

Massimo Lollini

Scrittura obbediente e mistica tridentina in Veronica Giuliani

In una pagina memorabile dei *Promessi sposi* Alessandro Manzoni, dopo essersi lasciato andare al piacere di raccontare i tratti “notabili” del carattere di Federico Borromeo, si spingeva ad accennare, “alla sfuggita”, ai limiti di quel carattere affermando che “d’un uomo così ammirabile in complesso, noi non pretendiamo che ogni cosa lo fosse”.¹ Il razionalismo illuministico della formazione giovanile spingeva il Manzoni a prendere le distanze dal cardinale scrivendo che Federico Borromeo “tenne con ferma persuasione, e sostenne in pratica, con lunga costanza, opinioni, che al giorno d’oggi parrebbero a ognuno piuttosto strane che mal fondate” (*I promessi sposi* 486).

Il Manzoni si riferiva ai pregiudizi espressi dal Borromeo, in perfetta sintonia con le credenze del secolo, contro gli untori, le streghe e gli eretici; in seguito a questi pregiudizi nei primi decenni del '600 alcuni presunti “indemoniati” con il beneplacito del cardinale vennero mandati al rogo dopo orribili torture. Il Manzoni sottolinea la responsabilità personale del Borromeo che non può essere in alcun modo giustificata dalle superstizioni e dagli errori del suo tempo.

La posizione dello scrittore diventa più problematica di fronte alla decisione del cardinale di accondiscendere alle richieste dei decurioni che chiedevano una solenne processione di popolo dietro le reliquie di San Carlo attraverso le strade cittadine allo scopo di bloccare il diffondersi della peste. Per spiegare questa nefasta decisione Manzoni si limita a rimandare ad una eventuale debolezza della volontà del cardinale e agli insondabili “misteri del cuore umano” (*I promessi sposi* 721). Come è noto, dopo la processione non ci fu il miracolo annunciato della fine della peste, ma l’aumento vertiginoso dei decessi. La descrizione del Manzoni coglie e illustra il carattere macabro di quella processione, trasformata in “spettacolo barocco” attorno al “mitrato teschio” del santo, che diviene non solo il simulacro della tragica e mortale epidemia diffusa nell’intera Europa in questo secolo, ma anche l’espressione più autentica dell’allegoria barocca che non ha più in mente la luce della redenzione e i valori eterni di una natura incontaminata,

¹ Cito (p. 487) dall’edizione curata da E. Raimondi e L. Bottoni.

come ha scritto Benjamin (170). Uno storico come Maravall ha mostrato a sua volta come l'immagine del mondo e dell'uomo nella società barocca appaia fortemente caratterizzata dalla coscienza sociale della crisi. Oltre alla peste, gravi calamità affliggono l'Europa, l'instabilità e l'inquietudine sociale sono all'origine dei principali temi della cultura barocca, come il caso, l'imprevisto, il mutamento, la fugacità, la caducità, le rovine, il nulla (Maravall).

I limiti del carattere e della personalità di Federico Borromeo, quest'uomo "così ammirabile nel complesso", e i limiti della cultura del suo tempo emergono anche nell'opera che egli ha dedicato al misticismo femminile, il *De ecstaticis mulieribus et illius. Libri quatuor* (1616), il testo attorno al quale organizzeremo il nostro approccio iniziale alla mistica del XVII secolo che, come ha mostrato Michel de Certeau, rappresenta la prima codificazione storica della mistica, termine che in questo secolo acquista il carattere di sostantivo, dopo essere servito per secoli come aggettivo riferito ad esperienze teologiche o esegetiche (De Certeau, "'Mystique' au XVII siècle. Le Problème du langage 'mystique'"). Analizzeremo in seguito la scrittura mistica di Veronica Giuliani, autrice di quello che è stato definito il più fantastico esempio di diario spirituale del '600 europeo, e di numerose scritture autobiografiche (David). Si è parlato a questo proposito dell'intensa spiritualità del mondo barocco, spesso nascosta sotto spoglie ingannatrici e vuote (David, p. 96), e a questo rilievo intendiamo ricollegarci nella convinzione che se è vero che il misticismo resiste a qualunque riduzione sul piano storiografico, rimane pur vero che esso è sempre un fenomeno storicamente determinato e che, per questa ragione, occorrerebbe parlare di *misticismi* al plurale, come hanno mostrato le fini indagini del compianto Mino Bergamo (*La scienza dei santi; "Retorica mistica e codice barocco"*). Da ultimo la nostra ricerca muove da una preoccupazione metodologica tesa a verificare per quanto possibile nel breve spazio di questo saggio le modalità e i limiti del rapporto mistica-letteratura.

I. "Del misticismo vero e falso delle donne"

L'opera fu concepita a scopo didattico ad uso ecclesiastico per affrontare i problemi posti dalla presenza di millantatori e millantatrici che ingannavano il popolo attraverso il ricorso a presunte pratiche mistiche. In questo modo il libro diventa un'analisi dettagliata dei fenomeni straordinari che a ragione vengono chiamati mistici in senso proprio, per distinguerli da quelli falsamente mistici che a Federico Borromeo appaiono direttamente influenzati dal diavolo. La finalità pratica del libro, che doveva diventare uno strumento operativo per gli ecclesiastici impegnati ad affrontare il fenomeno dei millantatori, impedisce al cardinale di affrontare i temi più propriamente teologici e spirituali della mistica. Per questo motivo il libro diventa interessante per gli aspetti culturali della mistica barocca, di cui Borromeo offre un vero e proprio florilegio svolgendo le

sue dense considerazioni psicologiche e fisiologiche sui diversi tipi di estasi, rapimenti e miracoli, fino a fornire una dettagliata rassegna degli odori e dei sapori di natura soprannaturale che entrano in gioco nei fenomeni descritti.²

Il libro rimane una difesa della mistica incentrata sulla gnosi e sull'unione con la divinità concepita come una visione mentale soprannaturale e intuitiva. La mistica viene definita dal cardinale un "dono celeste" poiché offre il vantaggio di una sapienza che avvicina gli esseri umani (*Misticismo vero e falso delle donne. Libri quattro*, p. 85); ma l'interesse del cardinale è soprattutto rivolto a scongiurare i pericoli di inganni in questo ambito da parte di visionari senza scrupoli. Queste preoccupazioni appaiono motivate dal dilagare della mistica nel Seicento: le autorità pubbliche e religiose erano spaventate dal fenomeno mistico incontrollato che si accompagnava alla ripresa del profetismo, e di forme di cultura popolare, che si esprimevano nell'astrologia e nella stregoneria, a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento. Gli storici spiegano questi fenomeni con l'emergere di problemi di varia natura nei rapporti tra chiesa e popolo; non stupisce quindi che dall'interno della chiesa si producessero manuali come quello del Borromeo atti ad affrontare le problematiche relative all'emergere di questi fenomeni incontrollati ed equivoci in un secolo che peraltro tesseva le lodi della dissimulazione e della menzogna (Villari, *Ribelli e riformatori*, pp. 85 e sgg.). In questa maniera il libro finisce per avere un'impostazione strettamente apologetica dell'esperienza mistica secentesca che viene fortemente esaltata dal cardinale prevalentemente nelle sue manifestazioni esteriori, secondo il criterio della visibilità tipico della retorica barocca (Ciaccia).

Il cardinale sottolinea che le visioni autentiche sono rare e che "gli estatici non si trovano affatto ad ogni piè sospinto, come invece la gente inesperta è facilmente indotta a pensare" (93). Egli ricorda a questo proposito fonti bibliche e i "favori celesti" toccati a Isaia, Geremia ed Ezechiele; nell'epoca cristiana vengono fatti i nomi di Francesco, Domenico e Caterina da Siena. A riprova dell'autenticità della visione e a testimonianza della verità della fede viene invocato il martirio, confermando la tendenza, tipica del misticismo tridentino, ad associare la mistica alle sofferenze di Cristo. Infatti Borromeo ricorda come autentiche la visione che precedette il martirio di Policarpo (raccontata da Eusebio nella *Storia ecclesiastica*) e la visione che anticipò il martirio di Cipriano. Egli può così concludere che "Dio suole compensare le più terribili afflizioni con il sollievo di grazie celesti, soprattutto nel caso di gravissimi patimenti sopportati per la fede" (96).³

² Sull'importanza dei profumi e degli odori nella nozione di sacro si veda quanto scrive Corbin in *Storia sociale degli odori XVII e XIX secolo*. Si veda anche quanto scrive Camporesi nell'introduzione al volume dove parla di come i "mistici odoristi" nel Seicento abbiano dato luogo a sperimentazioni fondate sull'olfatto, cercando di esplorare attraverso questo senso l'invisibile e l'inesprimibile (pp. XLVII-XLVIII).

³ Sul nesso asceti-martirio-profezia nel primo cristianesimo si veda Bori, *L'estasi del profeta ed*

Rimane vero che il cardinale ricorda la testimonianza di Cipriano secondo cui la Chiesa primitiva aveva fanciulli estatici, da cui egli non si vergognava affatto di apprendere le cose viste in estasi; ma il cardinale sottolinea soprattutto l'oscurità, l'ambiguità e l'ambivalenza delle visioni, anche di quelle di cui ci parla la Bibbia, e appare interessato piuttosto a ridurre il misticismo a fenomeno ecclesiastico ed essenzialmente cristiano. Si veda a questo proposito il capitolo XI in cui si sostiene che i doni celesti devono essere tenuti nascosti e rimanere interni alla Chiesa perché gli "altri" non capirebbero o mostrerebbero disprezzo per i fenomeni mistici (102-103).⁴ Lo spirito controversista che anima certe pagine del testo spinge poi Borromeo a sostenere che gli "infedeli" come i Turchi, i Mauritani, i Persiani e gli idolatri non conoscono il misticismo divino e si limitano a vivere il processo estatico nella forma di possessione diabolica e di negromanzia (116).

In altre pagine il tono si fa più sfumato e il cardinale esprime una certa perplessità sulla possibilità umana di comprendere i fenomeni mistici e di avvicinarsi all'estasi divina, con un atteggiamento che non sarebbe dispiaciuto a Manzoni:

. . . i giudizi divini sono un *mare magnum*, un oceano impenetrabile all'intelletto umano. Ci sono tante cose che avvengono, di cui non siamo in grado di trovare né il principio né la fine.

(131)

Ma la destinazione pratica di questo testo che doveva aiutare gli ecclesiastici a distinguere il vero misticismo da quello falso impedisce di sviluppare in maniera critica le perplessità conoscitive espresse dal cardinale che, anche in questo settore della sua attività, condivide i limiti e i pregiudizi della propria epoca, come bene aveva visto Alessandro Manzoni. Questi limiti sono evidenti anche nell'atteggiamento e nei giudizi espressi da Federico Borromeo sulle donne, che dovrebbero essere l'oggetto principale della sua trattazione, ma finiscono poi per essere escluse da ogni considerazione critica, a favore di una propensione inquisitoria che vede in loro una predisposizione all'insidia e all'inganno legata alla loro "natura" emotiva e mutevole:

L'indole femminile dà facile ansa agli equivoci e alle insidie. Le donne infatti perdono spesso i sensi, sono di struttura fisica piuttosto debole, hanno sentimenti più labili, che si sprigionano e si decomprimono con uguale leggerezza. Perciò sentono immediatamente odi e offese: non c'è mare in

altri saggi tra ebraismo e cristianesimo, soprattutto "L'esperienza profetica nell'ascensione di Isaia", pp. 17-30.

⁴ In questo il cardinale non farebbe che confermare una tendenza presente già nel mondo antico in cui si è parlato della possibile esistenza di una tradizione profetico-esoterica, non pubblica, con specifici apporti cristiani. Si veda Bori, p. 23.

tempesta che sia agitato quanto l'animo di una donna.

(113)⁵

Nelle parole del cardinale si esprime l'idea della donna identificata con il mondo dell'affettività povero di ragione, cui per converso si contrappone l'universo della logica maschile che sarebbe in grado di sottoporre a controllo la sregolatezza delle passioni. Questo rigido schema oppositivo appare oggi come uno stereotipo e lo si vede soprattutto nell'ampia e circostanziata ricerca di Remo Bodei che ha sottolineato recentemente che passioni come le emozioni e i desideri non sono elementi esterni che si aggiungono alla coscienza per intorbidarla, ma sono elementi "costitutivi della tonalità di qualsiasi modo di essere psichico e persino di ogni orientamento cognitivo" (Bodei, p. 8). In questa analisi la passione non viene più considerata come puro accecamento e non viene più demonizzata, come accadeva ai tempi del Cardinale Borromeo, allo scopo di reprimerla.⁶

Nel testo di Borromeo il riconoscimento che le donne "furono partecipi dei veri doni del cielo" fin dai tempi più remoti della Sibilla appare in questa maniera sommerso dalla selva di preoccupazioni che mirano a denunciare l'"atteggiamento spirituale falso" di cui si rendono colpevoli alcune donne e a distinguere l'estasi naturale, che Borromeo considera come una malattia da curare, da quella divina e quest'ultima da quella diabolica. Tra i molti esempi di "atteggiamento spirituale falso" di ispirazione diabolica Borromeo ricorda quello di una donna che diceva di vedere in estasi, ogni giorno, immagini divine. Borromeo riuscì a svelare l'inganno con uno stratagemma tipico di questa età: far scrivere a questa donna le sue esperienze in modo da poterle controllare. Borromeo chiarisce molto bene la motivazione inquisitoria e repressiva di questo tipo di scrittura che rimane ai suoi occhi il criterio fondamentale per controllare la vita spirituale delle sante e per distinguere la mistica autentica da quella falsa:

Un altro buon criterio per conoscere le persone è quello di interrogarle insistentemente sulla loro vita, mettendo per iscritto, secondo le circostanze e le occasioni, tutto quello che dicono. Così, in un secondo tempo non possono negare le cose dette. Se quelle persone continuassero a raccontare stupidità, o perché esse stesse ingannate o perché volessero prendere in giro gli altri, sarebbero in tal modo smascherate.

(141)

⁵ Altrove il giudizio di Borromeo sulle donne è ancora più duro: "... basta che ci ricordiamo che nel mondo fu la donna a portare il primo e rovinoso inganno. Il principio di ogni sfacelo è sorto lì, sulla sua bocca, piena di falsità e menzogna" (164).

⁶ "Presupporre energie selvagge e brancolanti nel buio ('passioni'), che dovrebbero essere dirette e tenute a freno da un'istanza ordinatrice illuminata ('ragione'), significa infatti spesso prefigurare un alibi polemico per reprimerle o canalizzarle" (9).

Avvenne così che la donna, dietro esortazione di un religioso, scrisse cosa vedeva degli angeli e lei scrisse tra l'altro che gli angeli le apparivano talvolta sotto le spoglie di animali. A questo punto il terreno per l'intervento censorio del cardinale era pronto:

Io allora la rimproverai, ma ella rispose che ciò era avvenuto anche nell'Apocalisse. Obiettai che l'Apocalisse aveva sempre un significato di mistero "che manca del tutto — così dissi — nelle tue visioni, per cui queste immagini ti devono far credere che le tue visioni sono inezie e deliri". Notavo anche come quelle visioni fossero frammiste di sensualità, cioè di canti e di altre piacevolezze che esaltano i sensi e non la mente. La donna aggiungeva d'aver visto in forme materiali i sette doni dello Spirito Santo con tutti i loro frutti ed effetti. Ma io capivo, e lo sospettavo agevolmente, che questo era piuttosto un prodotto della mente che non un mistero celeste.

(138-139)

Come si vede l'intervento del cardinale si fonda sull'idea che l'esperienza mistica rimanga confinata nell'ombra del mistero e non possa essere facilmente spiegata con immagini sensibili legate al piacere dei sensi. A questo punto il testo di Borromeo si trasforma in un vero e proprio elogio della dissimulazione a scopo censorio:

Nei colloqui con le estatiche e con altre false visionarie occorre invece far uso della dissimulazione: saper introdurre opportunamente nel discorso una qualche domanda su cose riguardanti l'intimo pensiero dell'inquirente, cioè i segreti dell'animo, dei quali neppure il demonio può avere "sentore".

(142)

Il cardinale sottolinea che bisogna credere poco anche ai discorsi che si sentono fare dalle donne in estasi, anche perché può succedere che gli estatici possano manifestare sublimi idee senza peraltro che queste nascano da un intervento straordinario del cielo (192). Anche la glossolalia va presa "con i piedi di piombo"; analogo discorso va fatto per l'eccessivo entusiasmo, perciò occorre

. . . stare all'erta di fronte alle beatitudini che sembrano spirituali, a quelle gioie esteriori che a volte sprizzano dai cuori pii, perché non incorriamo nel pericolo di tacciare come profane le letizie dei santi o, viceversa, perché non giudichiamo sante le piacevolezze comuni e naturali.

(197)

Il cardinale svolge un discorso analogo per le lacrime poiché il demonio "si insinua anche tra le lacrimucce". Più inclini alle lacrime sono i "temperamenti umidi", i buoni bevitori, i timidi e gli "effeminati". Solo le lacrime che nascono dal dolore sono "naturali" (198).

II. La scrittura obbediente e il nulla

Dopo questa ampia escursione sul significato culturale del libro di Federico Borromeo dedicato al misticismo femminile, mette buon conto analizzare direttamente gli scritti di una mistica del '600: Veronica Giuliani. Infatti Veronica Giuliani appare un caso esemplare di mistica tridentina, in cui viene meno la dimensione profetica presente in Caterina da Siena e nella mistica medievale, e si afferma la convinzione che l'esperienza mistica deve essere testimonianza del dolore e della passione di Cristo. Nelle pagine del suo *Diario* leggiamo:

O pene che raccontare non posso. Non è tempo di potere fare e dire come uno vorrebbe; ma si dice e si fa tutto l'opposto, e questo dà più pena e fa provare un tormento segreto che raccontare non si pole.
(*Diario*, in *Scrittrici mistiche italiane*, p. 511)

A conferma di quanto emergeva dalle pagine del cardinale Borromeo, il caso di Veronica Giuliani mette in luce come la mistica tridentina, maschile e femminile, tenda sempre più a farsi ecclesiastica e ad essere sottoposta a un rigido controllo da parte delle autorità religiose che non consentono nessuna manifestazione esterna e nessun discorso sulla *renovatio ecclesiae*. Queste tendenze sfociano nella mistica del nulla di cui si trova ampia testimonianza non solo in Veronica Giuliani ma anche nella cultura barocca e secentesca.⁷

Mino Bergamo ha studiato le relazioni che legano il tema della perdita e dell'annichilamento alla cultura barocca francese e al sistema globale della cultura d'epoca (Bergamo, "Il puro amore davanti alla legge dello scambio"). L'ipotesi che guida la sua ricerca sostiene che nel XVI e XVII secolo si assiste alla formazione di un'etica dominata dal modello economico in tutti i rapporti sociali, pubblici e privati. In opere eterogenee che vanno dal *Tartuffe* di Molière alla scrittura mistica si assiste allo sviluppo di una regola di comportamento sociale che consiste nel pagare i propri debiti e nell'onorare il circuito dello scambio. Questa legge economica assume una funzione modellizzante per tutti i tipi di discorso e lo stesso discorso mistico ne appare in qualche modo influenzato, sia pure per via negativa. Infatti nella scrittura mistica cristiana il modello etico-economico di cui si parla sopra viene regolarmente sovvertito a vantaggio dell'affermazione della vita della carità che è essenzialmente antieconomica. Ma rimane il fatto che, pur opponendosi al modello economico che si afferma nel

⁷ Si veda Leonardi, "La santità delle donne," in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 54-57. Si veda anche l'ampio e documentato studio di Zarrì, *Dalla profezia alla disciplina*, in *Donne e fede*, pp. 177-225, e anche Matthews Grieco, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, pp. 303-325

XVII secolo, la scrittura mistica rimane strutturalmente dipendente da quello stesso modello che pure sostanzialmente viene a sovvertire (Bergamo, "Il puro amore davanti alla legge dello scambio", p. 205). Lo stesso rapporto con il divino che il puro amore dei mistici vuole stabilire appare in qualche modo influenzato dalla legge dello scambio, in cui uno dei contraenti (l'essere umano) perde tutto quanto è in suo possesso e l'altro contraente (la divinità) si avvantaggia di questa situazione, traendone vantaggio e godimento. In questo modo la dipendenza del discorso mistico dal modello etico-economico da strutturale diventa speculare ((Bergamo, "Il puro amore davanti alla legge dello scambio", p. 220-221).

Il motivo mistico della perdita e del Nulla diventa un tema ossessivo nelle pagine del *Diario* di Veronica Giuliani. Si fanno alcuni esempi:

In questo punto mi venne come un rapimento il quale mi fece come di volo apresare ivi ove stava il Signore. O Dio! Qui ebbi una comunicazione intima che non posso raccontarla, ben sì che mi lasciò una cognizione del mio niente, della mia impotenza. Più io conoscevo questa verità, più lume avevo di Dio; più Idio mi si comunicava, più intima cognizione del mio nulla avevo. . . . Alli riflessi e novi riflessi di Dio medesimo ritornava tutto, gli lumi, gli doni, le grazie e tutto quel mai che Idio opera nell'anima, tutto esce dalle sue mane, tutto ritorna nelle sue niente e di niente deve presumere, perché il niente non pole niente, non opera niente, non deve ritenere niente; perché tanto non aggiugne niente al niente.

(*Diario*, p. 514)

La comprensione del proprio nulla per Veronica Giuliani avveniva per via intima e non poteva essere esplicitata nel racconto. Il niente è all'origine dell'Incarnazione, cioè dell'"umiliazione" divina che fa conoscere alla creatura il proprio nulla; per questa ragione le umiliazioni e l'umano patire appaiono l'unica maniera per ritrovare il niente della dimensione umana più autentica:

Oh! qui sì che l'anima ha gran lume sopra questo punto, ma non si può descrivere. Pare che l'istesso niente s'anichili, si profondi ne l'essere suo e vede davanti ad esso Idio infenito, incomprendibile, immenso, e comprende che esso medemo s'è umiliato tanto, che per questo niente è venuto dal cielo in terra e s'è abasato tanto, s'è umiliato tanto, ha patito tanto, ha operato tanto e tutto ciò è stato, a ciò noi conosciamo chi egli è, e chi siamo noi. Esso ci ha insegnato la strada per ritrovare il niente, cioè le umiliazioni e il patire. Questi son mezzi per farci conoscere il nostro anientamento.

(*Diario*, p. 515)

Veronica elabora la concezione del "nulla operante" che nasce precisamente dalla constatazione che l'anima non può nulla e vive in una condizione di passività assoluta:

Soggiungo e dico che, quando ho detto di quel niente operante, ho voluto dire di quando l'anima ha quella vera cognizione propria di non potere niente e di non essere niente. Questo io chiamo il niente operante: quando davvero si conosce che non si fa niente, non si pò niente e niente siamo.

(*Diario*, p. 516)

Al niente si oppongono l'amor proprio e la passione per le cose terrene. È nei rapimenti che il Signore invita l'anima ad umiliarsi e a ricongiungersi al nulla:

Così mi diceva questa notte esso medemo: — Se mi voi trovare, prima trova il niente; se mi vuoi posedere, prima fermati nel niente; se mi vuoi contentare, fa conto del niente, non che esso sia apprezzato, ma disprezzato, avelito e sotto gli piedi di tutti.

(*Diario*, p. 519)

L'intima comunicazione rimane comunque oscura su questo punto e inaccessibile al discorso. Infatti il *Diario* di Veronica Giuliani è pervaso dalle dichiarazioni di ineffabilità. La via negativa alla conoscenza mistica di Dio può essere compendiata nell'ossimoro "Per nescientiam scire" che Giovanni Bona nella *Via compendii ad Deum* (1657) associa al lavoro dello scultore che leva la sua materia per ricavarne la statua perfetta, per indicare dunque nel rapimento e non nell'ascesi la dimensione propria di questa via (Bona, p. 74). La via negativa non può alludere all'unione con il divino se non attraverso i paradossi e le analogie suggerite da figure retoriche che non consentono mediazione, come le antitesi, o figure retoriche che realizzano analogie paradossali, come l'ossimoro, figura fondamentale della via negativa (Ossola, "Apoteosi ed ossimoro", pp. 91-92).. Si vedano questi esempi dal *Diario* di Veronica Giuliani:

Non si trova mai modo per amare Idio, vi vole questo modo senza modo per corrispondere ed amare il sommo bene.

(526)

Dico e ridico e non dico niente. . . . più se ne dice, niente si dice, niente si può dire. Tutto ciò che si sa, è niente; nisuno pò penetrare cosa sia amore. (530-531)

. . . tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente.

(533)

Io son pazza per amore; voglio sempre più impazzire, e, fra pazzie amorose, griderò sempre più forte: Il penare per puro amore, mi dà vita, mi dà forze —. Io non so raccontare né posso raccontare le pazzie d'amore: sento e non sento; vedo e non vedo; non so cosa faccia; ho un so che in me superiore a tutte l'altre volte; mi pare di capire che Idio, dominante in me, lo sento, nell'intimo dell'anima, che va dicendo: — Ego sum qui sum: Io sono chi

sono, e tu sei chi non sei, non sei nulla —. Nel profondo dell'annientamento mi vedo ponere.

(534)

Nel cammino che va dall'antitesi all'ossimoro si consuma la via negativa che conduce all'afasia, al silenzio nella visione e nella parola, alla conoscenza del nulla. Il nulla in Veronica Giuliani nasce nel momento in cui l'essere umano è messo in relazione con l'onnipotente Altro, trovandosi in questa maniera esonerato da qualunque determinazione ed espropriandosi totalmente di se stesso. All'annichilamento di sé corrisponde l'affermazione dell'identità divina nei modi di quello che Longino avrebbe definito il sublime religioso, racchiuso nella testimonianza biblica (trasmessa da Dio a Mosè) dell'"Ego sum qui sum". Da questa condizione di assoluta dipendenza e di annichilamento di sé deriva anche la ricerca del patire come forma di conoscenza, ricerca che rivela la presenza di diversi aspetti patologici nella personalità di Veronica. Come ha scritto Giovanni Pozzi:

Veronica si procurò dolori fisici con una determinazione che sull'orizzonte d'un giudizio umano va definita malsana. Questi suoi eccessi aggiunsero ai dolori fisici sofferenze morali senza numero, talora provenienti da un comprensibile istinto di difesa dell'ordine costituito, talora da curiosità emergenti nel suo ambiente, qualificabili per eufemismo, come crudeli indiscrezioni. Tutte, le sue e le altrui, tradiscono forme di deformazione psichica.

(Pozzi, "Il 'parere' autobiografico", p. 184)

Giovanni Pozzi ritiene che iscrivendo il dolore in una dimensione di esperienza del divino Veronica Giuliani abbia finito per trasformarlo in una condizione privilegiata della propria vicenda spirituale. Dal canto suo Carlo A. Landini, proprio a proposito delle opere di Veronica Giuliani, rivendica la necessità di un rapporto dialettico e interdipendente tra psicologia e fede, in cui la psicologia possa offrire molti spunti di indagine alla teologia, senza per questo voler sovrapporre e confondere le due prospettive che devono rimanere distinte (Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, p. 20).

Tirando le somme della sua indagine, condotta secondo una metodologia di genere tipologico-fenomenologico, Landini esprime dubbi e incertezze sulla maniera in cui è stata svolta la ricerca sulla vita della santa in ambito ecclesiastico, dove è venuta meno l'anamnesi obiettiva degli aspetti più propriamente "nosologici e patografici" (*Fenomenologia dell'estasi*, p. 212). Un altro limite segnalato da Landini consiste nel fatto che la narrazione della vita di Veronica è rimasta interna alla storia della chiesa ed è stata portata avanti da membri interni alla chiesa, tanto che l'insieme delle testimonianze e delle perizie mediche sulla santa si configura ai suoi occhi come un *testis unus* e per questa ragione *nullus*. L'atteggiamento di Landini è quello dello studioso "umile" che di fronte allo stato della documentazione in suo possesso riconosce l'impossibilità di

tracciare un profilo "storicamente attendibile" della santa (*Fenomenologia dell'estasi*, p. 216).

A suo giudizio non è nemmeno possibile emettere un giudizio definitivo sulla condizione mentale della santa, visto che non ci sono notizie precise sulle sue condizioni di salute. A proposito dei sintomi isterici e nevrotici della Giuliani, dopo aver sostenuto che esiste una generale difficoltà a definire con contorni precisi sia il concetto di santità che quello di sanità mentale, Landini critica da una parte le posizioni di quanti stabiliscono l'inconciliabilità fra santità e malattia mentale, e, dall'altra, le posizioni di quanti invece stabiliscono il necessario rapporto reciproco tra santità e malattia mentale. Per Landini non c'è interdipendenza necessaria tra i due fenomeni, che rimangono comunque distinti, e conclude:

In questo senso la malattia di Veronica è dovuta al caso, ma ella avrebbe potuto pervenire alla propria santificazione anche senza di essa: l'isteria veronichiana è da considerarsi, perciò, alla stregua di un qualunque "accidente" storico.

(*Fenomenologia dell'estasi*, p. 233)

L'analisi di Landini reinserisce il discorso su Veronica Giuliani nell'ambito della teologia cattolica più recente tanto da riaffermare in perfetta sintonia con il *Nuovo dizionario di spiritualità* il valore salvifico della sofferenza umana.⁸

Il tipo di illuminazione mistica che si annuncia nel mondo cattolico nel secolo XVII corrisponde ad una visione del mondo in cui si perde la dimensione etica che aveva caratterizzato il misticismo dei secoli precedenti, in particolare quello fiorito in ambito rinascimentale e legato all'affermazione del mondo e alla valorizzazione umana. La mistica del nulla convince l'essere umano che il non essere è meglio dell'essere e lo spinge a vivere un'esistenza improntata sulla rinuncia a vivere. Il nulla dei mistici non appartiene solo alla dimensione della libertà, quella dimensione che "lascia essere l'essere stesso a partire dal nulla", come scrive Sergio Givone, il quale non affronta il tema della pura negazione dell'essere, che si conclude nel non essere, nella rinuncia all'essere (Givone, *Storia del nulla*, p. 38). D'altro canto, il rilievo storico di questi fenomeni induce lo studioso non pago di questi esiti a non limitare il suo campo di indagine al solo mondo cattolico e a verificare l'esistenza di risposte sostanzialmente diverse da quella cattolica, per esempio nell'Inghilterra del XVII secolo, dove si assiste all'emergere di un misticismo ancora legato alla profezia e interessato al mondo e alla rivoluzione sociale, con fenomeni di profetismo estatico femminile di grande interesse.⁹ Solo una prospettiva di questo genere può contribuire a porre le

⁸ Landini cita la voce "Psicopatologia e religiosità" in S. De Fiore, T. Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*. Roma: Paoline, 1979.

⁹ Si veda su questo punto Phyllis Mack. *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-*

fondamenta di un discorso nuovo che punta a riaffermare il valore positivo della mistica, al di là degli aspetti sociologici e politici che in essa trovano pure espressione.¹⁰ Misticismo, questo, che appare legato ad un'antropologia meno negativa di quella sottesa alla mistica del nulla che abbiamo visto in Veronica Giuliani. In termini storici penso soprattutto all'emergere del quaccherismo e della teologia ad esso collegata della luce divina presente in ogni uomo, una teologia a cui corrisponde un tipo di visione divina in cui l'anima umana non si annulla, ma trova il suo compimento in Dio, ritrovando nella visione estatica la propria condizione originaria prima del peccato originale.¹¹ È su un misticismo di questo genere e sull'apertura alle culture extraeuropee che occorre far leva se si intende affrontare quello che per Albert Schweitzer era il problema di fondo del misticismo sia in Occidente che in Oriente, vale a dire l'elaborazione di una mistica di affermazione etica del mondo, di una mistica insomma che sia al tempo stesso accettazione del mondo, e, quindi, visione etica (*Les Grands Penseurs de l'Inde*, p. 20). In questa direzione acquista valore l'elaborazione di un punto di vista storico-critico sulla propria cultura religiosa e un'interrogazione della mistica che sappia fare i conti con i problemi del mondo contemporaneo. Se la mistica deve essere "dono celeste", come voleva Borromeo, deve insomma essere in grado di elaborare un tipo di sapienza che avvicini gli esseri umani nel tempo in cui viviamo.¹²

Century England.

¹⁰ Quando penso al valore positivo della mistica, in particolare della mistica femminile, nel nostro tempo penso soprattutto a Etty Hillesum di cui si può vedere il *Diario*, o a Simone Weil. Il potenziale valore positivo della mistica viene cancellato dalle impostazioni teoriche e di ricerca che si limitano a studiare i rapporti di potere impliciti nel discorso mistico. Sembra essere questo il caso del recentissimo libro di Magli, *Storia laica delle donne religiose*. Di orizzonti più ampi l'altrettanto recente volume collettivo *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, da cui tuttavia rimane esclusa la prospettiva comparatistica. Si legge, tra l'altro nell'Introduzione di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zari: "La religione cristiana si configura quindi come una religione maschile — un unico Dio maschio e una gerarchia celibataria da cui è esclusa la presenza femminile — ma, al tempo stesso, specialmente all'interno della confessione cattolica, offre un'apertura alla visibilità e alla presenza sociale delle donne attraverso la scelta di vita verginale religiosa e rivela un'attenzione speciale per gli aspetti culturali di tipo materiale e immaginario ritenuti tradizionalmente di ambito femminile" (p. XV)

¹¹ Si veda su questo aspetto Bori, "La visione del Paradiso nel Journal di Geirge Fox". Si veda anche *La società degli amici. Il pensiero dei quaccheri*. Più in generale, sulla metafora della luce-verità si può vedere Blumenberg, "Licht als Methapher der Wahrheit." Blumenberg sostiene che la metaforica della luce si concentra "sull'originario schiudersi della domanda per la quale si tenta una risposta, interrogativo di carattere presistemico la cui pienezza intenzionale ha 'provocato' di per sé le metafore. Non ci si deve ritrarre di fronte alla presunta ingenuità di formulare queste domande che sono quelle di fondazione, anche se non dovessero venire mai poste espressamente", Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, p. 12.

¹² In questa direzione, ma partendo da presupposti filosofici molto distanti da quelli di Schweitzer,

III. Mistica e letteratura

A conferma del carattere pervasivo del tema del nulla nel mondo cattolico in ambito barocco si può ricordare che una clamorosa *quaestio de nihilo* impegna l'Accademia degli Incogniti nel 1634;¹³ mentre due anni prima nell'Accademia napoletana degli Incauti Giuseppe Castiglione (Trabocchevole) aveva letto un *Discorso academico in lode del Niente* in cui il Niente viene poi dichiarato più antico del Caos, uguale a Dio in antichità. Il Caos nacque dal Niente e dal Niente nacquerò le Tenebre. A testimonianza di questa genealogia si citano i poeti antichi e le Sacre Scritture, in particolare il libro della *Genesi*: "In principio creavit Deus coelum et terram; terra autem erat inanis et vacua" (Gen. 1, 1-2). Il Niente sarebbe dunque all'origine della creazione perché senza la privazione, la mancanza di forma e il vuoto introdotti dal Niente non ci potrebbe essere la forma opposta introdotta dalla generazione: la materia e la forma si producono dal Niente, "la creazione (tranne Iddio) altro principio non riconosce, che il solo Niente." Il Niente, sostiene Giuseppe Castiglione, è all'origine della divina onnipotenza. Infatti Dio creò il mondo dal Niente e lasciò "Il Niente di milioni di mondi", questi mondi sono resi possibili dalla presenza del Niente, che dunque non si può cancellare, pena il venir meno della stessa creatività divina.

Anche l'anima, come ogni altra "grandezza umana", ha origine nel Niente. Il Niente appare anche collegato all'idea della Grazia costituendone anzi il fondamento, come ebbe a dire il Re profeta: "Pro Nihilo salvos facies eos"; e come si ritrova in Agostino.¹⁴ Castiglione conclude in suo discorso ricordando come il Niente sia anche all'origine dell'Incarnazione, poiché la Vergine Maria per accogliere il Dio infinito dentro di sé ha dovuto annichilarsi:

La Vergine per rendersi capevole di Dio infinito dovea farsi infinita: non si poteva fare positivamente infinita, perché in quella maniera solo Iddio può

e facendo molte distinzioni, si può leggere anche Bataille, *L'Expérience intérieure*. Penso soprattutto alle pagine dove Bataille si esprime senza mezzi termini contro l'asceti poiché "con l'asceti, l'esperienza si condanna a prendere un valore di oggetto positivo. L'asceti postula la liberazione, la salvezza, la presa di possesso dell'oggetto più desiderabile" (p. 54). È noto che per Bataille non ci sono "vie di uscita" da ricercare attraverso l'estasi mistica, l'esperienza poetica o l'abbandono al nulla. L'esperienza interiore gli appare come un progetto in quanto si esprime attraverso il linguaggio. Essa non può ignorare l'eroticismo e deve scegliere la via ardua dell'"uomo intero" (p. 57).

¹³ Questi sono i testi prodotti: *Il Niente. Discorso di Luigi Manzini; Le Glorie del Niente discorse dal sig. Marin dall'Angelo; Il Niente annientato. Discorso del conte Raimondo Vidal*. Questi testi sono stati studiati da Ossola, "Elogio del Nulla".

¹⁴ *Sal.* 55:8 (Vulgata). Agostino commenta questo verso nelle *Enarrationes*; cfr. *Corpus christianorum* 39, p. 685 sgg.

essere infinito: si fece perciò infinita negativamente, annichilandosi e approfondando in tanta umiltà, che quasi si ridusse a Niente.

(Castiglione, *Discorso Academico in Lode del Niente*)

Nelle parole di Giuseppe Castiglione ricorrono immagini e concetti che si ritrovano anche nella scrittura mistica di Veronica Giuliani. Questa relativa contiguità si può spiegare in parte con le comuni fonti bibliche, da individuare in particolare in san Paolo e nell'idea di nulla come termine passivo rispetto a Dio, che va perfezionato attraverso l'umiltà e l'obbedienza (Gal. 6:3; Cor. 12:11). Ci sono tuttavia differenze significative. Innanzitutto, il linguaggio di Castiglione è più colto e letterario di quello della Giuliani, e occorre aggiungere che la differenza stilistica rimanda ad una differenza sostanziale tra i due tipi di scrittura, quella mistica e quella letteraria. La scrittura in Veronica Giuliani tende ad elidersi attraverso la visione "mistica", in "carne e ossa" delle cose. Una volta realizzata la visione, non ci dovrebbe più essere bisogno del corpo artificiale della scrittura, ma questo tentativo di elisione della scrittura è destinato a fallire, poiché la scrittura da semplice strumento si trasforma in soggetto che riduce alla propria logica il soggetto metafisico, trasformandolo in un semplice consumatore di scrittura.¹⁵

Rispetto alla scrittura mistica che punta ad una sorta di autoelisione, la scrittura letteraria punta al contrario ad esibirsi come tale, attraverso un uso amplificato della retorica e degli artifici tecnici. La scrittura letteraria punta insomma a porsi come traccia della contestualizzazione patica cercando di trattenere qualcosa del *pathos* originario dell'esperienza reale, che si mantiene soprattutto nella poesia che produce una proliferazione di significati spesso inconciliabili e indecidibili. Anche l'uso delle figure retoriche appare motivato da strategie diverse, come ha mostrato Mino Bergamo. Ad esempio, l'antitesi come ogni altra figura retorica è polivalente e può essere usata per scopi diversi a seconda che venga utilizzata nel linguaggio mistico o nel codice barocco. Nel discorso mistico l'antitesi funziona come "un dispositivo di auto-distruzione del discorso" e "organizza la messa a morte di ogni predicato" (Bergamo, "Retorica", p. 225). Questa funzione dell'antitesi si iscrive nell'ambito di una concezione della divinità intesa come infinita trascendenza, come avviene nella speculazione dionisiana espressa nella *Teologia mistica*. Nella letteratura barocca l'antitesi mostra invece un altro obiettivo strategico:

produrre la similitudine mediante l'organizzazione di strutture simmetriche, per mezzo della similitudine generare l'equivoco, e attraverso l'equivoco sospingere l'identità in un'irreparabile vacanza.

(Bergamo, "Retorica", p. 233)

Nella lode del Niente di Castiglione non si realizza quel processo di

¹⁵ Su questi temi si veda Sini, *Filosofia e scrittura*. Sulle caratteristiche della scrittura mistica si veda Maria Modica Vasta, *La scrittura mistica*.

cancellazione dell'io che appare invece caratteristico della scrittura mistica e il Nulla mantiene nel suo discorso una funzione paradossale e simmetrica rispetto al mondo creato, tanto da alludere chiaramente ad una sorta di creazione perenne, resa possibile proprio dall'eliminazione della referenzialità stabilita una volta per tutte. Il Nulla in Castiglione e nelle polemiche barocche allude alla possibilità di un continuo rinnovarsi del discorso, alle capacità fantastiche della lingua, proprie di un parlare in "assenza" e "a meraviglia". Il nulla mistico di Veronica Giuliani allude invece ai limiti di discorso che punta ad autoelidersi fino alla completa eliminazione del soggetto che paradossalmente si identifica con la scrittura obbediente.

Come ha scritto Giovanni Pozzi, sulla scrittura mistica femminile pesa una duplice interdizione: da una parte, come si è visto anche nelle pagine di Borromeo, sta l'atto inquisitorio dei cosiddetti direttori spirituali che costringe le mistiche a scrivere; dall'altra parte sta la proibizione a trarre vantaggio di questa scrittura una volta che è stata compilata. È esemplare in questo senso proprio il caso di Veronica Giuliani costretta a scrivere per trent'anni senza poter rileggere una volta quello che scriveva.¹⁶ "Per fare obbedienza scriverò tutto" scrive Veronica Giuliani nelle pagine del suo *Diario*, rivolgendosi evidentemente al suo direttore spirituale, rendendo al tempo stesso il lettore non previsto consapevole della peculiarità del testo scritto che ha di fronte (Giuliani, *Diario*, p. 532). È vero che le scrittrici spirituali hanno istintivamente in qualche modo elaborato una forma letteraria originale che va nella direzione del diario e dell'autobiografia, prima che si assistesse alla codificazione secolare e letteraria in senso proprio di questi generi.¹⁷ Ma la scrittura mistica femminile appare segnata dalla presenza del direttore spirituale che impone non solo di scrivere, ma anche come scrivere e ciò di cui scrivere. Si deve poi tenere presente l'esistenza di una specifica pratica devozionale che non consiste in un discorso teologico ma in una scrittura che serve "per eccitarsi a pensare come amare Dio" (Pozzi, "L'alfabeto delle sante", p. 23).¹⁸

Pozzi ritiene sia venuto il tempo di eliminare l'indifferenza della letteratura verso queste forme di scrittura soprattutto per il periodo moderno, che rimane

¹⁶ Su questi aspetti si veda Pozzi, "L'alfabeto delle sante".

¹⁷ Si veda a questo proposito Georges Gusdorf, "De l'autobiographie iniziatiqve à l'autobiographie genre littéraire"; per quanto riguarda in particolare il diario intimo si veda Scrivano, "La penna che spia": giornale intimo e scrittura", dove si considerano però solo le origini secolari del diario fatte risalire al Sei-Settecento "in stretto rapporto con la coscienza della personalità e della costruzione dell'esperienza individuale analizzata dagli empiristi inglesi . . ." (p. 23).

¹⁸ Sulla scrittura autobiografica in obbedienza ad un ordine si veda anche Gómez-Moriana, "Autobiographie et discours rituel. La confession autobiographique au tribunal de l'Inquisition". L'autore sostiene la necessità di affrontare la scrittura autobiografica della tradizione ascetica e mistica spagnola prestando attenzione, più che all'individuo che emerge dal racconto autobiografico, alla superstruttura di potere che lo produce (p. 459).

escluso dalla riflessione critica. Ma egli aggiunge subito dopo che l'interesse per questa scrittura non si limita al fatto letterario, anzi più che all'arte si affida alla passione, "all'immediatezza e diciam pure brutalità con cui seppero evocare le forze originarie della vita in un groviglio di brame e spasimi ai limiti del subumano" (Pozzi, "L'alfabeto delle sante", p. 27). Egli ha anche sostenuto che la narrazione autobiografica di Veronica Giuliani non può essere ridotta ai contenuti e alle forme dell'autobiografia letteraria e secolare, precisamente perché nella scrittura mistica di Veronica Giuliani "l'io protagonista è sopraffatto e perché impone all'io narrante di se medesimo forme inconsuete per enunciare quella storia fatta propria" (Pozzi, "L'alfabeto delle sante", p. 162).

Oltre al *Diario*, Veronica scrisse, non per iniziativa propria, ma per comando ecclesiastico, cinque autobiografie. Ben trentanove confessori controllavano l'evoluzione della sua spiritualità attraverso la scrittura, fino al punto da determinare una significativa correzione di rotta nell'impostazione stessa della scrittura che nella prima autobiografia si dilunga a descrivere anche i difetti della futura santa. Questi difetti scompaiono nelle stesure successive probabilmente per un intervento diretto di chi ordinava a Veronica di scrivere:

I termini del dovere comportano dunque che Veronica fornisca a dei censori elementi atti a formulare su di lei un giudizio di loro esclusiva pertinenza. È una specie di confessione processuale.

(Pozzi, "L'alfabeto delle sante", p. 165)

Veronica cerca di aggirare la censura facendo appello direttamente a Dio che gli detta una scrittura che quindi diventa insindacabile, o parlando della propria infanzia eludendo in questa maniera la sfera di competenza dei direttori spirituali. Dire che nell'autobiografia di Veronica Giuliani compare l'io della scrittrice è dunque vero se si considerano i frammenti di io che emergono qua e là tra le pieghe della scrittura obbediente che danno vita a un "io umano dal profilo sicuro", per quanto riguarda l'infanzia della santa (Pozzi, "L'alfabeto delle sante", p. 175). Vengono da qui le notizie su quell'ambiente familiare saturo di religione che fu determinante nella formazione della religiosità di Veronica. L'ingresso nel chiostro corrisponde con il venir meno di queste parentesi autobiografiche e con la concentrazione sui fenomeni straordinari che la investono. Inoltre, in questa scrittura viene meno quello che si considera il presupposto fondamentale della scrittura autobiografica di tipo spirituale e religioso e cioè il momento della conversione che corrisponde alla decisione della scrittura (Harpham, "Conversion and Language of Autobiography").

Veronica è fin dall'inizio un'anima tesa al congiungimento con Dio e la sua scrittura autobiografica non tende alla conoscenza di sé ma al vero e proprio annullamento di sé, e appare pervasa da dichiarazioni di ineffabilità, da amnesie, assenze fino a concludersi in una confessione di ignoranza. Giovanni Pozzi ha parlato a questo proposito della presenza in questa scrittura di un "alter ego

autobiografico” caratterizzato da “un io-altro che si sovrappone all’io protagonista e v’imprime i suoi tratti” (Pozzi, “L’alfabeto delle sante”, p. 179). Le fondamentali stesse della scrittura autobiografica vengono in questa maniera scosse alla radice e vengono dissolte, perché l’autobiografia appare impossibile là ove manchi un io che si racconti (Pozzi, “L’alfabeto delle sante”, p. 192). A conferma di questo occorre ricordare che l’autobiografia di Veronica Giuliani, giunta al termine, viene scritta col pronome di seconda persona, immaginandosi dettata dalla Madonna. In questa maniera viene cancellata l’identità di autore e narratore, che costituisce il cardine e il presupposto di ogni autobiografia, venendosi ad instaurare un tipo di scrittura “dialogica” tipica del mondo cattolico in cui chi scrive non fa che “rispondere” alle sollecitazioni e domande del confessore o del controllore spirituale.

In conclusione, sembra necessario mantenere una distinzione metodologica tra letteratura e mistica; questa distinzione va motivata anche sul piano teorico in quanto esiste una tradizione di linguaggio specifica dell’esperienza religiosa. Lo studio delle scritture religiose non può comunque non svilupparsi sul terreno letterario, e aprirsi a settori sino a questo punto considerati laterali, come la storia delle religioni. Tra esperienza mistica ed esperienza letteraria non c’è comunque una distinzione assoluta, come aveva riconosciuto Giovanni Getto, e al tempo stesso non c’è opposizione di principio tra esperienza estetica ed esperienza religiosa. Tuttavia non possiamo che condividere le preoccupazioni dello stesso Getto nel momento in cui segnalava la cautela che deve accompagnarne il critico di fronte alla letteratura religiosa, in particolare di fronte ai fenomeni del meraviglioso e del sublime religioso, fenomeni verso i quali il critico non deve indulgere per non dissipare in questo modo i valori spirituali e l’esperienza interiore dei mistici (Getto, “La letteratura religiosa”).

University of Oregon

Opere citate

- Bataille G., *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1973. (Trad. it.: Bari, Dedalo, 1978.)
- Benjamin W. *Il dramma barocco tedesco*. Torino: Einaudi, 1971.
- Bergamo M., "Retorica mistica e codice barocco: storia di un'intersezione," in *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*. A cura di Gigliola Nocera. Bulzoni, 1987, pp. 223-243.
- _____, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze, Sansoni, 1984.
- Blumenberg H., "Licht als Methapher der Wahrheit," in *Studium Generale*, X, (1957), pp. 432-447.
- _____, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Bona G., *Via compendii ad Deum*, in *Opera Omnia*, Antverpiae 1739.
- Bori P. C., "La visione del Paradiso nel Journal di Geirge Fox," in *Annali di storia dell'esegesi*, 10/1 (1993), pp. 45-59.
- Bori P. C., *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Borromeo F., *Misticismo vero e falso delle donne. Libri quattro*, in Francesco Ciaccia, *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"*, Milano, Xenia, 1988.
- Camporesi P., "Introduzione", A. Corbin, *Storia sociale degli odori XVII e XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1983.
- Castiglione G., *Discorso Academico in Lode del Niente*, Napoli, O. Beltrano, 1632.
- Ciaccia F., *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"*, Milano, Xenia, 1988.
- Corbin A., *Storia sociale degli odori XVII e XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1983.
- David Michel, "Il problema del diario intimo in Italia," in "*Journal Intime*" e *Letteratura Moderna*, pp. 79-107.
- De Certeau M., "'Mystique' au XVII siècle. Le problème du langage 'mystique'", in *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au père Henri de Lubac, Paris, 1964, vol. II, pp. 267-291.
- Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma, Laterza, 1994.
- Geoffrey G. Harpham, "Conversion and Language of Autobiography," in *Studies in Autobiography*, New York, Oxford UP, 1988, pp. 42-50.
- Getto G., "La letteratura religiosa," in *Letteratura e critica nel tempo*, Milano, Marzorati, 1968, pp. 117-183.
- Giuliani Veronica, *Diario*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi. Genova, Marietti, 1988.
- Givone G., *Storia del nulla*, Roma, Laterza, 1995.
- Gómez-Moriana A., "Autobiographie et discours rituel. La confession autobiographique au tribunal de l'Inquisition," in *Poétique*, n. 56, (dicembre 1983), pp. 444-460.
- Gusdorf G., "De l'autobiographie iniziatiqque à l'autobiographie genre littéraire," in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n.6 (Novebre-Dicembre 1975), pp. 957-

994.

- Hillesum E., *Diario*, Milano, Adelphi, 1985.
- "*Journal Intime*" e *Letteratura Moderna*, a cura di Anna Dolfi. Atti del seminario, Trento, marzo-maggio 1988, Roma, Bulzoni, 1989
- Landini C. A., *Fenomenologia dell'estasi. Il caso di una santa italiana*, presentazione di Bernardo Bernardi, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. De Fiore e T. Goffi, Roma, Paoline, 1979.
- Leonardi C., "La santità delle donne," in *Scrittrici mistiche italiane*, pp.54-57.
- Lollini M., *Le muse, le maschere e il sublime. Giambattista Vico e la poesia nell'età della "ragione spiegata"*, Napoli, Guida, 1994.
- Mack Ph., *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Magli I., *Storia laica delle donne religiose*, Milano, Longanesi, 1995.
- Manzoni, Alessandro. *I promessi sposi*, a cura di E. Raimondi e L. Bottoni. Milano, Principato, 1988, p. 487.
- Maravall José A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, San Joan Despí (Barcelona), Ariel, 1975. (Trad. it.: *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino, 1985.)
- Matthews Grieco Sara F., *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in *Donne e fede*, pp. 303-325
- Modica Vasta M., *La scrittura mistica*, in *Donne e fede*, pp. 375-398.
- Ossola C., "Apoteosi ed Ossimoro. Retorica della "traslazione" e retorica dell'"unione" nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII," in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XIII, n.1, 1977, pp. 91-92.
- _____, "Elogio del Nulla," in *Il Segno Barocco. Testo e metafora di una civiltà*, a cura di Gigliola Nocera. Bulzoni, pp. 109-134.
- Pozzi G., "Il "parere" autobiografico di Veronica Giuliani", in *Strumenti critici*, II, n. 2, (maggio 1987), pp. 161-192.
- Pozzi G., "L'alfabeto delle sante," in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 21-42.
- Schweitzer A., *Les Grands penseurs de l'Inde*, Paris, Payot, 1962.
- Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova: Marietti, 1988.
- Scrivano R., "'La penna che spia': giornale intimo e scrittura," in "*Journal intime*" e *letteratura moderna*, pp. 13-47.
- Sini C., *Filosofia e scrittura*, Roma, Laterza, 1994.
- La società degli amici. Il pensiero dei quaccheri*, a cura di P. C. Bori e M. Lollini, Milano, Linea d'Ombra, 1993.
- Villari R., *Ribelli e riformatori*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- Zarri G., "Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)", in *Donne e fede*, pp. 177-225.