

SABRINA STROPPA

INTORNO ALL'AMOR PURO:
UN LIBRO DI JACQUES LE BRUN



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMV

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta, † Bruno Neveu,
Carlo Ossola, Benedetta Papásogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Romana Brovia, Sabrina Stroppa

Articoli

- A. HESSAYON, *Og, re di Basan, Enoc e i libri di Enoc: testi non canonici e interpretazioni di* *Genesi 6, 1-4* Pag. 249
- S. BREGNI, «*Paradisus, locus amoenus*»: *immagini del paradiso nei primi cinque secoli dell'era cristiana* » 297
- G. TULONE, «*Congregentur aque in locum unum, et appareat arida*». *Fondamenti patristici dell'Inferno dantesco* » 329
- G. MARCOCCI, *Ebrei e utopia nel secolo dei Lumi. Una lettura del capitolo LXXIX de «L'An 2440» di Louis-Sébastien Mercier* » 355

Note e testi

- C. ALZATI, *La Croce: modello gerosolimitano e liturgia ambrosiana* » 389
- S. STROPPA, *Intorno all'amor puro: un libro di Jacques Le Brun* » 401

Rassegne e discussioni

- K. RONDOU, *Echos de la Madeleine, figure évangélique, dans la littérature contemporaine* » 413
- A. CELLI, *Il tema delle "lingue consacrate" nella scrittura di Louis Massignon* » 433

Recensioni

- M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain* (P. Fontana) » 481
- J.J. MARTIN, *Myths of Renaissance Individualism* (Q. Mazzonis) » 485
- M. PELLEGRINI, *Ascanio Maria Sforza* (D.S. Chambers) » 489
- F.D. TOSTO, *Calvino, punto di convergenza. Simbolismo e presenza reale nella Santa Cena* (G. Bouchard) » 493
- L. POLIZZOTTO, *Children of the promise. The confraternity of the purification and the socialization of youths in Florence. 1427-1785* (M. Cavarzere) » 495
- M. CAMPANELLI, *Centralismo romano e «policentrismo» periferico. Chiesa e religiosità nella Diocesi di Sant'Alfonso Maria de Liguori* (E. Novi Chavarria) » 497

INTORNO ALL'AMOR PURO: UN LIBRO DI JACQUES LE BRUN*

Quando a Jacques Le Brun fu affidata, ormai vent'anni fa, la voce *Quiétisme en France* del *Dictionnaire de spiritualité* (t. XII/2, 1986, coll. 2805-2842), gli fu naturale e quasi inevitabile affrontare il problema dell'amor puro: apparentemente per la prima volta all'interno del glorioso *Dictionnaire*, almeno in forma organica, giacché una voce *Amour pur* non era stata prevista dai direttori, né comparirà mai un rinvio esplicito ad esso (si controllino le *Tables générales*, 1995, coll. 24-25), pur esistendo invece ad esempio, all'estremo opposto, una voce *Amour propre* (t. I, coll. 533-544; e cfr., nelle *Tables générales*, la voce *Amour de soi* che rinvia all'articolo *Désintéressement*). Il tema dell'amor puro risulta bensì trattato all'interno della grande voce *Charité*, firmata a più mani da molti dei più autorevoli collaboratori del *Dictionnaire*, nonché da Marcel Viller suo co-fondatore (t. II, fasc. IX, 1940, coll. 508-691), nel corso della quale Pierre Pourrat inserisce il tema dell'amor puro e il nome di Fénelon come ultimo paragrafo di una sezione, a sua firma, dedicata agli *Erreurs sur la charité* (coll. 636-649). L'introduzione della categoria dell'«errore» determina ed esibisce, da sola, l'orientamento della voce, che del resto non lascia spazio a sfumature o a tentativi di comprensione storica: «Le livre de Fénelon, *Explications des Maximes des Saints* [...], Paris, 1697, contient des erreurs relatives à l'amour pur. Innocent XI (bref *Cum alias*, 12 mars 1699) les a condamnées en reprouvant 23 propositions extraites de l'ouvrage», etc. (col. 646); segue lista di alcune delle proposizioni, e dei motivi (ampiamente condivisi dall'autore) della loro condanna.

Un altro luogo in cui il tema dell'amor puro si trova di fatto ad essere analizzato, seppur con diversa intitolazione, è la voce *Désintéressement*, compilata dal gesuita Éphrem Boularand (t. III, fasc. XX-XXI, 1955, coll. 550-591): ma che non di questione puramente nominale si tratti è testimoniato dal fatto che Boularand avanza nelle primissime righe dell'articolo la definizione di *désintéressement*, tratta dal Littré, come «détachement de tout intérêt propre», spostandosi dunque

* JACQUES LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan* («La librairie du XXI^e siècle»), Paris, Seuil, 2002, pp. 440.

l'interesse portato al tema dall'*amore* in assoluta purezza di intenzioni alla *purezza di intenzioni* dell'agire umano. L'«amour pur» si configura, in questa prospettiva, come una sorta di categoria storica del “disinteresse”, riemersa e consacrata dai dibattiti secenteschi: e infatti l'autore della voce finisce per dedicare la sua intera seconda parte alla «Querelle du pur amour» in Francia (col. 577 e ss.) – e del resto proprio per il caso di Fénelon è perfettamente legittimo sostenere che *amour pur* e *désintéressement* coincidano. La tesi di fondo che sorregge l'articolo di Boularand – il quale, per altro, non è specialista di età moderna ma autore di studi sul cristianesimo antico – è che sia possibile trovare un accordo tra amor puro e amor proprio, con l'ipotesi di poterli sviluppare armonicamente a tutti gli stadi della vita spirituale: a questo tende, ad esempio, l'osservazione che l'Antico Testamento insegna una morale ‘interessata’, deducibile dalla logica delle promesse e delle retribuzioni a gran voce proclamata, ma che in esso si rivela, insieme, la necessità dell'amor puro, in luoghi come il comandamento di Dt 6, 5 che richiede la totale dedizione all'amor di Dio (coll. 551-553); e su questo punto torna l'autore nell'*Essai de synthèse finale* (col. 586 ss.), fondandosi soprattutto su Mc 12, 31 e sul fatto che il Cristo vi proponga «comme règle de l'amour du prochain la charité envers soi-même, non le contraire» (col. 588).

Nella citata voce *Quiétisme en France*, dunque, Jacques Le Brun si trova a riesaminare una questione che il *Dictionnaire* ha già agitato più volte ponendosi dalla parte del giudizio dogmatico riguardo a un “errore”: anche quando, come nel caso di Boularand, sembra che l'autore si limiti a stigmatizzare uno squilibrio nella vita spirituale. Ma Le Brun è studioso di Fénelon e di Bossuet: nel 1972 era apparso il suo *Spiritualité de Bossuet* (Paris, Klincksieck); nel 1983 il primo volume delle *Oeuvres* di Fénelon, a sua cura, per la «Pléiade» Gallimard (completate nel 1997 con il secondo volume); nel 1987 iniziano a uscire, per Droz, i volumi dell'edizione Orsibal della *Correspondance* di Fénelon, curata da Le Brun insieme a Irénée Noye; e da questa specola di studi storici e testuali (nonché con il sostegno di studi fondativi come quello di Jeanne-Lydie Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956) egli guarda al problema del quietismo francese. L'esordio della sua voce *Quiétisme* non potrebbe essere più lontano dal moto iniziale di Pourrat sopra citato: «Une des références de l'antiquiétisme en France est le texte de la bulle *Coelestis Pastor*, imprimé en latin et en français dès l'automne 1687», a seguito della condanna di Miguel de Molinos (t. XII, col. 2805); la lettura della bolla papale, ricorda Le Brun, può essere utile non per scoprire la vera natura del quietismo, spagnolo o italiano, bensì per capire «quels principes, quelle grille de lecture auront présents à l'esprit ceux qui après 1687 réfuteront le quiétisme en France ou essayeront de s'en distinguer» (col. 2806). La prospettiva da cui partire per tentare di penetrare l'*enjeu* del quietismo dovrebbe essere proprio questa: distinguere i timori e i pericoli ravvisati dai censori nelle opere analizzate dal contenuto spirituale e dottrinale delle opere stesse. Così, Le Brun raggruppava per categorie gli articoli molinosiani condannati nella bolla, mostrandone il soffermarsi pressoché esclusivo sul tema della via interiore come annientamento delle potenze (col.

2806), ma notando anche un atteggiamento di fondo molto più «nuancé» rispetto a quello che dominerà i testi e i pareri successivi (col. 2807).

Non seguiremo, qui, lo svolgersi della voce *Quiétisme* e l'esposizione, da parte di Le Brun, delle vicende storiche relative alla condanna delle *Maximes* di Fénelon,¹ limitandoci ad annotare che, una volta distinte le fasi della condanna e delineata nettamente la prospettiva da cui ciascuno degli attori parla, lo studioso può dedicarsi all'analisi dell'*amour pur* come «doctrine de l'acte» (col. 2816 e ss.), passando in rassegna l'*Examen* di Jean Chéron, la *Pratique Facile* di François Malaval e il *Moyen court* di Madame Guyon; e che si volge poi a una messa a punto storiografica della questione, durante la quale non può esimersi dal riflettere sui lunghi tentativi di Henri Bremond di elaborare, intorno all'*amour pur*, «une synthèse qui se dérobait à ses efforts» (col. 2825), e sugli autori che ne influenzarono il pensiero, primo fra tutti il padre Rousselot con il suo fondativo *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Paris, Vrin, 1908 [poi 1933 e 1981]).

E proprio a «Henri Bremond et le père Pierre Rousselot» è dedicato il decimo capitolo di questo ultimo e complessivo studio di Jacques Le Brun dedicato a *L'amour pur de Platon à Lacan*, come testimonianza del fatto che la riflessione intorno al tema ha radici lontane nel tempo. Svincolando l'analisi dalla «querelle» di fine Seicento, Le Brun può infine affrontare il problema con una ampiezza di respiro e di orizzonti che alcuni tratti della voce *Quiétisme* facevano presagire: senza riuscire a evitare del tutto il rischio, tuttavia, che il tema dell'*amour pur*, studiato in forma così ampia, finisca per confondersi con l'*amour* stesso, come recitava appunto il titolo del libro di Rousselot.

L'introduzione prende le mosse dal *Cum alias* e la condanna del quietismo, «un des derniers grands débats théologiques et peut-être le dernier de l'histoire du christianisme» (p. 9): ma subito ponendo la fondamentale distinzione che l'*Explication* di Fénelon non era un testo esperienziale, un «texte qui se serait contenté de décrire et de rendre compte d'expériences spirituelles ou d'états [...] désintéressés», bensì un'opera di teologia spirituale, «qui tentait d'en donner une “explication”, d'en faire la théorie, de les justifier par les “maximes” des mystiques anciens et modernes» (*ivi*): questo è il motivo che ne decreta la condanna, e che lo rende al tempo stesso fondamento di ogni riflessione sul problema dell'amor puro. Allo stesso modo, aggiungiamo noi, non bisogna mai dimenticare che le condanne italiane per quietismo portavano sempre su testi di direzione spirituale: non su opere descrittive dei più alti stati di unione, ma su lettere e ammonimenti che insegnavano e teorizzavano la “via del niente” per raggiungerli.

Da questa prospettiva, e dall'*inventio* da parte di Fénelon di una categoria, quella di *amour pur*, che certo non fu lui a ‘inventare’, muove i passi il libro di Le Brun, che proprio a Fénelon dedica il primo capitolo, ma legandolo immedia-

¹ Ora leggibili anche in traduzione italiana: cfr. FRANÇOIS DE SALIGNAC FÉNELON, *Spiegazione delle Massime dei Santi sulla vita interiore*, a cura di M. VANNINI, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002.

tamente al primo dei due personaggi che individua gli estremi dell'arco temporale dell'indagine disegnato dal sottotitolo, ovvero Platone («L'amour entre-deux-morts. De Fénelon à Platon», pp. 23-47).² L'ingresso deciso, e anche indipendente dalle *Maximes*, nell'ambito della speculazione feneloniana sull'amor puro è attestato dal fatto che oggetto di analisi del capitolo è l'opuscolo di Fénelon *Sur le pur amour*, restato inedito fino al 1718, e soprattutto le sue ultime pagine, in cui l'autore schizza alcuni «Témoignages des païens» intorno al tema dell'amore disinteressato. In queste sue analisi, Fénelon dimostra che è la possibilità dell'atto in sé a interrogarlo, più e ancor prima della sua fattibilità nei confronti di Dio: nelle opere e nelle testimonianze di Platone e Cicerone intorno ad amicizia e amore egli trova infatti il modello perfetto dell'amor puro, «une "idée" du désintéressement, loin de toute référence théologique» (p. 27). Come farà per tutti i suoi testi 'secondi', Le Brun riprende poi in proprio il *Convito* platonico («Retour à Platon», p. 28 ss.), dirigendo lo sguardo all'encomio dell'amore pronunciato da Fedro, soprattutto nel passaggio (179a e ss.) in cui è detto che solo gli amanti accettano di morire per qualcuno. Il coraggio assoluto infuso dal dio, che spinge l'amante a divinizzarsi in una prova suprema affrontata per l'amato, è un filo rosso seguito da Le Brun in molti passaggi successivi – anche quando lo dovrà analizzare in senso negativo, come nel caso di Gualtieri e Griselda (cfr. *infra*) –; così come diventa fondamentale, nell'analisi sostenuta da pagine dei Seminari di Lacan, l'individuazione di quell'azione assoluta dell'amante che, spinto dal desiderio, si trova a proiettarsi in un miracoloso "ben fare" (*eu poiein*) che non implica in nessun modo simmetria e movimento reciproco (p. 31). L'assolutezza dell'atto pone Achille anche al di sopra di Alceste: perché se la donna ottiene la salvezza dell'uomo amato con la propria morte volontaria, Achille «n'a pas eu (ni cherché) en échange de sa mort la vie de Patrocle: en l'acte d'Achille situé après la perte de la possible récompense, nul espoir se mêle, pas même l'espoir [...] de se perdre pour autrui» (p. 30).

La considerazione che i grandi esempi dell'antichità sono nient'altro che *atti* di amore assoluto ci riconduce a quella «doctrine de l'acte» enucleata da Le Brun nell'articolo *Quiétisme* (cfr. *supra*), e all'analisi feneloniana del *Convito*: «Par un retournement aboutissant à une véritable redistribution du "divin", c'est l'acte de se perdre soi-même (sans contrepartie, ni récompense) qui est pour Fénelon le "plus divin" en l'homme, "ce qui en fait un dieu"» (p. 42). Atto e dono di sé quantomai ambiguo è quello governato dal disinteresse, giacché nell'argomentazione feneloniana, che non si limita a predicare il 'sacrificio per qualcuno', la «mort-pour» (che è sacrificio assoluto di sé, ma in vista del bene altrui: sacrificio che ripete quello, inaugurale, del Figlio), sembra non esistere «d'autre moyen pour assurer le désintéressement et la pureté du don que la destruction à la fois du donateur et des récompenses du don» (p. 43): è dunque una morte che mira all'a-

² Noto una volta per tutte che, trascrivendo il numero di pagine dei capitoli analizzati, mi riferisco al solo testo e non alle note, raggruppate insieme alla fine del volume (pp. 345-429).

néantissement (p. 46), nella quale la salvezza dell'anima sembra messa fra parentesi. È la morte dei mistici, la "supposizione impossibile" che porta alle estreme conseguenze logiche la ricerca di una purezza assoluta dell'atto, fino a ipotizzare un Dio che non è più garante di bene e giustizia ma mero latore di paradossali messe alla prova. È questo il volto di quella *figura* di Dio incarnata da Gualtieri marito di Griselda, che Le Brun affronta in due capitoli dedicati a due figure 'storiche' dell'amor puro – della storia che solo i testi e le idee sanno disegnare –, ovvero Griselda e Caritée («La passion de Grisélidis», pp. 89-105, e «L'emblème de la Caritée», pp. 107-115). Le peregrinazioni europee della figura della marchesa di Saluzzo, e del testo boccacciano ma soprattutto di quello petrarchesco, sono sufficientemente note e ampiamente studiate: meno noto è il fatto che Madame Guyon avesse ammesso, in una deposizione successiva al suo arresto, di aver comprato «douzaines» di copie della storia di «Grislidi», dichiarando di augurarsi «que sa volonté fût aussi souple à l'égard de Dieu que l'était Grislidi à son mari, qui est le prince de Salusse» (p. 89); notevole resta poi il fatto che la versione in cui Madame Guyon legge la storia di Griselda sia quella della «Bibliothèque Bleue», emblema della sua discesa (sia detto *sine iniuria*) dalle vette del latino petrarchesco alla più ampia diffusione popolare. Che la Guyon trovi in Griselda uno specchio del suo ideale di rassegnamento della volontà non è, nella riflessione di Le Brun, cosa di cui prendere atto pacificamente: soprattutto se si sposta lo sguardo, come egli fa, dalle parole di Griselda – da considerare soprattutto nella versione latina di Petrarca, che ne scolpisce la volontà assoluta e il totale espropriamento di sé: «nichil ego unquam sciem, nedum faciam, sed etiam cogitabo, quod contra animum tuum sit»; «nichil penitus vel habere cupio vel amittere metuo, nisi te»; «nichil possum seu velle seu nolle nisi quod tu»; «volens moriar»³ – ai silenzi di Gualtieri. «Le thème de Grisélidis», osserva Le Brun implicitamente rinviando alle proprie pagine sul divino 'coraggio degli amanti' platonico, «illustre l'impossibilité de la prouesse et de l'amour romanesque, car nulle prouesse ne permettrait à Gualtieri de révéler sa valeur. Certes le héros se présente en position d'apparente maîtrise et sa seule référence est sa "volonté", son "plaisir", purement imaginaires»: egli sembra dominare gli eventi solo perché li costruisce, ma nulla di sé è messo in gioco realmente, nessun atto di virtù gli è richiesto: «il y a bien de la distance entre l'affirmation répétée du "je" et la position d'actes qui engageraient le héros et qui seraient les prouesses de l'amour romanesque» (p. 101). Se Jeanne Guyon vede nella storia di Griselda e Gualtieri uno specchio delle vicende dell'anima al cospetto di Dio, dunque, la domanda dello storico è: che immagine di Dio rimanda questo modello? Il Dio che impone o accetta la prova, insomma – questa messa alla prova infinita che è la storia di Griselda – «est-ce un souverain à la volonté arbitraire tel l'époux de Grisélidis, ou un Dieu créateur, garant de l'ordre et de la loi?» (p. 103).

³ Cfr. *De insigni obedientia et fide uxoria* (Sen. XVII, 3), in F. PETRARCA, *Opere latine*, a cura di A. BUFANO, intr. di M. PASTORE STOCCHI, Torino, UTET, 1975, pp. 1322 e 1326; la prima delle risposte citate è riportata da Le Brun, in francese, a p. 97.

Perché la *probatio* di Griselda sembra davvero senza legge e senza scopo, e gli atti del marito assomigliano troppo da vicino a quelli di un inquisitore che tortura la sua vittima per estorcerle la parola che la condannerà: «Gualtieri veut forcer un “secret”, introuvable signe qui dissipe le doute et restaure la quiétude» (p. 101), e i suoi atti, sostiene Le Brun, non sono di virtù e di *ordine*, ma inchiesta totale sul *secretum* di Griselda, sul fondo del suo animo, sull'assolutezza di quell'amor puro richiesto nelle forme del *dévouement* totale di sé.

Il 'disdegnoso gusto' con cui gli spirituali guardano all'amore "mercenario" – nel quale fanno rientrare qualsiasi atto d'amore compiuto per timore o speranza, come scrive Saint-Cyran – e le oltranzze dell'amore disinteressato si leggono bene nella piccola affascinante storia di «Caritée». Le Brun la ri-racconta, dopo che essa era già stata oggetto di un capitolo della *Scienza dei Santi* di Mino Bergamo (che confessiamo di non capire come mai l'A. non citi mai, pur avendone prefato l'introduzione nella traduzione francese),⁴ a partire dal noto aneddoto 'orientale' compreso nella *Histoire de saint Louis* di Joinville, e la illustra ricorrendo all'incisione di cui andava ornato il libello *Recta intentio omnium humanarum actionum amussis* del gesuita Jeremias Drexel (qui riportata a p. 109). L'immagine della fanciulla che va per strada con un'anfora piena d'acqua, per spegnere le fiamme dell'inferno, e un braciere acceso per bruciare il paradiso, "perché voglio che nessuno faccia mai del bene per avere in ricompensa il paradiso, né eviti il male per paura dell'inferno" – storicamente identificabile nella figura di Rabiâ (cfr. pp. 112-115)⁵ –, è in realtà oggetto, nel Seicento e nel libretto stesso di Drexel, di una doppia lettura, perché all'"impresa" sottoscritta all'immagine, che ne ratifica il senso di emblema dell'amore disinteressato («*Serviendum Deo propter Deum*»), l'autore aggiunge una *explicatio* che ne rovescia il significato originale, entrando nelle pieghe dell'atto compiuto dalla fanciulla e asserendo che la virtù è premio a se stessa: non solo, ma che tale "premio" segue infallibilmente la retta intenzione, tanto che «*nemo gratis laborat Deo*» (p. 110). A partire dall'immagine ambigua di Caritée, Le Brun ricorda i testi e gli autori di una piccola *querelle du pur amour*, databile agli anni Quaranta del Seicento, che anticipa quella di fine secolo, e che coinvolge il citato Saint-Cyran e Jean-Pierre Camus, autore di una *Défense du pur amour*

⁴ Cfr. *Il puro amore davanti alla legge dello scambio*, in M. BERGAMO, *La Scienza dei Santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Firenze, Sansoni, 1983 e 1992, pp. 149-254; per la figura di Caritée nel Seicento cfr. pp. 192-204; l'edizione francese è stata pubblicata presso l'editore a cui si deve forse il più ricco catalogo di testi seicenteschi di spiritualità: cfr. *La Science des Saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, préface de J. LE BRUN, Grenoble, Millon, 1992. Notiamo qui di sfuggita che Le Brun non cita nemmeno il classico G. JOPPIN, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, Beauchesne, 1938 (sebbene per il controllo non si possa fare affidamento sull'indice dei nomi, che ad es. non contiene il nome di Jeanne-Lydie Goré pure più volte citata per il suo *La notion d'indifférence chez Fénelon*): ma si tratta forse di *références* d'obbligo, di cui l'autore avrà voluto fare *tabula rasa* riaffrontando il tema nella sua complessità.

⁵ Si veda, per il lettore italiano, *I detti di Rabi'a*, a cura di C. VALDRÈ, Milano, Adelphi, 1979.

pubblicata nel 1640 e poi, l'anno successivo, di un più ampio *La Caritée ou le pourtraict de la vraye charité*. Che il dibattito non abbia raggiunto, per il momento, la misura di una elaborazione teologica, rimanendo circoscritto all'ambito della spiritualità e della devozione (cfr. p. 112), non ci sembra tuttavia una reale limitazione della sua importanza, rischiando anzi di riaffermarne l'amplissima diffusione. Ciò che conta veramente, e che costituisce il reale oggetto della riflessione dell'A., è la portata autoritativa di un "detto" estremo, la «déhiscence entre le texte et ce qu'il y a de réel dans le texte, entre un voeu purement "verbal" et le réel qu'il vise»: separazione e intervallo che riguardano tanto la "supposizione impossibile" dei mistici, che implica l'accettazione della propria dannazione, quanto il desiderio di san Paolo, espresso nella lettera ai Romani, di essere *anàtema*, «separato da Cristo» per i fratelli. La domanda, in conclusione, dovrà per Le Brun riguardare i fondamenti stessi del 'sistema' teologico: «Qu'est-ce qui fait autorité en théologie?» (p. 112).

Per noi la domanda sarà un'altra, e riguarderà le caratteristiche storiche di un concetto elaborato in realtà, nelle forme a noi note, in età moderna, e portato al suo compimento, e fine, durante il Seicento. Non è un caso che i direttori del *Dictionnaire de Spiritualité* non abbiano voluto riservare all'*Amour pur* una voce autonoma: termine segnato storicamente, e combattuto a fine Seicento come emblema di una intera spiritualità, agli occhi dei teologi esso non è che una delle declinazioni, appunto, dell'amore disinteressato: solo per lo storico attento al *linguaggio* della spiritualità, e alle sue forme, può apparire come una categoria dotata di vita propria, e a un certo punto conclusa. Che gli spirituali seicenteschi abbiano visto nella storia di Griselda un modello di amor puro non può essere *tout court* interpretato come elaborazione, da parte di Boccaccio, di una 'storia di amor puro': perché se l'*amour pur* come lo conosciamo dalle sue declinazioni cinque-seicentesche prevede quasi invariabilmente l'accettazione e anzi la volontaria ricerca di uno stato di privazione assoluta in cui viene esaltato soltanto il "gusto" di Dio – e che costituisce l'esito 'a oltranza' di una rassegnazione di sé senza misura –, il "si" di Griselda alla volontà del suo signore, seppure condotto fino all'estremo, non è in fondo altro che imitazione dell'evangelico *fiat voluntas tua*. Diversa è l'elaborazione spirituale seicentesca di un 'amore' che consiste nella volontaria *annihilatio* di sé, in un moto di oblazione in cui a essere illuminata è soltanto la volontà divina, e in cui lo spirituale non si limita a collocarsi nell'obbedienza ma a configurare i modi di esibizione di quella assoluta abolizione della volontà propria. Così Paolo Manassei da Terni, intorno al 1620, immagina che in mezzo alle più alte felicità terrene concepibili (l'elevazione al soglio pontificio, la «tanta festa» di genitori e amici, la certezza del paradiso) arrivi un angelo a comunicargli che deve lasciare tutto e rinchiudersi in un fondo di torre oscura, «tutto inverminto, e più misero assai del Santo Giob», con dolore e ira dei parenti ai quali toccherebbe la stessa sorte: ed egli, tutto teso a dimostrare la «finezza» del suo amore per Dio, bramoso di servirlo «senza veruno interesse temporale, o eterno», cerca e desidera un caso simile:

poi che io senz'altro interesse, che per dar gusto a te, abbandonerei mille papati, e accetterei mille infamie, e tormenti, e non mi curerei di tutte le lagrime de' parenti, per piacere un poco di più al tuo gusto; e quando mi trovassi nel carro tormentato con mio padre, e madre, quali addolorati per li tormenti, contro di me che a tale stato gli havess[i] ridotti, si voltassero, e mi volessero mangiare vivo; io alzando gli occhi a te mio Dio, mi terrei il più felice, e avventurato huomo che fosse nato al mondo, patendo il tutto per il tuo dolcissimo amore.⁶

In passaggi come quello citato, che precedono di gran lunga la francese «*quelles du pur amour*», seguendo le argomentazioni di Le Brun ciò che occorre mettere in rilievo è il carattere dell'*atto* ivi messo in opera, possibile nella sua assolutezza solo al prezzo di ardui paradossi: tanta è l'oltranza della distruzione di sé, da configurare per opposizione un Dio silente, che non annuncia nessuna ricompensa o accettazione del dono, ma solo si fa voce di una *probatio* senza misura né senso.

Così concepito, l'*amour pur* è solo seicentesco: ma certo se ne potranno indagare i fondamenti teologici, come fa Le Brun in uno dei capitoli fondativi del suo libro, «*Moïse et saint Paul*» (pp. 49-64), in cui studia due luoghi biblici – *Rm* 9, 3 ed *Es* 32, 33 – il cui «*caractère énigmatique*» non può che riconoscersi «*scandaleux pour une rigoureuse théologie*» (p. 49), ovvero per tutta la teologia cristiana, che oltre alla retribuzione nell'aldilà professa il desiderio dell'unione con Dio come *méta* ultima dell'uomo. Affascinanti e rigorose sono le pagine in cui l'A. allinea le letture, non prive di dubbi e di omissioni, che di questi due versetti hanno compiuto Girolamo, Agostino, Cassiano, Ruperto di Deutz, Dionigi il Certosino, Lutero e Calvino, Cornelio a Lapide, fino ad Alfonso Rodriguez e François de Sales: il quale distinguendo fra amore e zelo giunge anche a distinguere fra un inferno come luogo di punizione dei peccati e un inferno come *luogo* dell'ignominia, totalmente scisso dalla volontà di scegliere il male. Questa distinzione (che comporta anche, annota acutamente Le Brun, la «*séparation "pratique" ou "supposée", mais réelle, entre le paradis et Jésus-Christ ou sa grâce*», p. 59) è fondamentale per comprendere e valutare la «*supposizione impossibile*» dei mistici, rendendola in qualche modo compatibile – seppure di un modo paradossale – con la teologia cristiana. La scelta volontaria dell'inferno non comporta infatti un giudizio sul proprio peccato, ma sulla propria *nullità*: e la configurazione di un Dio crudele, che condanna l'uomo per il proprio «*gusto*», per il proprio arbitrario «*bon plaisir*», deve ritenersi come oltranza della considerazione dell'assoluta libertà e imperscrutabilità della volontà divina.

A questo difficile discrimine, una volta gettate le fondamenta del discorso (che comprendono anche il capitolo «*Fruï / uti. Jouir / utiliser. Pour une histoire de la*

⁶ P. MANASSEI, *Paradiso interiore, ovvero Corona spirituale, nella quale con trentatré Essercitij si pratica tutte le virtù per arrivare alla perfezione*, Bologna, 1637, esercizio XXVII, *Dell'amor di Dio disinteressato*; cfr. *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, Perugia, s.d. [ma 1988], vol. III/1, p. 1386. Rimando per questo brano al mio «*Dello spirare e respirare*»: *il Paradiso interiore di Paolo Manassei da Terni*, in *I Cappuccini in Umbria tra Sei e Settecento*, a cura di G. INGEGNERI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005.

jouissance», pp. 65-88), è dedicato il lungo e complesso capitolo su «*Fénelon*» (pp. 117-211), in cui Le Brun rielabora le sue profonde conoscenze sull'autore in ordine al tema dell'amor puro. L'esordio, condotto sulla figura di François Malaval e sull'assenza, nella sua *Pratique facile* (1670), di un «*système du pur amour*» (p. 117), non può che confortare chi scrive nell'idea che è con reale fondamento che Malaval fu coinvolto nelle condanne italiane per quietismo, e non in quelle francesi: la sua trattazione dell'atto puro, che è fondamentalmente intellettuale e riguarda l'oltrepassamento delle illuminazioni particolari e dei pensieri, è strettamente apparentata alla spiritualità «*quietista*» italiana, e non a quella francese.⁷ Diversa è la speculazione feneloniana, che come già accennato si trova a confrontarsi con la posizione dell'assoluta libertà di Dio, ogni atto del quale è «*un "choix libre" où se manifeste son "plaisir"*» (p. 125): il passo è tratto dalla *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et sur la grâce* (1687-88), e il termine «*plaisir*», che evoca il «*cortese*» *bon plaisir* del Signore, è l'esito estremo di una storia dell'amor puro in cui esegesi patristica, letteratura cortese e spiritualità moderna si intrecciano inestricabilmente.

Prolungare questa storia fino al Novecento (la seconda parte del libro è dedicata agli sviluppi filosofici del «*pur amour*» tra fine Settecento e Novecento, dalle «*Résurgences kantienne*s» del tema a Schopenhauer, Freud e Lacan, passando per il capitolo su Bremond già citato e i romanzi di Sacher-Masoch), in maniera simmetrica agli esordi in cui se ne sono cercate le origini in Platone, vuol dire sostanzialmente non considerare che con la fine del Seicento finisce, insieme al «*siècle mystique*», anche il linguaggio che ne costituiva il fondamento.⁸ Che non esista più un *lessico mistico* dell'*annihilatio* e del *fundus* – quello messo in luce dalla *Clavis mystica* di Maximilian van der Sandt (1640) – pone seriamente in discussione la sopravvivenza del concetto (e della «*scienza dei santi*» in sé, almeno nelle forme assunte appunto nel *grand siècle*), se non in modi laterali e parziali. I dubbi gettati da Michel de Certeau sull'analisi freudiana della storia – meglio: sulle «*scritture freudiane*» –, tra isolamento di un oggetto culturale («*Quello che Freud fa della storia*») e incroci con la scrittura romanzesca («*La finzione della storia*»),⁹ dovrebbero indurre a considerare con cautela le ricostruzioni freudiane come capitoli della storia dell'amor puro.

Gli intrecci storici e testuali, del resto, sono tali da far virare ogni successiva analisi verso qualcos'altro: l'amore purificato, il dolore come presupposto dell'a-

⁷ Mi permetto di rimandare al mio *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Firenze, Olschki, 1998.

⁸ Ne parla ora, passando in rassegna le grandi imprese lessicografiche francesi sei e settecentesche, CARLO OSSOLA nel suo *Conclusion: l'«exhaustion» mystique*, in *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle. Séminaire du Professeur Carlo Ossola, textes réunis par F. TRÉMOLIÈRES* (Collège de France - Chaire de Littératures modernes de l'Europe néolatine), Torino, Nino Aragno, 2005, pp. 371-380.

⁹ Sono i capitoli VIII e IX del suo *La scrittura della storia [L'écriture de l'histoire]*, trad. it. Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977, pp. 301 ss.

more, l'accettazione della morte. I tentativi di Leopold von Sacher-Masoch, autore de *L'Amour de Platon* (cfr. il cap. «Sacher-Masoch», pp. 249-265), di rappresentare un amore fra uomo e donna "purificato", teorizzandone la qualità di dono spirituale di sé, di dono che non ha nulla di passionale e che rifugge dal possesso per non perdere l'essere amato (p. 254), se si ispirano in parte al *Convito* platonico – tornando dunque a uno dei riferimenti che Le Brun considera fondamentali per il tema –, finiscono poi per inclinare verso la figura del martire: «qui n'est pas seulement métaphore, mais qui inscrit l'attitude moderne de l'homme sur les figures du passé, tout en subvertissant totalement l'image religieuse» (p. 258). Affascinato dalle vite dei martiri lette nell'infanzia, e dalla teatralizzazione barocca del martirio, Sacher-Masoch descrive meno il dolore fisico che gli sguardi scambiati dai protagonisti della scena di martirio: tanto che l'identificazione con il carnefice sembra avere come obiettivo proprio quello di ottenere lo sguardo estatico del martire (ivi). In una letteratura così pervasa dal linguaggio religioso (non si dovrà dimenticare, osserva l'A., che il primo ciclo romanzesco progettato da Sacher-Masoch inquadrava la storia dell'umanità fra il fratricidio di Caino e il sacrificio di Cristo, impersonificante l'idea stessa di umanità [p. 259]), sembra più facile rigettare in blocco tutta una produzione prossima a sconfinare nella parodia che scavarne nelle pieghe della lettera per verificare sopravvivenze e residui dell'idea di 'amor puro', come fa Le Brun: che ha cura di distinguere fra un martirio cristiano, che è inseparabile dal *triumphus* ed è coronato da una palma consegnata dall'alto, e quello 'secolarizzato' leggibile nelle pagine di Sacher-Masoch, il cui atto assume valore in sé: ma interrogandosi poi sull'interiorizzazione dell'Altro cercato come testimone dell'atto del martirio (p. 259); e pur circoscrivendo al «refus du charnel» la 'fuga dal mondo' teorizzata dal suo autore – quella fuga che tende alla creazione di un paolino "uomo nuovo" –, rievoca i *Contrats spirituels* di Jean-Jacques Surin per spiegare le ragioni profonde del 'contratto' che lega uomo e donna, nella vita e nell'opera di Sacher-Masoch (p. 264), in un rapporto in cui il fedele, alla presenza di un terzo che se ne fa garante, rassegna tutto se stesso all'amata-carnefice. Nella mistica e nei romanzi, dunque, «l'amour pur reconnaît ainsi un espace où aucune récompense ne revient à celui qui aime, sorte de lieu hors la loi, lieu d'exception à l'échange et au règne du "bien"» (p. 263).

In questa seconda parte del libro, insomma, Jacques Le Brun affronta le declinazioni più dubitose dell'amor puro, quelle che pur confrontandosi attivamente con il linguaggio mistico (come è il caso di Schopenhauer) si volgono in realtà all'edificazione di sistemi filosofici in cui ha gran parte l'etica (è il caso del pensiero kantiano, di cui l'A. analizza analogie con la dottrina feneloniana già notate nella storiografia filosofica) piuttosto che, ad esempio, il grande problema della libertà assoluta di Dio. Inevitabile, in questa prospettiva – sebbene già messo in dubbio, come abbiamo accennato, dalla prospettiva storica di Michel de Certeau –, è il passaggio attraverso Freud («Freud», pp. 289-304), qui analizzato soprattutto nei suoi scritti degli anni Venti (a partire da *Al di là del principio del piacere*), la cui riflessione sulla pulsione di morte tocca da vicino il tema di quella che Le Brun

chiama la «double naturalité de la mort», implicita nella mistica dell'amor puro (p. 295). È proprio nel capitolo dedicato a Freud, in un passaggio in cui è questione della differenza fra sistema filosofico e teoria elaborata in base all'esperienza mistica, che l'A. rivela la ragione profonda per cui dell'amor puro ha voluto mettere in luce una storia tanto estesa: perché esso non è, scrive Le Brun, una forma particolare di amore in mezzo ad altre, né si iscrive entro un sistema filosofico opposto ad altri, ma, considerato radicalmente, mina dall'interno le risposte di ogni altro sistema: «existence d'un Dieu rémunérateur, rôle d'une institution par laquelle passe une justification, acceptation ou refus de la vie» (p. 300).

«Ai-je su t'aimer, / Ne sachant mourir?»: così, nella radicalità di due versi di Yves Bonnefoy, il congedo («Figures de l'impossible», pp. 341-343) ricapitola l'esperienza di tutti coloro «qui ont fait de la mort le seul critère de la pureté, donc de la validité de leur amour». Oltrepasando anche il desiderio di morte per l'essere amato, la distruzione di chi ama diventa «l'ultime preuve de l'abolition du désir pour soi»: radicalità impensabile, «mais sans cesse pensée», che proprio nella posizione di sé come paradosso ultimo non cessa di interrogare, eredità della «scienza dei santi» del *grand siècle mystique*.

SABRINA STROPPIA