

LA SCRITTURA COME LABORATORIO MISTICO: LE LETTERE DI PADRE PIO AI SUOI DIRETTORI SPIRITUALI⁽¹⁾

FRANCESCO GALOFARO⁽²⁾

English title: *Writing as a mystical laboratory. Padre Pio's letters to his spiritual directors*

Abstract: The parresiac contract (Foucault 1983), featuring the relation of spiritual direction, needs a clarification from a semiotic point of view. In particular, in the case study of Padre Pio's letters to his spiritual directors and to his spiritual daughter Raffaëlina Cerase it is possible to investigate how the two thematic roles of *director* and *directed soul* emerge from writing through *semiotic labor* (Eco 1975). Their relation is polemical: it can be interpreted as a spiritual *agon* (Bloom 1973) in which the directed soul attempts to reverse the direction of the relation. The peculiar features of the enunciation which derive from this combat allow to distinguish the *autobiographism* (Battistini 1997, Kubas 2022) of spiritual letters from the autobiography considered as a genre (Lejeune 1975, Starobinski 1963).

Keywords: writing, theory of sign production, spiritual direction, autobiographism, correspondence

I. Scopo dell'intervento

Il titolo del mio contributo assimila la scrittura mistica a un laboratorio. Il giovane Padre Pio si comporta come un apprendista: nel rapporto

(1) Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314.

(2) Università di Torino.

epistolare con i suoi direttori spirituali, settimana dopo settimana, scopre ed esplora questa dimensione. Ne emerge un ritratto un po' diverso da quello, un po' pop, dei rotocalchi che fotografavano torme di pellegrini e vip in viaggio per San Giovanni Rotondo allo scopo di incontrare il futuro santo in confessione.

Nel corso di questo articolo il problema della scrittura autobiografica sarà inquadrato nella cornice più ampia del rapporto di direzione spirituale, prestando particolare attenzione alla modalità epistolare. Non si tratta infatti di un'autobiografia in senso proprio; se è vero che Padre Pio scrive di sé, manca comunque un *progetto retrospettivo* (Lejeune 2012, p. 12). Piuttosto, l'intenzione di Padre Pio si volge al futuro: il giovane "studia da santo". Si tratta, più propriamente, di *autobiografismo*. Battistini (1997, p. 7) utilizza il termine per caratterizzare i testi caratterizzati da una presenza generica del soggetto entro la propria opera letteraria, ma che — nel quadro di una ricostruzione diacronica della formazione dell'autobiografia come genere letterario — non sono ancora autobiografie non possedendo tutte le caratteristiche enunciate indicate da Lejeune. Magdalena M. Kubas precisa ulteriormente la nozione di autobiografismo alla luce del *patto* col lettore che secondo Lejeune caratterizza l'autobiografia propriamente detta:

gli strumenti offerti da Lejeune ci aiutano a stringere (credo utilmente) il campo della ricerca a un'opera in cui il patto è presente (il lettore è in buona fede), ma non è stipulato a nome proprio dall'istanza che scrive. (Kubas 2022, pp. 142–143)

Nel caso preso in esame da Kubas, il carattere autobiografico della scrittura è dichiarato da un curatore. Nel caso di cui ci occupiamo qui, ovvero l'epistola, un primo patto riguarda l'anima diretta e il direttore spirituale; un altro patto, di secondo livello, riguarda il lettore e il curatore che raccoglie sistematicamente e pubblica la corrispondenza tra i primi due. Ad esempio, nel 1920 padre Benedetto da San Marco in Lamis, uno dei due direttori spirituali di Padre Pio, selezionò una settantina di lettere che furono pubblicate in un primo tempo sotto il titolo *Ai desolati dello spirito: lettere*, e in seguito come *Piccola pedagogia dello spirito o manualletto di direzione delle anime pie in forma epistolare*

(Nardella 1935). Come accade di frequente in questo genere letterario, sono le lettere del direttore a venir pubblicate, a causa dei contenuti spirituali e perché ritenute esemplari. Le lettere dell'anima spiritualmente diretta sono spesso omesse o sintetizzate, come accade già nel V secolo per le lettere di Barsanufio e di Giovanni il profeta (Barsanuphius 1991). Da questo punto di vista il primo volume dell'epistolario di Padre Pio è senz'altro un'eccezione, in quanto, pur contenendo le lettere dei direttori, è chiaramente focalizzato sulle lettere dell'anima spiritualmente diretta, per motivi che approfondiremo (EPIST 1).

Per questo insieme di motivazioni mi occuperò in primo luogo del problema della direzione spirituale in generale e di quella epistolare in particolare. In secondo luogo, descriverò i caratteri dell'epistolario di Padre Pio. Occorrerà anche un breve intermezzo metodologico: mi rifarò in particolare alla teoria dei modi di produzione segnica (Eco 1975, pp. 201–371), spiegando perché il caso studio che ho scelto giustifica la riscoperta di questa eredità scarsamente rivendicata e il suo impiego a scopo d'analisi. La teoria della produzione segnica mi permetterà di descrivere il modo in cui Padre Pio connette, nelle sue prime lettere, esperienze mistiche e valori spirituali. Dopo un approfondimento sui rispettivi ruoli tematici del direttore spirituale e dell'anima diretta e sul modo in cui essi influenzano la produzione di soggettività di chi scrive, concluderò con alcune considerazioni riguardo al rapporto tra direzione epistolare ed enunciazione.

2. La direzione spirituale: precursori, modelli, caratteristiche

Può apparire strano che si dirigano spiritualmente le persone per posta. Il rapporto si direbbe più efficace se si svolgesse come un colloquio, in presenza dell'altro. Oggigiorno è facile imbattersi in rapporti di direzione spirituale via e-mail o in teleconferenza, specie in seguito alla pandemia del '20.

In realtà, l'impiego di lettere a scopo di orientamento spirituale è attestato da *precursori*⁽³⁾ come San Paolo. Come è noto, tra le lettere che la tra-

(3) Uso il termine *precursore* nel senso tecnico che Harold Bloom (1993) conferisce al termine, per indicare la presenza di un *agone* con un epigono influenzato dal primo. Approfondisco più avanti la relazione di *agone* tra Padre Pio e i propri precursori.

dizione attribuisce a Paolo alcune costituiscono il nucleo più antico del Nuovo Testamento e sono le primissime testimonianze scritte del cristianesimo: precedono i Vangeli e le vicende narrate negli atti degli apostoli. Molti studiosi in passato hanno considerato Paolo colui che espianò il messaggio di Cristo dall'alveo del giudaismo per portarlo al mondo greco e romano⁽⁴⁾. Certo, per queste lettere non si può parlare di direzione spirituale nel senso corrente del termine; la direzione spirituale viene disciplinata da un punto di vista giuridico solo con il Concilio di Trento, sulla base di una tradizione importante e consolidata, in particolare monastica⁽⁵⁾.

Nello scrivere all'allievo Timoteo, Paolo non era consapevole di iniziare una tradizione né mirava solo a educare a quel *discernimento* che è il problema centrale attorno a cui ruota la direzione spirituale. Tuttavia, Paolo costituisce un modello letterario per tutta la direzione spirituale epistolare successiva. Per convincersene, si può leggere l'incipit della lettera a Timoteo:

Paolo, apostolo di Cristo Gesù, per comando di Dio nostro salvatore e di Cristo Gesù nostra speranza, a Timoteo, mio vero figlio nella fede: grazia, misericordia e pace da Dio Padre e da Cristo Gesù Signore nostro.

Partendo per la Macedonia, ti raccomandai di rimanere in Efeso, perché tu invitassi alcuni a non insegnare dottrine diverse e a non badare più a favole e a genealogie interminabili, che servono più a vane discussioni che al disegno divino manifestato nella fede. Il fine di questo richiamo è però la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera. Proprio deviando da questa linea, alcuni si sono volti a fatue verbosità, pretendendo di essere dottori della legge mentre non capiscono né quello che dicono, né alcuna di quelle cose che danno per sicure. (Timoteo I, 1-7)

Il passo propone alcune questioni centrali nell'insegnamento di Paolo, ad esempio il richiamo all'amore/*caritas*. Timoteo viene definito

(4) Così un classico come Baeck (1938), il cui scopo era sottolineare l'appartenenza del messaggio originale evangelico alla cultura giudaica dell'epoca. Tuttavia, studi recenti hanno sottolineato le profonde radici ebraiche dell'insegnamento paolino: per lo *status quaestionis* si veda Walt (2013).

(5) Per la storia della direzione spirituale faccio riferimento ai lavori raccolti in Mongini (1998). Indispensabile anche Filoramo (2006), Zarri (2007), Boesch Gajano (2010).

“figlio nella fede”, come nel rapporto di direzione spirituale, in cui si dà un padre e un figlio o una figlia spirituale. Altra questione notevole, introdotta dalle menzioni di coordinate geografiche, è l'autobiografismo: Paolo menziona sovente alcuni episodi della sua predicazione. Sempre alla direzione spirituale appartengono il tentativo di far fronte a una difficoltà e di fornire indicazioni e consigli su come predicare e svolgere bene il proprio ministero. Queste caratteristiche attraversano due millenni di storia e sono ereditate dalla scrittura di Padre Pio.

Un secondo importante precursore di questo genere di letteratura, anche se non risulta fosse noto a Padre Pio, è Lucio Anneo Seneca. Le sue *Lettere a Lucilio* provano che le radici della direzione spirituale di carattere epistolare non sono da ricercarsi solo nel primo cristianesimo: della stessa opinione, Sbeveglieri (1998). Nelle lettere, il filosofo affronta una serie di problemi relativi alla morale rivolgendosi a un ricevente specifico. Ad esempio, il passo dalla seguente lettera è dedicato al problema del dolore e della sofferenza nella vecchiaia e nella morte:

Se un uomo spazia per l'universo non si sentirà mai a disagio davanti alla verità. Il falso, invece, lo disgusterà. D'altra parte, se la morte si avvicina e lo chiama, per quanto sia immatura, per quanto tronchi a mezzo la vita, ebbene si è pur sempre colto un frutto pari a quello di un'esistenza lunghissima. Gli è nota, ormai, gran parte della natura, sa che l'onestà assoluta non cresce di per se stessa con il trascorrere del tempo; la vita, quale che sia la sua durata, sembrerà inevitabilmente breve a chi la misura prendendo come metro piaceri vani e perciò senza alcun limite. (Seneca, *Lettere a Lucilio*, IX, 27)

Il problema della sofferenza, della malattia e della morte accomuna discorso filosofico e religioso. Nelle religioni monoteiste coinvolge la teodicea. Quel che ci interessa qui è soprattutto l'importante tradizione filosofica che si sviluppa nel rapporto tra un maestro e il proprio allievo. Il cristianesimo, dunque, non assimila solo temi e spunti della filosofia pagana, ma anche istituzioni, modalità di trasmissione e forme espressive.

2.1. *La direzione spirituale e il monachesimo*

La direzione spirituale è costitutiva dell'identità stessa dei primi monaci eremiti. La ricerca, l'incontro e la discussione con i padri era una parte indispensabile della preparazione di questi *atleti dello spirito*, come amavano definirsi i padri del deserto⁽⁶⁾. Nonostante Sant'Antonio il grande sia considerato il primo eremita, i racconti gli attribuiscono un direttore:

Allora, infatti, non c'erano ancora in Egitto tante dimore di solitari e il monaco non conosceva ancora il grande deserto. Chi voleva vigilare su se stesso si dedicava all'asceti in solitudine, non lontano dal proprio villaggio. Vi era allora, nel villaggio vicino, un anziano, che dalla giovinezza si esercitava nella vita in solitudine. Antonio lo vide e gareggiò con lui nel bene. (Atanasio, *Vita Antonii*, 3.2–3.3, trad. Cremaschi 1995)

Dunque, perfino il primo monaco non può non aver avuto un maestro spirituale: a tal punto il rapporto di direzione spirituale è costitutivo del monachesimo cristiano, orientale e occidentale. Non è dunque una sorpresa che già i monaci dei primi cenobi abbiano impiegato la scrittura a scopo di direzione spirituale (Barsanuphius 1991).

Forse proprio per questo stretto rapporto tra direzione e monachesimo, per moltissimo tempo la direzione spirituale rimane confinata all'interno di lavre, monasteri e conventi. Il fatto che anche la classe media e i laici necessitino di cure spirituali, abbiano il problema del discernimento ed esprimano dunque anche un bisogno di direzione è una scoperta del '500. Una novità introdotta in questo periodo è il trattato *sulla* direzione spirituale: un trattato rivolto non più ai monaci o ai fedeli in generale, ma ai *direttori*. L'opera che fa da modello a questo lavoro di codifica sono gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, la cui complessità enunciativa è stata magistralmente descritta da Roland Barthes (1971). Fino a Loyola, infatti, anche laddove il monachesimo

(6) L'espressione appare già nel *De somniis* di Filone di Alessandria (1962), che definisce Giacobbe un atleta spirituale. Dallo stesso campo semantico proviene il termine asceti (*askesis*), in origine riferito all'allenamento degli atleti; proprio in seguito al suo impiego metaforico ad opera dei Padri del deserto la parola ha mutato campo semantico per essere trasferita nel dominio della spiritualità.

era più diffuso, non si erano scritti manuali *sulla* direzione spirituale, ovvero sul *come* si dirige efficacemente. Tutto ciò che abbiamo è piuttosto una lunga serie di trattati ascetici, utilizzati dai direttori per florileggi e crestomazie. Raccolta esemplare è naturalmente la *filocalia*, sterminata collezione dei testi di padri della Chiesa, Padri del deserto, antichi monaci, eremiti. La vera codifica di un sapere *sulla* direzione spirituale è da considerarsi post-tridentina: è soltanto con questa grande opera di codificazione normativa del cattolicesimo che si incomincia ad accumulare un sapere sul modo di dirigere le anime, il quale si rivela dunque un sapere di *secondo grado*⁽⁷⁾ rispetto a quello rivolto alle anime dirette. Possiamo definire tale sapere come *competenza sul soggetto della competenza*, quale si manifesta all'interno di un meta-discorso⁽⁸⁾.

2.2. *La direzione spirituale come contratto*

Ritornando all'origine pagana della direzione spirituale, troviamo quel che Foucault (1983, pp. 84 e ssg.) ha chiamato *contratto parresiaco*. Foucault si chiede come mai Diogene possa permettersi di offendere perfino Alessandro Magno. Il filosofo è ovviamente tenuto a dire la verità, anche quando essa dovesse suonare offensiva. Chi l'ascolta, d'altro canto, potrebbe reagire male, il che vanificherebbe lo sforzo di trasmissione del sapere compiuto dall'insegnante. L'allievo deve voler ascoltare dal maestro la verità su se stesso; d'altra parte, poiché una sgradevole verità rischia di rompere la relazione, il maestro non può limitarsi a enunciarla; deve essere anche in grado di persuadere la persona col ragionamento e, di quando in quando, di blandirla. L'equivalente delle blandizie del filosofo pagano è da cercarsi nella consolazione della tradizione Cristiana: il direttore non può limitarsi a riprendere l'anima diretta; in qualche modo e di quando in quando deve anche consolarla. Tutto ciò permette di distinguere tra direzione spirituale e confessione: poiché i trattati insistono sulla differenza tra i due, il punto è evidentemente materia di confusione per gli stessi direttori.

(7) Con secondo grado intendo rendere il senso che la cibernetica dà all'espressione *second order*. Il primo grado rappresenta il controllo e la comunicazione del sistema osservato, il secondo quello del sistema osservante (cfr. Von Foerster 1995).

(8) La mia definizione mira a una generalizzazione semiotica di quella corrente in cibernetica, la quale è focalizzata sul ruolo dell'osservatore nel sapere scientifico. Si veda Glanville (2002).

Dunque, il contratto parresiaco assume una fisionomia particolare nel cristianesimo: il padre deve essere educato alle vie dello spirito; il figlio deve essere disposto ad approfittare della sua esperienza per progredire senza interruzioni; la direzione spirituale è un rapporto tra due individui; le virtù di cui il padre spirituale deve essere in possesso sono carità, umiltà, pazienza, alternanza tra mitezza e severità. Non v'è contratto senza doveri: è dovere del padre amare i figli spirituali, pregare per loro, prendere su di sé il peso dei loro peccati, ascoltare i loro *logismoi*, ovvero pensieri materiali, terreni, che spingono al peccato⁽⁹⁾. La grazia è un carisma necessario, dato che per diventare padre spirituale non vi è un percorso di apprendimento di tipo scolastico, proprio come accade per i ruoli di genitore e di docente che esso riassume in sé. Altri carismi sono profezia e discernimento (*diakrisis*), indispensabile dato che l'intero rapporto di direzione spirituale è finalizzato alla trasmissione della capacità di discernere tra bene e male.

Tra i doveri dei figli troviamo obbedienza, amore e rispetto. Obiettivi dei figli sono l'apertura del cuore e dell'anima, la ricerca interiore e la preparazione alla confessione. Queste le caratteristiche che emergono dai trattati sulla direzione spirituale, inclusi i contemporanei: si vedano ad esempio D'Ascenzo (2028) e Forlai (2020).

Una caratteristica interessante del contratto di direzione spirituale è il suo possibile rovesciamento, che in molti casi prova la santità dell'anima spiritualmente diretta. Questo è quanto è accaduto per il rapporto tra Padre Pio e i propri direttori spirituali: come testimonia l'epistolario, non di rado essi si rivolgevano al consiglio del giovane mistico. Per quanto riguarda i padri del deserto, troviamo un esempio nel rapporto tra Lucio e Longino.

L'abate Longino venne a consultare l'abate Lucio e gli disse: "Ho tre pensieri: il primo è partire per condurre la vita del pellegrino". "Se

(9) Il riferimento ai *logismoi* si trova in trattati contemporanei come Forlai (2020) e recupera una tradizione che risale per lo meno a Evagrio Pontico e ai padri del deserto. Il termine riporta in primo luogo a Origene (2016), fonte privilegiata di Evagrio: sul punto si vedano Pesthy (2003), Misiarczyk (2018). Attraverso Origene si risale poi al neoplatonismo: nelle *Enneadi* di Plotino (2000), i *logismoi* caratterizzano il pensiero calcolante, non in grado di elevare verso l'Uno.

non sorvegli la lingua là dove vai”, gli rispose l’anziano, “non sarai mai pellegrino; ma se la sorvegli, lo sarai anche qui”. L’abate Longino disse ancora: “Ecco il mio secondo pensiero: non rompere il digiuno che ogni due giorni”. L’abate Lucio gli rispose: “Il profeta Isaia ha detto: “Curvare la testa sino a terra come un giunco non basterà a rendere il tuo digiuno gradevole a Dio”; custodisci il tuo spirito dai pensieri malvagi”. “Il mio terzo progetto”, continuò l’abate Longino, “è di fuggire lo sguardo degli uomini”. “Se non cerchi prima di correggerti vivendo in mezzo a loro”, rispose Lucio, “non è abitando solo che potrai correggerti”. (Apophtegmata 1971)

In questo esempio di direzione spirituale dei secoli quarto e quinto, il direttore è Lucio; quando Longino assume la direzione dell’eremo dell’Enaton, il rapporto tra i due si inverte: Lucio si trasferisce da lui e diventa “discepolo del proprio discepolo”. Da un lato, Longino è avanzato nel cammino verso la santità; dall’altro, Lucio è un esempio di umiltà, accettando il fatto di essere stato superato dal proprio allievo. Quindici secoli più tardi, anche Padre Pio comincia il suo apprendistato mistico come discepolo e termina come maestro. Dunque, i suoi padri spirituali a propria volta lo interrogano per chiedere consiglio.

3. Caratteri della direzione spirituale di Padre Pio

Ricordo brevemente la biografia di Padre Pio allo scopo di collocare correttamente in essa l’epistolario. Francesco Forgione, il futuro Padre Pio, nacque nel 1887 a Pietrelcina e morì nel 1968 a San Giovanni Rotondo, nel convento dove si era ritirato dal 1916. Entrato nell’ordine dei frati minori cappuccini, fu ordinato sacerdote piuttosto giovane, nel 1910. In gioventù fu colpito da un problema di salute grave quanto poco comprensibile ai molti medici che lo visitarono, alcuni dei quali gli diedero pochi mesi di vita. Ad esempio, alla visita di leva durante il primo conflitto mondiale il medico militare gli diagnosticò la tisi. Terribili dolori e abbassamenti della vista lo tennero lontano dal convento, a Pietrelcina, nonostante i reiterati tentativi dei suoi direttori spirituali di farlo tornare. Uno dei due, Padre Benedetto da San Marco in Lamis, giunse a ordinarlo di recarsi in convento a morire, se

necessario. Infine, Padre Pio si era stabilito a San Giovanni Rotondo da due anni quando, nel 1918, un misterioso figuro lo trafisse con un “ar-nese” (transverberazione); un mese più tardi ricevette le stimmate dallo stesso misterioso personaggio. A partire da quel periodo la fama della santità del fraticello si diffuse rapidamente⁽¹⁰⁾. Ciò non accadde attraverso mezzi di comunicazione cattolici; furono in primo luogo giornali laici come *Il Mattino* di Napoli a diffonderne la fama, anche grazie a un corrispondente locale volontario di San Giovanni Rotondo. In secondo luogo, gruppi di preghiera nacquero in diverse città non solo meridionali (ad esempio, tra i primi troviamo quello di Bologna). Il misticismo è sovente un fenomeno contagioso: Padre Pio ispirò la clarissa Maria Lilia Mistacchini e l’argentina Maria Elisa Maldonado⁽¹¹⁾. A questo periodo risalgono le prime inchieste e provvedimenti restrittivi del Sant’Uffizio, come anche le prime biografie non autorizzate firmate da Emanuele Brunatto, dal forte carattere agiografico ed estremamente polemiche nei confronti delle istituzioni cattoliche che mettevano in dubbio la santità di Padre Pio. Dal punto di vista della storia dei mezzi di comunicazione di massa, una seconda fase interessante per la diffusione della notorietà di Padre Pio comincia con il secondo dopoguerra (Palmieri 2017). I rotocalchi ne fanno una meta di pellegrinaggio per celebrità e uomini politici quali Aldo Moro. A questo periodo risalgono foto delle stimmate rubate con grossi teleobiettivi che hanno le medesime caratteristiche di genere delle foto scandalistiche. Fu allora sottoposto a nuove indagini e restrizioni del Sant’Uffizio: si giunse a intercettarlo nel confessionale. Altro evento per il quale è noto è la fondazione dell’ospedale di San Giovanni Rotondo, tuttora in attività. Il processo di canonizzazione si è protratto fino al 2002, con lunghi periodi di stasi, ed ebbe un impulso decisivo ad opera di Giovanni Paolo II, che era un devoto. Infatti, dopo la discussione della tesi di dottorato dedicata al misticismo in Giovanni della Croce, il futuro papa si era recato a San Giovanni Rotondo, curioso di conoscere un mistico in carne e ossa.

(10) Chi scrive non è uno storico di professione. La questione della fama di santità di Padre Pio è molto lontana dall’oggetto del presente studio, che si concentra semmai su un periodo in cui il giovane frate era del tutto sconosciuto ai più. Rinvio il lettore interessato a Luzzatto (2007).

(11) Come risulta dalla desecretazione degli archivi del Sant’Uffizio del periodo, cfr. Billanovich, Mongini, Stroppa (2011, pp. 139–140).

3.1. *L'epistolario*

Venendo all'epistolario di Padre Pio, esso si compone di quattro volumi:

- Lettere ai propri direttori spirituali: Benedetto e Agostino da San Marco in Lamis (1910–1923)
- Lettere a Raffaelina Cerese (1914–1916)
- Lettere alle figlie spirituali (1915–1923)
- Lettere a persone diverse (1902–1968)

Già durante la vita di Padre Pio alcune sue lettere furono raccolte e pubblicate senza il suo consenso, con omissioni e senza criteri editoriali precisi, come accade spesso per l'opera scritta di mistici e santi. I quattro volumi furono invece raccolti, ordinati e pubblicati in funzione della canonizzazione e fanno parte degli atti del processo (PSV III/2). Esiste anche un'edizione inglese dell'epistolario, limitata ai primi tre volumi.

Le lettere raccolte nel primo volume (EPIST 1) vedono Padre Pio nel ruolo di figlio spirituale, in corrispondenza con i direttori Padre Benedetto e padre Agostino, entrambi da San Marco in Lamis. Il volume raccoglie sia le lettere del figlio sia le risposte dei padri. Padre Agostino si associa nella direzione perché il primo dispera un po' del suo allievo, malaticcio, ritirato a Pietrelcina, e anche — almeno così sospetta — piuttosto ritroso a rimanere in convento. Inoltre, Padre Benedetto è un uomo avviato a una carriera ecclesiastica che gli porta via molto tempo. Come risulta dalle lettere, Padre Agostino è almeno in principio più propenso di Padre Benedetto a credere ai fenomeni mistici descritti da Padre Pio. Nel suo diario, Agostino annota “in presa diretta” i contenuti delle estasi che Padre Pio ha nel 1911, durante la permanenza nel convento di Venafro (Daniele 1971, pp. 31–51), i cui contenuti sono chiaramente ispirati dalla lettura di Gemma Galgani (1909): la Vergine è chiamata “mammina”, Padre Pio dichiara a Gesù di voler essere “tutto suo”, e compare l'Angelo custode – temi, attori, sintagmi e stilemi cari alla santa lucchese⁽¹²⁾. Manca Gabriele dell'Addolorata, sostituito

(12) A titolo d'esempio, se confrontassimo le estasi di Padre Pio raccolte da Padre Agostino con quelle di Maria Maddalena de' Pazzi raccolte dalle consorelle, noteremmo una grande

da San Francesco, chiamato “serafico padre”, evidentemente più consono all’ordine di Padre Pio (Daniele 1971, p. 46). Proprio il santo di Assisi ordina a Padre Pio di non sostare in convento e di vivere “in esilio”. Ripreso da Gemma Galgani è anche il metodo con cui Padre Pio riconosce e scaccia le apparizioni demoniache:

Le apparizioni diaboliche egli le riconobbe sempre tali con la sola domanda: “di’ Viva Gesù!”. Dopo averle riconosciute, le superava sempre col divino aiuto, anzi quasi ordinariamente seguiva un’apparizione di Gesù, di Maria, dell’Angelo Custode. (Daniele 1971, p. 51)

Padre Pio conobbe dunque l’opera di Gemma Galgani già nel 1911, due anni dopo la pubblicazione, e ne fu profondamente influenzato. Come vedremo in seguito, questa influenza si esercita in molte lettere dell’epistolario (EPIST 1) e più in genere in uno stile che, nel periodo ’11 – ’13, ricerca leggerezza, colloquialità e toni devozionali volutamente infantili, rispecchiando il gusto dell’epoca.

Per tornare al rapporto col suo direttore, a causa del credito che Agostino gli attribuisce, nelle proprie lettere Padre Pio sembra aprirsi più volentieri nei suoi confronti. Entrambi gli epistolari si interrompono nel ’23, per ordine del Sant’Uffizio. L’elemento che ci interessa in queste lettere è la costruzione, passo per passo, della lettura mistica che Padre Pio fa delle proprie vicissitudini, specie delle proprie sofferenze fisiche e psichiche.

Il secondo volume (EPIST 2) contiene le lettere che Padre Pio scambia con Raffaolina Cerese, ovvero la sua prima esperienza di direzione spirituale. L’interesse di queste lettere risiede nel fatto che, mentre è ancora spiritualmente diretto da Padre Benedetto e Agostino, Padre

differenza dal punto di vista della figuratività, assente in Padre Pio, mentre nelle visioni di Maria Maddalena il corpo di Gesù è oggetto di metamorfosi, può farsi sorgente — e i fedeli divengono cervi — le sue piaghe possono divenire case e specchi per anime ecc. L’eloquio spezzato e faticoso di Padre Pio in estasi è ricco di anacoluti, esclamazioni, e del discorso riportato dagli attori che convoca. In Padre Pio non sono le componenti *visive* a prevalere bensì quelle *acustiche*. La polifonia delle estasi consta di tre livelli: le voci degli attori convocati da Padre Pio, la voce di Padre Pio, che le riporta o permette di presupporre il contenuto a partire dalle risposte del frate, e la scrittura di Agostino. Se la voce, in una tradizione che va da Aristotele a Derrida (1967, pp. 22–23), è prossima all’anima e legata a una metafisica della presenza, la scrittura fatalmente se ne distacca.

Pio diviene per la prima volta direttore di questa donna appartenente alla piccola nobiltà cittadina e terziaria francescana. Si può dire che Raffaolina fa da cavia. A differenza di quanto accade nel terzo volume (EPIST 3), che raccoglie le lettere di Padre Pio alle successive figlie spirituali, il secondo volume contiene anche le risposte di Raffaolina. Per questo, la dimensione dialogica della relazione può essere pienamente colta solo nella corrispondenza con Raffaolina, e questo tratto rende il primo e il secondo volume maggiormente omogenei per la comparazione. La corrispondenza si sviluppa nell'arco di un anno, tra la fine del '14 e l'inizio del '16, quando Raffaolina muore. Si tratta di un periodo critico nella vita del giovane frate: alla salute malcerta si aggiungono lo scoppio del primo conflitto mondiale, il richiamo alle armi, la visita di leva, l'ospedale militare.

Il rapporto tra Raffaolina e Padre Pio ricorda a tratti un amore, sebbene i due non si siano mai visti: in alcuni momenti Raffaolina si mostra gelosa nei confronti di altre anime dirette dal Padre; talvolta dirada la corrispondenza, facendosi negare, fatto del quale il giovane si lamenta; lui la riprende per i suoi capricci e per il fatto di rifiutare alcuni consigli in fatto di letture religiose. Vi sono anche momenti drammatici: durante la visita per il servizio di leva, Raffaolina, preoccupata oltre ogni dire, si offre di raccomandare il giovane frate, e lui correttamente rifiuta con sdegno. Raffaolina trama con padre Agostino e padre Benedetto per forzare Padre Pio a tornare in convento; Padre Pio avverte la macchinazione e sospetta la donna di non avere un rapporto sincero con lui. Infine, la povera Raffaolina si riduce in fin di vita e Padre Pio si decide a lasciare Pietrelcina per conoscerla, dal vivo, sul letto di morte. Certo non manca il melodramma nel rapporto platonico tra le due anime.

Sia nelle lettere ai direttori sia in quelle a Raffaolina si distinguono chiaramente due registri differenti: il primo, colloquiale, serve a scambiare amichevolmente notizie circa la propria vita quotidiana, come avviene tra persone che si conoscono bene e tra cui c'è un rapporto personale. Si danno notizie sulla propria salute, su fatti accaduti di recente, su viaggi... Il secondo registro stilistico è differente e distingue la direzione spirituale in senso proprio, perché, come si è scritto sopra, questo rapporto ha precise regole e limiti. Il rapporto di direzione spirituale non si dà tra amici; i toni si fanno seri, talvolta perfino gravi; la

scelta lessicale tende a un registro letterario, spesso arcaicizzante; la dimensione passionale è quella, drammatica, del combattimento spirituale col demonio, con le tentazioni, e delle grandi consolazioni derivanti dal rapporto col divino, talvolta solo desiderato, auspicato ma assente.

Tra i modelli di Padre Pio è impossibile non citare Gemma Galgani. Padre Pio era in possesso della prima edizione delle *Estasi della serva di Dio Gemma Galgani* (1909) al punto da copiarne di sana pianta alcuni passi in una decina di lettere indirizzate a Padre Benedetto e Agostino negli anni 1911–1913. Sull'argomento si veda Mucci (2003), il quale giustifica il frate ricostruendo la pressione psicologica cui era sottoposto in quel periodo. A parere di chi scrive, invece, il giovane Padre Pio studiava da santo: come molti studenti, talvolta copia, ottimizzando il lavoro e lo studio. Del resto, l'originalità non è in nessun caso un buon criterio di valutazione per la letteratura mistica: da sempre mistici e mistiche non fanno che saccheggiare gli uni dagli altri le mirabolanti figure che popolano le visioni estatiche.

Già dal '15, Padre Pio abbandona il modello di Gemma Galgani, al punto di sconsigliarne la lettura alla propria figlia spirituale Raffaolina Cerase:

Circa la vostra lettura c'è poco d'ammirare e quasi niente da edificarsi [...] Malgrado l'innocenza delle mie intenzioni, tali letture fecero profonde ferite nel mio cuore, se non altro mi tennero sempre fermo lì, senza mai fare profitto nell'acquisto di una sola virtù; ed il peggio si fu che mi andavo sempre raffreddando nell'amor di Dio. (EPIST 2, pp. 141–142)

Il giovane apprendista mistico trova un nuovo modello in Lorenzo Scupoli (1992): in una lettera datata 10 luglio 1915 (EPIST 1) egli riprende ampi passi dal capitolo 25 del *Combattimento spirituale*, adattandolo ai propri scopi e rimontando la struttura dell'argomentazione. Un'altra fonte molto importante è il *Direttorio ascetico* di Giovan Battista Scaramelli (1752 e 1754). Ancora una volta, il rapporto è testimoniato da citazioni non esplicitate (ancorché sempre più brevi). Ad esempio, in una lettera del 4 aprile 1917 (EPIST 1) Padre Pio riporta un passo da Scaramelli (1752, Tomo 2, art. I, capo I). Tutta una serie di

aneddotti e di buone letture che Padre Pio consiglia a Raffaelina Cerese nella lettera citata sopra provengono in realtà da Scaramelli (1752, Tomo I, art. IV, capo I). Un altro passo di grande importanza è l'episodio della lotta con il gigante, molto amato dagli agiografi del frate di Pietrelcina e riportato in (EPIST I, pp. 1280 e ssg.). Esso proviene da Scaramelli (19752, Tomo I, Tratt. II, art. X, capo I), la cui fonte è a sua volta il *Prato spirituale* di Giovanni Mosco (550–634 d.C.). Il ritratto del demonio dei padri del deserto, che lo assimilavano a un etiope nero, grande e grosso, sopravvive e riemerge in tal modo negli scritti di un frate del secolo XX: ciò è per nulla infrequente e anzi caratteristico della scrittura mistica. I motivi che hanno portato il frate a identificarsi con il giovane del racconto di Mosco, aggredito dal demonio perché destinato al convento e alla santità, sono identificati ancora una volta con le pressioni psicologiche subite dal frate nel 1921, anno cui risale il frammento (Mischitelli 2015, pp. 42–43). Ma l'aneddoto è già riportato nel diario di Agostino da San Marco in Lamis in una annotazione del 1915 (Daniele 1971, p. 53). La persistenza della storia della lotta col gigante nella biografia di Padre Pio depone a sfavore delle letture psicologistiche. A mio parere, occorre darne una diversa interpretazione. Il punto è che il sapere di Scaramelli e di Scupoli è utilizzato da Padre Pio proprio per rovesciare il rapporto di direzione spirituale. Si può considerare questo rapporto come un *agone*, e considerare quella di Padre Pio una vera e propria *angoscia dell'influenza* — Bloom (1973, 1994). Si direbbe che Padre Pio cerchi di battere i propri direttori sul piano del sapere, armandosi di buone letture alla ricerca di una dottrina più solida. Mi sono occupato più approfonditamente del problema in Galofaro (2019).

4. Note metodologiche

Lettera dopo lettera, a partire dalla propria vita quotidiana, dall'esperienza del dolore, dagli episodi di aridità spirituale, dalle consolazioni, Padre Pio elabora la propria mistica, assemblandone le parti e riportando il tutto ai propri direttori spirituali. Si tratta di un *lavoro semiotico* per comprendere il quale è opportuno ritornare a quel che scriveva

Umberto Eco (1975). Per quanto riguarda l'analisi del modo in cui questo avviene, nelle prime lettere di Padre Pio ai propri direttori spirituali (EPIST 1) mi sono già occupato della questione in Galofaro (2022), effettuando una comparazione con il misticismo dei diari di Ludwig Wittgenstein durante la prima guerra mondiale. In quella sede ho impiegato le analisi delle singole lettere, riportate in questo articolo, per proporre una mappa più generale delle *forme del contenuto* spirituale che si ritrovano nelle lettere di Padre Pio nel periodo considerato (Galofaro 2022, p. 59). Qui riprendo la questione per sommi capi, nel tentativo di comprendere meglio la relazione tra direttore spirituale e anima diretta come ruoli tematici.

In particolare, partendo dalla concezione hjelmsleviana di semiosi come rapporto tra le rispettive forme del piano dell'espressione e del contenuto, occorre chiedersi come, attraverso il linguaggio verbale, al piano dell'espressione derivato dall'esperienza siano associate forme del contenuto spirituali. Come si trattasse di una macchina che produce questo rapporto in uscita, giocano un ruolo-chiave gli *asserti metasemiotici*: i giudizi che vertono proprio sul rapporto tra i due piani tra le forme nel piano delle espressioni e le forme del piano del contenuto.

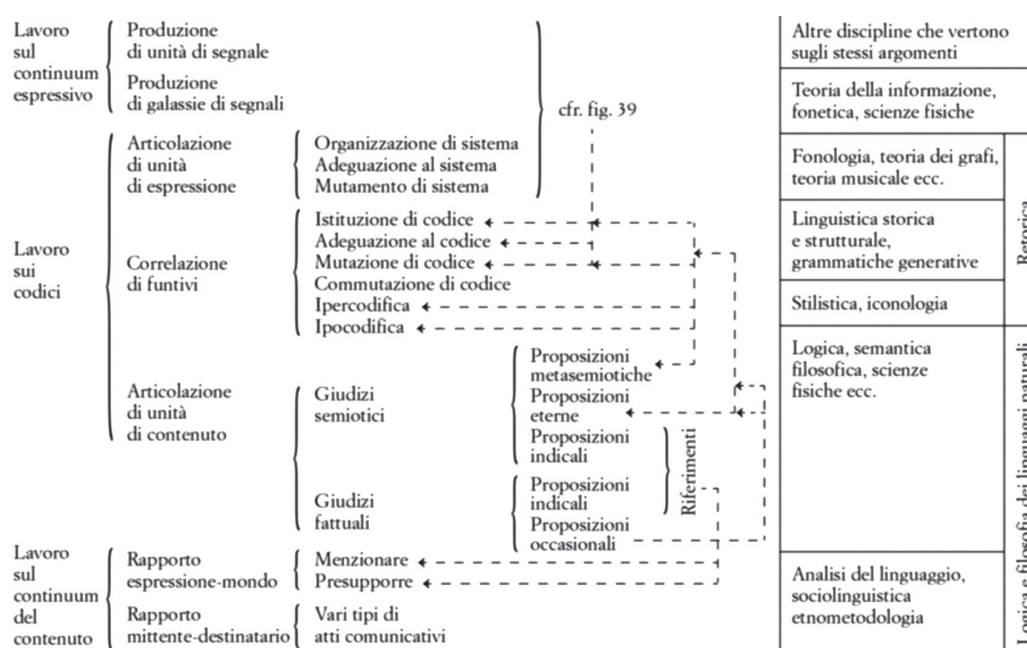


Figura 1. Lavoro richiesto dal processo di produzione segnica. Fonte: Eco (1975, p. 205).

Come è possibile vedere (fig. 1), due tipi di giudizi permettono un lavoro sui codici, ovvero sulla relazione tra forme dell'espressione e del contenuto: giudizi semiotici e fattuali:

Chiamiamo allora *semiotico* un giudizio che predica di un dato contenuto (una o più unità culturali) le marche semantiche già attribuitegli da un codice prestabilito; e chiamiamo *fattuale* un giudizio che predica di un dato contenuto marche semantiche non attribuitegli precedentemente dal codice (Eco 1975, p. 212)

Il ruolo del giudizio fattuale è dunque quello di mettere in crisi e ristrutturare i codici; tuttavia,

Per labile che sia il codice, un asserto metasemiotico fissa la validità dei successivi asserti semiotici sino a che non sarà 'scalzato' da un altro asserto metasemiotico (Eco 1975, p. 214)

In altri termini, un giudizio metasemiotico presuppone uno o più giudizi fattuali, presentando inoltre un aspetto *performativo* (Searle 1969). La scrittura è, nelle lettere di Padre Pio, il luogo dove alcune forme dell'espressione verbali servono da forme per ritagliare (segmentare e articolare) l'esperienza, in modo che le seconde fungano a propria volta da unità di espressione non verbale per veicolare forme del contenuto di carattere spirituale. Se in un primo momento questi asserti sono fattuali, attraverso le proposte ai direttori spirituali e le loro risposte essi assumono un valore performativo portando così all'istituzione di un codice (sempre provvisorio e in via di rinegoziazione). In questo modo il lavoro finisce per riguardare il rapporto tra espressione e mondo, inteso in senso cosmologico o come mondo della vita, dell'esperienza quotidiana in cui si è collocati o gettati.

4.1. Produzione di segni o di piani?

Il lessico usato da Eco (1975) risente senz'altro della ricerca semiotica dell'epoca e insiste molto sui segni e sul codice come luogo di indagine della *semiosi*. Tuttavia, egli non ha del codice l'idea di una struttura

eterna: esso è piuttosto il deposito di una tradizione, che proprio gli asserti metasemiotici mettono in discussione. Anche i *segni* non sono il prodotto esclusivo del lavoro. Lo schema qui riportato (fig. 1), rimanda nel *Trattato* di Eco a una tipologia di segni in funzione del tipo di lavoro previsto per produrla. Accanto al lavoro che si concentra sui segni, Eco definisce il lavoro su unità più estese, distinguendo tra *iper-* e *ipocodifica*. Quanto all'ipercodifica, Eco scrive:

L'ipercodifica agisce in due direzioni. Da un lato, là dove il codice assegna significati a espressioni minime, l'ipercodifica regola il senso di stringhe più macroscopiche: le regole retoriche e iconologiche sono di questo tipo. Dall'altro, date certe unità codificate, esse vengono analizzate in unità minori a cui si assegnano nuove funzioni segniche, così come accade quando, data una parola, la paralinguistica ipercodifica i diversi modi di pronunziarla assegnandovi diverse sfumature di significato (Eco 1975, p. 216)

Occorre precisare che, nella concezione di Eco, le funzioni narrative di Propp sono un caso di ipercodifica; lo sono anche, più in generale, le strutture discorsive, narrative, e ideologiche (si veda Eco 1979). Similmente,

l'ipocodifica può essere definita come l'operazione per cui, in assenza di regole più precise, porzioni macroscopiche di certi testi sono provvisoriamente assunte come unità pertinenti di un codice in formazione, capaci di veicolare porzioni vaghe ma effettive di contenuto, anche se le regole combinatorie che permettono l'articolazione analitica di tali porzioni espressive rimangono ignote (Eco 1975, pp. 218–219)

Si vedrà in seguito come, nel caso studio della scrittura mistica, il lavoro di produzione non si concentri tanto su singoli segni, ma sulla concatenazione complessa di forme dell'espressione e del contenuto, a formare i due distinti piani esperienziale e spirituale. In questi aspetti la lezione di Umberto Eco si rivela ancora attuale e utile all'analisi.

5. Analisi del lavoro semiotico

Entro ora nel merito del discorso mistico di Padre Pio con un esempio.

Dietro le innumerevoli tentazioni, alle quali vado soggetto di giorno in giorno, un dubbio da sconvolgermi anche la mente mi rimane: se veramente le ho discacciate. Piango e gemo molto a pie' di Gesù sacramentato per questo, e molte volte mi par di essere confortato: ma sembrami pure alle volte che Gesù si nasconda all'anima mia. La penna è impotente a descrivere ciò che passa nell'anima mia in questi momenti di nascondimento di Gesù. L'incertezza di aver o no discacciate le tentazioni, più che mai l'insidiatore maligno la fa sentire nell'accostarmi alla santissima comunione. Sono momenti, padre mio, di grandissima battaglia; ed oh quanta forza mi debbo fare per non privarmi di tanto conforto! Ed ella, padre, come la sente intorno a ciò? È il demone che ciò va suscitando, ovvero sono miei inganni questi? Mi dica un po' come debbo comportarmi. (EPIST. I, lettera 8, Da Padre Pio a Padre Benedetto da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 6 luglio 1910)

La lettera presuppone la tradizione monastica descritta nei paragrafi 1 e 2 ponendosi in continuità con essa. Ad esempio, la metafora bellica richiama il combattimento spirituale di Scupoli, che negli anni seguenti diverrà una lettura costante per Padre Pio:

e perché, aspirando tu all'altezza di tanta perfezione, devi fare continua violenza a te stessa per espugnare generosamente e annullare tutte le voglie, grandi o piccole che siano, necessariamente conviene che con ogni prontezza d'animo ti prepari a questa battaglia: infatti la corona non si dà se non a quelli che combattono valorosamente. (Scupoli 1992, p. 72)

Dal punto di vista del lavoro semiotico, abbiamo asserti fattuali che descrivono stati d'animo fortemente caratterizzati da un punto di vista propriocettivo, in questo caso *disforici*. Il giovane frate parla del desiderio contro cui combatte, dell'illusione di averlo talvolta sopraffatto e dell'incertezza angosciante che prova al riguardo. In altre lettere i giudizi fattuali riguardano invece il dolore, la malattia che si protrae

inspiegabilmente; più di rado Padre Pio si sofferma sul piacere che avverte quando prega, quando la sua anima in qualche modo riesce a prescindere dal dolore e dall'angoscia. Padre Pio legge il proprio mondo attraverso il filtro del corpo, allo scopo di comprenderlo meglio. Per quanto riguarda la sua esperienza dell'ambiente in cui in cui si trova, il primo problema è la propriocezione del corpo, cui associa, tramite asseriti fattuali ripetuti, opposizioni come *certezza/incertezza*, *pace/guerra* (la metafora bellica è riferita al combattimento spirituale contro il demonio), *svelamento/occultamento di Cristo*, associati al proprio vigore spirituale o al proprio senso d'impotenza. Vi è un'opposizione costante, che seleziona le altre, ed è quella tra desiderio e liberazione dal desiderio, o quiete. Al primo sono concatenate le tentazioni del demonio, alla seconda l'assenza di tentazioni. In fig. 2 propongo una sorta di mappa quanto mai parziale e incompleta del modo in cui Padre Pio realizza la concatenazione tra propriocezione e forme della spiritualità attraverso una serie di omologazioni, tra opposizioni binarie, uno dei cui due termini è talvolta solo presupposto, in cui l'opposizione tra desiderio e quiete appare costante — selezionata da tutte le altre, in quanto variabili. In questo modo si ricava uno spazio semantico organizzato da un principio gerarchico.

È notevole che, sebbene non manchino le *menzioni*, siano assenti quelle che Eco chiama *proposizioni eterne*, regole dalla forma “ogni volta che x allora y”. Padre Pio non scrive: “ogni volta che una persona qualunque prova una tentazione ...”. Mi pare si possa considerare una caratteristica dell'attitudine alla ricerca connessa alla scrittura

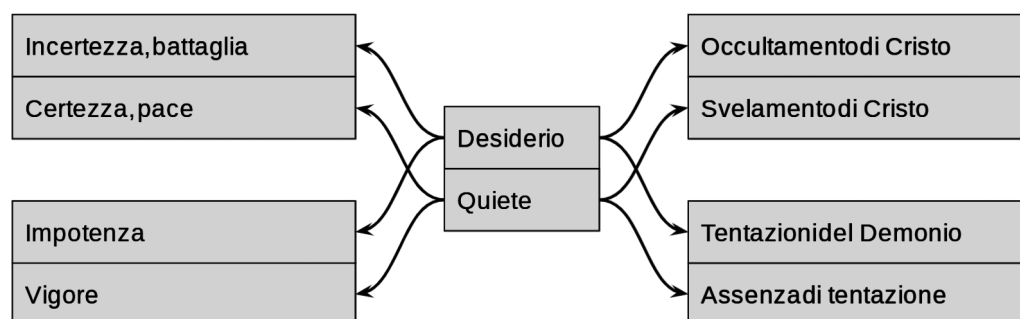


Figura 2. Mappa dello spazio semantico della lettera 8 di Padre Pio, ricostruito grazie alla nozione di lavoro di produzione segnica.

mistica, e a quel carattere empirico che essa viene assumendo a partire dall'età moderna (Certeau 1968–75). Inoltre, non spetta a chi è spiritualmente diretto enunciare regole universali: l'assunzione del ruolo di figlio spirituale comporta invece l'uso di formule interrogative e dubitative e la richiesta di precisazioni ai propri direttori. Anche l'espressione dell'umiltà, cui i francescani sono tenuti dalla propria regola, è un effetto che egli ricerca nell'impiegare questo registro. Un altro esempio è il seguente:

In questo momento, padre mio, il mio spirito è gravemente oppresso, sembrami che la vita mi s'arresti; il cuore mi si spezzi dall'acutissimo dolore, dal quale son tutto compreso; foltissime tenebre si vanno addensando sull'orizzonte del mio spirito, le quali solo la misericordia di colui che le cagiona le può e le deve diradare. Ed intanto l'anima mia marcirà sotto il peso delle sue infedeltà verso l'autore della vita. So che niuno è mondo innanzi al Signore, ma la mia immondezza non ha confini dinanzi a lui. Nello stato presente in cui il pietoso Iddio nella sua infinita sapienza e giustizia si va degnando di alzare il velo e manifestarmi gli occulti miei mancamenti in tutta la loro malizia e bruttura mi veggo così deforme, che le stesse mie vestimenta mi sembrano che hanno orrore della mia lordura. (EPIST. I, lettera 207, Da Padre Pio a Padre Agostino da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 30 ottobre 1914)

La lettera reca con sé l'autoritratto di un Padre Pio in gravissima crisi spirituale; in realtà, come si è anticipato sopra, questo registro stilistico caratterizza solo la direzione. Lo stile con cui si apre è colloquiale: Padre Pio dà notizie di un'influenza che lo ha tormentato per qualche giorno. Anche in questo caso, il frate non propone *proposizioni eterne* o regole la cui enunciazione spetta al direttore spirituale. La menzione del dolore, inteso come uno stato propriocettivo a carattere disforico, lo costituisce in modo che su di esso facciano presa *asserti* che lo associano a uno stato altrettanto disforico sul piano spirituale: le tenebre cui Padre Pio fa costantemente riferimento. Le tenebre sono ulteriormente connesse alla volontà divina sul piano dei contenuti spirituali. Se ci si chiede di che tipo siano questi giudizi in riferimento alla classificazione di Eco (1975), essi vanno considerati, in questo caso, asserti *semiotici* a pieno titolo, in quanto trovano riscontro nella tradizione esistente,

ovvero *nel codice*. Essi coinvolgono una *presupposizione*: Giovanni della Croce, la grande mistica maschile (diversa, ad esempio, da quella di Teresa D'Avila, su cui si tornerà in seguito) che va affermandosi dal sedicesimo secolo:

Allo stesso modo accade con il fuoco divino dell'amore contemplativo che, prima di unirsi all'anima e di trasformarla a sua immagine, la libera da tutte le peculiarità che discordano con il suo fine, ne fa uscire ogni bruttura e tanto l'annerisce da farla apparire ancora più sgradevole e riprovevole di prima. La purga divina smuove infatti anche quegli umori cattivi profondamente radicati che l'anima non riesce a vedere, così come non intende tutto il male che è in lei, anche se a questo punto la sua condizione non risulta peggiorata né davanti a se stessa né di fronte a Dio. Il fuoco non solo estirpa i mali dell'anima, ma glieli mette davanti di modo che ella stessa sia in grado di visualizzarli alla luce oscura della divina contemplazione e accorgendosi di ciò che prima non riusciva a vedere si convinca della sua miseria e ne deduca che Dio ormai non vuole più avere a che fare con lei. (Della Croce 2006, p. 90)

Secondo questa concezione, da Padre Pio molto apprezzata⁽¹³⁾, il dolore è voluto da Cristo per mondare l'anima e ha per scopo la purificazione. La mappa dello spazio semantico relativo alla lettera è ricostruita in fig.3. È forse interessante notare come la volontà di Cristo funga da *connettore isotopico*, portando a coerenza l'insieme dei sememi contenuti nel testo.

Si chiama connettore (o, talvolta, *embrayeur*) di isotopie un'unità del livello discorsivo che introduce una o più letture diverse: il che corrisponde, per esempio, al "codice retorico" che C. Lévi-Strauss rileva in miti che giocano simultaneamente sul "senso proprio" e il "senso figurato". (Greimas e Courtés 1979, p. 54)

Prendendo ad esempio la metafora, Greimas e Courtés sottolineano che i connettori isotopici permettono di interpretare a proposito della

(13) Padre Pio ha dedicato un breve trattato incompiuto alla presentazione delle dottrine di San Giovanni della Croce (EPIST 4, pp. 1093–1116). I frammenti sono presenti negli atti di canonizzazione (PSV III/2, pp. 2531–2615) e questo prova che la ricerca mistica di Padre Pio non è totalmente estranea alle ragioni per le quali Padre Pio è stato considerato santo.

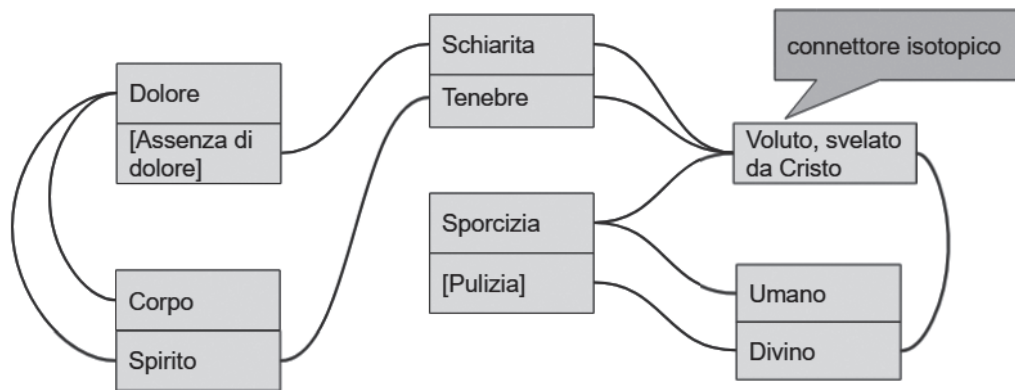


Figura 3. Mappa dello spazio semantico della lettera 207 di Padre Pio, ricostruito grazie alla nozione di lavoro di produzione segnica. I sememi tra parentesi quadre sono presupposti per omologazione.

prima isotopia ciò che viene detto della seconda, e possono implicare retroletture. Allo stesso modo, qui, il connettore isotopico costituito dalla volontà divina permette di rileggere l'esperienza umana e il suo nesso propriocettivo con il mondo della vita.

Vediamo ora un terzo esempio:

Non appena mi pongo a pregare, subito sento che l'anima incomincia a raccogliersi in una pace e tranquillità da non potersi esprimere colle parole. I sensi restano sospesi, ad eccezione dell'udito, il quale alcune volte non viene sospeso, però ordinariamente questo senso non mi dà fastidio e debbo confessare che anche se a me intorno si facesse del grandissimo rumore, non per questo riesce a molestarmi menomamente. Da qui capirete che poche sono le volte che riesco a discorrere coll'intelletto. Spesse volte poi mi accade che in certi momenti nei quali il continuo pensiero di Dio, che è sempre a me presente, mi si allontana un po' dalla mente, mi sento allora in un tratto toccarmi da nostro Signore in un modo assai penetrante e soave nel centro dell'anima che, il più delle volte, son costretto a versar lagrime di dolore per la mia infedeltà e di tenerezza per aver un padre sì buono e sì attento a richiamarmi alla sua presenza. Altre volte invece mi avviene di trovarmi in una grande aridità di spirito; sento il mio corpo in una grande oppressione per le tante infermità, sento di essere impossibilitato a potermi raccogliere e far orazione, per quanto buon desiderio ne avessi. Questo stato di cose vanno sempre più intensificandosi che se non ne muoio è un miracolo del Signore. Quando poi piace al celeste sposo

delle anime por termine a questo martirio, mi manda in un subito una siffatta devozione di spirito da non potere in modo alcuno resistere. Mi trovo in un istante del tutto mutato, arricchito di grazie soprannaturali e talmente ripieno di fortezza da sfidare tutto il regno di satana. Quello che so dire di questa orazione si è che l'anima sembrami che si perda tutta in Dio, e che essa profitti in tali momenti più di quello che potrebbe fare in molti anni di esercizio con tutti i suoi sforzi. Molte altre volte mi sento compreso da un impeto assai veemente, mi sento tutto struggere per Iddio, sembrami proprio di morirne. Tutto questo nasce non da qualche considerazione, ma da una fiamma interna, e da un amore tanto eccessivo che se Iddio non mi venisse in aiuto a breve andare ne sarei consumato. (EPIST. 1, lettera 157, Da Padre Pio a Padre Benedetto da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 1 novembre 1913)

La lettera descrive un'esperienza estatica. Quanto ai tipi di asserti, ritroviamo menzioni, proposizioni indicali che riguardano la presenza o l'assenza di stati propriocettivi, i quali compongono un paesaggio interiore ricco di figuratività e sono considerati regolati da Dio. Anche in questo caso non mancano le presupposizioni: ad esempio, l'unione divina della mistica di Teresa d'Avila. In proposito, si può riportare il seguente passo, peraltro piuttosto noto:

Ciò che deve fare l'anima durante l'orazione di quiete non è altro che attendervi con dolcezza e senza strepito. Chiamo "strepito" l'andar cercando con l'intelletto molte parole e considerazioni per render grazie di questo beneficio e rivangare il mucchio dei propri peccati e delle proprie mancanze per convincersi di non esserne degna. Tutto questo altera la quiete, perché l'intelletto si sforza di rappresentare le cose e la memoria si agita per ricordarle [...] poiché molte volte la volontà si troverà in quiete e unita a Dio, mentre l'intelletto sarà in gran scompiglio, è meglio che lo lasci andare, anziché corrergli dietro, e se ne stia a godere di quella grazia, raccolta in sé come ape prudente". (Vita, 15, 6, in Teresa d'Avila 1998, pp.191-192)

In questo caso, nella lettera di Padre Pio troviamo anche alcuni giudizi che rischiano di suonare come "proposizioni eterne" o regole, la cui enunciazione spetterebbe pertanto al direttore spirituale. Il frate ha comunque cura di "relativizzarle" alla sua persona, tramite espressioni come "quello che sento è ... Così mi pare in questi momenti ...".

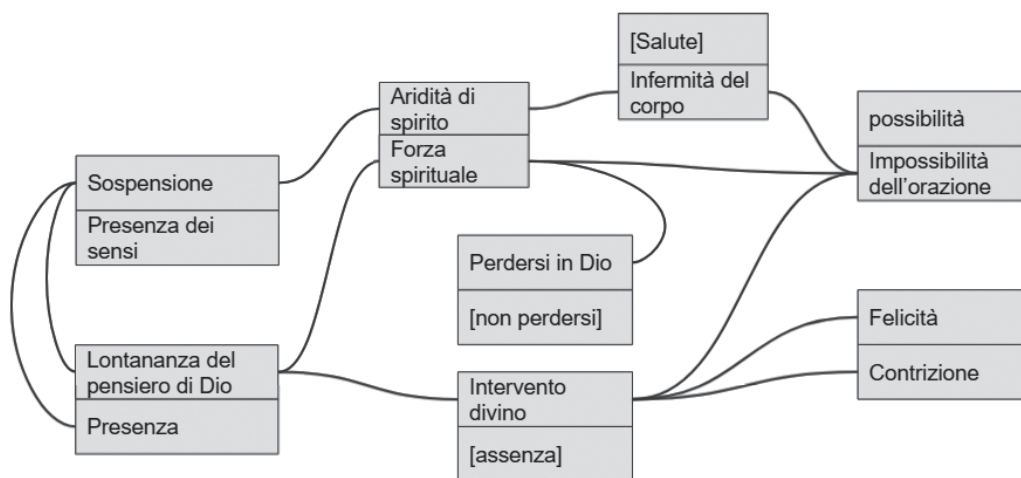


Figura 4. Mappa dello spazio semantico della lettera 157 di Padre Pio, ricostruito grazie alla nozione di lavoro di produzione segnica. I sememi tra parentesi quadre sono presupposti per omologazione.

Anche in questo caso è possibile ricostruire una mappa dello spazio semantico costruito dagli asserti semiotici della lettera (fig. 4).

Vorrei sottolineare il fatto che alcuni caratteri dell’esperienza estatica già descritti da Maria Pia Pozzato (2022) si ritrovano qui: il carattere epifanico; la liberazione dai confini dell’io; la presenza di semi veridittivi e di semi di incoattività; la subitanità dell’esperienza. L’avverbio greco *ἐξαίφνης*, cui è dedicata la terza lettera dello pseudo-Dionigi areopagita (2014, pp. 423–424), può essere considerato alla stregua di un termine tecnico della mistica: “all’improvviso”, “subitamente”. D’un tratto si è rapiti e sollevati all’ultimo cielo.

L’impiego della teoria della produzione segnica e della nozione di lavoro semiotico ha permesso di porre in evidenza alcune questioni. In particolare, punto d’origine dell’esperienza mistica è un piccolo sistema di opposizioni estremamente semplici: *presenza/assenza* di stati propriocettivi di carattere *euforico/aforico/disforico*. Essi sono assunti come piano d’espressione di un ricco paesaggio interiore caratterizzato da una cosmologia di figure; sul piano noologico, invece tale paesaggio è piuttosto povero:

- presenza/assenza [manifestazione/occultamento];
- origine/termine;
- accostarsi/allontanarsi;

Di conseguenza, le figure che animano il paesaggio interiore entrano tra loro in relazioni quanto mai vaghe e indefinite. Una vaghezza di natura paradossale, un'indicibilità che non impedisce al mistico di riempire pagine e pagine, e che gli studiosi riconoscono come tratto distintivo di questo genere di scrittura (Certeau 1968–75).

6. Direttore e anima diretta come ruoli tematici

Venendo alla questione del rapporto tra direttore e anima diretta, sembra interessante il paragone tra ciò che Padre Pio scrive nella veste di direttore o di diretto. Per esempio, possiamo paragonare lettere scritte nello stesso periodo a Raffaelina Cerese e ai Padri Agostino e Benedetto. Ecco come si rivolge a Raffaelina:

Discacciate, ancora, tutti quei dubbi che si vanno addensando sul cielo dell'anima vostra, quali sarebbero che voi siete sorda alle chiamate divine, che resistete ai suoi dolci inviti, che siete voi l'unico ostacolo per l'avanzamento nella via della perfezione di vostra sorella, poiché tutto questo non procede dal buono spirito, ma sono tutte arti diaboliche per ritirarvi o almeno per farvi sostare nell'avanzamento della perfezione e farvi perdere di coraggio (...). Se Gesù si manifesta, ringraziatelo; e se vi si occulta, ringraziatelo pure: tutto è scherzo d'amore. (EPIST. 2, lettera 8, Da Padre Pio a Raffaelina Cerese, Pietrelcina, 19 maggio 1914)

Padre Pio porge il proprio consiglio a una donna in grave crisi spirituale. Da quel che si legge, egli è ben consapevole che, nei periodi di tenebra spirituale occorre resistere al dubbio circa le reali possibilità di perfezionare se stessi. Nonostante questo, la settimana seguente, in veste di anima diretta, scrive:

In questo momento, padre mio, il mio spirito è gravemente oppresso, sembrami che la vita mi s'arresti; il cuore mi si spezzi dall'acutissimo dolore, dal quale son tutto compreso; foltissime tenebre si vanno addensando sull'orizzonte del mio spirito, le quali solo la misericordia di colui che le cagiona le può e le deve diradare. Ed intanto l'anima mia

marcirà sotto il peso delle sue infedeltà verso l'autore della vita. So che niuno è mondo innanzi al Signore, ma la mia immondezza non ha confini dinanzi a lui. Nello stato presente in cui il pietoso Iddio nella sua infinita sapienza e giustizia si va degnando di alzare il velo e manifestarmi gli occulti miei mancamenti in tutta la loro malizia e bruttura mi veggio così deforme, che le stesse mie vestimenta mi sembrano che hanno orrore della mia lordura (EPIST. 1, lettera 191, Da Padre Pio a Padre Agostino da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 27 maggio 1914)

È difficile trattenersi dal pensare che Padre Pio avrebbe potuto semplicemente rileggere quanto aveva scritto a Raffaelina soltanto la settimana precedente. Una volta ancora, è la direzione spirituale stessa a implicare, nella scrittura, l'assunzione di ruoli e limiti precisi. In termini di semiotica narrativa, il *tema* della direzione può trovarsi associato al *ruolo attanziale* di un soggetto orientato sì al valore, ma da esso disgiunto, in attesa che un destinante gli trasferisca la competenza: avremo allora il *ruolo tematico* dell'anima diretta, alla quale spetta domandare e non certo risolvere le questioni. Oppure, lo stesso *tema* si trova associato al *ruolo attanziale* del predetto destinante: avremo allora il *ruolo tematico* del direttore, il quale non può certo permettersi di esprimere dubbi né angosce di fronte al proprio allievo. In proposito, ecco un altro esempio che complica ulteriormente la questione:

Perché temete tanto, mia buona sorella, il vostro nemico? Non sapete che il buon Gesù è con voi sempre, e che nulla può l'avversario delle anime contro chi ha risolto di essere tutta di Dio?

(...) Voi dite che sentite compassione di voi stessa, vedendo in voi tutta superbia e niente umiltà, sempre cadute e non mai state in piedi; non è vero niente di tutto questo. È un tranello di satana per farvi perdere di coraggio ed arrestarvi, se fosse possibile, nelle vie dell'amore, presentandovi la via della perfezione troppo ardua per voi. (EPIST. 2, lettera 10, Da Padre Pio a Raffaelina Cerese, Pietrelcina, 31 maggio 1914)

Nel cambiare ruolo tematico, si pone evidentemente un problema: se, in veste di direttore, Padre Pio è davvero consapevole che tutti i dubbi e i tranelli nei momenti di sconforto e di disperazione sono un lavoro di Satana, come può, indossati i panni del figlio spirituale,

manifestare gli stessi dubbi? Così, Padre Pio ricorre sagacemente a una sorta di “meta–dubbio”: non potendo dubitare, si dubita del fatto di non avere dubbi:

Vi confesso, padre mio, che in tutti questi combattimenti, nonostante che io mi vedo sì debole da sembrarmi da un momento all’altro di soccombere, pure a seconda dell’aspettazione, e speranza mia, tengo certo che in niuna cosa sarò confuso; ma che con ogni sicurezza come sempre, così anche al presente Gesù Cristo sarà magnificato nel mio spirito e nel mio corpo, senza portarne scottatura alcuna. Chi ne è l’autore di tal sentimento che io sento nella più alta punta dello spirito? Potrà mai esserne l’autore il maligno spirito? Non arrivo a persuadermi ch’egli sia capace di tanto, poiché un tal sentimento io lo sento nel più secreto dello spirito, dove a mio modo di vedere, l’ingresso è vietato a qualsiasi creatura sia infernale che angelica (EPIST. I, lettera 207, Da Padre Pio a Padre Agostino da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 30 ottobre 1914)

Dunque, Padre Pio non dubita che Cristo lo sosterrà, ma teme che tale assenza di dubbi possa essere ispirata a propria volta dal demone. Per comprendere la legittimità del “dubbio sul dubbio”, rappresento le relazioni semantiche che emergono dalla lettera di Padre Pio nel quadrato semiotico in fig. 5, dal quale emerge che la fede, intesa come un valore positivo, è cosa diversa dall’assenza di dubbio, che è un valore negativo. Tra l’altro, l’uno non implica necessariamente l’altro: la relazione di presupposizione dipende dal testo considerato. La fede può benissimo convivere col dubbio in una relazione tormentata e complessa, né può essere assimilata in ogni contesto a una stollida assenza di dubbi, che caratterizza semmai talune prese di posizione scettiche. Nella mistica di Giovanni della Croce, la quiete della meditazione richiede necessariamente esercizio e, ciò nonostante, resta un dono della grazia divina.

Il lettore non deve avere l’impressione che il dubbio di Padre Pio sia in qualche modo inautentico, impostato, affettato, o dovuto solo allo zelo nell’interpretare la parte dello studente modello. In realtà un dubbio molto simile era stato espresso, quattordici secoli prima, da Doroteo di Gaza al proprio direttore spirituale, Giovanni il profeta:

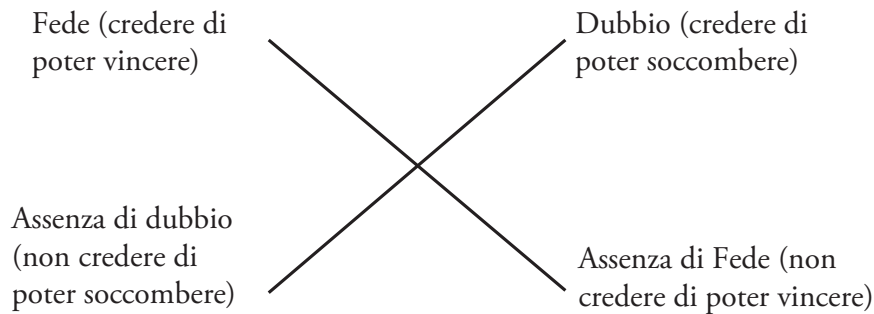


Figura 5. Il quadrato semiotico articola l'opposizione tra fede e dubbio; in particolare, mostra come l'assenza di dubbio e la fede non coincidano strettamente.

Voi non avete esperienza di un'obbedienza senza discussione e neppure conoscete la quiete che essa procura. Una volta interrogai l'Anziano, l'*abbas* Giovanni discepolo dell'*abbas* Barsanufio; gli dissi: "signore, la Scrittura dice che *dobbiamo entrare nel regno dei cieli attraverso molte afflizioni*; ma mi accorgo che di afflizioni io non ne ho nemmeno una. Che devo fare per non perdere la mia anima?" Sì, non avevo proprio nessuna afflizione, nessuna preoccupazione. Se anche mi succedeva di avere un pensiero, prendevo la tavoletta e scrivevo all'Anziano (prima di entrare al suo servizio lo interrogavo per iscritto); e prima ancora di aver finito di scrivere, sentivo sollievo e giovamento; tanto grande era la mancanza di preoccupazione e il riposo! Ma io, non conoscendo la potenza della virtù e udendo che dobbiamo entrare nel regno dei cieli attraverso molte afflizioni, avevo paura, perché non provavo afflizioni. Quando lo manifestai all'Anziano, mi diede questa spiegazione: "Non affliggerti. Tu non hai nessun problema. Chiunque si sottomette all'obbedienza dei Padri possiede questa mancanza di preoccupazioni e questa quiete" (Doroteo di Gaza 1976, p. 65)

Dunque, anche il giovane Doroteo fu preso da una preoccupazione di secondo ordine: la preoccupazione per il fatto di non provare preoccupazioni particolari. Si tratta evidentemente del dubbio di uno studente brillante: anche Doroteo, come Padre Pio, studiava da santo.

Come si vede, l'assenza di dubbio non coincide strettamente con la fede. Ne è il presupposto, e tuttavia aver positivamente fede in qualcosa non equivale strettamente al non aver dubbi. Diventa allora legittimo dubitare dell'assenza di dubbio, in quanto ciò *non equivale strettamente* ad aver dubbi sulla fede.

Dunque, quando gioca nel ruolo tematico del direttore, Padre Pio è consapevole dell'omologazione:

Fede / Dubbio = Dio / Satana

In qualità di destinante, la trasmette alla propria figlia spirituale, come è suo dovere. Tuttavia, per poter continuare a occupare il ruolo di figlio spirituale nei confronti di Padre Agostino, deve costruire un "meta-dubbio" o un dubbio di *secondo ordine*, e dubitare della propria assenza di dubbi.

7. Conclusioni

Duemila anni di mistica e di ascetismo propri della tradizione monastica si esprimono nella scrittura di Padre Pio. La sua soggettività viene annullata per "rarefazione": si dilata fino a contenere uno spazio semantico vasto e intemporale in cui si ritrovano temi e figure tradizionali:

- il combattimento spirituale;
- l'ascetismo radicale;
- l'orazione di quiete, l'estasi;
- la notte oscura dello spirito.

Questi temi sono tra loro saldati da connettori isotopici riconducibili al divino o al corpo inteso come mero supporto tramite cui il primo si manifesta come propriocezione di quelli che Jean-Noël Vuarnet (1986) chiama *stati teopatici*.

Quando Padre Pio assume il ruolo tematico del padre spirituale e la funzione attanziale di destinante, trasferisce alle proprie figlie il sapere che ha appreso, sperimentato e che ha preso forma dentro di lui. Allora la soggettività che si costituisce nella scrittura non è più quella dell'apprendista mistico; ciò che prende corpo e si individua è piuttosto una figura garante del valere dei valori cristiani, in grado di trasferirli senza privarsene. Si tratta di un chiaro caso di *comunicazione partecipativa* (Greimas 1983, pp. 40-42).

Il ruolo tematico assunto ha conseguenze anche al livello dell'enunciazione:

- le lettere di Padre Pio a Raffaelina sono notevolmente più lunghe di quelle che indirizza ai suoi direttori spirituali;
- la direzione spirituale di Padre Pio è più accurata e meticolosa rispetto a quella che riceve;
- quando Padre Pio scrive da direttore è più colloquiale e meno propenso ad abusare di arcaismi; la lingua con cui si rivolge a Raffaelina è fresca e piacevole, quella che impiega coi propri direttori sa di vecchio cassetto;
- nel suo ruolo di direttore, la speculazione mistica passa in secondo piano rispetto al compito di educare al discernimento.

Tutto ciò porta fatalmente alla questione dell'enunciazione e al rapporto del raccontare di sé in forma di lettera con l'autobiografia in senso proprio. Come scrive Starobinski (1961, p. 208), quest'ultima "obiettivizza" il discorso: sono presenti i pronomi io/tu, che per Benveniste caratterizzano il *discorso*, ma anche i tempi verbali che Benveniste ritiene propri della *storia*, come il passato remoto. Ciò accade perché l'autobiografia risponde a un progetto di messa in forma retrospettiva della propria vita. Possiamo dunque considerare l'autobiografia come un termine complesso: sia storia sia discorso.

Il "tu" è in genere un lettore generico (con l'eccezione notevole di Agostino). Nelle lettere considerate non troviamo allora un'autobiografia in senso stretto, bensì *autobiografismo* (Kubas 2022): in particolare, è diverso l'uso dei tempi verbali. L'enunciazione è personale, ma, a differenza di quanto accade in un'autobiografia, il "tu" si individua in prima istanza nel destinatario della lettera, dunque in un attore individuale antropomorfo specifico. Per quel che riguarda l'io, l'esplorazione del paesaggio interiore fa sì che esso si dilati fino a comprendere al proprio interno un microcosmo di significati spirituali enunciati attraverso il presente *gnomico*, con l'effetto di sospendere la temporalità. Ponendosi al confine del mondo interiore, la soggettività di questo io svanisce. A trovare la propria manifestazione nel corpo e nella propriocezione è un cosmo immobile, immutabile. Vediamo un esempio:

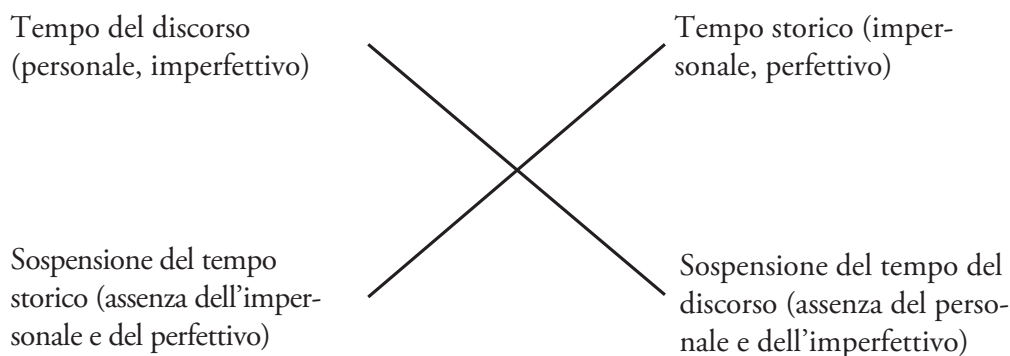


Figura 6. Il quadrato semiotico rappresenta il legame tra diversi regimi della temporalità istituiti dalle scelte enunciative (tempo e persona verbale). Emerge una pertinenza della componente aspettuale.

Adesso è Dio stesso quello che immediatamente agisce ed opera nel centro dell'anima senza del ministero dei sensi sia interni che esterni. È un'operazione insomma questa sì alta, sì secreta e sì dolce, che è nascosta ad ogni umana creatura, non escluse quelle stesse angeliche intelligenze ribelli (EPIST. 1, lettera 176, Da Padre Pio a Padre Agostino da San Marco in Lamis, Pietrelcina, 9 febbraio 1914)

Per meglio comprendere il legame tra temporalità e scelte enunciative, si veda il quadrato semiotico in figura 6.

Per tutto ciò che si è detto sin qui, l'immobilità e l'eternità dei paesaggi spirituali mistici si direbbero legati in particolare alla dimensione aspettuale dei tempi scelti. Questo porsi al di fuori dell'imperfettività e della perfettività è tipico dell'aoristo che ritroviamo in lingue come il greco e il sanscrito. Dal punto di vista dell'enunciazione, queste lettere appaiono dunque come un termine neutro: né storia né discorso.

Riferimenti bibliografici

Opere di Padre Pio

EPIST 1 (1971) *Epistolario*, da Pobladura M. e da Ripabottoni A. (a cura di), vol. I, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 3a ed. 1987.

EPIST 3 (1977) *Epistolario*, da Pobladura M. e da Ripabottoni A. (a cura di), vol. III, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 4a ed. 1987.

- EPIST 4 (1983) *Epistolario: corrispondenza con varie categorie di persone*, da Pobladura M. e da Ripabottoni A. (a cura di), vol. IV, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 3a ed. 1998.
- PSV III/2 (1997) *Sipontina — Beatificationis et canonizationis servi dei Pii a Pietrelcina — Positio super virtutibus. L'epistolario, i casi di morale, i lavori scolastici, altri scritti*. Vol. III/2, Tipografia Guerra s.r.l., Roma.

Altri autori citati

- APOPHTEGMATA (1971) *Apophthegmata patrum*, (trad. it. Luciana Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, Città Nuova, Roma).
- BARSANUPIUS (1991) *Epistolario*, Città Nuova, Roma.
- BARTHES R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino 1977).
- BATTISTINI A. (1997) *Genesi e sviluppo dell'autobiografia moderna*, "The Italianist", XVII: 7–12.
- BAECK L. (1938) *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Schocken Verlag, Berlin (trad. it. *Il patto autobiografico*, Giuntina, Firenze 2004).
- BILLANOVICH L., MONGINI G., STROPPA S. (a cura di) (2011) *Misticismi e santità carismatica nel primo Novecento tra storia, religione e politica: donne e sacerdoti, esperienze e scritture, interventi del Sant'Uffizio*, "Ricerche di Storia sociale e religiosa", nuova serie, 79, gennaio–giugno, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
- BLOOM H. (1973) *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, New York, n. ed. 1997.
- (1994) *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, New York.
- BOESCH GAJANO S. (a cura di) (2010) *Storia della direzione spirituale II*, Morcelliana, Brescia.
- CERTEAU M. DE (1968–75) "Mystique" in Claude Grégory (a cura di), *Encyclopædia Universalis*, 1031–1036.
- CREMASCHI L. (a cura di) (1995) *Atanasio di Alessandria: vita di Antonio; Antonio abate: detti–lettere*, Paoline editoriale libri, Torino.
- DANIELE A. (1971) *Diario di Padre Agostino da San Marco in Lamis*, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo, quarta 4a ed. 2012.
- D'ASCENZO G. (2018) *Chi non rischia non cammina. Vocazione, direzione spirituale, discernimento*, San Paolo edizioni, Torino.

- DELLA CROCE G. (2006[1618]) *Notte oscura*, Norberg–Schulz (trad.) Città nuova, Roma.
- DERRIDA J. (1967) *De la grammatologie*, Minuit, Paris, (trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1967).
- DOROTEO DI GAZA (1976) *Insegnamenti spirituali*, Città Nuova, Roma.
- ECO U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- FILONE DI ALESSANDRIA (1962) *De Somniis*, Les éditions du cerf, Paris.
- FILORAMO L. (a cura di) (2006) *Storia della direzione spirituale*, Morcelliana, Brescia.
- FOUCAULT M. (1983) *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. 6 lectures at University of California at Berkeley, CA, Oct–Nov*, <https://foucault.info/parrhesial/> (trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005).
- FORLAI G. (2020) *La compagnia dello spirito: introduzione alla pratica della direzione spirituale*, San Paolo, Torino.
- GALGANI G. (1909) *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani*, di S. Stanislao G. (a cura di), Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma.
- GALOFARO F. (2019) “Mistica e linguaggio ai primi del ‘900. Il rapporto tra Padre Pio e Gemma Galgani,” in J. Ponzio e F. Galofaro (a cura di), *Semiotica e santità. Prospettive interdisciplinari*, NeMoSanctI e CIRCE, Torino, 123–144.
- (2022) *Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Udine.
- GLANVILLE R. (2002) “Second order cybernetics” in *Encyclopaedia of life support systems* (EOLSS), <http://www.eolss.net/>
- GREIMAS A.J. (1983) *Du sens II: essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. P. Magli e M.P. Pozzato (a cura di), *Del senso 2: narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano, 1984).
- GREIMAS A.J., J. COURTÉS (1979) *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. P. Fabbri (a cura di) *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007).
- KUBAS M.M. (2022) *L'autobiografismo liminare e la cultura della preghiera in Antonia Pozzi*, “Studium”, anno 118, n. 1: 141–163.
- LEJEUNE Ph. (1975) *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris (trad. it. *Il patto autobiografico*, il Mulino, Bologna 1986).
- LUZZATTO S. (2007) *Padre Pio: miracoli e politica nell'Italia del '900*, Torino, Einaudi.

- MISIARCZYK L. (2018) *Origen as a source of Evagrian eight passionate thoughts*, “Seminaire”, vol. 39, n. 4:191–205.
- MONGINI G. (a cura di) (1998) *La “direzione spirituale”: percorsi di ricerca e sondaggi—contesti storici tra età antica, medioevo e età moderna*, “Annali dell’Istituto storico italo—germanico in Trento”, 24: 307–570.
- MUCCI G. (2003) *Santa Gemma Galgani e San Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?*, in “La Civiltà Cattolica”, 154, vol. 2, quaderno 3670.
- NARDELLA B. (1935) *Piccola pedagogia dello spirito o manualetto di direzione delle anime pie in forma epistolare*, Vicenza, Società anonima tipografica, poi San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1972.
- Origene (2016) *Sul Cantico dei cantici*, Bompiani, Milano.
- PALMIERI P. (2017) “Padre Pio in rotocalco”, in T. Calì, D. Menozzi (a cura di) *L’Italia e i santi: agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell’identità nazionale*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 739–757.
- POZZATO M.P. (2022) *Illuminazione, estasi, sentimento oceanico: testimonianze*, “Studium”, anno 118, n. 1: 187–16.
- PESTHY M. (2003) ‘Logismoi’ origeniens, ‘logismoi’ evagriens in “Origeniana” VIII, Peeters: 1017–1022.
- PLOTINO (2000) *Enneadi*, Bompiani, Milano.
- SBEVEGLIERI A.M. (1998) *Temi e problemi della direzione spirituale nelle “Lettere a Lucillo” di L.A. Seneca*, “Annali dell’Istituto storico italo—germanico in Trento”, 24: 323–348.
- SCARAMELLI G.B. (1752[1839]) *Direttorio ascetico, in cui s’insegna il modo di condurre l’anime per vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana, indirizzato ai direttori dell’anime*, Antonio Zatta e figli, Venezia, n. ed. 3 voll., Libreria e tipografia simoniana, Napoli.
- (1754) *Il direttorio mistico indirizzato a’ direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione*, Simone Occhi, Venezia.
- SCUPOLI L. (1992[1657]) *Combattimento spirituale*, San Paolo, Torino.
- SEARLE J.R. (1963) *Speech Acts*, Cambridge University Press, London.
- STAROBINSKI J. (1963) *L’Œil vivant : Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, Paris, Gallimard (trad. it. *L’occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino 1975).
- TERESA D’AVILA (1998) *Opere complete*, San Paolo, Torino.
- VON FOERSTER H. *Cybernetics of Cybernetics: Or, the Control of Control and the Communication of Communication*, Minneapolis, Minnesota, Future Systems.

- VUARNET J.-N. (1986) *Remarques sur les états théopatiques*, in M. de Certeau (a cura di) *Le discours mystique: approches sémiotiques*, “Documents de Travail et pré-publication”, serie B, 150-151-152, Università di Urbino.
- WALT L. (2013) *Paolo e le parole di Gesù: frammenti di un insegnamento orale*, Morcelliana, Brescia.
- ZARRI G. (a cura di) (2007) *Storia della direzione spirituale III*, Morcelliana, Brescia.