

# POCO OLTRE LA SOGLIA: RACCONTI AUTOBIOGRAFICI DI ASPIRANTI GESUITI A METÀ SEICENTO

*Miriam Turrini*

Tra i documenti della prima età moderna riguardanti l'io personale che la ricerca storiografica ha rinvenuto grazie a un'intensa attività di indagine negli ultimi decenni, assai pochi riguardano l'età adolescenziale e giovanile<sup>1</sup>. La documentazione conservata nell'Archivio della Compagnia di Gesù oggetto di questo studio fornisce la possibilità di ascoltare la voce di quattordicenni, diciottenni e ventenni verso la metà del Seicento e allo stato attuale delle ricerche appare un *unicum*. Si tratta della raccolta di questionari sottoposti ai candidati a entrare nella Compagnia dopo un primo periodo di permanenza nel noviziato, finalizzati alla verifica dei requisiti di idoneità ad entrare nell'ordine. Adolescenti e giovani, oltre a qualche uomo maturo, si trovano in una situazione liminale, tra il vissuto precedente e la vita alla quale aspirano o alla quale sono stati orientati o forse, in certi casi, piegati. Viene loro chiesto di ricostruire la loro esistenza per rinvenirvi il dispiegarsi di una vocazione.

Il panorama delle fonti riguardanti il sé è ormai molto vasto e numerose sono le riflessioni critiche in merito, a partire da un primo interesse per la produzione autobiografica. James Amelang ha parlato a proposito di quest'ultima di due rivoluzioni autobiografiche: la prima caratterizzata dall'affermarsi dell'autobio-

<sup>1</sup> La voce di adolescenti e giovani è per lo più emersa dalle lettere di convittori alle famiglie e riguarda in gran parte un periodo più tardo rispetto alla prima metà del Seicento: cfr. D. Julia, *«Je vous ai confié ce que j'avais de plus cher...»*, *Le famiglie degli allievi scrivono alla scuola militare di Tournon*, in «Quaderni storici», XIX, 1984, n. 57, pp. 819-856; D. Fioretti, *Lettere dal collegio. La formazione di Sigismondo e Francesco Chigi e di Alessandro Bandini (XVII secolo)*, in *Educare la nobiltà. Atti del Convegno nazionale di studi, Perugia, Palazzo Sorbello, 18-19 giugno 2004*, a cura di G. Tortorelli, Bologna, Pendragon, 2005, pp. 223-261, e la bibliografia ivi citata. Manca un'analisi critica della produzione storiografica in merito, mentre per l'infanzia si può vedere E. Becchi, *Documenti dell'io e pedagogia della casa*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», XX, 2013, pp. 327-342. Pone la questione della storia degli adolescenti *Lorsque l'enfant grandit. Entre dépendance et autonomie*, sous la direction de J.P. Bardet, J.-N. Luc, I. Robin-Romero, C. Rollet, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003. La pratica del diario come strumento pedagogico pare essersi affermata soltanto nella seconda metà del sec. XVIII: *Child of the Enlightenment. Revolutionary Europe Reflected in a Boyhood Diary*, ed. by A. Baggerman, R. Dekker, Leiden-Boston, Brill, 2009.

grafia come forma di scrittura incentrata sull'esperienza personale, parallela a una nuova modalità di individualismo e di autoconsapevolezza soggettiva. La storiografia ne avrebbe individuato le prime manifestazioni nel tardo Medioevo e soprattutto nel Cinquecento e un consolidamento nel secolo XVIII, con la nascita del vero e proprio genere dell'autobiografia moderna. Ma nel tardo Novecento sarebbe stata avviata anche una «second autobiographical revolution», nella quale gli scritti autobiografici sarebbero diventati un genere letterario molto apprezzato e una fonte ampiamente usata dagli storici. Dunque la prima rivoluzione sarebbe avvenuta nella storia e la seconda nella storiografia<sup>2</sup>. Successivamente, la critica e la pratica storiografica hanno aperto il panorama delle fonti agli scritti nei quali un io è il soggetto e l'«autore» del testo ben oltre l'autobiografia come genere letterario<sup>3</sup>; a partire dalla definizione di «egodocuments» di Jacques Presser<sup>4</sup>, passando attraverso una pluriennale riflessione teorica sull'autobiografia<sup>5</sup>, il decisivo intervento di Winfried Schulze nel 1992<sup>6</sup> e la con-

<sup>2</sup> J.S. Amelang, *Popular Autobiography in Early Modern Europe: many questions, a few answers*, in «Memoria y Civilización», 2002, n. 5, pp. 101-118, p. 101 (<http://hdl.handle.net/10171/9218>, ultima lettura: 18-6-14); riedito in J.S. Amelang, *L'autobiographie populaire en Europe à l'époque moderne: bien des questions et peu de réponses*, in *Au plus près du secret des coeurs? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de J.-P. Bardet, F.-J. Ruggiu, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, pp. 29-42.

<sup>3</sup> Cfr. per esempio *Scritture di desiderio e di ricordo. Autobiografie, diari, memorie tra Settecento e Novecento*, a cura di M.L. Betri e D. Maldini Chiarito, Milano, Franco Angeli, 2002; *Scritture dell'io fra pubblico e privato*, a cura di R. Pasta, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009.

<sup>4</sup> Sulla categoria degli «egodocuments» nella storiografia cfr. R. Dekker, *Jacques Presser's Heritage: Egodocuments in the Study of History*, in «Memoria y Civilización», 2002, n. 5, pp. 13-37; Id., *Introduction*, in *Egodocuments and History. Autobiographical Writing in Its Social Context Since the Middle Ages*, ed. by R. Dekker, Hilversum, Verloren, 2002, pp. 7-20.

<sup>5</sup> Cfr. Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Editions du Seuil, 1975; Id., *Le pacte autobiographique (bis)*, in *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986, pp. 13-34; Id., *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005, nonché il sito da lui curato: <http://www.autopacte.org> (ultima lettura: 18-6-14). In polemica con il patto autobiografico di Lejeune, cfr. P. de Man, *Autobiography as De-facement*, in «Modern Language Notes», XCIV, 1979, n. 5, pp. 919-930 (consultato in <http://links.jstor.org/sici?siici=0026-7910%28197912%2994%3A5%3C919%3AAAD%3E2.0.CO%3B2-K>, ultima lettura: 12-6-14), riedito in Id., *The Rhetoric of Romanticism*, New York, Columbia University Press, 1984, pp. 67-81, 298; G. Gusdorf, *De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», LXXV, 1975, n. 6, pp. 957-1002; Id., *Lignes de vie 1. Les écritures du moi*, Paris, Jacob, 1991; Id., *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*, Paris, Jacob, 1991. Per un'analisi complessiva dell'autobiografia cfr. A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, il Mulino, 1990; I. Tassi, *Storie dell'io. Aspetti e teorie dell'autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

<sup>6</sup> W. Schulze, *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «EGO-DOKUMENTE»*, in *Ego-Dokumente. Annäherung an den*

tinua interazione tra studiosi caratterizzata da una multipolarità di ricerche e da un fitto dialogo favorito da banche dati *on line*<sup>7</sup>, l'uso di tali fonti ha permesso di sondare diversamente avvenimenti e processi storici.

La peculiarità dei testi dei novizi di Sant'Andrea conservati nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù non permette di inserirli in nessuna delle tipologie di documenti riguardanti il sé finora studiate. Le risposte ai questionari e gli annessi racconti di vocazione sono frutto di uno scavo nella memoria e nell'interiorità personale e nello stesso tempo esito del processo formativo interno a un'istituzione, posti pertanto tra un io e un corpo sociale. Le acquisizioni della storiografia sugli «egodocuments» possono offrire suggestioni utili, provenienti dagli studi sulle autobiografie spirituali scritte per obbedienza, dalle metodologie sociologiche basate sull'intervista, dalla pratica formativa incentrata sulle storie di vita, dall'analisi degli atti processuali in quanto testi condizionati da un contesto coercitivo, dalla recente ricerca sulla relazionalità della persona; ma non bastano. La sfida delle scritture provenienti dal noviziato gesuitico romano di Sant'Andrea sta sia nella mancanza di studi specifici sull'argomento sia nella loro stessa natura. Sono testi rivolti nello stesso tempo al passato e al futuro, secondo quel movimento di formazione progettuale del sé che è stato ben studiato in prospettiva pedagogica da Christine Delory-Momberger<sup>8</sup>. La loro connotazione peculiare è il porsi sulla soglia: tra fuori e dentro, tra passato e futuro, tra l'io e il corpo sociale.

Una sosta nella riflessione teoretica sull'autobiografia aiuterebbe a cogliere la portata di tali scritture, all'intreccio tra la «psicologia filosófica» della Compagnia di Gesù<sup>9</sup> e le numerose letture novecentesche del testo autobiografico<sup>10</sup>.

*Menschen in der Geschichte*, hrsg. v. W. Schulze, Berlin, Akademie, 1996, pp. 11-30.

<sup>7</sup> Oltre a quanto già citato, cfr. *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, ed. by R. Dekker, Hilversum, Verloren, 2002; *De la autobiografía a los ego-documentos: un fórum abierto*, in «Cultura escrita y sociedad», I, 2005, n. 1. La bibliografia è tuttavia sterminata. Cfr. il progetto europeo *First Person Writings in European Context* (<http://www.firstpersonwritings.eu>, ultima lettura: 12-6-14) e i siti <http://www.ecritsduforprive.fr> (ultima lettura: 12-6-14); <http://www.egodocument.net> (ultima lettura: 12-6-14).

<sup>8</sup> Ch. Delory-Momberger, *Les histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Anthropos, 2004<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> P.R. de Andrade Pacheco, M. Massimi, *O conhecimento de si nas Litterae Indipetae*, in «Estudos de Psicologia», X, 2005, n. 3, pp. 345-354; M. Massimi, A. Barreto Prudente, *Um incendido desejo das Índias...*, São Paulo, Edições Loyola, 2002; L.V. Souza, M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle Litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, in «Memorandum», II, 2002, n. 3, pp. 55-71, consultato in <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/souza01.htm> (ultima lettura: 16-6-14).

<sup>10</sup> Cfr. *Vite dai filosofi. Filosofia e autobiografia*, a cura di L. Pisano, M. Carassai, S. Guidi, in «Lo sguardo.net. Rivista di filosofia», XI, 2013, n. 1. Illuminanti risultano altresí le

Ma non sarà questa la sede per inoltrarsi in uno studio secondo tale prospettiva; indispensabile è invece cogliere i diversi aspetti della fonte studiata. Una distinzione va operata, infatti, tra i contenuti delle risposte fornite alle domande relative ai dati anagrafici o alla situazione economica, alle richieste di racconto autobiografico e alle domande riguardanti gli impegni futuri, sia nel questionario iniziale sia nella parte riservata alla ricostruzione del percorso vocazionale. Saranno infatti da valutare diversamente i dati che non richiedono se non uno sforzo mnemonico e la capacità linguistica di restituzione dell'informazione, gli elementi derivanti da una valutazione personale o legata alla mentalità del tempo, e le narrazioni che si formano nel lavoro interpretativo della coscienza personale in relazione alle proprie e altrui attese.

Nel primo caso sarebbe necessaria una verifica incrociata con altre fonti, che in questo primo approccio al documento non è stata condotta. Per alcuni novizi, tuttavia, le informazioni tratte dai questionari e dai racconti annessi sono uniche e preziose allo stato attuale degli studi, in grado di colmare lacune e di integrare e correggere profili biografici<sup>11</sup>. L'attendibilità del singolo dato non è quindi stata verificata, se non riguardo alla data di entrata in noviziato sui registri appositi e nell'incrocio delle informazioni fornite dallo stesso novizio. Trattandosi di una fonte seriale, soccorre comunque la serialità dei dati. Pertanto il quadro che ne risulta appare attendibile e in linea con le acquisizioni della storiografia. Con cautela vanno accolte, ad esempio, le valutazioni sulla condizione economica della singola famiglia, ma nella ricostruzione complessiva emerge la maggioritaria appartenenza a un ceto sociale medio alto.

Più complesso è l'approccio alle narrazioni autobiografiche, che tuttavia può essere condotto secondo diversi percorsi. Si possono estrarre informazioni su aspetti sociali e di mentalità, sulle forme della devozione e su questioni teologiche e spirituali, oppure condurre analisi storico-letterarie o storico-linguistiche. In ogni caso sarà necessario operare diverse contestualizzazioni: all'interno dell'insieme documentario prodotto da ciascun aspirante gesuita, nel complesso dei questionari e racconti dei novizi oggetto dell'indagine, nel quadro delle fonti coeve attinenti ai temi affrontati e nel panorama delle acquisizioni storiografiche attuali. Soltanto in questo modo si potranno ovviare in parte i limiti e gli inganni del singolo ricordo autobiografico. Sarà questo il campo di analisi del presente saggio, incentrato sulle condizioni della vita materiale e sociale di adolescenti e giovani a metà Seicento e su alcune caratteristiche della loro mentalità riguardo a esperienze fondamentali dell'esistenza.

osservazioni di Andrea Battistini sul rapporto tra il progetto pedagogico gesuitico, originato dall'esperienza ignaziana, e l'affermazione della prassi autobiografica. Cfr. Battistini, *Lo specchio di Dedalo*, cit., pp. 33-39.

<sup>11</sup> Si pensa ad esempio a Francesco Eschinardi, Niccolò Mascardi, Paolo Segneri, Raimondo Pozzo, citati di seguito.

Tali documenti, però, sfidano lo storico innanzitutto sull'esperienza della vocazione religiosa che è il filo conduttore dell'intera operazione produttrice delle fonti. Tale percorso interiore e le sue manifestazioni esteriori sono il filtro con il quale il novizio seleziona le informazioni che fornisce all'esaminatore. In questo senso le fonti provenienti dal noviziato di Sant'Andrea costituiscono un complesso autobiografico unico. Le questioni teoretiche legate allo studio dell'autobiografia si sommano alle problematiche connesse a un'esperienza per certi aspetti affine a quella mistica. Nel racconto autobiografico di vocazione, infatti, l'io personale trova la sua identità a partire da un Altro creduto. Si viene dunque a configurare un'esperienza per sua natura indicibile, ma le scritture dei novizi aprono una finestra sulle forme e i contenuti del tentativo di esprimere<sup>12</sup>. Soprattutto, incrociate con altre fonti coeve, forniscono la possibilità di cogliere come venisse allora intesa la vocazione religiosa quale esperienza storicamente connotata. In questa direzione la documentazione qui studiata offre un apporto inedito alla storia della prima età moderna, che verrà però affrontato in altra sede.

1. *Esami.* La Compagnia di Gesù mise a punto fin dai primi decenni di esistenza un percorso formativo per chi aspirava a entrare nell'ordine, che si venne articolando in diversi tempi fissati poi dalle Costituzioni<sup>13</sup>. A un esame preliminare per valutare se i soggetti potevano essere ammessi nella Compagnia seguiva una prima probazione, durante la quale i candidati avevano modo di riflettere su di sé e di apprendere meglio le caratteristiche dell'ordine, e i padri potevano conoscere di più gli aspiranti. Superata la prima probazione, iniziava il noviziato vero e proprio di due anni, definito seconda probazione.

Il lavoro di verifica dell'idoneità degli aspiranti a entrare nella Compagnia condotto agli inizi della prima probazione non è finora stato studiato. Preziosa è dunque la possibilità di analizzare quasi centottanta questionari compilati dai candidati, presenti nel fondo della casa di probazione romana di Sant'Andrea a Monte Cavallo, detta ora «al Quirinale», collocati tra il 1636 e il 1644<sup>14</sup>. I

<sup>12</sup> Gli studi di riferimento fondamentali secondo questa prospettiva risultano: M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987 (ed. or. Paris, 1982); M. Bellet, *Vocazione e libertà*, Assisi, Cittadella, 2008 (ed. or. Paris, 1963); Gusdorf, *De l'autobiographie initiatique*, cit.

<sup>13</sup> M. Ruiz Jurado, *Origines del noviciado en la Compañía de Jesús*, Roma, Ihsí, 1980. Si veda inoltre Id., *Los primeros noviciados en la Compañía de Jesús*, in «Centrum ignatianum spiritualitatis», XII, 1981, n. 36, pp. 28-48.

<sup>14</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Rom. 171*. Il volume è formato dalla rilegatura di fascicoli di grafie differenti. I singoli fascicoli sono formati da un foglio grande piegato in due e quindi numerati come due carte ciascuno. In alcuni casi sono aggiunte al fascicolo altre carte. La numerazione delle carte è recente (1r-366v). I fascicoli sono preceduti dall'elenco dattiloscritto dei soggetti in ordine alfabetico.

questionari sono formati da quattro pagine *in folio* piccolo, e si presentano come interrogazioni da proporre ai novizi terminata la prima probazione<sup>15</sup>, alle quali si aggiunge un racconto autobiografico sulla loro vocazione. Ciascun fascicolo contenente il questionario e la narrazione autobiografica è in genere steso dalla stessa mano e le grafie dei fascicoli sono differenti; un confronto con la firma apposta nel registro dei beni personali portati dai novizi nella casa di Sant'Andrea permette di ritenere che si tratti di testi autografi, tranne rare eccezioni<sup>16</sup>, confermando la prescrizione di scrivere di proprio «pugno» presente in alcuni questionari<sup>17</sup>. Le cancellature e gli interventi correttivi di altre mani fanno ipotizzare che i questionari non siano copie. Nella prima pagina si trova la data riguardante l'entrata nella casa romana di Sant'Andrea al Quirinale<sup>18</sup>; il questionario viene compilato successivamente, da pochi giorni a qualche mese dopo l'entrata<sup>19</sup>.

Non esiste una storia del noviziato di Sant'Andrea al Quirinale<sup>20</sup>, ma l'esame della documentazione rimasta nell'Archivio romano della Compagnia e l'ana-

<sup>15</sup> Ivi, cc. 3r, 7r, 82r, 84r, 100r, 154r, 167r, 169r, 171r, 181r, 185r, 189r, 201r, 213r.

<sup>16</sup> Cfr. ARSI, *Rom.* 173, cc. 25r-65r. Il registro, che va dal 1631 al 1675, è sottoscritto personalmente dai novizi e riporta la data di ammissione nella casa di Sant'Andrea. Si tratta di quanto previsto nelle costituzioni della Compagnia, cfr. Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu. Tomus tertius. Textus latinus*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1938, p. 60 (*Constitutiones*, p. I, cap. 4, n. 6). I casi dubbi circa l'autografia nei questionari sono una decina, dei quali tre in latino, ma si deve tener conto che la firma non sempre ha lo stesso *ductus* della scrittura corrente.

<sup>17</sup> Cfr. ARSI, *Rom.* 171, cc. 31v, 82v, 88v. Un candidato precisa di aver scritto «manu propria» (ivi, c. 51v).

<sup>18</sup> Talvolta il candidato non scriveva la data di entrata in noviziato ma probabilmente quella di compilazione del questionario, corretta poi dalla stessa o da altra mano. Per una conferma cfr. ARSI, *Rom.* 173, cc. 25r-65r; *Rom.* 169, cc. 33v-35v.

<sup>19</sup> Soltanto per alcuni candidati è dato conoscere il periodo trascorso dall'accettazione alla compilazione del questionario, ricavandolo dall'errore di datazione di cui si è detto sopra. Il periodo intercorrente tra l'entrata e la compilazione del questionario è piuttosto lungo per alcuni candidati provenienti da territori non italiani, cfr. ARSI, *Rom* 171, c. 54r, 158r. In alcuni casi il candidato data il proprio racconto di vocazione: Giovanni Battista Facchinei è stato accettato l'11 marzo 1638 e compila il questionario il 22 aprile, mentre data il racconto autobiografico al giorno dopo, 23 aprile (ivi, cc. 82r, 83r); Samuel Laberbittel è entrato il 1° dicembre 1639, data il questionario al 10 gennaio 1640, ma appone la data anche al racconto autobiografico, sempre al 10 gennaio (ivi, cc. 169r, 170r).

<sup>20</sup> Qualche cenno sulle origini in M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia. 1565-1572*, Roma, Edizioni «La Civiltà cattolica», 1992, pp. 197-199; Ruiz Jurado, *Origines del noviciado*, cit., p. 88. Attenzione ha invece ricevuto l'architettura della chiesa costruita a fianco del noviziato tra il 1658 e il 1678 su progetto di Gian Lorenzo Bernini, quindi successivamente alle vicende qui studiate, cfr. J.M. Smyth-Pinney, *The Geometries of S. Andrea al Quirinale*, in «Journal of the Society of Architectural Historians», XLVIII, 1989, n. 1, pp. 53-65, e la bibliografia ivi citata.

lisi della raccolta di questionari tra il 1636 e il 1644 fanno ipotizzare che la richiesta di un racconto scritto della vocazione costituisca un esperimento poi abbandonato. Soltanto per gli accettati fino all'agosto del 1639, infatti, si trova regolarmente anche tale narrazione<sup>21</sup>. In totale si può contare su 82 fascicoli completi di questionario con risposte e racconto di vocazione, riguardanti soggetti accettati a Sant'Andrea tra il 23 febbraio 1636 e il 1° febbraio 1643<sup>22</sup>. Di questi, 68 sono stilati da candidati entrati entro il 14 agosto 1639. Una coincidenza di date potrebbe indurre a proporre l'ipotesi che tale modalità di verifica vocazionale sia stata promossa dal padre Gian Paolo Oliva, prima compagno del rettore a Sant'Andrea e poi rettore nella stessa casa in quegli anni e quindi maestro dei novizi<sup>23</sup>. Proprio per la sua eccezionalità la documentazione di Sant'Andrea diventa importante sia per rivelare gli orientamenti della Compagnia in merito alla verifica di una vocazione sia per cogliere, almeno parzialmente, il vissuto dei candidati a farsi gesuiti. Il presente lavoro sarà dedicato all'analisi dei soli 82 fascicoli completi.

2. *Una novità?* I questionari compilati nella forma completa sui quali si fonda questo studio permettono di capire quale sia stato l'iter consueto dei candidati per essere ammessi nella Compagnia negli anni Trenta e Quaranta del Seicento. Talvolta i percorsi sono lineari, talvolta piuttosto complessi, ma sempre rispettano la distinzione stabilita dalle costituzioni tra un primo accertamento dell'idoneità del soggetto a essere ricevuto per un percorso formativo e una fase iniziale di probazione. I candidati distinguono infatti tra i due momenti

<sup>21</sup> Tranne poche eccezioni, prive del racconto autobiografico, cfr. ARSI, *Rom* 171, cc. 7r-8v, 47r-48v, 90r-91v, 142r-143v, 150r-151v.

<sup>22</sup> Nel numero sono compresi tre fascicoli nei quali il racconto della vocazione è dato in una risposta al questionario iniziale invece che a parte, cfr. ivi, cc. 86r-87v, 96r-97v, 185r-186v.

<sup>23</sup> Gian Paolo Oliva figura come rettore di Sant'Andrea nei cataloghi triennali del 1636 (dove è il primo dell'elenco, pur non essendovi il titolo di «rector»), del 1639 e del 1642; non compare più come rettore nel 1645 (cfr. ARSI, *Rom*. 57, cc. 28r, 167r; *Rom*. 58, cc. 28r, 221r), quando risulta rettore Francesco Orsini (ARI, *Rom*. 80, c. 348v; *Rom* 58, c. 221r). Una lacuna nei cataloghi brevi della Provincia Romana per gli anni 1636-1640 non permette di individuare l'anno in cui è iniziato il rettorato di p. Oliva nella casa di probazione romana. Dai questionari dei novizi p. Oliva risulta rettore di Sant'Andrea almeno dal 22 maggio 1636: cfr. ARSI, *Rom*. 171, c. 16r. Il suo rettorato è confermato nei cataloghi brevi del 1641 e del 1644: ARSI, *Rom*. 80, cc. 299r, 315r (mancano i cataloghi brevi del 1642 e 1643). Dal 1630 al 1635 p. Oliva fu socio del padre rettore di Sant'Andrea, in quegli anni p. Filippo Nappi: ARSI, *Rom*. 80, cc. 163r, 219r, 246r, 272r (manca il catalogo breve del 1634); *Rom*. 56, c. 279v. Sul preposito generale Gian Paolo Oliva (1664-1681) cfr. M. Fois, *Il generale Gian Paolo Oliva tra obbedienza al Papa e difesa dell'ordine*, in «Quaderni franzoniani», V, 1992, n. 2, pp. 29-40; Id., *Oliva, Juan Pablo*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, dir. Ch.E. O'Neill, J.M. Domínguez, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001 (d'ora in avanti *DHCJ*), vol. II, pp. 1633-1642.

dell'accettazione e dell'entrata. Molti di loro sono ricevuti in una casa della Compagnia diversa dal noviziato di Sant'Andrea e sottoposti a un primo esame a cura di un padre provinciale, coadiuvato da altri padri<sup>24</sup>. Solo ottenuto il loro parere positivo, i candidati si recano a Roma e lì entrano a Sant'Andrea al Quirinale.

Non tutti i novizi ammessi a Sant'Andrea tra gli inizi del 1636 e gli inizi del 1643 riempiono il questionario né risulta chiaro a quale stadio della permanenza in noviziato e dopo quale formazione i candidati lo abbiano compilato e abbiano scritto il racconto sulla loro vocazione. Non si può nemmeno sostenere con certezza che si tratti dell'esame di prima probazione previsto dall'*Examen generale*, anche se i candidati non accennano ad altri esami successivi all'entrata in Sant'Andrea. Le costituzioni non prescrivevano la forma scritta per l'esame in prima probazione e anche le istruzioni del Nadal in merito ponevano molte cautele alla conservazione di una memoria scritta di questioni personali e delicate, alcune delle quali da trasmettere solo oralmente dall'esaminatore al superiore<sup>25</sup>.

Il questionario compilato a Sant'Andrea a Roma è composto di 22 domande:

1. Come ha nome?
2. Di che età sia?
3. Di che paese, di che terra o città sia?
4. Se sono vivi i suoi padre e madre?
5. Se sono ricchi o poveri o di facoltà mediocre?
6. Se ha havuto debiti et obblighi civili e quanti e con chi e con che li ha sodisfatti o puol sodisfare?
7. Se ha fratelli o sorelle, se ammogliati, se sono ricchi o poveri o di facoltà mediocre?
8. Se ha dato parola di matrimonio e come, se è stato ammogliato, et essendo stato, se ha figli?
9. Che maniera di vita ha menato prima che entrasse nella Compagnia, cioè nelle cose esteriori e pubbliche, se ha studiato o che ha fatto?
10. Se patisse o ha partito infermità alcuna, et in particolare della testa, o dello stomaco, e se ha parte alcuna della persona difettosa, intendendo di cosa che non sia secreta?
11. Che inclinazione ha alle cose dello spirito e che essercitio ha fatto in quelle mentre è stato nel secolo?
12. Se ha voto alcuno fatto prima o doppo d'essere entrato nella Compagnia, e se ne è stato assoluto?
13. Con che inspirationi entrò nella Compagnia, e da chi fu ricevuto, dove et in che luogho o tempo?
14. Se ha fatto li essercitij spirituali quante volte e per quanto tempo?
15. Se ha ordine alcuno?

<sup>24</sup> Secondo le costituzioni la facoltà di ammettere alla probazione era del preposito generale, ma ordinariamente, in sua assenza, poteva essere esercitata dal preposito provinciale, cfr. *Sancti Ignatii de Loyola, Constitutiones*, cit., pp. 44-45 (p. I, c. 1, n. 1-2, *Declarationes A e B*).

<sup>25</sup> J. Nadal, *Epistolae*, vol. IV, Madrid, 1905, pp. 484-485.

16. Se ha qualche facoltà e se l'ha distribuita e come?
17. Se desidera patire ingiurie e calunnie per vestirsi della livrea di Christo nostro Signore?
18. Se quando li venisse dubbio alcuno così in cose spirituali come in qualsivoglia altre, vuole e si contenta, lasciando il suo parere, stare al giudizio e sentimento della Compagnia e del suo Superiore e se è pronto a ricevere allegramente le penitenze che gli sarranno imposte?
19. Dichi la volontà che ha di perseverare e perfettamente obbedire con totale indifferenza a tutte le cose con la gratia di Dio et osservare le regole.
20. Se sta pronto per palesare altri, e se ha per bene d'esser palesato lui al Superiore di qualsivoglia cosa di quelle che fuori di confessione si sanno?
21. Dichi particolarmente che desiderio sente di far mortificationi et esperimenti e se desidera mortificare tutte le sue passioni, imperfettioni et essere in ciò aiutato da superiori.
22. A che si sente più inclinato, supposta l'indifferenza, all'India o in Alemagna, e in altra qualsivoglia missione o ministero difficile di maggior servizio di Dio, aiuto suo e de' prossimi?<sup>26</sup>

La sua struttura richiama le «interrogationes» dell'*Examen generale* per meglio conoscere gli aspiranti a entrare nella Compagnia, ma soprattutto le questioni sottoposte ai candidati di Sant'Andrea sono tutte presenti, talvolta letteralmente, nella forma non segreta dell'esame comune stilato da Nadal e proposto durante le sue visite alle case della penisola iberica negli anni Sessanta del secolo XVI<sup>27</sup>. Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire se vi sia dipendenza tra il questionario del Nadal e quello di Sant'Andrea al Quirinale. Certamente, entrambi fanno riferimento all'*Examen generale* che li precede<sup>28</sup>. La peculiarità dell'esame al quale sono sottoposti i novizi di Sant'Andrea a metà Seicento è la richiesta di un articolato racconto della propria vocazione.

<sup>26</sup> ARSI, *Rom. 171*, c. 1rv. Non sempre i candidati scrivono esattamente nello stesso ordine le domande del questionario, talvolta qualche domanda viene saltata, spesso la 6 e la 7 sono invertite. Nelle trascrizioni si rispetta la grafia del testo, ammodernando maiuscole e minuscole, accenti, apostrofi e punteggiatura; inoltre non vengono riportate le cancellature.

<sup>27</sup> Thomas V. Cohen ha analizzato ampiamente tali questionari in più saggi: T.V. Cohen, *Why the Jesuits Joined. 1540-1600*, in «Historical Papers. Communications historiques», IX, 1974, n. 1, pp. 237-258; Id., *Molteplicità dell'esperienza religiosa tra i primi 1259 gesuiti, 1540-1560*, in «Annali Accademici Canadesi», I, 1985, pp. 7-25; Id., *Sociologie de la croyance. Jésuites au Portugal et en Espagne. 1540-1562*, in G. Demerson, B. Dompnier, A. Regond, *Les jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1987, pp. 21-34.

<sup>28</sup> Nadal avrebbe ideato i questionari poi utilizzati nella sua visita nel 1561 a Oporto, come racconta nelle sue *Ephemerides* (J. Nadal, *Epistolae*, vol. II, Madrid, 1898, p. 70). Sulla visita di Nadal in Portogallo e Spagna nel 1561 e 1562, cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, vol. II, *Laínez, Borja, 1556-1572*, Madrid, 1914<sup>2</sup>, pp. 128-149. Anche secondo Thomas V. Cohen Nadal avrebbe attinto dalle interrogazioni che la Compagnia sottoponeva agli aspiranti novizi (Cohen, *Sociologie*, cit., p. 21).

Di questo non si parla né nell'*Examen generale* né nelle costituzioni né nei questionari di Nadal<sup>29</sup>, ma la narrazione in calce al questionario pare assumere un ruolo significativo. L'idoneità del soggetto viene indagata non solo sulla base di dati oggettivi o di manifestazioni di volontà o propensioni, ma analizzando un percorso esistenziale. Certamente Nadal aveva consigliato all'esaminatore un'indagine in tal senso nella prima fase di accertamento sull'idoneità dei soggetti ad essere ammessi nella Compagnia<sup>30</sup>; tali narrazioni restavano tuttavia nella forma orale, mentre nel noviziato di Sant'Andrea si introduce la pratica della scrittura autobiografica ai fini di una verifica progettuale formativa.

Il racconto doveva essere steso secondo una griglia precisa in sei punti:

Nome, cognome, età e patria propria. Nome del padre e della madre.

Quali devotioni habbia havute massime di qualche rilievo, lasciando le comuni et di poco momento.

L'origine e motivi della vocatione alla religione in comune et alla Compagnia in particolare con tutto il suo progresso, notando li tempi che durò, l'anno el luogo in cui entrò, il luogo dove fu ricevuto et le persone dalle quali fu accettato.

Similmente se ha havuto tentationi o impedimenti o allongamenti da parenti, dalli amici, dal mondo o dal demonio.

Li buoni desiderij in particolare che ha di patire, le gracie particolari che conosce haver ricevuto da Dio nel secolo.

Come viva contento nella Compagnia conforme alla sua vocatione e come per li mezzi della Compagnia speri di conseguire la salute sua e de' prossimi<sup>31</sup>.

I gesuiti del noviziato di Sant'Andrea potevano contare per il loro esame sul presupposto fondamentale che i loro soggetti sapevano in gran parte leggere e scrivere, in certi casi pure in latino. L'autobiografia moderna si fonda sulla diffusione della capacità scrittoria e resta a lungo una pratica di pochi<sup>32</sup>. Anche per i candidati gesuiti la forma scritta della verifica della propria vocazione è per quest'aspetto elitaria<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Non vi si accenna nemmeno nelle *Regulae examinatoris* e nelle *Regulae magistri novitiorum*, in *Regulae Societatis Iesu*, Romae, in Collegio Societatis, 1607, pp. 117-133.

<sup>30</sup> Dopo aver indagato sugli impedimenti esteriori e su quelli interni, l'esaminatore era esortato a soffermarsi sulla storia della vocazione del soggetto: «Illud tamen hoc loco diligenter inquirendum, quaenam ratio sit eius vocationis, quibus initii, quo progressu, quibus signis constet, quo animo recepta ea sit, et confirmata, etc.» (Nadal, *Epistolae*, vol. IV, cit., p. 480).

<sup>31</sup> ARSI, *Rom. 171*, c. 12r. In un questionario i punti sono elencati in latino ivi, c. 170r.

<sup>32</sup> M. Mascuch, *El ego-documento: entre la escritura y la oralidad*, in «Cultura Escrita & Sociedad», I, 2005, n. 1, pp. 101-103.

<sup>33</sup> In base alle costituzioni potevano chiedere di entrare nella Compagnia anche analfabeti: cfr. Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones*, cit., p. 60 (*Constitutiones*, p. I, cap. 4, n. 6), come documenta anche il registro di entrata in noviziato per gli anni qui considerati; infatti al posto della firma in alcuni casi si trova una croce: cfr. ARSI, *Rom. 173*, cc. 25r-65r.

3. *Lo scrupolo*. Le costituzioni prescrivevano che rispondere in modo non veritiero all'esame di prima probazione costituisse peccato<sup>34</sup>. Non è dato sapere se anche il questionario e il racconto di vocazione al termine della prima probazione oggetto di questo studio fossero proposti nel noviziato di Sant'Andrea con la stessa obbligazione in coscienza, ma alcune tracce lasciate dai novizi fanno trapelare la scrupolosità nel rispondere ai questionari e i meccanismi di autodifesa della coscienza. Talvolta ci si affida a un'espressione sfumata, che rinvia alla memoria labile anziché a una certezza indubitabile<sup>35</sup>, oppure si evitano affermazioni categoriche<sup>36</sup>.

Anche un pentimento nella scrittura è significativo. Il diciassettenne Girolamo Masseri cancella l'aggettivo «buona» quando scrive della sua «inclinazione alle cose dello spirito»<sup>37</sup>. L'irlandese Patrizio Arcero sceglie la via dell'aperta schiettezza, dichiarando di essere entrato nella Compagnia «principalmente per servire Iddio, tutto che la mia vocazione è stata mischiata con altri fini men retti, verbi gratia di studiare più comodamente, d'esser ben provveduto per tutta la vita»<sup>38</sup>. Sa bene che il suo progetto non coincide totalmente con quello della Compagnia, è consapevole di non aver raggiunto la necessaria indifferenza e lo spaventa «grandemente l'altezza della perfettione alla quale i religiosi della Compagnia son obligati ad aspirare»<sup>39</sup>.

All'incertezza dei tempi per il conflitto europeo in atto e alla mancanza di comunicazioni va invece addebitato il dubbio di Ludovico Lazarini, che ha uno dei fratelli in guerra ma non sa «se sia vivo o morto»<sup>40</sup>, mentre alla diffusa scarsa dimestichezza con il conto dei propri anni vanno attribuite le oscillazioni o precisazioni sull'età: «Io credo d'haverne 16 e mezzo, ma da mi scrivevono 15 ½», dichiara il genovese Sinibaldo D'Oria<sup>41</sup>, e Carlo Pessallo afferma di aver «18 o 19 anni, salva la verità»<sup>42</sup>. Talvolta è la difficoltà del distacco a dover essere

<sup>34</sup> Il peccato era considerato riservato al superiore: cfr. Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutio-nes*, cit., p. 11 (*Primum ac generale examen*, cap. III, n. 1, A). Sull'iter di questa dichiarazione cfr. Sancti Ignatii de Loyola *Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus. Textus hispanus*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1936, p. XXXIX. L'esigenza della verità è ribadita da Nadal in una *Instructio pro his, qui sunt in prima probatione* non datata, in Nadal, *Epistolae*, vol. IV, cit., p. 472.

<sup>35</sup> ARSI, *Rom. 171*, cc. 162r, 209r, 235r.

<sup>36</sup> Ivi, c. 67r.

<sup>37</sup> Ivi, c. 150v. Girolamo Masseri non scrive il racconto di vocazione..

<sup>38</sup> Ivi, c. 54r.

<sup>39</sup> Ivi, c. 55r.

<sup>40</sup> Ivi, c. 62r.

<sup>41</sup> Ivi, c. 296r.

<sup>42</sup> Ivi, c. 49r.

espressa nella piú totale sincerità, ma senza inficiare la propria posizione, come nel caso del piemontese diciannovenne Carlo Provana<sup>43</sup>.

Quanto potesse essere impegnativo esprimersi in modo totalmente veritiero emerge dalle affermazioni di Francesco Ricciardi, riguardanti una simile esperienza presso un altro ordine religioso. Il trentacinquenne fiorentino aveva rinunciato a farsi carmelitano scalzo perché, «havendo veduto certi punti e interrogatorij di poco differenti da questo presente, non sapevo fidarmi di poterli affermare senza bugia»<sup>44</sup>. Nel questionario di Francesco Eschinardi, infine, si tocca l'apice di un dirsi tormentato tra il proprio sentire e le aspettative supposte. All'ultima domanda, che chiedeva a quale ministero particolare si sentisse inclinato, il quindicenne di Roma, che diverrà un noto matematico e fisico, risponde in modo sfumato affermando la propria totale disponibilità, pur senza il desiderio del martirio<sup>45</sup>. L'obbligo di manifestare parte della propria storia può essere avvertito in conflitto con l'esigenza di non vantarsi di sé e del proprio operato, ben radicata nella spiritualità cristiana: lo dimostrano le parole del ventottenne Onofrio Vetromile, già sacerdote e detentore di un canonicato, che manifesta le sue devozioni soltanto per obbedienza<sup>46</sup>.

Dunque, le risposte ai questionari e i racconti di vocazione appaiono come testi attraversati dalle tensioni interiori tra l'obbligazione in coscienza di dire la verità<sup>47</sup>, la necessità di corrispondere alle attese della Compagnia e la difficoltà a sondare la propria interiorità. Nell'orizzonte di alcuni novizi doveva esserci soprattutto la custodia di un rapporto personale con Dio, prioritario rispetto a qualsiasi attesa, come si evince dalla risposta data dal quindicenne Lorenzo Inguino a proposito della sua inclinazione riguardo ai ministeri della Compagnia: «Non ho anchor consultato questo con Dio e però non lo so né come rispondere»<sup>48</sup>. In tal senso queste autobiografie di vocazione sono segnate da una relazionalità intensa che prevede anche, e per certuni innanzitutto, Dio<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Ivi, c. 149r.

<sup>44</sup> Ivi, c. 185r. Le modalità di verifica in entrata negli altri ordini religiosi non risultano ancora studiate.

<sup>45</sup> Ivi, c. 56v. Sull'attività scientifica di Francesco Eschinardi cfr. U. Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVII)*, Padova, Cleup, 2000, p. 230 e *passim*. Ringrazio Ugo Baldini per aver attirato la mia attenzione sul rilievo culturale di alcuni dei novizi diventati poi gesuiti.

<sup>46</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 145r.

<sup>47</sup> In questa prospettiva vanno lette le narrazioni dei novizi di Sant'Andrea piuttosto che nell'ottica di un «patto autobiografico» secondo l'accezione proposta da Philippe Lejeune (cfr. nota 5).

<sup>48</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 88v.

<sup>49</sup> La relazione con Dio è messa a tema in uno degli studi incentrati sull'aspetto relazionale della persona: cfr. E. Kormann, *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2004. Per tali studi cfr. anche G. Jancke, *Autobiographie als soziale*

4. *La memoria, la scrittura e le modalità narrative.* Diverse sono le modalità del ricordare degli aspiranti novizi. Alcuni sono molto sintetici, altri intessono un lungo racconto riportando nomi, luoghi e date. Un'analisi esperta troverebbe materiale interessante per studiare le differenti reazioni alla sollecitazione della «memoria autobiografica» mediante un questionario<sup>50</sup>. La stesura quasi contemporanea delle risposte al questionario e del racconto di vocazione fa emergere le diversità tra i due testi a proposito della comune domanda sull'origine della vocazione. Infatti il racconto presenta rispetto alle semplici risposte al questionario una rielaborazione e riorganizzazione della memoria secondo un percorso di senso<sup>51</sup>.

Purtroppo non esiste la possibilità di un riscontro esterno alle parole dei giovani che narrano le origini e la maturazione della propria vocazione. E nell'unico caso in cui sono noti racconti biografici, vi si trovano accentuazioni diverse rispetto alla narrazione del novizio. Paolo Segneri senior, infatti, allora nemmeno quattordicenne, evita la narrazione particolareggiata degli ostacoli fraposti alla sua vocazione, sottolineati invece negli scritti su di lui, di taglio agiografico e temporalmente lontani dagli eventi<sup>52</sup>.

La raccolta dei questionari si rivela inoltre un piccolo tesoro di scritture giovanili per gli storici della lingua. In alcuni la capacità scrittoria è evidente, in altri rivela alcune difficoltà, ma solo per qualcuno vi sono manifesti limiti, che si traducono in risposte e racconti semplici o, forse, in un aiuto nella stesura del testo<sup>53</sup>. Anche un occhio inesperto coglie le diversità regionali e persino le mescolanze linguistiche o i calchi in chi usa il volgare italiano provenendo da altra lingua madre come nel fiammingo Antonio della Terra<sup>54</sup>. La competenza linguistica e la capacità narrativa sono assai diversificate e non sempre in relazione all'età: due coetanei quattordicenni, Domenico Maria de' Marini

*Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2002.

<sup>50</sup> N. Mammarella, A. Di Domenico, *La memoria autobiografica*, Roma, Carocci, 2011.

<sup>51</sup> Come mostra ad esempio la narrazione del quattordicenne Gio. Luigi Saluzzo: ARSI, *Rom. 171*, cc. 51rv, 53r.

<sup>52</sup> Ivi, cc. 64r-65v. Sulle biografie di Paolo Segneri senior cfr. Q. Marini, *Le biografie di Paolo Segneri*, in *Paolo Segneri: un classico della tradizione cristiana. Atti del convegno internazionale di studi su Paolo Segneri nel 300° anniversario della morte (1694-1994)*. Nettuno 9 dicembre 1994, 18-21 maggio 1995, New York, Stony Brook, 1999 (Filibrary Series, *Forum Italicum*, n. 15), pp. 63-103. Il questionario di Paolo Segneri qui analizzato è segnalato, ma non utilizzato, in M. Zanardi, *Per la biografia di Paolo Segneri: documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI)*, ivi, pp. 453-481, p. 471.

<sup>53</sup> Si veda il questionario di Giuseppe Agnelli, quattordicenne, che dà risposte molto stringate alle 22 domande, con un vocabolario molto ristretto e con errori ortografici, e il cui racconto di vocazione è scritto da diverse mani, forse per un aiuto dell'esaminatore dopo aver raccolto le risposte oralmente: cfr. ARSI, *Rom. 171*, cc. 72r-73v.

<sup>54</sup> Ivi, cc. 84r-85v.

e Niccolò Mascardi, scrivono il primo un racconto stringato, il secondo la narrazione piú lunga e articolata della raccolta, che talora riecheggia intrecci romanzeschi<sup>55</sup>. Una scrittura fluida, ben articolata e ricca lessicalmente è nel diciannovenne Marino Butchi, ma anche nel sedicenne Giacomo Cellesi<sup>56</sup>. Interessante si rivela la possibilità di intrecciare le competenze linguistiche e letterarie con il grado e il luogo degli studi, la provenienza e l'appartenenza familiare. La scrittura non impacciata di novizi adulti, quali il trentenne Paolo Ottolini o il quarantaduenne Giacomo Antonio Scaravellini<sup>57</sup>, diventa un utile termine di confronto per i testi degli adolescenti.

Nello scrivere i racconti della loro vocazione i novizi non erano privi di modelli narrativi. Coloro che erano stati formati nei collegi o nelle congregazioni mariane dei gesuiti conoscevano certamente le *Vite* di Luigi Gonzaga o di Giovanni Berchmans, che alcuni dicono di aver letto<sup>58</sup>. Girolamo Pichi, un diciottenne di Borgo San Sepolcro, attesta la consuetudine di leggere racconti di vocazione; la sua infatti sarebbe stata originata «dalla lettione di certe vocationi scritte a mano di alcuni padri della Compagnia, essendo egli all'ora in età di 14 anni in circa»<sup>59</sup>. La Compagnia aveva manifestato interesse per i racconti di vocazione in forma sia biografica sia autobiografica fin dai primi decenni di vita e negli anni settanta del Cinquecento ne aveva promosso la raccolta sistematica, della quale restano varie testimonianze nell'archivio generale dell'ordine<sup>60</sup>.

Sotto il profilo narrativo le storie dei novizi di Sant'Andrea presentano talvolta una struttura fiabesca o di romanzo di iniziazione, riscontrabile anche nei racconti di taglio agiografico tra Cinque e Settecento<sup>61</sup>. Sono infatti costruite

<sup>55</sup> Ivi, cc. 118r-124v (Niccolò Mascardi), 260r-261v (Domenico Maria de' Marini).

<sup>56</sup> Ivi, cc. 23v, 92r-93v.

<sup>57</sup> Ivi, cc. 102r-103v; 131r-133v.

<sup>58</sup> Ivi, cc. 23v-24r, 25r, 26r. Note in quel periodo erano le *Vite* del beato Luigi Gonzaga e del fiammingo Giovanni Berchmans del gesuita Virgilio Cepari, piú volte riedite e tradotte in varie lingue europee: cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1890-1909, vol. I, col. 31; II, coll. 957-965; VII, col. 899; IX, coll. 20-21. Su Virgilio Cepari (1564-1631) cfr. A. Pignatelli, *Cepari, Virgilio*, in *DHCJ*, vol. I, pp. 733-734.

<sup>59</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 95r. Il questionario e il racconto di Girolamo Pichi sono stesi in terza persona e sono scritti da diverse mani: probabilmente fu quindi raccolto oralmente da altri.

<sup>60</sup> Sulla raccolta di storie di vocazione nella Compagnia, in forma anche autobiografica, cfr. *Unicus universae Societatis Iesu vocationum liber autobiographicus. Poloniae Provinciae proprius* (1574-1580), a cura di J. Warszawski, Roma, 1966, pp. 80\*-100\*. I numerosi racconti conservati nell'Archivio romano della Compagnia formano un ricco deposito di narrazioni per lo piú ancora da studiare.

<sup>61</sup> Si veda M. Turrini, *I racconti della vocazione nel Menologio del gesuita Giuseppe Antonio Patrignani (1730)*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, vol. I, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 253-264 (in particolare p. 261).

su una successione di prove superate, spesso con la citazione dei mezzi e degli aiutanti che hanno permesso il lieto fine della vicenda.

5. *Le provenienze dei novizi.* Una buona parte dei novizi di Sant'Andrea sono assai giovani: oltre la metà hanno tra i 14 e i 18 anni, più di un quarto tra i 19 e i 25, e infine dodici dai 26 in su. Quattordici anni era l'età minima per essere ammessi alla Compagnia<sup>62</sup>. Vi è un'eccezione: il giovanissimo Paolo Segneri dichiara di avere 14 anni «meno quattro mesi»<sup>63</sup>.

In gran parte i novizi provengono da Stati del territorio italiano: i domini sabaudi, la Repubblica di Genova, lo Stato di Milano, il granducato di Toscana, il Regno di Napoli e, in particolare, lo Stato pontificio. Da quest'ultimo ne giungono ben ventisei, da località del Lazio, dell'Umbria e delle Marche. Vi sono poi i ragusei e i novizi provenienti dalle terre dell'Impero: dal Tirolo, ma anche da Colonia, da Costanza e da Olomouc in Moravia. Tre novizi giungono dalle terre polacche, uno dalle Fiandre, due dall'Irlanda, tre da Scozia e Inghilterra. La rete dei collegi e delle case della Compagnia dovette funzionare come efficace collettore di vocazioni fin dai primi decenni di vita dell'ordine, come già constatato dalla storiografia<sup>64</sup>. Purtroppo solo una parte dei novizi segnala dove ha condotto i propri studi, ma comunque più di un terzo dichiara di aver frequentato le scuole gesuitiche. È probabile, tuttavia, che molti di più siano passati per i collegi della Compagnia, come fa supporre la loro frequentazione delle congregazioni mariane, di solito annesse ai collegi<sup>65</sup>. Il quattordicenne Girolamo Bussi, già orfano di entrambi i genitori, con tre fratelli non sposati e due sorelle, delle quali una monaca e una in monastero per educazione, può essere l'emblema di una decisione di diventare gesuita maturata dentro l'ambiente della Compagnia: «Ho atteso allo studio e per questo effetto sono stato quattro anni e tre mesi in seminario romano, ove per la continua conversatione che si ha con quelli della Compagnia mi venne la vocatione di entrare in essa»<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones*, II, cit., p. 49 (*Constitutiones*, p. I, c. 2, n. 12).

<sup>63</sup> Paolo Segneri era nato il 21 marzo 1624 ed è entrato nel noviziato romano il 2 dicembre 1637, ma era già stato accettato nell'agosto 1637 (ARSI, *Rom.* 171, c. 64r).

<sup>64</sup> Cohen, *Why the Jesuits Joined*, cit., pp. 250-252. Sull'accusa di adescamento dei giovani da parte dei gesuiti cfr. S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno editrice, 2000, pp. 221-223, 278-279.

<sup>65</sup> Sono sedici i giovanissimi e giovani che dichiarano di aver frequentato le congregazioni mariane senza precisare di aver studiato presso i gesuiti, cfr. ARSI, *Rom.* 171, *passim*. Per l'alto numero di vocazioni provenienti dalle congregazioni mariane cfr. J. De Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma, Città Nuova, 1992, p. 232.

<sup>66</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 235r.

6. *I percorsi di vita.* Le vite precedenti all'entrata nel noviziato non sono riconducibili a un unico itinerario, pur potendosi individuare per i più giovani alcuni tratti comuni. Tutti i novizi adolescenti o nella prima giovinezza hanno studiato, talvolta con percorsi frammentati nelle modalità e nei luoghi di apprendimento<sup>67</sup>. Le loro famiglie hanno spesso optato per le scuole dei gesuiti, che appaiono punti di riferimento e sono frequentate sia da convittori interni sia da esterni. Il percorso degli studi è strutturato secondo la *Ratio studiorum*: grammatica, umanità e retorica<sup>68</sup>. Data la giovane età, pochi sono giunti alla retorica e soltanto il quasi ventenne torinese Carlo Clemente Provana, che ha studiato per quattro anni nel seminario romano, ha affrontato il corso filosofico fino alla metafisica<sup>69</sup>, mentre l'irlandese Patrizio Arcero ha «finito il corso filosofico nel collegio gesuitico degli Ibernesi a Roma»<sup>70</sup>. Gli studi iniziano per taluni anche prima degli otto anni<sup>71</sup>, ma raramente vi sono indizi sufficienti per calcolare questo dato.

Nei racconti dei novizi adulti l'itinerario di vita è ovviamente più mosso. Paolo Ottolini ha trent'anni, ha alternato a lungo studio e lavoro mercantile, per poi dedicarsi completamente a quest'ultimo<sup>72</sup>. Ma anche i due giovani ragusei Francesco Gondola e Pietro Lúcarì si sono occupati degli affari di famiglia, mentre vano era stato il tentativo del padre del fiorentino Francesco Ricciardi di avviarlo alla mercatura<sup>73</sup>. Non manca chi è stato in un esercito, come il ventitreenne scozzese Lorenzo Gordon, il trentenne scozzese Roberto Spreull o il ventunenne di Ajaccio Giovanni Maria Campi, che precisa di non aver però mai esercitato «l'arte del soldato»<sup>74</sup>. Nicolò Galli, umbro, il padre morto e la famiglia numerosa e povera, era stato pastore e contadino prima di studiare. I due aspiranti in età matura hanno alle spalle professioni segnalate: il vedovo cu-neese cinquantunenne Raffaelle de Ferraris è stato avvocato, «giudice ordinario in diversi tribunali» e membro dei senati di Nizza e di Torino per diciotto anni; il quarantaduenne Giacomo Antonio Scaravellini, di Arpino, ha tenuto scuola di grammatica, musica e cembalo per molti anni, mentre il sessantunenne aquilano Fabio Intervorio è sacerdote da dodici anni<sup>75</sup>. Anche altri novizi sono

<sup>67</sup> Ivi, cc. 23r, 76r, 162r, 165r, 166r.

<sup>68</sup> Soltanto il diciassettenne romano Clemente Piroti parla di uno studio delle arti liberali. Nel suo racconto non vi sono accenni a uno studio nelle scuole gesuitiche: ivi, cc. 33r-34v.

<sup>69</sup> Ivi, c. 148r.

<sup>70</sup> Ivi, c. 54r.

<sup>71</sup> Come si è visto, Giacomo Cellesi ha studiato anche prima degli otto anni, in casa, mentre Bernardo Pensa all'età di sedici anni e tre mesi ha già studiato otto anni a Ferrara e uno a Roma (ivi, cc. 23r, 203r).

<sup>72</sup> Ivi, c. 131r.

<sup>73</sup> Ivi, cc. 106r, 138r, 185r.

<sup>74</sup> Ivi, cc. 5r, 140r, 154r.

<sup>75</sup> Ivi, c. 102r.

già sacerdoti: il ventiseienne Fabrizio Tronca, di Goriano Valli nella diocesi aquilana, e il ventottenne di Gualdo Tadino Pietro Antonio Ortolani<sup>76</sup>, mentre il diciottenne senese Francesco Falconetti ha gli ordini minori e il quindicenne novarese Lorenzo Inguino è stato «vestito da chierico»<sup>77</sup>.

7. *Le dinamiche familiari.* La composizione delle famiglie dei novizi più comune è numerosa, con vari fratelli e sorelle. Le condizioni economiche della famiglia sono per lo più buone, se si può dar credito alle risposte ai questionari: per oltre la metà il termine prevalente per definirne la «facoltà» è «mediocre». L'agiatezza o la vera e propria ricchezza riguarda poco più di dieci aspiranti; dichiarano, invece, poveri i propri genitori una decina di novizi, mentre in una dozzina di questionari non vi è risposta al quesito. Coloro che provengono da territori europei appartengono per lo più a famiglie benestanti, ricche o dell'aristocrazia locale, tranne un giovane ventiduenne di Colonia, con tre sorelle non sposate, orfano e con un debito estinguibile<sup>78</sup>. Pochi sono, comunque, i novizi con debiti, soprattutto se giovani, perché è nell'avanzare degli anni che il ricorso al debito compare, secondo una modalità molto diffusa nei rapporti economici del tempo<sup>79</sup>. In gran parte i giovani e giovanissimi provengono da famiglie nobili, spesso dalle famiglie più in vista del patriziato cittadino. È il caso, ad esempio, dei novizi di Genova o di Ragusa.

Le narrazioni dei novizi di Sant'Andrea rivelano l'esistenza di vocazioni ostacolate o decisamente libere e convinte, pur in un contesto familiare che avrebbe potuto far pressioni per l'entrata in un ordine religioso<sup>80</sup>. I quattordicenni Giovanni Gozzi, Paolo Segneri e Niccolò Mascardi, i quindicenni Camillo Castracani e Anton Maria Galletti, il sedicenne Giacomo Cellesi, il diciottenne Francesco Falconetti dovettero fronteggiare le famiglie ed escogitare stratagemmi per entrare in noviziato, talvolta anche senza «licenza» dei parenti<sup>81</sup>. Le parole di Francesco Eschinardi, che riconosce come segno di una volontà di

<sup>76</sup> Ivi, cc. 17r, 27r.

<sup>77</sup> Ivi, cc. 19r, 88r.

<sup>78</sup> Ivi, cc. 37r-38v.

<sup>79</sup> Cfr. ivi, cc. 3r, 9r, 21r, 80r, 138r, 154r. Sul ricorso al debito nel sec. XVII cfr. R. Ago, *Economia barocca. Mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli, 1998.

<sup>80</sup> Sul rapporto tra figli e genitori nella scelta del proprio percorso di vita cfr. R. Ago, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo: autoritarismo paterno e libertà*, in *Storia dei giovani*, vol. I, *Dall'antichità all'età moderna*, a cura di G. Levi e J.-C. Schmitt, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 375-426.

<sup>81</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 20r, 23r-24v, 64r-65v, 76r-77v, 118r-124v, 134r-135r, 146r-147v. Ad essi ne vanno aggiunti altri, ostacolati dai parenti, ad alcuni dei quali si accenna altrove in questo studio: ivi, cc. 2r (Pietro Conti), 18r (Fabrizio Tronca), 30r (Stefano Venerosi), 32r (Raimondo Pozzo), 71r (Gio. Raffaelle de Ferraris), 99r (Gio. Battista Borghesi), 111r (Torquato Parisiani), 135r (Anton Maria Galletti), 139v (Pietro Lúcaro), 223v (Nicola Consalvi), 297rv (Sinibaldo D'Oria).

vina su di lui il fatto che «non mi si dette troppi impedimenti come si suole»<sup>82</sup>, suggeriscono una diffusa resistenza iniziale delle famiglie nei confronti della vocazione religiosa. Ne tratta anche un'operetta in volgare sulla vocazione del gesuita Giovan Pietro Pinamonti, compagno di Paolo Segneri nelle sue missioni, nella quale sono analizzate le modalità di dilazione e di intralcio alla scelta vocazionale dei giovani da parte dei padri<sup>83</sup>. Ma la tematica del contrasto con i familiari era già presente nei trattati latini<sup>84</sup>, nelle *Vite* di Luigi Gonzaga e di Giovanni Berchmans e in testi inediti, biografici o autobiografici. In una delle raccolte manoscritte di storie vocazionali custodite dalla Compagnia vi sono, infatti, diverse attestazioni di vocazioni ostacolate tra Cinque e Seicento, di gesuiti noti, come Antonio Possevino<sup>85</sup> o Girolamo Piatti, autore del *De bono statu religiosi* edito a Roma nel 1589<sup>86</sup>, o meno noti, come i novizi di Novellara negli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento o altri ancora<sup>87</sup>. Un'organica esposizione di obiezioni paterne alla vocazione religiosa dei figli è contenuta in un dialogo manoscritto inserito nel dossier riguardante la vicenda di un giovane veneziano di famiglia illustre la cui vocazione fu seguita da Antonio Possevino<sup>88</sup>. All'epoca in cui i novizi di Sant'Andrea scrissero i loro racconti esisteva dunque un vasto patrimonio narrativo sulle vocazioni ostacolate, e la loro parola dovette certamente risentirne.

Dai giovani aspiranti gesuiti sono riportate le tecniche dilatorie dei genitori o dei parenti divenute classiche e poi esposte in modo sistematico nella *Vocazione vittoriosa* del Pinamonti. I familiari, venuti a conoscenza dell'inclinazione del ragazzo, lo allontanano dal collegio gesuitico, riportandolo a casa o in villeggiatura, lo sottopongono a una verifica presso altri religiosi o persone spirituali,

<sup>82</sup> Ivi, c. 57v.

<sup>83</sup> G.P. Pinamonti, *La vocazione vittoriosa*, In Venezia, presso Leonardo Pittoni, 1702, pp. 7-39.

<sup>84</sup> Secondo Mikołaj Łęczycki non si è tenuti ad obbedire ai genitori che tentano di dissuadere dalla vocazione: cfr. Nicolaus Lancicius, *Opera omnia spiritualia*, Ingolstadt, sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1724, pp. 199-201. Cfr. altresì Leonardus Lessius (Lenaert Leys), *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Venetiis, apud Andream Babam, 1617, pp. 132 (nota 26), 146-150.

<sup>85</sup> ARSI, *HS* 176, pp. 183-195. Edizione del racconto autobiografico in G. Castellani, *La vocazione alla Compagnia di Gesù del p. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XIV, 1945, pp. 102-124.

<sup>86</sup> ARSI, *HS* 176, pp. 199-200. Su Girolamo Piatti cfr. Ruiz Jurado, *Piatti (Platus), Girolamo*, in *DHCJ*, IV, p. 3125.

<sup>87</sup> ARSI, *HS* 176, pp. 292-294. Si possono leggere altre storie significative ivi, pp. 312-316, 381-386, 505-513, 527-534, 561-567, 629-642, 651-656, 739-750, 779-794.

<sup>88</sup> «Proposte di un padre illustrissimo et risposte di un suo fig.lo, il quale, havendo fatto voti di entrar nella Compagnia di Giesù, si risolse di andarvi»: ARSI, *HS* 177, cc. 231r-245r (altra copia con correzioni ivi, cc. 246r-259r). L'originale si trova in ARSI, *Opp. NN.* 335, cc. 34r-53v.

ricattano affettivamente i giovanissimi, li affrontano in duri colloqui, negano il permesso. Ad agire non è soltanto il padre, ma anche la madre, e in alcuni casi c'è l'intervento di qualche zio, a volte personalità influente. Si possono ricordare le vicende di Niccolò Mascardi, già citato, dell'orfano di madre Anton Maria Galletti<sup>89</sup>, degli orfani di entrambi i genitori Girolamo Bussi<sup>90</sup> e Pietro Lúcaro, che fu ostacolato fortemente da uno zio, forse perché era lui, Pietro, a occuparsi delle questioni di casa e aveva ancora un fratello e due sorelle non sposati e qualche debito che pur poteva ripianare<sup>91</sup>, mentre il più giovane fratello Giovanni, qualche mese prima di lui, aveva scelto quasi indisturbato perché, scrisse, «non hebbi molto a far con alcuno, perché nessuno mi poteva impedire, mentre non havevo il padre o la madre»<sup>92</sup>. I gesuiti talvolta frenano gli ardori dei giovani, talvolta sono conniveni nelle loro fughe e li accettano senza licenza. Si tratta di pochi casi, significativi però della possibilità di una profonda rottura da parte di adolescenti nei confronti del volere della famiglia e dell'esistenza nelle loro convinzioni di una gerarchia di obbedienze e di appartenenze che poneva al primo posto la docilità a una creduta volontà divina e la libera scelta di una nuova famiglia, identificata nella Compagnia di Gesù. L'entrata nella vita religiosa era infatti interpretata secondo una lunga tradizione come una nuova nascita, con un carattere potenzialmente dirompente nei confronti delle logiche familiari<sup>93</sup>.

Ma nel Seicento non era certamente così per tutti. Noto è il fenomeno delle vocazioni sollecitate o forzate, e anche per i novizi di Sant'Andrea si possono supporre strategie di collocazione dei figli in un'ottica patrimoniale<sup>94</sup>. Per alcuni giovanissimi o non ancora ventenni, questionari troppo laconici o molto tormentati circa la determinazione della scelta possono far pensare a una forzatura nella decisione di entrare nella Compagnia, ma non ci sono elementi sufficienti per confermarla<sup>95</sup>.

Non è possibile, comunque, ricondurre a un'unica categoria le motivazioni delle scelte dei novizi in rapporto alla situazione familiare. Il ventaglio di

<sup>89</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 134r-135r.

<sup>90</sup> Ivi, cc. 235r-236v.

<sup>91</sup> Ivi, cc. 138r-139v.

<sup>92</sup> Ivi, c. 109r.

<sup>93</sup> Un esempio interessante di tale interpretazione si trova in una lettera al padre, non datata, di Plauto Benci (1543-1594), poi gesuita latinista e scrittore, nella quale parla di una sua rinascita da Dio e si firma in latino come un figlio che era morto ed è tornato in vita: cfr. ARSI, *HS* 176, pp. 449-463.

<sup>94</sup> Alcun famiglie di buona o ricca condizione hanno vari figli maschi non sposati. Sull'uso della monacazione come strategia di tutela del patrimonio familiare tra Sei e Settecento è ora fondamentale A. Jacobson Schutte, *By Force and Fear. Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2011.

<sup>95</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 41r-42v, 56r-57v, 72r-73v.

possibilità è ampio. I figli unici di madre vedova, come il quasi sedicenne Guido Crescenzi, aquilano<sup>96</sup>, o il diciassettenne Pier'Angelo Bonchristiani di Senigallia<sup>97</sup>, il ventitreenne Patrizio Arcero, irlandese, che chiarisce bene come la sua vera passione siano gli studi e non le penitenze o gli impegni apostolici, potrebbero essere stati indotti da una situazione di precarietà economica: la madre di Bonchristiani è povera, Patrizio Arcero si indebita per fare il viaggio dall'Irlanda alla Francia, e per Crescenzi non vi è la domanda sullo stato economico familiare. L'orfano Pietr'Antonio Ortolani, di ventotto anni, aveva avuto genitori poveri<sup>98</sup>.

Vari giovani, però, operano apparentemente una scelta non comprensibile sotto il profilo familiare. Raimondo Pozzo ha quattordici anni e una sola sorella monaca, ma che «al secolo sarebbe riccha», ha solo il padre, ma sceglie di entrare nella Compagnia<sup>99</sup>; il diciottenne Gio. Battista Bianchi ha soltanto un fratello, canonico regolare di San Giorgio in Alga a Venezia, ed entrambi i genitori viventi, in buone condizioni economiche<sup>100</sup>. Anche la decisione di Paolo Segneri, non ancora quattordicenne, non trova motivazioni familiari, essendo il primogenito<sup>101</sup>. Gregorio Marcellini ha 19 anni, è orfano di entrambi i genitori, ha un solo fratello, prete dell'Oratorio di San Filippo Neri e la famiglia di buone condizioni. E così altri<sup>102</sup>.

La maggior parte dei novizi di ogni età non accenna a impedimenti da parte delle famiglie<sup>103</sup>, anche se la già citata storia di Paolo Segneri (che non racconta degli ostacoli frapposti dal padre narrati altrove, affermando soltanto: «ho hauto qualche allongamento dà parenti») deve rendere attenti nell'analisi dei questionari dei novizi<sup>104</sup>. Dei loro silenzi soltanto una ricerca su altre fonti potrebbe rendere conto, ma anche le altre fonti, spesso agiografiche, possono essere rilette alla luce delle più asciutte testimonianze dei novizi. La documentazione conservata nell'archivio generale della Compagnia di Gesù testimonia inoltre della possibilità che alcuni atteggiamenti vengano rovesciati: i padri accettano con convinzione la scelta dei figli prima osteggiata, i giovani mutano parere su una vita religiosa che era stata loro imposta<sup>105</sup>.

<sup>96</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 3r-4v.

<sup>97</sup> Ivi, cc. 25r-26v.

<sup>98</sup> Ivi, cc. 27r-28v.

<sup>99</sup> Ivi, c. 32r.

<sup>100</sup> Ivi, cc. 58r-59v.

<sup>101</sup> Ivi, cc. 64r-65v.

<sup>102</sup> Ivi, cc. 171r-172v, cc. 39r-40v.

<sup>103</sup> Tuttavia una ventina di novizi raccontano della resistenza dei parenti: cfr. *supra*, nota 81.

<sup>104</sup> Ivi, cc. 64r-65v.

<sup>105</sup> Si veda il racconto autobiografico della vocazione del genovese Marcello Pallavicini, entrato per volere dello zio nel seminario romano nel 1575 a 15 anni, scritto nel 1618: ARSI, *HS* 176, pp. 505-513.

Il mondo femminile è assai rarefatto nei racconti dei novizi, e comprende quasi esclusivamente la madre. Madri vedove e non, nobili e ricche oppure povere, appaiono presenti nella vita dei figli, in alcuni casi determinandone le scelte per le loro condizioni economiche e di salute, ma senza aver l'ultima parola nelle vocazioni dei più giovani orfani di padre<sup>106</sup>. La natura della fonte non permette alcuna deduzione generale da queste poche finestre aperte sul ruolo materno nella crescita e nell'educazione dei figli nel Seicento<sup>107</sup>. Niente si può sapere delle storie troncate dalle madri, né si possono cogliere loro eventuali influenze nel forzare una vocazione. Si sa, tuttavia, che in alcuni casi i novizi dovettero fare i conti con la figura materna, oltre che con altre presenze familiari.

Tra queste spuntano anche i fratelli e in un caso pure le sorelle<sup>108</sup>. Il coinvolgimento dei fratelli nelle scelte degli altri fratelli o delle sorelle è stato riscontrato negli studi dedicati ai legami parentali e alle vocazioni forzate in età moderna e viene confermato dai racconti autobiografici dei novizi di Sant'Andrea, in gran parte appartenenti a ceti sociali alti<sup>109</sup>. Difficile, tuttavia, ricondurre soltanto a logiche patrimoniali o, all'opposto, a convinzioni ideali le conflittualità o complicità con i fratelli riguardo alla scelta di diventare gesuiti alle quali accennano brevemente alcuni aspiranti a entrare nella Compagnia.

Certamente emergono da queste fonti logiche di solidarietà familiare sia nell'assunzione delle cure familiari da parte di fratelli<sup>110</sup> sia nella condivisione di attività lavorative tra loro<sup>111</sup>. Si riscontrano infine condizioni e pratiche del tempo, per cui i novizi possono non avere notizie recenti dei fratelli<sup>112</sup>, hanno

<sup>106</sup> Cfr. ARSI, *Rom.* 171, 2r, 18r, 24r, 28r, 36r, 77v, 79r, 130r, 185r-186v, 297rv.

<sup>107</sup> Sulla questione per il periodo qui esaminato: G. Calvi, *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994; M. d'Amelia, *La presenza delle madri nell'Italia medievale e moderna*, in *Storia della maternità*, a cura di Id., Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 3-52; Id., *Diventare madre nel XVII secolo: l'esperienza di una nobile romana*, in *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, a cura di S. Seidel Menchi, A. Jacobson Schutte, Th. Kuehn, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 279-310; S. Feci, *Pesci fuor d'acqua. Donne a Roma in età moderna: diritti e patrimoni*, Roma, Viella, 2004.

<sup>108</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 30r, 50r, 71v, 86rv. Cinque novizi sono stati preceduti nella scelta della Compagnia da un fratello: ivi, cc. 35r (Carlo Buonamoneta), 86r (Domenico Arcolino), 128r (Gio. Andrea Serra), 138r (Pietro Lúcaro), 153r (Gio. Zaboklicky).

<sup>109</sup> Cfr. B. Borello, *Prossimi e lontani: fratelli aristocratici a Roma e Siena (secoli XVII-XIX)*, in *Famiglie. Circolazione di beni, circuiti di affetti in età moderna*, a cura di R. Ago e B. Borello, Roma, Viella, 2008, p. 117-140; Id., *I trattatisti, le zie fate e le rivalità tra fratelli e sorelle: adulti e bambini si raccontano storie sul loro posto in famiglia*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CXXIII, 2011, n. 2, pp. 409-420; A. Jacobson Schutte, *La Congregazione del Concilio e lo scioglimento dei voti religiosi. Rapporti tra fratelli e sorelle*, in «Rivista storica italiana», CXVIII, 2006, pp. 51-79.

<sup>110</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 49r, 145r.

<sup>111</sup> Ivi, c. 132v.

<sup>112</sup> Ivi, cc. 62r, 152r.

diversi fratelli religiosi di vari ordini e molte sorelle monache e il patrimonio familiare risulta vincolato da meccanismi ereditari o da fideicommissi<sup>113</sup>.

Esiste anche il mondo delle sorelle, ma soltanto come enumerazione negli elenchi iniziali dei componenti della famiglia. Raramente in una famiglia vi è piú d'una sorella sposata, mentre numerose sono le monache. Lo stato di vita delle sorelle dei novizi corrisponde a quanto la storiografia ha da tempo evidenziato riguardo alle famiglie aristocratiche e patrizie dei territori italiani<sup>114</sup>.

**8. L'immagine dell'infanzia.** Nella loro ricostruzione autobiografica alcuni novizi, in particolare i piú giovani, arretrano fino all'infanzia. Scandagliare quel periodo significa per lo piú per i candidati alla Compagnia cercarvi i segni di una continuità nella percezione della propria identità personale; in qualche caso marcare una conversione. Ne emerge un'immagine ambivalente della prima età della vita: tempo della spensieratezza, ma anche tempo del germogliare di buoni desideri, talvolta repressi, ma infine ascoltati.

I novizi piú giovani raccontano che la tensione verso la vita religiosa poteva manifestarsi anche nell'età infantile, dalla quale li separa solo una manciata d'anni. Il diciassettenne Pietro Conti «fin da fanciullo» ha avuto «un grandissimo desiderio» di diventare religioso e racconta della sua insistenza nell'essere ammesso prima del tempo alla congregazione mariana. Raimondo Pozzo sostiene di aver sentito l'ispirazione di entrare nella Compagnia all'età di poco piú di nove anni<sup>115</sup>. Pietro Lúcari «da fanciullo ha havuto pensieri e desiderij d'esser religioso»<sup>116</sup>. Gregorio Marcellini si decide a diciannove anni a farsi gesuita e ricorda di aver «altre volte da fanciullo havuto dessiderio di entrare in detta religione»<sup>117</sup>. Niccolò Mascardi arretra nel ricordo fino alla prima infanzia:

io sino da putto deliberai certamente di entrare col progresso di tempo tra cappuccini, a tal che di 8 in 9 anni feci voto di entrare in questa relligione, et lo rinnovai piú volte, sperando che, se arrivassi a quello stato, haveria havuto in questa vita il paradiso per haverlo migliore nell'altra, et questa tale intentione mi durò fino li 12 in 13 anni<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> Ivi, c. 133r, 257v.

<sup>114</sup> Ci si può limitare a citare il panorama storiografico in R. Sarti, *Nubili e celibi tra scelta e costrizione. I percorsi di Clio (Europa occidentale, secoli XVI-XX)*, in *Nubili e celibi tra scelta e costrizione (secoli XVI-XX)*, a cura di M. Lanzinger e R. Sarti, Udine, Forum, 2006, pp. 145-319; e S. Evangelisti, *Storia delle monache*, Bologna, il Mulino, 2012 (ed. or. Oxford-New York, 2007).

<sup>115</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 32r.

<sup>116</sup> Ivi, c. 138r.

<sup>117</sup> Ivi, c. 113r.

<sup>118</sup> Ivi, c. 119r. Raccontano di una vocazione maturata molto presto anche Corrado Confalonieri, Fabrizio Tronca, Carlo Pomponij, Gio. Luigi Saluzzo, Gio. Battista Bianchi, Francesco Gondola, Domenico Lascaris: ivi, cc. 10r, 18r, 44r, 51r, 58r, 107r, 156r.

Ma anche due novizi adulti si rifanno a quando erano bambini: il ventottenne Carlo Pasqualini e il trentacinquenne Francesco Ricciardi<sup>119</sup>.

Poche pennellate sono dedicate nei racconti dei novizi all'età infantile, ma bastanti per farne un ritratto come un periodo dedito solo ad attività futili<sup>120</sup>, non del tutto formato per l'interiorità<sup>121</sup>, sensibile all'affetto per il padre e la madre<sup>122</sup>, non ancora in grado di esercitare il dominio di sé<sup>123</sup>, propenso alla credulità<sup>124</sup>, eppure capace di pensieri e desideri alti e di decisioni significative. Si tratta di testimonianze rare di una lettura dell'infanzia da parte di soggetti che ne erano appena usciti<sup>125</sup>. Il rapporto che instaurano con gli anni appena trascorsi è di recupero di alcune intuizioni in un percorso identitario progettuale, ma anche di giudizio disincantato ai fini del superamento di atteggiamenti che appaiono ormai inadeguati. I loro pochi cenni ripropongono un'ambivalenza rispetto all'infanzia nella prima età moderna già riscontrata negli studi<sup>126</sup> e probabilmente interiorizzata da giovanissimi formati in ambiente gesuitico<sup>127</sup>.

<sup>119</sup> Ivi, cc. 130r, 185rv.

<sup>120</sup> Così Pietro Conti: «Lasciate da parte le baie che alli fanciulli sogliono essere di sommo diletto e per le quali sogliono posporre ogni altra cosa» (ivi, c. 2r).

<sup>121</sup> «Et le cose esteriori sogliono apparire più vivacemente che l'interiori, massime nel cuor de fanciulli», sostiene Niccolò Mascardi (ivi, c. 119r).

<sup>122</sup> Nel piccolo Raimondo, figlio unico, che a poco piú di nove anni già sentiva la vocazione, combattevano «l'affetto paterno e materno» (ivi, c. 32r).

<sup>123</sup> «Et havendo palesato, come sogliono i fanciulli, a molti questo mio disegno» (Niccolò Mascardi: ivi, c. 119r).

<sup>124</sup> «Li animi spassionati de' putti si sogliono lasciar tirare da quello che sentono dire»: così, a sua scusante, Gio. Luigi Saluzzo (ivi, c. 51r).

<sup>125</sup> Un'altra fonte potrebbe essere costituita dalla corrispondenza tra convittori e famiglie dei collegi se sopravvissuta alle ripetute dispersioni di archivi degli ordini religiosi e familiari (cfr. *supra*, nota 1). Sul ricordo autobiografico della propria infanzia fra Sei e Ottocento cfr. R. Dekker, *Childhood, Memory and Autobiography in Holland. From the Golden Age to Romanticism*, Basingstoke, Macmillan, 2000, che ritiene che soltanto nell'Ottocento venga incentivata la memoria scritta della propria prima fase di vita. Per un'analisi poliedrica dell'infanzia nell'età moderna, dei suoi mobili rapporti con l'età adulta e con la piú vasta cultura circostante, cfr. *Childhood and Children's Books in Early Modern Europe, 1550-1800*, ed. by A. Immel, M. Witmore, London, Routledge, 2006.

<sup>126</sup> Cfr. in particolare: Ph. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari, Laterza, 1976 (ed. or. Paris, 1960), pp. 113-152; O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. XII-XVI; *Regards sur l'enfance au XVIIe siècle. Actes du Colloque du Centre de Recherches sur le XVIIe siècle européen (1600-1700)*, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, 24-25 novembre 2005, sous la direction de A. Defrance, D. Lopez, F.-J. Ruggiu, Tübingen, Gunter Naar Verlag, 2007; I. Taddei, *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 13-34.

<sup>127</sup> Sulla concezione dell'infanzia in un internato governato dalla Compagnia di Gesù cfr. M. Turrini, *I «piccoli» nel collegio dei nobili di Parma (secc. XVII-XVIII)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CXXIII, 2011, n. 2, pp. 371-379.

Quanto vissuto da bambini e fanciulli viene attentamente vagliato dai novizi stessi, dalle loro guide spirituali e dai parenti. Nel caso di Raimondo Pozzo, infatti, questi ultimi intesero provare la vocazione «acciò che non fusse fanciullescha»<sup>128</sup>.

9. *L'esperienza della morte e il senso della fine.* I novizi di Sant'Andrea appartengono a una società segnata dalla morte. Soltanto venti dichiarano di avere entrambi i genitori vivi; gli altri per un quarto sono orfani di entrambi i genitori, alcuni dei quali tra i più giovani, per un quarto circa della madre e per un numero leggermente superiore del padre. Si tratta di un dato interessante, che interroga sulla connessione tra stato di orfano, frequentazione di un collegio gesuitico e ingresso nella Compagnia<sup>129</sup>.

La morte della madre o del padre in giovane età è tuttavia esperienza comune dei novizi come dei loro contemporanei<sup>130</sup>. La buona condizione economica che caratterizza gran parte degli aspiranti a entrare nella Compagnia non li ha preservati dalla morte di uno o entrambi i genitori. Affiora dai loro racconti, pur in modo molto incidentale, l'Europa della peste e della guerra degli anni Trenta del Seicento<sup>131</sup>, ma soprattutto l'onnipresenza del pensiero della morte. Lorenzo Inguino è un quindicenne di Novara, di famiglia povera: viene indotto al pensiero di «lasciar il mondo» dalla morte di un uomo e dalle considerazioni del maestro sulla sua sorte ultraterrena. I predicatori battono il chiodo, come si ricava dalla vicenda di Paolo Ottolini, che narra: «Mentre ero in Lucca l'anno 1631 che vi fu la peste, in quelle miserie venni in qualche considerazione di lassare il mondo, aiutato dal terrore che ponevano i predicatori»<sup>132</sup>. Per Stefano Venerosi, genovese ventiquattrenne, «l'origine della vocazione alla religione furono le buone esortationi udite sotto i nostri padri e la morte d'un compagno con simil vocazione per motivo di poter assicurar più la mia salute»<sup>133</sup>. Le considerazioni di fronte alla pena di un moribondo sono poste all'origine della sua vocazione da Gregorio Marcellini<sup>134</sup>. La morte della moglie mette Gio. Rafaelle de Ferraris in condizione di farsi religioso secondo un desiderio a lungo

<sup>128</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 32r.

<sup>129</sup> Sulla collocazione degli orfani maschi negli internati dei gesuiti e nelle paggerie negli anni centrali del Seicento cfr. S. Feci, «*Educazione e mantenimento di nobili orfani nella Roma del Seicento*», in «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*», CXXIII, 2011, n. 2, pp. 381-394.

<sup>130</sup> Per un generale quadro demografico dell'Europa moderna cfr. M. Livi Bacci, *La popolazione nella storia d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

<sup>131</sup> Accenni alla guerra in corso in ARSI, *Rom.* 171, cc. 62r, 81r, 115r; alla peste del 1630-1631 ivi, cc. 10r, 132r.

<sup>132</sup> Ivi, c. 132r.

<sup>133</sup> Ivi, c. 30r.

<sup>134</sup> Ivi, c. 113r.

coltivato<sup>135</sup>. La morte della madre e di uno zio inducono Carlo Pasqualini, ormai libero, a «rispondere alla voce divina»<sup>136</sup>, e la morte della madre orienta Pietro Antonio Ortolani a farsi religioso<sup>137</sup>. Il diciottenne romano Domenico Arcolino è indotto a riflettere sulla scelta religiosa dal racconto della «felice morte» di un fratello coadiutore gesuita nel collegio romano<sup>138</sup>, mentre il sedicenne Nicolò Maria Pallavicino racconta di essere stato chiamato alla vita religiosa attraverso una malattia mortale<sup>139</sup>.

Incombono i pericoli mortali, raccontati dai novizi nelle loro storie, che hanno il pregio raro di far sentire la voce diretta di ragazzi e giovani su alcuni squarci di quotidianità. Piú volte è stato «liberato da morte imminente» il diciassettenne milanese Corrado Confalonieri: «la prima in fasce non so come la balia non hebbe a afogare, non esendo batezato, a 9 anni dal crollo di un tetto, a 11 dalla peste, a 12 dall'uso maldestro del fucile»<sup>140</sup>. E poi c'è chi precipita da un ponte di notte col cavallo sopra, chi cade dal mulo e chi per le scale di cantina, chi è vittima di una sassaiola, chi da piccolo è caduto nel fuoco, chi rischia la vita per la febbre e chi di bruciare per una candela dimenticata accesa; vari corrono pericolo di vita per tempeste in mare o per l'assalto di ladri: le strade sono insicure e il mare pure, a causa della possibilità di naufragi o di cattura dei vascelli<sup>141</sup>. Le grazie che il diciannovenne raguseo Pietro Lúcari ritiene di aver ricevuto sono eloquenti:

Prima, che, essendo di sei anni, cascò per una scala di pietra di 25 scalini e, spezzando una parte testa<sup>142</sup>, tanto che bisognò trapanarla [...]. Secondo, che, cascando nel mare e non sapendo natare, stette nel mare per spatio d'un credo, sino che si appigliò per un remo della barca [...]. Terzo, che, buttando uno d'una finestra un vaso grande di rame pieno di aqua li cascò vicino il capo e se lo coglieva nel capo in quel tratto lo amazava [...]. Quarto, che salendo con alcuni compagni sopra un sasso precipitoso, e questo per mostrarsi destro, poco mancò che non li scapasse il piede e che non cascasse giú col lasciar la vita. Quinto, che passando molte volte, essendo ragazzo, per un canale che era vicino alla cima della casa, non sia cascato giú [...]. Sesto, che venendo adesso in Italia e patendo una tempesta in mare che cominciò la nave ad empirsi d'aqua e star in termine d'andar sotto aqua, cominciò a racomandarsi a Dio, alla B.V., a S. Ignatio et ad altri senti [sic], spinse il vento la nave vicino alla terra [...]. Settimo, che, venendo da Civita Vechia verso Roma e caminando sino a certo luoco, il carozziero per prender non so che cosa lasciò la carozza con i cavalli, i quali, non essendo guidati,

<sup>135</sup> Ivi, c. 71r.

<sup>136</sup> Ivi, c. 130r.

<sup>137</sup> Ivi, c. 28r.

<sup>138</sup> Ivi, c. 86v.

<sup>139</sup> Ivi, c. 79r.

<sup>140</sup> Ivi, c. 10r.

<sup>141</sup> Ivi, cc. 1r, 52rv, 71v, 93v, 139v, 145v, 185r, 236v.

<sup>142</sup> *Una parte in interlinea sopra tutta la depennato.*

precipitorono e ruppero la carozza, nella quale se lui si trovava sarebbe morto, ma per particolar beneficio e disposition di Dio si messe caminar a piedi senza entrar subito nella carozza<sup>143</sup>.

Gli studi sugli *ex voto* popolari e sui santuari si trovano in perfetta sintonia con questo mondo di incombenti pericoli narrato dai novizi di Sant'Andrea<sup>144</sup>.

10. *La vita in società.* I novizi di Sant'Andrea raccontano della loro vita quanto è funzionale alla verifica alla quale sono sottoposti e dunque non ci si può aspettare una descrizione di tutte le dimensioni della loro esistenza prima dell'entrata in noviziato. Il ricordo si concentra sul percorso vocazionale e pertanto anche gli aspetti sociali sono spesso ristretti ai soli incontri e colloqui con religiosi, in particolare gesuiti, e con i familiari.

La prospettiva che permette agli aspiranti gesuiti di Sant'Andrea di citare qualche aspetto della propria vita in società è il rifiuto del mondo, delle sue vanità e dei suoi pericoli. Se ne parla pertanto per individuare comportamenti tenuti lontani o di cui ci si pente. I giovani nobili giocavano d'azzardo: Pietro Conti aveva fatto voto «di non giocare di quantità notabile a giuochi scandalosi, come carte, dadi, etc»<sup>145</sup>, e pure il raguseo Giovanni Lúcari, di poco piú giovane, aveva fatto nel secolo il voto di non giocare<sup>146</sup>. Quest'ultimo lascia altre tracce della sua vita precedente, raccontando: «Ho studiato dai padri della Compagnia e quando lasciavo il studio (il che spesso facevo) atendeva a leger libri da per me, boni e non boni, e andar a spasso». D'altronde, il ragazzo narra di aver vissuto da «timorato di Dio» solo nei sette mesi precedenti all'entrata in noviziato, avendo invece «l'altro tempo della vita speso in ozio et in vanità»<sup>147</sup>. Lo «spasso» o gli «spassi» è il termine piú usato dai novizi per indicare la loro vita disimpegnata antecedente all'entrata in Sant'Andrea. «Fra le pesti e darsi spasso» la vocazione di Corrado Confalonieri, avvertita fin da «piccolo», è rimasta «sopita» qualche anno<sup>148</sup>. A Gio. Battista Bianchi dispiaceva «il dover lasciar gli amici, conversazioni e spassi perdendo la libertà»<sup>149</sup>. È «fingendo una

<sup>143</sup> Ivi, c. 139v. Nel testo vi sono numerose cancellature e correzioni qui non riportate.

<sup>144</sup> Per la vasta bibliografia sugli *ex voto*, ora arricchita da siti dedicati al tema, manca un aggiornamento ad A.M. Tripputi, *Bibliografia degli ex voto*, Bari, Malagrino, 1995; sui santuari cfr. in particolare *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, dir. A. Vauchez, Roma, École française de Rome, 2000.

<sup>145</sup> ARSI, *Rom.* 171, c. 1r.

<sup>146</sup> Ivi, c. 108r.

<sup>147</sup> Ivi, cc. 108r, 109r.

<sup>148</sup> Ivi, c. 10r.

<sup>149</sup> Ivi, c. 59r. Il questionario e il racconto di vocazione di Gio. Battista Bianchi è steso in terza persona e potrebbe non essere stato scritto da lui, ma da altri, anche se la grafia sembra la sua.

mattina d'andar a spasso» che Sinibaldo D'Oria entrò in noviziato<sup>150</sup>. «La vita tenuta nel secolo» da Gregorio Marcellini «è stata l'andare a spasso et alla scola, ma non sempre»<sup>151</sup>. Anche Gio. Battista Carducci, fiorentino diciannovenne, narra di non aver «fatto altro che andare a scola e a spasso cioè darsi bel tempo senza scandolo»<sup>152</sup>. Esisteva nella coscienza dei novizi una vita libera e spensierata senza motivo di scandalo, anche se per alcuni ugualmente riprovevole in quanto oziosa e vana<sup>153</sup>.

Esiste anche la testimonianza di una vita sbandata e inconcludente, che incrociava la violenza dei tempi. Francesco Ricciardi racconta di aver «studiatò sino a un po' di logica» e aggiunge: «nel qual mezzo fui impiegato nella mercatura da mio padre per aiutar la casa, ma la disaiutai e non vi attesi; fui lungo tempo vagabondo e ozioso nella città». «Per l'ingolfamento» nei «mondani diletti» aveva resistito all'inclinazione verso la vita religiosa sentita «fin da fanciullo». Ma dopo esser stato preso a sassate con pericolo di morte, decise di cambiare vita<sup>154</sup>. Dopo un accidentato percorso il Ricciardi entrò nella Compagnia come coadiutore temporale<sup>155</sup>.

Tra tanti giovani nobili, dei quali almeno uno giunge in noviziato con una spada<sup>156</sup>, non poteva mancare almeno qualche fugace accenno all'onore, ambito e difeso, regolatore forte dei rapporti sociali nel mondo aristocratico<sup>157</sup>. Per quanto riguarda la licenziosità giovanile in ambito sessuale nei racconti dei novizi fa capolino come rischio evitato perché due novizi includono nell'elenco delle grazie divine ricevute non aver commesso «pecato con le done»<sup>158</sup> e non essersi «infangato nei peccati di disonestà»<sup>159</sup>. Del resto il voto di castità fatto da alcuni novizi giovanissimi e giovani prima di entrare nella Compagnia può apparire sia garanzia della propria vocazione sia tutela dalla propria fragilità<sup>160</sup>.

<sup>150</sup> Ivi, c. 297r.

<sup>151</sup> Ivi, c. 112r.

<sup>152</sup> Ivi, c. 136r.

<sup>153</sup> Carlo Pessallo ritiene di aver condotto una vita assai iniqua, ma senza pubblico scandalo grave (ivi, c. 49r).

<sup>154</sup> Ivi, c. 185rv.

<sup>155</sup> Ivi, cc. 185v-186r.

<sup>156</sup> Il quindicenne di Alessandria Antonio Lanzavecchia porta «una spada col suo armacollo»: cfr. ARSI, *Rom.* 173, c. 30v.

<sup>157</sup> ARSI, *Rom.* 171, cc. 61r, 74r, 119r, 203r.

<sup>158</sup> Ivi, c. 147r.

<sup>159</sup> Ivi, c. 109r.

<sup>160</sup> Ivi, cc. 15r, 25r, 31r, 66r, 74r, 86r, 110r, 118r, 185r, esclusi i voti di castità legati all'ordinazione sacerdotale.

Nella vita secolare i novizi avevano avuto amici, che sono citati per lo piú come ostacoli nel compimento della vocazione – evocati dunque per una precisa richiesta della griglia per il racconto – o per manifestare il dolore del distacco<sup>161</sup>. Nei racconti degli aspiranti gesuiti uno dei luoghi piú evocati è il collegio gesuitico, ma poche sono le narrazioni che riportano qualche aspetto dei rapporti con gli altri scolari o studenti. Solo il racconto di Carlo Pomponij apre una piccola finestra per un fatto curioso avvenuto nel collegio di Macerata:

Stando in scola con doi altri compagni, uno di loro disse ce volevamo far religiosi insieme, tutti d'accordo respondendo de sí, fu detto: «E di qual religione ci vogliamo fare?». Fu risposto da quello ch'haveva messo in campo questo pensiero: «Ellegiamone tre, cioè cappuccini, heremiti di San Romualdo e gesuiti». E cosí fu messo a sorte questo, dandoci parola di galant'huomini di volersene stare a quello haverebbe piaciuto a Dio per quella poliza, e facendosi dette sorte, fu fatte cavare dal signor Giuseppe Ciccolini, come quello non s'era intricato in farle né in vederle fare, e, cavando il bollettino, venne «gesuiti» e fu detto «All'essecuzione», et all' hora tutti ci scoprissimo d'haverne hauto particolar in questa vocazione, e poi disse detto signor Giuseppe: «Voglio cavate la sorte voi ancora, ma però per spasso». Fu ciò effettuato e fu fatto ciò da noi tre altre volte e sempre venne l'istesso bollettino. Stupefatti di ciò, finita la scuola, subito tutti e tre d'accordo lo dicemo al padre maestro, e lui ridendosene, dicendoci che burlavamo, e noi respondendo di no, ce disse che ciò dovessimo conferire al nostro confessore<sup>162</sup>.

Oltre alla diffusa pratica del tirare a sorte, la narrazione del diciannovenne di Apilo lascia cogliere i pensieri, i valori, i gesti di questi giovani e la loro complicità di pari insieme al rispetto di un ordine gerarchico all'interno della scuola. La rete sociale è mantenuta grazie ai contatti personali, ma un ruolo importante nella vita di giovani e giovanissimi spesso lontani dai familiari avevano i due mezzi di comunicazione allora piú diffusi: i viaggi e le lettere, scritte da tutti gli attori in gioco e spesso decisive per le sorti degli aspiranti gesuiti.

11. *Verso la vita nella Compagnia.* I novizi si trovano dunque all'approdo, dopo una impegnativa navigazione interiore, ripercorsa nelle loro risposte e narrazioni lasciando solo minime tracce della vita esteriore, presente nei loro racconti come il teatro del percorso spirituale. Viene loro richiesto di sondare il passato, ma il loro pensiero è al futuro. La vita precedente all'ingresso nel noviziato appartiene loro secondo un duplice movimento: accoglienza di quanto ha permesso alla vocazione di maturare e compiersi, rifiuto degli ostacoli, delle resistenze, dei lacci frapposti da un mondo segnato dal peccato e dalla vanità delle cose. Si stanno consegnando a un ordine di vita che chiede loro un'obbedienza radicale, espressa in modalità specifiche. Le hanno accettate

<sup>161</sup> Ivi, cc. 59r, 71v, 109r, 135r, 146r, 170r, 172v, 223v.

<sup>162</sup> Ivi, c. 44r.

rispondendo positivamente alle ultime sei domande del questionario, ciascuno a suo modo, chi laconicamente, chi con una profusione di affetti<sup>163</sup>.

Il mondo va lasciato fuori e va combattuto anche dentro di sé. Far coesistere vita secolare e gradimento a Dio è troppo difficile per i novizi. Alcuni, nei momenti drammatici dell'indecisione vi avevano pensato, come Pietro Lúcarì, che aveva valutato «qualche volta ancora di non entrare ma restar nel secolo e vivere da buon christiano»<sup>164</sup>. A lungo aveva oscillato tra «disegni secolari» e «speranze secolari» il chierico Nicola Consalvi<sup>165</sup>, e Guglielmo Euskirchen, già ventiseienne, aveva considerato tra le tentazioni contro la vocazione anche il pensiero «di poter fare magior frutto nel secolo»<sup>166</sup>. Ma il diciottenne Francesco Falconetti scrive che «nel secolo uno difficilmente puol servire a Iddio con vero affetto»<sup>167</sup> e Gio. Luigi Saluzzo vede «a quante miserie siano sottoposti gl'huomini e quanto sia difficile conservarsi in gratia di Dio nel secolo»<sup>168</sup>. E questo è il pensiero comune dei novizi, ripetutamente espresso nei loro scritti. Ormai pare restare il solo orizzonte della salvezza propria e altrui cercata nella Compagnia come nuova madre<sup>169</sup> e nell'esercizio dei ministeri che le sono propri. Queste sono le passioni permesse. E così molti novizi desiderano recarsi in missione sia in terre lontane, secondo un immaginario ormai consolidato mediante le lettere dei missionari e i racconti dei martiri, nelle Indie, in Cina e in Giappone, sia in zone più vicine e note, come l'isola britannica di Guglielmo Scharp, londinese nato da genitori scozzesi<sup>170</sup>, o ancora l'Inghilterra e l'Olanda del fiammingo Antonio della Terra, pratico del loro modo di vivere<sup>171</sup>, o le terre turche e slave indicate dai ragusei, che ne conoscono lingua e costumi per averle frequentate nelle loro attività<sup>172</sup>, o la Germania, come per il moravo

<sup>163</sup> Lo spettro è ampio: dall'asciuttezza di Paolo Segneri o di Giuseppe Agnelli alle articolate risposte di Pietro Conti, Guido Crescenzi, Carlo Pessallo, Gio. Luigi Saluzzo, Marino Butchi, Niccolò Colanelli, Uberto Spinola, Francesco Ricciardi: ivi, cc. 1rv, 3v, 49rv, 51rv, 64rv, 72rv, 92rv, 100r, 162r-163r, 185r-186v.

<sup>164</sup> Ivi, c. 139r.

<sup>165</sup> Ivi, c. 223rv.

<sup>166</sup> Ivi, c. 38r.

<sup>167</sup> Ivi, c. 20r.

<sup>168</sup> Ivi, c. 53r.

<sup>169</sup> Così scrive Domenico Lascaris, che non ha il racconto di vocazione: «Mi depongo perpetuamente nelle mani della mia Madre Santa Compagnia, se pur mi sarà anche lecito che io mi chiami indegnamente suo figliolo» (ivi, c. 156v).

<sup>170</sup> Ivi, c. 68rv.

<sup>171</sup> Ivi, c. 84v.

<sup>172</sup> Ivi, cc. 66r, 92v, 106v, 138v. Guarda alle terre tartare e moscovite il raguseo Giovanni Gozzi, che ritiene di aver ricevuto da Dio la grazia di non esser «fato riuscire ariano, essendo la sopradetta patria molto vicina alli turchi» (ivi, cc. 146v-147r).

Samuel Laberbittel, per la conversione degli eretici<sup>173</sup>. I piú giovani sono piú infuocati, altri sono piú tiepidi e laconici e preferiscono ministeri piú ordinari, in continuità con le loro propensioni di sempre. Appena varcata la soglia i novizi appaiono ancora piú figli della storia vissuta nel mondo che della Compagnia, ma da questa alcuni hanno già assunto una strutturazione interiore decisiva.

<sup>173</sup> Ivi, c. 169v. Ringrazio Ottavia Niccoli per i preziosi suggerimenti durante la stesura del testo.