell’ordine aperto all’Altro da noi, che è in noi («Teco è l’Onnipotente»), conduce proprio alla profondità e alla rivelazione del ‘centro’ dell’anima¹¹⁰. Nell’enfasi di un commento che assume i toni di un soliloquio drammatico introiettato nell’esemplarità della propria esperienza mistica, la Martinengo dà così sfogo ai segreti consumati nell’intimo dello spirito:

Abbraccia, ama, riposa. Perché, capitela bene, Sorelle: fermata che sia L’Anima nella pratica di tutte le virtù, subito con un atto di viva fede trova il suo Dio Presente e po’ dir con la Sposa de’ Sacri Cantici: *Inveni quem diligit Anima mea, tenui eum nec dimittam* [...] o felice *Inveni*, ma più felice *Tenui*. [...] Per tener stretto con voi il vostro divin Sposo, Sorelle care, non vi vol gagliardia di bracci, ma bensì d’amore intenso e continuo più che mai potete; con questo amore vel imprigionarete (ancor che Immenso) nel vostro seno, e v’assicuro che non potrà più partire¹¹¹.

Quel *tenui* che si sostituisce all’*inveni*, quella ‘sapienza amorosa’ che trascende i limiti di un’*inquisitio* destinata al silenzio, sono oggetto di un’ampia gamma di variazioni liturgiche nella lirica della Martinengo, che rende con un’‘evidenza’ visionaria, metaforica ma insieme palpabile, il senso dell’incontro con lo Sposo celeste, come nella «canzonetta» *Oh, quanto tempo, ohimè*, di palese ispirazione dal *Cantico dei Cantici*: «Che l’abbia a trapiantar / Mi sento balenar / Di speme

¹¹⁰ Per l’interpretazione dei significati dell’*ordo amoris* agostiniano, in rapporto al concetto di salvezza e di bellezza (di un Plotino cristianizzato) che anche la Martinengo intreccia in diverse meditazioni, si rinvia a R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 93-122.

¹¹¹ MARTINENGO, *Mortui enim estis*, p. 1819.

un lampo // Nel sterile terren / Del mio povero sen / Il fior del campo» (*Oh, quanto tempo, ohimè*, 21-22)¹¹².

La Martinengo approda dunque a una partecipazione enigmatica alla pienezza del Creatore per via d'amore, che riconverte anche «l'atto di viva fede della Presenza di Dio», tradizionalmente connotativo dei teologi del nulla, una linea qui suggerita in forza della citazione pseudo-tauleriana (ossia di un Taulero che, filtrato dal Petrucci, viene ricondotto da Maria Maddalena sul 'sentiero' dell'«anima innamorata», secondo i sensi della glossa del v. 8: «Teco è tutto il tuo ben»¹¹³), nella partecipazione trinitaria al mistero dell'incarnazione: conquista e antidoto martinenghiani che s'insinuano a colmare, con nuove mediazioni, gli eccessi della trascendenza astratta del Petrucci.

Ad incrementare i significati della chiosa di *Alma teco è il tuo Dio*, giunge anche un altro passo di particolare pregnanza delle *Diverse Massime* (XII, p. 1111), dove dissertando del «silenzio interiore» e della figura dell'«uomo spirituale» che non si perde nei «riflessi vani»¹¹⁴, Maria Maddalena precisa ulteriormente il significato che attribuiva all'*ordo amoris*, il ritorno e il 'riposo' dell'anima nel «luogo proprio» del suo *telos*. Avvalendosi di un illustre sermone di san Bernardo (*Serm. in Cantica*, 64, 10), molto diffuso nella meditazione del tempo, la Martinengo fa coincidere l'«attrazione» divina per l'«anima internata» (altrove ricorrerà agli equivalenti linguistici di «anima ammirata» o «partecipata»), del tutto immemore di sé, ma impregnata del suo Dio, con l'assaporamento, la delibazione della grazia della carità:

Essendo questa virtù regina, porta scettro e corona e deve dominare il tutto, giacché è giunta a dominar Dio: *Triumphat de deo amor!* La carità non solo è virtù divina, ma l'istessa Deità si chiama propriamente Carità: *Deus Charitas est*. Tutte le altre virtù devono a questa render omaggio e obbedirla; e così deve fare il silenzio in tutti i generi di carità, cioè di prudenza, di convenienza e condiscendenza, di sociabilità, di buona creanza, d'affabilità, di amorevolezza;

giacché – chiarisce la beata – la stessa Divinità, «l'onnipotente Verbo» per amore scelse di trascendersi, incarnarsi nella finitezza dell'uo-

¹¹² MARTINENGO, *Poesie*, pp. 2306-2311: 2308.

¹¹³ MARTINENGO, *Mortui enim estis*, p. 1819: «L'altra parola è "credi" [*Fermati, credi...*]. Questo è un insinuarci un atto di viva Fede della Presenza di Dio. Dice dunque: "Anima teco è il tuo Dio"».

¹¹⁴ MARTINENGO, *Diverse Massime*, XII, in *Gli scritti*, I, pp. 1112-1113.

mo («scese dal trono e principiò la sua carriera umana»), e la Divina sapienza umiliandosi, «attornata da nubi [...] si comunica solo a quell'Anime vuote di sapienza mondana»¹¹⁵. Il mistero trinitario, così imperiosamente ritornante nella riflessione¹¹⁶ e nell'immaginario di Maria Maddalena, fa da ponte nel transito del suo pensiero dall'apofatismo assoluto del *Deus abditus* e dalla logica dei «perfetti»¹¹⁷ a una mistica della rinascita e dell'incarnazione in un'anima fattasi «santuario» e «tabernacolo» che, infiammata dalla «triplicata luce» («perché mira in Dio e se stessa vede in Dio ed ancora il Prossimo in Dio»¹¹⁸), si assimila *in figura* a Cristo (ossia: si «rende partecipe della sua immagine», stando ai sensi mistici di un'alta tradizione neoplatonica da Origene al *De raptu Pauli* di Ficino¹¹⁹), partecipando alla visione della Divinità tramite 'gli occhi spirituali' del suo figlio immolato e scrutinando nella propria interiorità attraverso la natura umana del Cristo. Quella operazione che la Martinengo spiega come un vedere *per speculum in aenigmate* attraverso «l'imitazione delle virtù di Cristo»¹²⁰.

Al culmine di una parabola che aveva assistito all'irrompere della frattura neologistica della *mystica experimentalis* secentesca e agli sforzi

¹¹⁵ MARTINENGO, *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, I, pp. 1111-1112; e anche *Relazione prima a destinatari anonimi*, in *Gli scritti*, I, pp. 788-789.

¹¹⁶ Direttori di coscienza e consorelle testimonieranno durante il processo apostolico per la beatificazione: «Tanta era la stima e la venerazione che professava alla SS. ma Trinità, che fece e compose un'adorazione da farsi ogni giorno» (in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, p. 2266). Per l'analisi teologica si rinvia ai *Sentimenti*, in *Gli scritti*, II, pp. 2258-2261.

¹¹⁷ È il termine con cui viene designato un gruppo indistinto di mistici dediti all'«orazione di quiete», accusati di eresia. Si veda per questo la *Scrittura* sull'orazione di quiete del cardinale Albizzi (1682) riportata in M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1948, pp. 147-157; e ora MALENA, *L'eresia dei perfetti*, pp. X-XIV.

¹¹⁸ MARTINENGO, *Diverse Massime*, in *Gli scritti*, II, pp. 1412-1413.

¹¹⁹ Sia pure in un intreccio singolare che unisce mistica e teoria dell'immaginazione, il *De raptu Pauli* è sicuramente uno dei pilastri di tale concezione neoplatonica dell'incarnazione interiore della *figura Christi* (M. FICINO, *De raptu Pauli*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Einaudi, Torino 1977, pp. 958-960; in particolare i parr. *Anima beata contenta est hoc ipso, quod bonum suum incomprehensibile sit...; Voluntas Deo fruitur magis quam intellectus*).

¹²⁰ Vari gli esempi, significativo quello in MARTINENGO, *Diverse Massime*, XXIII, in *Gli scritti*, II, p. 1385 («Con questa perfetta idea diviene anch'ella [*l'anima*] simile al suo contemplato Esemplare nella pratica di tutte le virtù, che con ogni diligenza ristampa in sé»).

compiuti per la sua affermazione come ‘nuova teologia simbolica’, la Martinengo cerca di ricucire i diversi registri della *novitas* apofatica, declinati a un lessico della ‘assolutezza’ (i tanti superlativi di ascendenza dionisiana e petruciana, *sopradeifica*, *sovraeminente*, *securissima*, *arcinfinita santità*, e gli emblemi denotanti la scarnificazione astraente, «verità increata», «attomo di proprietà», «abisso di splendori», «luce inaccessibile» l’«anima rilampo»¹²¹ e il «trilampo adusto»¹²², o per contrasto gli attributi di una fisicità allusiva del patire cristologico e della sensorialità spirituale del metaforismo carmelitano, tattile e gustatorio – *la cella vinaria*, *i legni aromateci* della Fenice, il gusto di Dio – *l’albero divino di aromati pretiosi*) con il linguaggio della apologetica devota, sortendo quell’effetto di disturbo catechistico che padre Pozzi riscontrava nella scrittura martinenghiana, sia pure nel riconoscimento del suo indubbio valore. Proprio tale «disturbo» si crede sia il segno più tangibile di quella ricerca di sintesi e di integrazione, ancora tentata *in extremis*, fra i modelli del linguaggio dell’‘introversione’ mistica e le nuove forme in atto di perfezione spirituale; forme ricondotte nell’alveo della pratica e della «regola santa delle azioni quotidiane», cui avviava il corso del Settecento fra «il cattolicesimo illuminato del Muratori e il benignismo attivo di sant’Alfonso Maria de Liguori»¹²³. Del resto, già nell’ultimo Seicento di pari passo alla diffusione dei nuovi caratteri della teologia mistica, quali espressione di una «scienza dell’anima» non relegabile nell’indistinto crogiuolo delle manifestazioni di una fantasia visionaria e irrazionale, il *consen-*

¹²¹ Variazione dell’anima-specchio, di tradizione neoplatonica, l’anima-rilampo si legge nel contesto di un discorso/trattato sugli *arcana Dei*, sviluppato come *Relazione a don Bartolomeo Ghitti* (in MARTINENGO, *Gli scritti*, I, pp. 664-681; in particolare p. 674), confessore straordinario delle cappuccine nel Natale del 1719; un discorso di teologia mistica di particolare interesse anche per lo sviluppo metaforico del tema della fenice.

¹²² La metafora concettistica che indica il triplice amore della carità ardente della Santa Trinità compare in una interessante canzonetta spirituale, dal titolo *Ternario egli è d’Amor*, dove i diversi simboli teologici giocano sull’idea dell’Uno/trino con la connotazione dei tre attributi di Sapienza/Potenza/Carità («Triade imortal, / Trivertice Altezza / Trigemino Fulgor. / Trilampo adusto»). Il componimento è collocato da padre Fusar Bassini fra gli *Scritti di incerta attribuzione*, in MARTINENGO, *Gli scritti*, II, p. 2379, ma non sembra distante dalla cultura della Martinengo.

¹²³ Sul ruolo di passaggio fra due epoche della meditazione della Martinengo insiste la lettura di M. ROSA, *La religiosa*, in R. VILLARI (a cura di), *L’uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 255-261.

sus ricercato fra Dionigi e Tommaso, favorito anche dal commento esteso da quest'ultimo sui *De divinis nominibus*, era «diventato presto un luogo comune della letteratura spirituale»¹²⁴, nello sforzo di dare voce e di illuminare le tenebre del discorso mistico con i lumi della riflessione teologica.

Termometro attento di tali sviluppi, le soluzioni espressive abbracciate dalla beata bresciana scandiscono le stagioni di un transito fra forme diverse di ascetica, di mistica e di devozione cristiane, che si riflettono emblematicamente nella sua stessa storia spirituale, come nelle pagine delle sue opere, in cui si saldano a circolo i poli divergenti di un tormentato percorso: fra contemplazione di quiete e apologetica; introversione-passività-patire cristologico e aspirazioni-ascesi meditativa e orazione affettiva, posta sotto il segno di un *amor/charitas* quanto di un austero rigore, vicino all'abito di un «solitario di Port-Royal», nell'*imitatio* delle virtù di Cristo. Nel *Libro della vita*, una sorta di «libricino» in cui Maria Maddalena aveva concentrato, per sommi capi, i suoi sentimenti di perfezione cristiana, l'idea della santità si fa ormai ascetica «Immitazione di Gesù Christo nella pratica di tutte le virtù»¹²⁵, il punto più elevato di una perfezione cristiana ridiscesa dalle alte vette della contemplazione nel lessico quotidiano di una meditazione per punti, che se non recide ancora del tutto i suoi legami con il mistico «moto anagogico» dell'*intermissa oratio* secentesca («sospiro per uscire dal mondo»), inclina ormai però sensibilmente verso i modelli della devozione settecentesca. Sarà la stessa Martinengo a confessare infine, quasi a suo testamento spirituale, come attraverso l'esercizio delle «aspirazioni affettive», di cui Giovanni Bona era stato uno dei grandi maestri secenteschi (*Vita*, XIII, pp. 520-522: quegli «affetti amorosi verso Dio» veementi e incendiari che con la consuetudine formano un «habito», come «di tanti peli di lana filati se ne forma una pezza»), avesse «chiaramente conosciuto» che «l'unico alimento dell'amore non fosse già il patire, il squarciarsi le carni, il digiunare, il vegliare, ma l'istesso amore era l'alimento dell'amore». Proprio dal capitolo finale (XX) del *Compendium* del Bona, grande affresco riepilogativo dell'intera storia di una tradizione neoplatonico-cristiana confluita nell'apofatismo secen-

¹²⁴ Riguardo ai modi della dialettica che sovrordina il dialogo fra le due teologie, si rinvia ora alla recente STROPPIA, *Introduzione a BONA, Via Compendii ad Deum*, pp. v-XXIX; in particolare pp. XII-XIV.

¹²⁵ MARTINENGO, *Scritti diversi*, in *Gli scritti*, II, pp. 2228-2229.

tesco¹²⁶, la beata ricavava l'idea di una «via mistica» da interpretarsi *a parte Amoris*, principio e fine della vita dell'anima, «nodo e catena con cui tutte le cose sono unite in un'ineffabile amicizia e unione indissolubile, come il grande Dionigi Areopagita ricordava citando gli Inni di Ieroteo» (*Nomi Divini*, IV, 14).

Testimonianza visibile ne sono i capitoli cronologicamente seriori e conclusivi (il XXIX in particolare) delle *Diverse Massime*, dove l'introversione assoluta e l'astrazione contemplativa cedono il passo al ricupero della centralità cristiana dell'*amor/charitas*, sulla falsariga del modello di «amicizia spirituale», elettiva e di anime, che Francesco di Sales aveva rilanciato nell'*Introduction a la vie dévôte*, e nella direzione di coscienza di Jeanne de Chantal, attraverso l'illustre esempio del legame che aveva avvinto, nell'unità di fede e in nome di Cristo, san Gregorio di Nazianzo e san Basilio¹²⁷. Così Maria Maddalena raffigurava, nella estrema saldatura di modelli passati e presenti e quasi a epigrafe del suo complesso cammino meditativo, nell'immagine e nella condotta di un'«Anima perfetta», una sorta di barocco 'Proteo spirituale', capace di metamorfarsi «in tutte le maniere per il bene del suo prossimo», l'idea della carità sia come «vincolo» e «catena» «di tutta la perfezione evangelica» (*Diverse Massime*, XXX, p. 1481) sia quale nuovo ideale moderno della 'conversazione cristiana':

Si dice del glorioso San Francesco di Sales che si faceva tutto a tutti per guadagnare tutti. Così fa ancora qualsivoglia anima perfetta: si muta, si cangia in tutte le maniere per bene del suo Prossimo; con li allegri si rallegra, con li afflitti si affligge, con li mesti divien mesta. Tutti consola e si fa sociabile, amorevole, condiscendente, benigna, pieghevole, dove però non v'è colpa. *Non resta offeso Dio che l'anima lasci imperfetta la sua orazione, il suo silenzio, la sua – dirò così – astrazione e discenda a consolar il prossimo; anzi questo è un lasciar Dio per Dio, per ritrovar poi Dio più intrinsecato con sé per merito di quella carità che fece al suo prossimo. La carità supera tutte le virtù ed è il vincolo di tutta la perfezione cristiana*¹²⁸ [corsivo nostro].

¹²⁶ BONA, *Via Compendii ad Deum*, XX, pp. 301-303.

¹²⁷ *Introduction à la vie dévôte par François de Sales. Évêque de Genève, Dernière Édition revue, corrigée et augmentée par l'Auteur*, chez Joseph Cottureau, Paris 1619 (ora in FRANÇOIS DE SALES, *Oeuvres*, prefazione e cronologia di A. Ravier, Gallimard, Paris 1969, p. 187). Sul significato dell'amicizia spirituale: cfr. GREGORIO NAZIANZIANO, *Discorsi*, XLIII, 20.

¹²⁸ MARTINENGO, *Diverse Massime*, XXIX [*Regole della conversazione*], in *Gli scritti*, II, pp. 1443-1444.

Due modelli simbolici, dunque, avevano finito per affiancarsi ed alimentare l'immaginario riflessivo e creativo della Martinengo: quello del patire e dell'assoluta introversione, della «morte delle potenze»¹²⁹, dell'impossibile conciliabilità, neppure *in figura*, dell'umano e del divino, che si esprimeva con le varianti metaforiche della liquefazione¹³⁰ dell'anima, del «lume oscuro della fede», della «pura caligine», del valico *in punctum*, del neoplatonico «centro dell'anima»; e quello affettivo infuso che richiedeva la *puritas cordis*, con il suo allegorismo di combustioni spirituali nella «fornace ardente» e nell'incendio amoroso della trafittura del cuore, da parte del *Deus sagittarius* del *Cantico* giovanneo. A valicare lo spazio vuoto fra il nulla creaturale e il tutto di Dio subentrava, insomma, quella sorta di intraducibile *cognoscere* per amore che Maria Maddalena aveva appreso, nella sua più elevata eredità, dalla grande lezione spirituale e poetica di san Giovanni della Croce: un'eredità che veniva depositandosi, sapientemente, nell'intima fibra di una scrittura destinata a trascendere il proprio tempo per trasmettersi, arricchita di nuove mediazioni culturali, alla 'parola ispirata' dei secoli a venire. E proprio in questa 'silenziosa' officina di poesia e di esegesi mistiche, che da san Giovanni e santa Teresa giungeva al Petrucci e alla poetica e alla spiritualità delle «*mulierculae* assetate dell'Assenza», così come le aveva apostrofate polemicamente Paolo Segneri, e infine alla stessa voce ormai di

¹²⁹ Tommaso Menghini (in *Opera della divina grazia, Che mostra la pratica de gli affetti mentali per via di fede. Mezo utilissimo per salire con prestezza, e facilità al Monte Orebbe della Contemplazione* [...], per Francesco Tizzoni, Roma 1680, II, X, 2; cfr. STROPPA, *Sic arescit*, pp. 90-91) ponendo ordine nel *mare magnum* dei 'sentimenti' con cui i mistici 'esperienziali' designano il processo di annichilazione dell'anima, riassume così il concetto di 'vuoto': «Diversamente si chiama da' Mistici questo Vuoto: Alcuni gli danno il nome di "Morte delle potenze"; poiché si come le potenze si dicono vivere per le operazioni, così si dicono morire per il vuoto di esse. Altri gli attribuiscono il nome di "Annichilamento delle potenze", poiché per questo vuoto si annulla ogni loro operazione. Altri lo chiamano "Purgazione attiva": poiché per questo vuoto si purga l'anima delle operazioni naturali, che, a causa del peccato originale, sono immonde, per dare ingresso a quelle della grazia, che sono pure, e monde». La Martinengo oscilla fra 'annichilazione' e 'purgazione'.

¹³⁰ Piccolo compendio metaforico di tale linea è la canzonetta spirituale, unitiva e aspirativa, della Martinengo, *Annegata la natura*, citata in testa al nostro saggio (in *Gli scritti*, II, p. 2302).

trapasso della Martinengo, gli studi futuri potranno forse ritrovare le insospettate origini, le tracce sepolte e *le fil rouge* di una creatività metaforica e simbolica che ancora affiora e si dirama nell'*inventio* immaginifica di una certa lirica 'filosofica' e 'metafisica' del 'romantico' Ottocento.