

Articoli/2

Estasi e visione in Agostino

Giovanni Catapano  0000-0002-7462-6503

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 01/12/2021. Accettato il 11/02/2022.

ECSTASY AND VISION IN AUGUSTINE

This article studies the relationship between the concepts of ecstasy and vision in Augustine's thought. For him, ecstasy is a detachment of the mind from the bodily senses. Therefore, it is never associated with a bodily vision, but either with a spiritual vision (i.e., a vision of images of bodies) or with an intellectual vision of God himself, if the ecstatic rapture is so radical as to detach the mind even from imagination. Ecstatic visions of a spiritual kind are prophetic if the images seen mean future events and are understood simultaneously by the seer. Ecstatic intuitions of God are exceptional and involve a momentary abandonment of earthly life: Sacred Scripture attests that they were granted to Moses and Paul. The mental ascensions that Augustine reports having performed in Milan and Ostia resemble these second-level ecstasies, although they are marked by extreme brevity and a sudden relapse into ordinary experience.

1. L'estasi come *excessus* della mente

Negli scritti agostiniani il termine 'ecstasis' (o 'extasis'/'exstasis'), ottenuto per semplice traslitterazione del greco 'ἔκστασις', ricorre una novantina di volte¹

¹ Così risulta dal controllo incrociato del *Corpus Augustinianum Gissense* (<https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense/cag-online/cag-online-english>) e della *Library of Latin Texts* (<https://about.brepolis.net/library-of-latin-texts/>). Per una breve panoramica sull'uso agostiniano del termine, cfr. T. Fuhrer, *Ecstasis*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von C. Mayer, vol. II, Basel 1996-2002, coll. 736-738. Per i titoli e le edizioni di riferimento degli scritti agostiniani, si veda l'elenco aggiornato dell'*Augustinus-Lexikon* alla pagina <https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4.pdf#page=11>.

in sette opere², due epistole³, otto esposizioni sui *Salmi*⁴ e sei sermoni⁵. Agostino si dimostra consapevole del suo etimo e lo esplicita in sede esegetica, quando incontra questa parola nella versione greca dei Settanta⁶ o in traduzioni latine basate su di essa⁷. La sede in cui ciò avviene in maniera più chiara è l'interpretazione del salmo 30 (31 nella numerazione ebraica), intitolato «In finem, psalmus ipsi David ecstasis» (in greco «Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ· ἐκστάσεως»):

La parola greca 'estasi', per quanto è dato comprendere, può essere esposta in latino con una sola parola, se viene detta 'excessus'. Si suole dire propriamente 'estasi' l'*excessus* della mente. Nell'*excessus* della mente si intendono in realtà due cose: o lo sgomento, oppure una concentrazione sulle cose di lassù tale da far sì che le cose di quaggiù in qualche modo scivolino via dalla memoria. In questa estasi furono gli uomini santi ai quali sono stati rivelati gli arcani di Dio che eccedono questo mondo⁸.

² Augustinus Hippoensis, *Ad Simplicianum*, II, i, 1 (ed. CSEL, vol. XLIV, p. 59, l. 43); *Contra Faustum Manichaeum*, XV, 6 (ed. CSEL, vol. XXV.1, p. 426, l. 23); *De trinitate*, X, vi, 8 (ed. CSEL, vol. L, p. 322, l. 9); *De Genesi ad litteram*, VIII, xxv, 47 (ed. CSEL, vol. XXVIII.1, p. 264, l. 8); VIII, xxvii, 49 (p. 266, l. 13); IX, i, 1 (p. 268, l. 8); IX, ii, 3 (p. 270, l. 10); IX, xix, 36 (p. 294, ll. 1.4.18); XI, xxxiii, 43 (p. 367, l. 12); XII, ii, 3 (p. 380, l. 19); XII, ii, 4 (p. 381, l. 15); XII, v, 14 (p. 386, ll. 9.12); XII, xii, 25 (p. 396, l. 7); XII, xii, 26 (p. 396, ll. 15.23); XII, xiii, 27 (p. 398, l. 1); XII, xiv, 30 (p. 399, l. 20); XII, xviii, 40 (p. 407, ll. 12.21); XII, xxxiv, 67 (p. 423, l. 4); *De civitate dei*, XXI, 10 (ed. CSEL, vol. XLVIII, p. 776, l. 36); *Quaestiones*, I, 80 (ed. CSEL, vol. XXXIII, p. 31, ll. 1024.1027.1033); III, 29 (p. 197, l. 779); IV, 28 (p. 251, l. 648); *De anima et eius origine*, IV, xvii, 25 (ed. CSEL, vol. LX, p. 404, l. 21); IV, xxi, 35 (p. 413, l. 11)

³ Id., *Epistulae*, 80, 3 (ed. CSEL, vol. XXXIV.2, p. 349, l. 1); 147 (= *De videndo deo*), xiii, 31 (ed. CSEL, vol. XLIV, p. 305, l. 13); 147, xix, 47 (p. 322, l. 16).

⁴ Id., *Enarrationes in Psalmos*, 30/1, 1 (ed. CSEL, vol. XXXVIII, p. 186, ll. 1.3.9); 30/1, 23 (p. 190, l. 1); 30/2/1, 1 (p. 190, l. 4); 30/2/1, 2 (p. 191, ll. 1.3.6.8.27); 30/2/1, 3 (p. 191, l. 1); p. 192, l. 37); 30/2/1, 5 (p. 194, l. 1); 30/2/1, 8 (p. 196, l. 10); 30/2/3, 10 (p. 219, ll. 1-4; p. 220, ll. 17.28); 37, 12 (p. 390, l. 5; p. 391, ll. 11-12); 41, 18 (p. 473, ll. 5-6); 67, 19 (ed. CSEL, vol. XXXIX, p. 882, l. 35); 67, 36 (p. 894, ll. 1.4-5.9.14.21); 103/3, 2 (ed. CSEL, vol. XL, p. 1499, l. 31); 115, 3 (p. 1654, ll. 1-2.6-7).

⁵ Id., *Sermones*, 7, 7 (ed. CSEL, vol. XLI, p. 76, ll. 179-181); 12, 4 (p. 168, l. 113); 52, vi, 16 (ed. in «Revue Bénédictine», LXXIV, p. 26, l. 231); 257, 2 (ed. Sources Chrétiennes, vol. CXVI, p. 338, l. 8); 260/E (ed. in *Miscellanea agostiniana*, vol. I, Roma 1930, p. 503, l. 16); 328 (ed. in «Revue Bénédictine», LI, p. 16, l. 18); 335/E (ed. Patrologiae Latinae Supplementum, vol. II, col. 782, ll. 12.25.27).

⁶ Dove si legge in *Gen* 2,21; 15,12; 27,33; *Nm* 13,32; *Dt* 28,28; 1 *Sam* 11,7; 14,15; 2 *Re* 4,13; 2 *Cr* 14,13; 15,5; 17,10; 20,29; 29,8; *Sal* 30(31),1.23; 67(68),28; 115,10(116,2); *Od* 4,14; *Pr* 26,10; *Ab* 3,14; *Zc* 12,4; 14,13; *Ger* 5,30; *Ez* 26,16; 27,35; 32,10; *Dn* 7,28 (grec.); 10,7 (Teod.). I termini ebraici resi in greco con 'ἐκστάσις' sono molteplici: cfr. A. Oepke, ἐκστάσις, ἐξίστημι, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, vol. III, Brescia 1967, coll. 323-354: 325-326.

⁷ Il termine è presente anche nel Nuovo Testamento (*Mc* 5,42; 16,8; *Lc* 5,26; *At* 10,10; 11,5; 22,17), ma non risulta che nelle versioni latine utilizzate da Agostino fosse reso con 'ecstasis'. Per l'accezione neotestamentaria del termine e il suo retroterra culturale, cfr. Oepke, ἐκστάσις, ἐξίστημι, cit.

⁸ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «Verbum ecstasis Graecum, Latine, quantum datur intellegi, verbo uno exponi potest, si dicatur excessus. Excessus autem mentis proprie solet ecstasis dici. In excessu vero mentis duo intelleguntur: aut pavor, aut intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna. In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana dei

La traduzione di 'ἔκστασις' (da 'ἐξίστημι', "colloco o mi colloco fuori da") con 'excessus' (da 'excedo', "vado fuori/via da") è già attestata in Tertulliano¹⁰ e la locuzione 'excessus mentis' è presente in autori contemporanei ad Agostino come Ambrogio¹¹, Giovanni Cassiano¹² e soprattutto Girolamo¹³, il quale se ne serve espressamente per designare l'estasi in senso biblico. Il termine latino 'excessus' ha varie accezioni e, a seconda dei contesti, può significare "uscita", "partenza", "dipartita", "deviazione", "digressione", "sporgenza", "eccesso"¹⁴. In congiunzione con il genitivo 'mentis', esso indica, secondo la spiegazione data da Agostino nel passo citato e in luoghi paralleli¹⁵, due diversi stati d'animo: il

mundum istum excedentia revelata sunt» (ove non diversamente specificato, la traduzione dei brani agostiniani citati è mia).

⁹ Agostino sa che il nome deriva dal verbo, come risulta da *Qu.*, III, 29: «*Et vidit omnis populus et amens factus est [Lv 9,24]: quod alii interpretes dixerunt expavit conantes transferre de Graeco quod dictum est: ἐξέστη, unde et ἔκστασις dicitur, qui saepe in scripturis Latinis legitur mentis excessus.*».

¹⁰ Tertullianus, *De anima*, 45, 3 (ed. CCSL, vol. II, l. 12): «Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar» («Questa facoltà la chiamiamo estasi, ed è un abbandono della percezione dei sensi e qualcosa di simile alla follia», trad. di M. Menghi in Tertulliano, *L'anima*, Milano 2021, p. 267).

¹¹ Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris Satyri*, II, 45 (ed. CSEL, vol. LXXIII, p. 273, l. 4); *Epistulae*, VI, 27, 12 (ed. CSEL, vol. LXXXII.1, p. 185, l. 99); VI, 28, 11 (p. 191, l. 94); VI, 28, 13 p. 192, l. 110); *Exameron*, II, 2, 7 (ed. CSEL, vol. XXXII.1, p. 46, l. 14); *Explanatio psalmorum xii*, ps. 39, 5, 1 (ed. CSEL, vol. LXIV, p. 216, l. 14); *Expositio evangelii secundum Lucam*, II (ed. CCSL 14, l. 476); *Expositio psalmi cxviii*, 13, 24 (ed. CSEL, vol. LXII, p. 295, l. 11).

¹² Iohannes Cassianus, *Conlationes*, 6, 10 (ed. CSEL, vol. XIII, p. 163, l. 19); 9, 31 (p. 277, ll. 3-4); 10, 10 (p. 301, l. 12); 19, 4 (p. 538, ll. 6-7); *De institutis coenobiorum et de octo principalem vitiorum remediis*, II, 10, 1 (ed. CSEL, vol. XVII, p. 25, l. 20); III, 3, 4 (p. 35, l. 26); III, 3, 7 (p. 37, l. 7).

¹³ Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*, III, 30 (ed. R. Gryson et al., vol. XXIII, p. 385, l. 36); IX, 10 (ed. R. Gryson et al., vol. XXX, p. 1054, l. 9); *Commentarii in iv epistulas Paulinas, Ad Ephesios*, I (ed. PL, vol. XXVI, col. 484, l. 1); *Commentarii in prophetas minores, In Osee*, II, 5 (ed. CCSL, vol. LXXVI, ll. 252-254: «Pro eo quod nos transtulimus post tergum tuum Beniamin, septuaginta verterunt mente motus est Beniamin; semper ἔκστασις, id est mentis excessum»); *Commentarioli in psalmos*, ps. 115 (ed. CCSL, vol. LXXII, l. 3); *Dialogi contra Pelagianos*, II, 11 (ed. CCSL, vol. LXXX, l. 33); *Epistulae*, 106, 18 (ed. CSEL, vol. LV, p. 257, ll. 5-8: «Pro quo in latinis codicibus legebatur: in pavore meo, et nos iuxta Graecum transtulimus: ἐν τῇ ἐκστάσει μου, id est 'in excessu mentis meae'; aliter enim ἔκστασις Latinus sermo exprimere non potest nisi 'mentis excessum'»); *In Hieremiam profetam*, I (ed. CSEL, vol. LXXIV, p. 55, l. 15); *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* (ed. CCSL, vol. LXXII, p. 4, l. 18; p. 68, l. 9; p. 69; l. 19); *Liber quaestionem Hebraicarum in Genesim* (ed. CCSL, vol. LXXII, p. 5, ll. 21-23: «Pro extasi, id est mentis excessu, in Hebraeo habet thardema, quod Aquila καταφοράν, Symmachus κάρον, id est gravem et profundum soporem, interpretati sunt»); *Tractatus lix in psalmos*, ps. 67 (ed. CCSL, vol. LXXVIII, l. 189); ps. 103 (l. 158).

¹⁴ Cfr. M. Leumann, *Excessus*, in *Thesaurus linguae Latinae*, vol. V/2, Leipzig 1937, pp. 1228-1230.

¹⁵ Cfr. Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/1, 1 («Nam et ecstasis, quae addita est titulo, excessum mentis significat, quae fit vel pavore, vel aliqua revelatione»); 30/2/1, 5 («Ergo in quacumque ecstasi loquatur, sive pavore, sive excessu mentis, congruunt quae dicuntur»); 34/2, 6 («Ecstasis enim mentis excessus est»); 41, 18 (tradotto *infra* nella nota 97); 67, 36 (citato *infra* nella nota 33); 115, 3 («Nam et alio modo dicitur ecstasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis assumitur»); *Qu.* III, 29 (citato *supra* nella nota 9); *Ep.* 80, 3 («excessus mentis quae dicitur exstasis»); *Sermones*, 335/E («Cum ergo alii ponerent excessum mentis,

pavor – cioè lo sgomento dovuto a paura o a stupore¹⁶ – oppure una *intentio*¹⁷ *ad superna* che comporta una perdita (temporanea) di memoria delle cose terrene¹⁸; quest'ultima è la condizione in cui i santi hanno ricevuto la rivelazione di segreti divini, che a loro volta rappresentano un *excessus* («*excedunt*», nel senso di “oltrepassano”) nei confronti di questo mondo¹⁹.

A prima vista, il genitivo ‘*mentis*’ sembrerebbe oggettivo: l'*excessus mentis*, cioè, sarebbe un “andar fuori di mente” da parte dell'essere umano in questione. Ciò parrebbe confermato dalla citazione paolina che segue immediatamente il brano sopra riportato:

Parlando di questo *excessus* della mente, cioè dell'estasi, e introducendo se stesso, Paolo afferma: *Infatti, sia che siamo andati fuori di mente per Dio, sia che siamo moderati per voi, la carità di Cristo infatti ci spinge*²⁰.

Il soggetto dell'“andar fuori” (*excedere*) qui è Paolo, mentre la *mens* è ciò fuori di cui egli è andato²¹. Tuttavia, se si prosegue nella lettura del passo e si legge la spiegazione che Agostino dà del *mentis excessus* paolino, ci si accorge che non si tratta affatto di uno stato di follia o di totale abbandono delle proprie capacità mentali. In tale *excessus*, infatti, che appartiene alla specie rivelativa dell'estasi e

alii ponerent pavorem, compendio putavit qui ipsum verbum Graecum posuit ne temeritas interpretationis enervaret vim locutionis»). In *Gn. litt.* VIII, xxv, 47 si parla di *excessus* dello spirito anziché della mente («in aliquo excessu spiritus – quod Graece dicitur ἔκστασις et nos eo verbo iam utimur pro Latino →»). Sulla perifrasi come strategia lessicale prediletta da Agostino nel rendere in latino il termine ἔκστασις, cfr. E. Dal Chiele, *Agostino traduttore dal greco: qualche osservazione a partire dalle Enarrationes in Psalmos*, «*Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition*», XLIII (2020), pp. 214-218.

¹⁶ Cfr. Aug. Hipp., *En. Ps.* 30/1, 23; 30/2/1, 3; 30/2/3, 10; 115, 3; *Sermones*, 335/E.

¹⁷ Sul significato di ‘*intentio*’ come “concentrazione”, cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nella evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, «*Revue des Études Augustiniennes*», XLVI (2000), pp. 173-198; E. Piolanti, *Melius ita interpretatum est. Agostino traduttore nelle Enarrationes in Psalmos*, Tesi di laurea in Lettere, Università di Bologna 2017 (https://www.academia.edu/33923091/Melius_ita_interpretatum_est_Agostino_traduttore_nelle_Enarrationes_in_Psalms), p. 18 (il cap. I della tesi di Piolanti, pp. 15-20, è dedicato alla parola ‘ecstasis’). Sull’accezione cognitiva del termine più in generale, cfr. S. Bae, *Ricerca sul significato fondamentale dell'intentio agostiniana nella dimensione conoscitiva: con particolare riferimento all'analogia trinitaria*, Roma 2019 (Pontificia Università Gregoriana: https://www.academia.edu/42158454/ricerca_sul_significato_fondamentale_dellintentio_agostiniana_nella_dimensione_conoscitiva_con_particolare_riferimento_allanalogia_trinitaria?auto=download).

¹⁸ Questo fenomeno può verificarsi anche in situazioni normali, ad es. durante la lettura: cfr. Aug. Hipp., *Trin.* XI, viii, 15. Ovviamente fra i due tipi di distrazione passa una notevole differenza: cfr. *ivi*, XI, iv, 7.

¹⁹ T. J. van Bavel, in *The Longing of the Heart. Augustine's Doctrine on Prayer*, Leuven – Walpole, MA 2009, p. 163, parla nel primo caso di estasi «naturale» e nel secondo caso di estasi «basata sulla grazia». Agostino però non utilizza mai la coppia concettuale “natura”-“grazia”, pur così importante nella sua teologia, per classificare i tipi di estasi.

²⁰ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «De hoc mentis excessu, id est ecstasi, Paulus cum loqueretur, se ipsum insinuans, ait: *Sive enim mente excessimus deo, sive temperantes sumus vobis, caritas enim Christi compellit nos* [2 Cor 5,13-14]».

²¹ L'espressione Latina è ‘*mente excessimus*’. Il verbo ‘*excedo*’ con l’ablativo significa normalmente “uscire/allontanarsi da”.

non a quella sbalorditiva del *pavor*, Paolo ebbe un'intuizione di verità sublimi; intuizione che non avrebbe potuto avere se fosse stato completamente al di fuori delle sue facoltà cognitive.

Cioè, se volessimo badare soltanto a quelle cose, e contemplare soltanto quelle cose che miriamo nell'*excessus* della mente, non saremmo con voi, ma saremmo nelle cose di lassù, come avendovi disprezzati; e, allorché ci seguiste con passo malfermo verso quelle cose superiori e interiori, se non ci spingesse di nuovo la carità di Cristo (il quale, pur essendo nella forma di Dio, non ritenne una preda l'essere uguale a Dio, ma svuotò se stesso ricevendo la forma di servo²²), ci considereremmo servi? E, non ingrati nei riguardi di Colui da cui abbiamo ricevuto le cose più alte, eviteremmo di disprezzare le più basse a motivo di coloro che sono malfermi? E ci modereremmo per coloro che non possono vedere le cose sublimi insieme con noi? Questo dunque [Paolo] afferma: *Sia che siamo andati fuori di mente per Dio*. Lui infatti vede ciò che noi vediamo nell'*excessus* della mente, Lui solo rivela i suoi segreti. Giacché a pronunciarsi così è colui che dice di essere stato rapito e portato via al terzo cielo, e di aver udito parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare. Tanto grande fu quell'*excessus* della mente, che egli dice: *O nel corpo, o fuori del corpo, non lo so, lo sa Dio*²³.

Nella sua esperienza estatica, a cui l'Apostolo fa allusione in due passaggi della *Seconda lettera ai Corinzi* (5,13 e 12,2-4), Paolo ha dunque mirato («*intuemur*»), visto («*videmus*») e udito («*audivisse*») cose sublimi, che certo stanno al di sopra («*superiora*») di quelle che si possono osservare, vedere e udire comunemente, ma che non sono del tutto al di fuori della portata di una mente umana, perché altrimenti Paolo non avrebbe potuto coglierle né Dio avrebbe potuto rivelargliele. L'*excessus mentis* paolino è allora, più che un'uscita del soggetto dalla sua mente (genitivo oggettivo), un'uscita della mente stessa (genitivo soggettivo) dai confini in cui è abitualmente relegata, cioè quelli dei sensi corporei e dell'immaginazione che su di essi si basa.

L'estasi, come Agostino la intende e come avremo modo di vedere, è sempre un distacco (per quanto temporaneo) dai sensi del corpo, ma solo in certi casi, come in quello eccezionale di Paolo, è anche un distacco dall'immaginazione. Nell'*excessus mentis* di tipo rivelativo, la mente non è mai inattiva, ma al contrario attua un genere di visione di cui è capace, diverso da quello corporale e superiore ad esso. In nessun caso l'estasi agostiniana è, come invece in certe

²² Cfr. *Fil* 2,6-7.

²³ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «Hoc est, si ea tantum agere vellemus, et ea tantum contemplari quae mentis excessu intuemur, vobiscum non essemus, sed essemus in supernis, tamquam contemtis vobis; et quando nos ad illa superiora et interiora infirmo passu sequeremini, nisi rursus compellente nos caritate Christi (qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens [*Fil* 2,6-7]), nos considerarem esse servos, et non ingrati ei a quo accepimus altiora, propter eos qui infirmi sunt non contemneremus inferiora, et temperaremus nos eis qui non possunt nobiscum videre sublimia? Hoc ergo ait: *Sive mente excessimus deo*. Ille enim videt quod nos videmus in mentis excessu, ille solus revelat secreta sua. Quippe ille hoc loquitur, qui se dicit abreptum esse et ablatum in tertium caelum, et audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui [*2 Cor* 12,2-4]. Tantum autem fuit ille mentis excessus, ut diceret: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, deus scit* [*2 Cor* 12,3]».

forme di misticismo²⁴, il trascendimento della facoltà razionale per unirsi a un Principio supremo posto al di sopra di ogni intelletto e intelligibilità, anche perché Agostino non ha un simile concetto di Dio e anzi lo ritiene visibile intellettualmente (benché nella vita futura, di norma, oppure in casi eccezionali di estasi, come vedremo)²⁵.

Il senso agostiniano di *'excessus mentis'* come "distacco *della* mente" dai sensi corporali e non di "distacco *dalla* mente" da parte del soggetto risulta chiaro dall'uso del termine *'alienatio'* come sinonimo per denotare l'estasi²⁶. Si considerino ad esempio i seguenti passi, riferiti rispettivamente a un caso di estasi sbalorditiva, quello di Isacco secondo *Gen* 27,33, e a uno dei casi di estasi rivelativa che Agostino cita di più, quello di Pietro secondo *At* 10,10-16:

Ciò che hanno i codici latini: *Expavit Isaac pavore magno valde*, i greci hanno: Ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην σφόδρα, dove si intende un turbamento così grande, che ad esso segue una certa estraniamento della mente. Essa, infatti, propriamente si dice 'estasi'²⁷.

Mentre quindi quegli pregava, gli accadde un'estraniamento della mente, che i Greci chiamano 'estasi'; cioè, la sua mente si distolse dalla consuetudine corporale per contemplare una certa visione, estraniandosi dalle cose circostanti²⁸.

La *mentis alienatio* non è mai un'estraniamento del soggetto *dalla* sua mente, ma sempre un'estraniamento *della* mente dalla sua relazione abituale con il corpo e con la realtà che lo circonda²⁹, cioè dalla percezione sensoriale. Ciò

²⁴ Per esempio quella dionisiana. Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, vii, 1 (ed. B. R. Suchla, p. 194, l. 14); xiii, 3 (p. 230, l. 2); *De mystica theologia*, i, 1 (ed. G. Heil – A. M. Ritter, p. 142, l. 10); *Epistulae*, 9, 5 (ed. G. Heil, A. M. Ritter, ll. 5.8.11).

²⁵ Vedi *infra* il § 4. Sul tema della visione di Dio, cfr. ad es. Agostino, *Vedere Dio (lettera 147)*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Catapano, Roma 2019. Agostino abbandonò presto l'idea, presente nei *Soliloquia* (I, vi, 13-vii, 14; ed. CSEL, vol. LXXXIX, pp. 21-23), che Dio fosse visibile *direttamente* anche in questa vita (cfr. F. X. Winters, *A Note on St. Augustine's View of Man's Knowledge of God during Life*, «The Modern Schoolman», XXXIX, 1962, pp. 383-385; F. Van Fleteren, *Augustine and the Possibility of the Vision of God in This Life*, «Studies in Medieval Culture», XI, 1977, pp. 9-16). L'eccezione che egli ammette per estasi come quelle di Mosè e di Paolo conferma la regola, perché a suo giudizio essi lasciarono momentaneamente questa vita ed ebbero esperienza di quella futura.

²⁶ Su questo termine, cfr. C. Mayer, *Alienatio*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von C. Mayer, vol. I, Basel 1986-1994, coll. 228-233.

²⁷ Aug. Hipp., *Qu.*, I, 80: «Quod habent Latini codices: *Expavit autem Isaac pavore magno valde*, Graeci habent: Ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην σφόδρα, ubi tanta commotio intellegitur, ut quaedam mentis alienatio sequeretur. Ipsa enim proprie dicitur extasis».

²⁸ Id., *En. Ps.*, 103/3, 2: «Illo igitur orante facta est illi mentis alienatio, quam Graeci 'ecstasin' dicunt; id est, aversa est mens eius a consuetudine corporali ad visum quemdam contemplandum, alienata a praesentibus».

²⁹ Per l'idea di un'alienazione della mente dalla consueta vita corporea, cfr. Id., *De immortalitate animae*, x, 17 (ed. CSEL, vol. LXXXIX, p. 118, ll. 11-14): «Quibus profecto nunquam hoc visum esset, si ea quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent»; *De consensu evangelistarum*, IV, x, 20 (ed. CSEL, vol. XLIII, p. 416, ll. 8-9): «mente penitus a consuetudine vitae huius alienata» (tradotto *infra* nella nota 103); *C. Faust.*, XII, 42 (ed. CSEL, vol. XXV.1, p. 370, l. 7): «alienatae mentis ab infra labentibus temporalibus»; *En. Ps.*, 74, 12 (ed. CSEL, vol. XXXIX, p. 1034, ll.

è confermato da numerosi luoghi in cui Agostino precisa esplicitamente che l'*alienatio* mentale è *a sensibus corporis*³⁰ o *a corpore*³¹. Non ogni *alienatio* di cui parla l'Ipponate è di tipo propriamente estatico³²; riguardo a quest'ultima, valga per tutti il passo seguente:

L'estasi, difatti, è un *excessus* della mente, che talvolta capita per sgomento; talaltra, invece, attraverso qualche rivelazione per un'estraniamento dai sensi del corpo, affinché sia mostrato allo spirito ciò che deve essergli mostrato³³.

Nell'estasi rivelativa, l'estraniamento dai sensi ha lo scopo di far sì che lo *spiritus* riceva la *demonstratio* di qualcosa: l'allontanamento dalla percezione corporea comporta uno stato di incoscienza solo relativa, in cui il rapporto cosciente del soggetto con l'ambiente viene interrotto per consentire la percezione spirituale di un oggetto ulteriore. La mente resta attiva, sebbene con un atto di ricezione, ma la sua attività ricettiva si sposta su un piano differente, che nel passo citato è indicato con il termine '*spiritus*'. Quest'ultimo, nel linguaggio di Agostino, a volte è sinonimo di '*mens*', a volte invece indica una facoltà psichica diversa dalla *mens*, quella rappresentativa (ossia l'immaginazione)³⁴.

67-68): «mens alienata erat ab hoc saeculo». Poiché l'estasi agostiniana implica il distacco dalla percezione, non si dà mai per Agostino il caso di un'estasi "estetica", associata alla visione di una bellezza sensibile, e quindi nemmeno di un'estasi "erotica", nella misura in cui la bellezza percepita sia oggetto d'amore. La concentrazione dello sguardo su una cosa particolarmente bella (e amata in quanto tale) fa sì dimenticare momentaneamente le altre cose sensibili, ma non fa propriamente uscire dalla sfera dei sensi: la sensibilità così non viene abbandonata, ma anzi intensificata convogliandola su un unico oggetto. Agostino ammette invece un'alienazione "filosofica" della mente dai sensi, come attesta il brano del *De immortalitate animae* citato sopra. Da questo punto di vista, sarebbe interessante – ma impossibile da svolgere qui – un confronto con Platone (che non usa mai il nome 'ἔκστασις' ma solo il verbo 'ἐξίστημι', in particolare in *Fedro*, 249c e *Menesseno*, 235a). Sul rapporto tra amore della bellezza e filosofia, cfr. Aug. Hipp., *Contra Academicos*, II, iii, 7. Devo all'anonimo revisore il suggerimento di confrontare la concezione agostiniana con il *Fedro* platonico e di tenere conto del prologo al secondo libro del *Contra Academicos*.

³⁰ Id., *Simpl.*, II, i, 1: «[...] per demonstrationem in extasi – quod Latini nonnulli pavorem interpretantur, mirum si proprie, sed vicine tamen –, cum fit mentis alienatio a sensibus corporis»; *Gn. litt.* XII, v, 14: «anima [...] in extasi a sensibus corporis alienata»; XII, xi, 24 (p. 394, ll. 21-22): «alienatus a corporis sensibus»; XII, xii, 25 (p. 395, ll. 12-13): «mente a sensibus corporis alienata»; XII, xii, 26 (p. 396, ll. 23-24): «illa quae extasis dicitur alienato prorsus animo a sensibus corporis»; XII, xxii, 45 (p. 412, l. 16): «[...] ut a carnis sensibus alienaretur»; XII, xxiii, 49 (p. 415, l. 27): «alienatur ab omni corporis sensu»; XII, xxvi, 43 (p. 419, l. 7): «spiritu a sensibus corporis alienato»; XII, xxvii, 55 (p. 422, l. 9): «alienatus a carnalibus sensibus»; *Contra Iulianum*, IV, 66 (ed. *PL*, vol. XLIV, col. 771, l. 6): «[...] alienetur a corporis sensibus».

³¹ Id., *Gn. litt.* XII, v, 14 (p. 386, l. 16): «ipsa a corpore alienatio»; XII, xxviii, 56 (p. 422, ll. 23-24): «ab omni corpore et similitudine corporis alienata».

³² Cfr. ad es. ivi, XII, xvii, 35 («*mentis alienatio*» come possessione demoniaca).

³³ Id., *En. Ps.*, 67, 36: «Ecstasis namque est mentis excessus, quod aliquando pavore contingit; nonnunquam vero per aliquam revelationem alienatione mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstratur».

³⁴ Per questi e altri significati, cfr. J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris 2012, pp. 254-283; C. Tornau, *Spiritus*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer (†), C. Müller, vol. V, fasc. 3/4, Basel 2021, coll. 551-559.

La visione che l'animo umano ha in un'estasi, in effetti, secondo il nostro autore può essere di due tipi: intellettuale, cioè mentale in senso stretto, oppure spirituale, cioè rappresentativa/immaginativa. Prima di esaminare questi diversi tipi di visione estatica e i loro rapporti con le visioni profetica e beatifica, è bene ripercorrere i lineamenti essenziali della teoria agostiniana dei tre generi di visione.

2. I generi di visione

Com'è noto, in una lunghissima sezione del dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram* (XII, vi, 15-xxxix, 59)³⁵, nel contesto dell'interpretazione dell'estasi paolina secondo 2 *Cor* 12,2-4, Agostino distingue, gerarchizza e descrive articolatamente tre generi di visione, che egli denomina "corporale", "spirituale" e "intellettuale"³⁶.

Il primo, dunque, lo chiamiamo "corporale", poiché è percepito mediante il corpo e si manifesta ai sensi del corpo; il secondo "spirituale": tutto ciò che non è corpo e tuttavia è qualcosa, infatti, senz'altro giustamente è chiamato "spirito", e di certo l'immagine di un corpo assente, benché sia simile a un corpo, non è un corpo, né è lo sguardo medesimo con cui è scorta; il terzo, infine, "intellettuale", da "intelletto", poiché, per la novità stessa del vocabolo, sarebbe del tutto irragionevole che lo dicessimo "mentale", da "mente"³⁷.

I tre generi di visione corrispondono a tre generi di oggetti che in qualche modo possono dirsi "visti": i corpi, le loro immagini e le cose incorporee. I corpi sono visti con gli occhi o percepiti con qualche altro organo di senso corporeo, quando sono presenti; vederli equivale a sentirli. Le immagini dei corpi invece sono viste con l'immaginazione (qui chiamata 'spirito'), quando i corpi stessi

³⁵ Su questa sezione, cfr. E. Moro, *Introduzione a La Genesi alla lettera*, in Agostino, *Commenti alla Genesi: La Genesi contro i manichei – Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, Testo latino a fronte, Prefazione e note al testo latino di G. Catapano, Introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di E. Moro, Milano 2018, pp. 443-453; Id., *Utilizzare la filosofia per interpretare la creazione? Agostino di Ippona esegeta della Genesi*, «Forum. Supplemento to Acta Philosophica», IV (2018), pp. 191-214 [http://forum-phil.pusc.it/article/view/157/96]: 201-203. Sull'intero libro XII, cfr. M. Drever, *De Genesi ad litteram 12: Paul and the Vision of God*, in J. Brachtendorf, V. H. Drecoll (Hg.), *Augustinus, De Genesi ad litteram. Ein kooperativer Kommentar*, Tübingen-Paderborn 2021, pp. 313-328.

³⁶ Sulla teoria agostiniana dei tre generi di visione, enunciata fin dal *Contra Adimantum* (xxviii, 2; ed. CSEL. vol. XXV.1, p. 188, l. 23-p. 190, l. 17), cfr. G. Madec, *Savoir c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin*, in Id., *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001, pp. 221-239 e in *Voir les dieux, voir Dieu*, sous la direction de F. Dunand et F. Boespflug, Strasbourg 2002 (<https://books.openedition.org/pus/11634?lang=it>), pp. 123-139; J. Lagouanère, *Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», CVIII (2007), pp. 509-538; Id., *Intériorité et réflexivité* cit., pp. 259-276.

³⁷ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, vii, 16 (p. 388, ll. 5-11): «Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus» (trad. di E. Moro in Agostino, *Commenti alla Genesi*, p. 1271).

sono assenti; vederle equivale a immaginare i corpi, a rappresentarsi dentro di sé, ovvero, come dice Agostino, a cogitarli. Le cose incorporee, infine, come ad esempio l'amore, sono viste con la mente, intesa in senso stretto come intelletto; vederle equivale a capirle o a contemplarle³⁸.

Le immagini hanno uno statuto intermedio tra i corpi e le cose incorporee: a differenza dei corpi, esse non sono corporee, e in questo sono simili alle cose incorporee; diversamente da queste ultime, però, esse sono rappresentazioni somiglianti (*similitudines*) di corpi e non possiedono una realtà indipendente dall'atto di vederle (pur essendo distinte da questo)³⁹. In quanto spirituali, le immagini dei corpi sono ontologicamente superiori ai corpi stessi e non sono affatto prodotte dai corpi nello spirito, ma sono prodotte dallo spirito in se stesso (o da uno spirito su un altro spirito), in maniera mirabilmente rapida⁴⁰. Non è vero che la visione spirituale non possa prodursi senza quella corporale; è vero anzi il contrario. E siccome la visione spirituale è oggetto di giudizio da parte della visione intellettuale, ma non viceversa, ne segue che l'ordine gerarchico ascendente dei tre generi di visione è: corporale-spirituale-intellettuale⁴¹.

³⁸ Un'identica classificazione dei generi di oggetti visibili si legge in Id., *Ep.*, 120, ii, 11 (ed. CSEL, vol. XXXIV.2, p. 713, l. 17-p. 714, l. 4): «Essendovi quindi tre generi di cose che vengono viste – il primo è quello delle cose corporali, come sono ad esempio il cielo e la terra e tutto ciò che in essi il senso corporeo scorge e tocca; il secondo è simile alle cose corporali, come sono ad esempio le cose che immaginiamo cogitandole nello spirito od osserviamo come se fossero corpi ricordandole o dimenticandole, da cui derivano anche le visioni che nel sonno o in qualche *excessus* della mente si introducono come se fossero dotate di queste grandezze spaziali; il terzo è distinto sia dal primo che dal secondo, in modo tale da non essere un corpo né da avere alcuna somiglianza con il corpo, come è ad esempio la sapienza, che viene contemplata comprendendola con la mente e nella cui luce si giudica secondo verità di tutte queste cose –, in quale di questi generi bisogna credere che sia questa Trinità che vogliamo conoscere?».

³⁹ Cfr. Id., *Gn. litt.* XII, xxiv, 51: «Credo infatti che non sia inappropriato che ciò che non è certamente corpo, ma è simile a un corpo, venga detto intermedio tra ciò che è realmente corpo e ciò che non è né corpo né simile a un corpo» (trad. Moro, p. 1331).

⁴⁰ Cfr. ivi, XII, xvi, 33. Stupefacente è non solo la velocità con cui l'immagine viene formata, ma anche la capacità stessa di formare immagini incorporee di cose corporee. Poiché tuttavia ciò avviene frequentemente nei sogni, il fatto non suole destare stupore. Cfr. ivi, xviii, 40; *An. et or.*, IV, 17, 25.

⁴¹ Cfr. Id., *Gn. litt.* XII, xxiv, 51: «La visione spirituale, infatti, è superiore rispetto a quella corporale, e a sua volta quella intellettuale è superiore rispetto a quella spirituale. Non può esservi infatti visione corporale senza quella spirituale, dal momento che nel medesimo istante in cui un corpo viene toccato con il senso del corpo si produce anche nell'animo qualcosa di natura tale da non essere identico all'oggetto percepito, ma da essergli simile: se ciò non si producesse, non vi sarebbe neppure quella percezione con cui si percepiscono le realtà esterne circostanti. Non è infatti il corpo a percepire, ma l'anima per mezzo del corpo, servendosi come di un messaggero per formare in se stessa ciò che le viene annunciato dall'esterno. La visione corporale, quindi, non può prodursi se non si produce al contempo anche la visione spirituale; non si distingue, però, se non una volta che il senso sia stato distolto dall'oggetto corporeo, in modo che ciò che veniva visto per mezzo del corpo lo si ritrovi nello spirito. La visione spirituale, contrariamente, può prodursi anche senza quella corporale, quando nello spirito appaiono le somiglianze dei corpi assenti, e molte altre ne sono plasmate secondo il suo volere, o si mostrano indipendentemente dal suo volere. Parimenti, la visione spirituale necessita di quella intellettuale per essere giudicata, mentre la visione intellettuale non necessita di questa spirituale, che le è inferiore. E pertanto, la visione corporale è subordinata a quella spirituale, ed entrambe lo sono a quella intellettuale» (trad. Moro, pp. 1329-1331).

Una situazione tipica in cui si vedono immagini è quella onirica, alla quale Agostino associa spesso quella estatica⁴². Queste forme di esperienza hanno in comune l'incapacità di distinguere le immagini dai corpi che esse rappresentano⁴³. Come chi sogna o chi è in preda ad allucinazioni nel delirio⁴⁴, anche chi ha una visione estatica di genere spirituale ha l'impressione erronea di percepire oggetti esterni; solo dopo essere rientrato nell'uso dei sensi il soggetto si rende conto che quelle che vedeva erano solamente immagini⁴⁵.

Non tutte le visioni spirituali sono come quelle dei sogni e dell'estasi. È possibile, infatti, cogitare per immagini («*imaginaliter*»⁴⁶) corpi assenti – sia mediante il ricordo di quelli noti che mediante l'immaginazione di quegli ignoti – continuando a percepire corpi presenti e distinguendo chiaramente questi corpi reali dalle loro immagini rappresentate spiritualmente. Ciò accade in soggetti svegli e con la mente non estraniata dai loro sensi corporei. Altre volte, invece, a causa di una concentrazione eccessiva, di uno stato morboso come una febbre elevata o della congiunzione con spiriti buoni (angeli) o malvagi (demòni), si possono avere contemporaneamente visioni corporali e visioni spirituali senza essere in grado di distinguerle tra loro⁴⁷. Ci sono infine dei casi, che sono appunto quelli dell'estasi, in cui la visione corporale è completamente disattivata:

Quando però l'attenzione dell'animo è totalmente distolta e rapita dai sensi del corpo, si è soliti allora parlare piuttosto di "estasi". In quel frangente, qualunque corpo sia presente, anche con gli occhi ben aperti non lo si vede affatto, né si ode assolutamente alcuna parola: lo sguardo dell'animo è totalmente concentrato o sulle

⁴² Cfr. Id., *C. Faust.* XV, 6 («in somnio vel in extasi»); *Trin.* X, vi, 8 («dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi»); *Gn. litt.* VIII, xxv, 47 («in somnis vel in aliquo excessu spiritus»); VIII, xxvii, 49 («sive in somnis sive in extasi»); IX, ii, 3 («utrum in somnis aut in extasi»); XII, ii, 3 («vel in somnis vel in extasi»); XII, xii, 26 («sive in somnis sive in extasi»); XII, xviii, 40 («somniautum vel etiam in extasi»); *Qu.* III, 29 («sive somniorum sive quarumque in extasi figurarum»); *An. et or.* IV, xvii, 25 («sive in somno sive in extasi»); IV, xxi, 35 («in somnis vel in extasi»); *Epistulae*, 80, 3 («vel somnii vel excessus mentis quae dicitur exstasis»); 147, xix, 47 («in somnis vel in extasi»). Sulla concezione agostiniana del sonno, cfr. M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.

⁴³ Cfr. Aug. Hipp., *Trin.* X, vi, 8; *Gn. litt.* XII, ii, 3; XII, xiv, 30; *Civ.* XXI, 10.

⁴⁴ Cfr. Id., *Trin.* X, vi, 8: «Difatti in essa [*scil.* nella mente] vige il giudizio per distinguere il corpo che lascia fuori dall'immagine che di esso porta con sé, tranne quando le medesime immagini vengono espresse come se fossero sentite fuori invece che pensate dentro (*non intus cogitentur*), come accade di solito a quelli che dormono o sono fuori di sé (*furentibus*), o in qualche estasi (*in aliqua extasi*)» (Agostino, *La Trinità*, testo latino a fronte, Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, Introduzione, note e apparati di B. Cillerai, Milano 2012, p. 573).

⁴⁵ Id., *Gn. litt.* XII, ii, 3: «Quando infatti nei sogni o nell'estasi si formano le immagini dei corpi, esse non vengono affatto distinte dai corpi, se non nel momento in cui l'uomo, tornato ai sensi del corpo, riconosce d'esser stato tra quelle immagini che non coglieva con i sensi del corpo» (trad. Moro, p. 1255).

⁴⁶ Id., *Gn. litt.* XII, xii, 25 (p. 395, l. 14).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, XII, xix, 41; XII, xxiii, 49.

immagini dei corpi con una visione spirituale, o sulle realtà incorporee concepite senza alcuna immagine corporea con una visione intellettuale⁴⁸.

L'estraniamento dai sensi che caratterizza la condizione estatica è tale che in questa ogni visione corporale viene sospesa. Ciò accade, tuttavia, perché il *contuitus* dell'animo è totalmente impegnato nella visione spirituale o in quella intellettuale, cioè in atti visivi di ordine superiore.

Agostino dedica ampio spazio nella sua trattazione alla descrizione delle cause e dei tipi della visione spirituale⁴⁹. Le cause hanno origine talvolta nel corpo e talvolta nello spirito. Quelle che hanno origine nel corpo possono essere fisiologiche, come il sonno, oppure patologiche, come il delirio o il coma⁵⁰. Il corpo comunque non ha il potere di far apparire le immagini, perché non può formare nulla di spirituale; le immagini derivano invece dall'anima stessa, e in tal caso sono mere *phantasiae*, oppure sono poste innanzi all'anima affinché essa le contempli, e allora si tratta di *ostensiones*⁵¹. Più precisamente, l'incapacità di distinguere tra le immagini dei corpi e i corpi stessi in questi casi dipende da un impedimento fisico in sede centrale, cioè cerebrale; un impedimento in sede periferica, cioè nell'organo di senso, non produce un tale effetto, come dimostra l'esempio dei ciechi, i quali sono consapevoli che stanno "vedendo" non con gli occhi ma con lo spirito⁵². Quando invece le cause della visione spirituale hanno origine in uno spirito, il soggetto, sveglio e fisicamente sano, viene "rapito" in un'estraniamento dai sensi parziale oppure totale⁵³. Se a rapirlo è uno spirito malvagio, che agisce per ingannare, il soggetto diventa un indemoniato, oppure un invasato o un falso profeta; se invece è uno spirito buono, che agisce per istruire⁵⁴, il soggetto può diventare un profeta vero, qualora alla sua visione si aggiunga anche la comprensione di ciò che vede⁵⁵ (su ciò ci soffermeremo nel prossimo paragrafo). Agostino ritiene estremamente probabile che le visioni spirituali ottenute per rapimento da parte di uno spirito buono abbiano sempre un significato, a differenza delle altre, che non sempre ce l'hanno⁵⁶.

Delineato in sintesi questo quadro generale, possiamo ora analizzare più in particolare le visioni spirituali che si producono nell'estasi.

⁴⁸ Ivi, XII, xii, 25 (p. 396, ll. 5-12): «Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet. Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem» (trad. Moro, p. 1287).

⁴⁹ Cfr. Ivi, XII, xviii, 39-xxiii, 49.

⁵⁰ Ivi, XII, xxi, 41. Cfr. E. Moro, *La data impossibile sul dollaro. Agostino sulle visioni spirituali di origine corporea*, «Forum. Supplements to Acta Philosophica», V (2019), pp. 211-231 [http://forum-phil.pusc.it/article/view/181/120].

⁵¹ Aug. Hipp., *Gn. litt.*, XII, xx, 42.

⁵² Ivi, XII, xx, 43.

⁵³ Vedi *supra* la nota 47.

⁵⁴ Ivi, XII, xiv, 29: «[...] gli spiriti buoni istruiscono e quelli malvagi ingannano» (trad. Moro, p. 1293).

⁵⁵ Ivi, XII, xix, 41.

⁵⁶ Ivi, XII, xii, 26; xxii, 45.

3. Estasi, visione spirituale e profezia

L'esempio principale di visione spirituale estatica addotto da Agostino è quello di Pietro a Giaffa secondo la narrazione degli *Atti degli apostoli*. Introducendo il racconto, il testo sacro effettivamente dice che «avvenne su di lui un'estasi» («ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις», *At* 10,10) e che egli «contemplò» («θεωρεῖν», 10,11) il cielo aperto e un vaso che scendeva, simile a una grande tela, in cui c'era ogni specie di quadrupedi, rettili e volatili. L'apostolo non solo ebbe questa visione, ma anche udì una voce che lo invitava a uccidere e mangiare quegli animali; essendosi rifiutato di farlo e avendo dichiarato di non aver mai mangiato nulla di profano e impuro, fu ammonito da quella voce a non considerare profano ciò che Dio ha purificato. Questo episodio, secondo Agostino, ha i tratti tipici di una visione estatica di genere spirituale, perché accade durante un'estraniamento della mente dai sensi, in cui il soggetto confonde le immagini viste per oggetti reali⁵⁷ e non ha l'immediata comprensione di ciò che vede e ode spiritualmente.

Pietro, in uno stato di estraniamento della mente, vide un recipiente, legato a quattro corde, che veniva calato dal cielo, colmo d'animali di vario genere, quando udì anche una voce: «*Uccidi e mangia*». [...] Mentre dunque, estraniato dai sensi del corpo, vedeva quel recipiente, nello spirito udiva anche quelle parole: *Uccidi e mangia*, e: *Ciò che Dio ha purificato, tu non dirlo profano*. Tornato poi ai sensi del corpo, ciò che di visto e udito aveva conservato nella memoria, nello spirito stesso lo scorgeva col pensiero. Tutte queste cose non erano corporee, ma immagini di realtà corporee, sia quando in un primo momento furono viste nello stato stesso di estraniamento, sia quando furono poi ricordate e pensate. Quando invece si discuteva e si cercava affinché quei segni venissero compresi, era quello un atto della mente che si sforzava d'intenderli, ma senza risultato [...]»⁵⁸.

L'interpretazione agostiniana dell'estasi di Pietro è interessante per almeno due ragioni. La prima è che la "visione" spirituale può avere per oggetto non solo immagini visive, ma anche immagini sonore: la voce che parlò a Pietro, infatti, per Agostino non fu percepita con gli orecchi ma con lo spirito, mentre la mente dell'apostolo era ancora estraniata dai sensi. Pertanto, è possibile che la rivelazione estatica abbia una forma verbale, sicché l'estasi può essere una delle situazioni in cui Dio parla all'uomo, così come può aver parlato ad Adamo ed

⁵⁷ Cfr. *ivi*, XII, xiv, 30.

⁵⁸ *Ivi*, XII, xi, 24 (p. 394, ll. 11-13.21-27; p. 395, ll. 1-3): «Vidit Petrus in alienatione mentis vas quattuor lineis alligatum submitti de caelo, plenum variis animalibus, cum audivit et vocem: *Macta et manduca*. [...] Cum ergo illum discum videret alienatus a corporis sensibus, et illas voces *Macta et manduca* et *Quae deus mundavit, tu communia ne dixeris* in spiritu audiebat. Redditus autem corporis sensibus id ipsum, quod visum atque auditum memoria tenuerat, in eodem spiritu cogitando cernebat. Quae omnia non corporalia, sed corporalium imagines erant, sive cum primum in ipsa alienatione visae sunt sive cum postea recordatae atque cogitatae. Cum vero disceptabatur et requirebatur, ut illa signa intellegerentur, mentis erat actio conantis, sed deerat effectus [...]» (trad. Moro, pp. 1283-1285).

Eva nell'Eden. Anzi, persino le immagini visive, in quanto rivelative, possono essere un modo in cui Dio "parla"⁵⁹:

Quando parla invece alle creature che non possono intendere la sua parola, Dio non parla se non attraverso una creatura, o solamente spirituale, nei sogni o nell'estasi, con un'immagine somigliante di realtà corporee, oppure anche attraverso la stessa creatura corporea, quando ai sensi del corpo o appare una qualche forma o risuonano delle voci⁶⁰.

O forse mediante un angelo, con sembianze di voci corporee, fu fatta a questo proposito una qualche rivelazione all'uomo stesso nell'uomo stesso, nonostante la Scrittura non abbia detto se ciò sia avvenuto in sogno o in estasi? È così, infatti, che di solito avvengono queste cose⁶¹.

O forse anche così [Dio parlava ai progenitori], come avviene mediante una creatura, sia nell'estasi dello spirito con immagini corporee sia con una qualche sembianza fatta presente ai sensi del corpo, perché sia possibile vederlo o udirlo, come abitualmente si vede Dio alla presenza dei suoi angeli, o lo si ode risuonare attraverso una nube⁶².

Il fatto che Dio parli anche nell'estasi mediante immagini conferisce a queste ultime un significato, poiché le rende segni analoghi a quelli del comune linguaggio verbale. Solo quando questo significato viene inteso si può parlare di una visione estatica "profetica" da tutti i punti di vista. Questa è la seconda ragione di interesse dell'estasi di Pietro così come è interpretata da Agostino. Una visione spirituale avuta in un'estasi rivelativa è pienamente profetica solamente se, oggettivamente, ha un significato profetico e se, soggettivamente, è accompagnata da una visione intellettuale con cui esso viene compreso. In questo senso, l'estasi di Pietro non fu totalmente profetica, perché Pietro nel suo *mentis excessus* non capì che stava ricevendo una rivelazione né tantomeno ne comprese il significato, vale a dire non intese che non si deve chiamare "profano" o "impuro" nessun essere umano (profezia del battesimo dei pagani), come capì soltanto dopo (*At* 10,28). Nel corso della sua estasi, Pietro non fu profeta in senso pieno, come non lo furono il faraone e Nabucodonosor nei loro sogni, i quali furono invece interpretati rispettivamente da Giuseppe e Daniele⁶³. A tal punto

⁵⁹ Cfr. *Id.*, *S.* 12, 4, in cui Agostino indica come esempio del modo estatico in cui Dio può parlare all'uomo proprio la visione di Pietro.

⁶⁰ *Id.*, *Gn. litt.*, VIII, xxvii, 49 (p. 266, ll. 10-15): «Illis autem, qui eam capere non possunt, cum loquitur deus, non nisi per creaturam loquitur aut tantummodo spiritalem sive in somnis sive in extasi in similitudine rerum corporalium aut etiam per ipsam corporalem, dum sensibus corporis vel aliqua species adparet vel insonant voces» (trad. Moro, p. 1017).

⁶¹ *Ivi*, IX, ii, 3 (p. 270, ll. 7-10): «An aliqua de hac re ipsi homini in ipso homine per angelum est facta revelatio in similitudinibus vocum corporalium, quamvis tacuerit scriptura, utrum in somnis an in extasi? Ita enim fieri haec solent» (trad. Moro, p. 1027).

⁶² *Ivi*, XI, xxiii, 43 (p. 367, ll. 11-15): «[...] fortassis etiam illo qui fit per creaturam sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum vel ad audiendum, sicut in angelis suis solet videri deus vel sonare per nubem» (trad. Moro, p. 1227).

⁶³ Cfr. *Gn* 41,1-36; *Dn* 2,1-45.

il dono della profezia è legato alla visione intellettuale, che Giuseppe lo ricevette senza avere le visioni oniriche di cui svelò il significato, e in ciò fu più “profeta” del faraone⁶⁴. Profeta in massimo grado, tuttavia, è chi vede spiritualmente una certa immagine e contemporaneamente ne vede intellettualmente il significato profetico, come capitò a Daniele:

È meno profeta, dunque, chi, mediante le immagini delle realtà corporee, vede nello spirito solamente i segni stessi delle cose che vengono significate, e più profeta chi è stato dotato solamente della loro comprensione. Massimamente profeta, però, è colui che eccelle per il possesso di entrambe le cose, cosicché sia vede nello spirito le somiglianze che significano le realtà corporee sia le comprende grazie alla vivacità della mente: fu saggiata e messa alla prova, ad esempio, la superiorità di Daniele, il quale al re sia disse ciò che aveva visto in sogno sia chiari quale ne fosse il senso⁶⁵.

Tanto la profezia minima quanto quella media e quella massima sono effetto dell'azione dello Spirito Santo sull'animo umano. Nella prima questione del secondo libro *Ad Simplicianum*, Agostino riassume i vari modi in cui lo Spirito può rendere qualcuno “profeta”, inserendo tra questi anche l'estasi. Più precisamente, l'estasi a cui Agostino fa riferimento in tale contesto è quella rivelativa in cui si ha una visione spirituale; essa è una delle due modalità (l'altra è costituita dai sogni) in cui lo Spirito “in-forma” lo spirito (cioè l'immaginazione) degli uomini. Il passo è lungo ma merita di essere riportato, perché è il testo agostiniano più chiaro e completo sul rapporto tra estasi e profezia:

[Lo Spirito] non influisce su tutti nel medesimo modo, ma su alcuni mediante un'in-formazione dello spirito dei medesimi esseri umani, dove vengono mostrate immagini di cose; su altri mediante il frutto della mente fino alla comprensione; su altri con entrambe le ispirazioni; su altri persino senza che ne siano consapevoli. Ma mediante un'in-formazione dello spirito in due modi: o mediante i sogni, come non solo moltissimi santi, ma anche il faraone e il re Nabucodonosor, [i quali] videro ciò che nessuno di loro era in grado di comprendere, ma che entrambi avevano potuto vedere; oppure mediante una dimostrazione nell'estasi – che qualche latino traduce ‘sgomento’, e sarebbe strano se questa traduzione fosse appropriata, però comunque si avvicina –, quando si produce un'estraniamento della mente dai sensi del corpo, affinché lo spirito dell'uomo, preso dallo Spirito divino, sia libero di cogliere e mirare immagini, come a Daniele fu mostrato quello che non comprendeva, e a Pietro quel vaso calato dal cielo con quattro fili; difatti anche lui venne a conoscere dopo che cosa raffigurasse

⁶⁴ Cfr. Aug. Hipp., *Gn. litt.*, XII, ix, 20. Sul concetto agostiniano di profezia, cfr. M. Dulaey, *Prophetae, prophetia*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, vol. IV, Basel 2012-2018, coll. 939-951. Per una lettura della posizione di Agostino rispetto al pensiero latino altomedievale, cfr. R. de Filippis, *Prophecy, Prophets and the Problem of Truth in Latin Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, a cura di A. Palazzo e A. Rodolfi, Tarnuzze-Impruneta (Firenze) 2020, pp. 121-140.

⁶⁵ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xix, 20 (p. 391, ll. 17-24): «Minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danihelis excellentia temptata est et probata qui regi et somnium, quod viderat, dixit et, quid significaret, aperuit» (trad. Moro, p. 1277).

quella dimostrazione. Mediante il frutto della mente fino alla comprensione, invece, in un solo modo, quando viene rivelato che cosa significhino e a che cosa si riferiscano queste cose stesse che vengono mostrate per immagini, e questa è una profezia più certa; difatti l'Apostolo chiama di più 'profezia' questa⁶⁶, come Giuseppe meritò di comprendere ciò che il faraone meritò soltanto di vedere, e Daniele espone al re ciò che questi scorge e ignora. Quando invero la mente subisce un influsso in maniera tale da non comprendere le immagini delle cose con un esame congetturale, ma da mirare le cose stesse, così come si comprendono la sapienza e la giustizia e ogni forma incommutabile e divina, ciò non ha a che vedere con la profezia di cui stiamo trattando ora. Vengono invece dotati di entrambi i doni della profezia coloro che sia vedono le immagini nello spirito, sia comprendono nello stesso tempo che valore esse abbiano, o almeno vengono in-formati con discorsi evidenti durante la dimostrazione stessa, così come certe cose vengono esposte nell'*Apocalisse*. Lo spirito di profezia, invece, influisce su persone inconsapevoli; ad esempio, Caifa, essendo pontefice, profetizzò riguardo al Signore che era conveniente che uno solo morisse per tutta quanta la nazione⁶⁷, mentre intendeva altro nelle parole che diceva e non sapeva che non le stava dicendo da se stesso⁶⁸.

Il passo è importante anche perché esclude che si possa parlare, in questo contesto, di 'profezia' quando si ha una comprensione di attributi divini come la sapienza e la giustizia⁶⁹ (e delle idee divine, qualora siano queste le *species* inalterabili di cui si parla⁷⁰). La profezia è sì, nelle sue accezioni superiori, una

⁶⁶ Cfr. *Rm* 12,6; 1 *Cor* 12,10; 13,2; 14,1.5.22.39.

⁶⁷ *Gv* 11,51.

⁶⁸ Aug. Hipp., *Simpl.*, II, i, 1 (p. 58, l. 36-p. 60, l. 67): «Afficit autem non omnes eodem modo; sed alios per informationem spiritus eorum hominum, ubi rerum demonstrantur imagines, alios per fructum mentis ad intelligentiam, alios utraque inspiratione, alios etiam nescientes. Sed per informationem spiritus duobus modis: aut per somnia, sicut non solum plerique sancti, sed et farao et Nabuchodonosor rex vidit quod nemo eorum intellegere valebat, sed tamen videre uterque potuerat; aut per demonstrationem in extasi – quod Latini nonnulli pavorem interpretantur, mirum si proprie, sed vicine tamen –, cum fit mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino spiritu adsumptus capiendis atque intuendis imaginibus vacet, sicut Daniheli demonstratum est quod non intellegebat, et Petro illud vas summissum de caelo quattuor lineis; nam et ipse, quid illa demonstratio figuraret, postea cognovit. Per fructum autem mentis ad intelligentiam uno modo, cum haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significant et quo pertineant revelatur, quae certior prophetia est, nam magis ipsam vocat apostolus prophetiam, sicut Iosef meruit intellegere quod farao nonnisi videre, et Daniel exponit regi quod ille cernit et nescit. Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines coniecturali examinatione intellegat, sed res ipsas intueatur, sicut intellegitur sapientia et iustitia omnisque incommutabilis et divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus non pertinet. Utroque autem munere prophetiae donantur, qui et rerum imagines in spiritu vident, et quid valeant simul intellegunt, aut certe manifestis locutionibus in ipsa demonstratione informantur, sicut in *Apocalypsi* quaedam exponuntur. Nescientes autem afficit prophetiae spiritus, sicut Caifas, cum esset pontifex, prophetavit de domino quod expediret unum mori pro tota gente, cum aliud in verbis quae dicebat attenderet, quae non se a se ipso dicere nesciebat».

⁶⁹ Sapienza e giustizia sono attribuiti della natura divina e pertanto comuni alle tre Persone della Trinità (cfr. Id., *Trin.* XV, iv, 6-vii, 13 per la sapienza; ivi, XV, v, 7 per la giustizia); essi inoltre sono 'appropriazioni' del Figlio (come dirà la teologia trinitaria posteriore), ossia in certi casi indicano la seconda Persona (sulla base di 1 *Cor* 1,24.30: cfr. ivi, VII, i, 1-iii, 6).

⁷⁰ Cfr. Id., *De diversibus quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2 (ed. CCSL, vol. 44.A, p. 71, ll. 21-22): «Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum et verbo transferre videamur». Agostino tuttavia preferisce chiamarle '*rationes*': cfr. *ibid.*; G. Catapano, *Ratio*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, vol. IV cit., coll. 1069-1084.

forma di comprensione, ma l'oggetto del comprendere deve comunque essere il significato di determinate immagini, viste spiritualmente dal profeta stesso o da qualcun altro. In altre parole, la profezia è sempre collegata a una visione spirituale, benché la visione spirituale senza la comprensione del suo oggetto sia "profezia" soltanto nel senso più debole del termine. Inoltre, si può aggiungere che le immagini hanno significato profetico solo se i corpi di cui sono immagini simboleggiano cose future. La visione profetica, per essere tale, deve avere un valore predittivo: per questo essa non può avere per oggetto realtà eterne come gli attributi divini. Non a caso, nel *De trinitate* Agostino accosta i profeti agli indovini, nella misura in cui entrambe queste categorie predicano il futuro trovandosi in uno stato di estraniamento dai loro sensi⁷¹, anche se le cause di tale estraniamento sono diverse⁷². A livello esegetico, il senso "profetico" della Scrittura per Agostino è esattamente quello secondo cui vengono preannunciate le cose che accadranno⁷³.

La giustizia, oltre ad essere un attributo divino "appropriato" al Figlio (vedi *supra* la nota 69), ha anche un'«*incommutabilis forma*» contemplabile in Dio (cfr. Aug. Hipp., *Trin.* VIII, ix, 13; Sant'Agostino, *La giustizia*, a cura di G. Catapano, Roma 2004, pp. 6-9). Sulla possibilità di contemplare le cause degli eventi futuri nel Verbo grazie a un'elevazione speciale da parte dello Spirito Santo, cfr. Aug. Hipp., *Trin.* IV, xvii, 23; G. Catapano, *Inidonei a vedere il futuro in Dio. La critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del De trinitate*, «Medioevo», XLI (2016), pp. 171-185.

⁷¹ Cfr. Aug. Hipp., *Trin.*, XI, iv, 7: «Ma c'è molta differenza fra il caso in cui, essendo i sensi del corpo sopiti come in chi dorme, o turbati rispetto alla compagine interiore come in chi è fuori di sé, o alienati in qualche altro modo come in chi fa divinazioni o profezie, l'attenzione dell'animo si imbatte, per una qualche necessità, in quelle immagini che le vengono incontro o dalla memoria o da qualche altro potere nascosto attraverso certe mescolanze "spirituali" di una sostanza similmente spirituale, e il caso in cui, come accade talvolta a uomini sani e svegli, la volontà, essendo occupata su un pensiero, si distoglie dai sensi e informa lo sguardo dell'animo con varie immagini di cose sensibili come se le cose sensibili stesse venissero percepite» (trad. Cillerai, p. 619: corsivo mio).

⁷² Cfr. *ivi*, IV, xvii, 22: «Ma c'è una bella differenza tra i casi seguenti, cioè se gli eventi futuri si congetturino sulla base dell'esperienza degli eventi passati, così come i medici, prevedendo molte cose, hanno messo anche per iscritto ciò che hanno notato per diretta esperienza, e così come gli agricoltori o anche i marinai preannunciano molte cose – tali cose, infatti, se accadono dopo lunghi intervalli di tempo sono ritenute divinazioni –; oppure se gli eventi che ormai sono in procinto di accadere siano venuti avanti e, visti accadere da lontano, vengano annunciati grazie all'acuto senso di coloro che li vedono – quando lo fanno le potenze dell'aria si crede che facciano delle divinazioni – come nel caso in cui un individuo dalla cima di un monte veda da lontano qualcuno che sta arrivando e l'annunci in anticipo a quelli che abitano lì vicino nella pianura; oppure ancora se dagli angeli santi, ai quali Dio rivela gli eventi per mezzo della sua Parola e sapienza dove risiedono sia gli eventi futuri sia quelli passati, vengano preannunciati ad alcuni uomini, o, uditi da questi ultimi, da loro vengano trasmessi di nuovo ad altri uomini; oppure infine se le menti proprio di alcuni uomini siano trasportate così in alto dallo Spirito Santo da scorgere dentro la stessa cima più elevata delle cose, non per mezzo degli angeli ma da sole, le cause lì presenti degli eventi futuri. In fatti anche le potenze dell'aria odono queste cose, che ad annunciarle siano gli angeli oppure gli uomini, e odono tanto quanto giudica necessario colui a cui sono sottomesse tutte le cose. Molte cose vengono predette anche per una specie di ispirazione e di stimolo dallo spirito di soggetti ignari, come Caifa non seppe quel che disse, ma poiché era un pontefice profetizzò» (trad. Cillerai, pp. 295-297).

⁷³ Cfr. *Id.*, *De Genesi adversus Manichaeos*, II, ii, 3.

In sintesi, la visione estatica spirituale è una visione di immagini di corpi che l'anima ha quando viene distolta dai sensi del corpo in misura maggiore che nei sogni e in misura minore che nella morte; tale visione è profetica quando in essa si comprende che le immagini viste significano eventi futuri:

Pertanto, quando l'anima viene rapita tra quelle visioni simili a realtà corporee che si scorgono con lo spirito, così da essere totalmente distolta dai sensi del corpo, più di quanto lo è comunemente durante il sonno, ma meno di quanto lo è nella morte, spetta allora a un avvertimento e aiuto divino di far sì che essa sappia che non sono corpi quelli che scorge spiritualmente, ma visioni simili a corpi, come accade a coloro che sanno di vedere in sogno anche prima di svegliarsi. Può accadere che in quel frangente si vedano anche cose che avverranno in futuro, in maniera tale da avere la piena consapevolezza che quelle cose, di cui si vedono le immagini presenti, avverranno in futuro, o perché la stessa mente dell'uomo ha ricevuto un aiuto divino o perché qualcuno che figura tra quelle visioni medesime spiega che cosa esse significhino, come a Giovanni veniva spiegato nell'*Apocalisse*; è questa una grande rivelazione [...]⁷⁴.

Un'estasi "profetica" in tutti i sensi, secondo Agostino, fu quella che Dio indusse in Adamo per togliergli una delle costole, secondo *Gen* 2,21 (nel greco dei Settanta: «καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ»). Le parole di *Gen* 2,24 («Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne»), che Agostino intende come pronunciate da Adamo dopo la plasmazione di Eva e non come parole del narratore, hanno infatti un valore profetico-predittivo⁷⁵. Il fatto che esse siano state attribuite al Creatore stesso da Gesù secondo *Mt* 19,4-5 sta a indicare che Adamo nell'estasi comprese il futuro che Dio gli rivelò:

E pertanto è giusto intendere che anche l'estasi che Dio pose in Adamo, affinché, colto dal torpore, dormisse, fu posta in lui perché, mediante l'estasi, anche la sua mente divenisse partecipe, per così dire, dell'assemblea degli angeli, ed entrando nel santuario di Dio comprendesse le cose ultime. Quindi, svegliandosi come ricolmo di profezia, vedendo la propria donna condotta al suo cospetto, immediatamente proferì le parole che l'Apostolo rimarca come un grande mistero⁷⁶: *Questo, ora, è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne. Costei sarà chiamata "donna", giacché è stata tratta dal suo uomo. E per questo l'uomo lascerà suo padre e la madre e si unirà alla sua sposa, e saranno due in una sola carne.* Sebbene la Scrittura stessa attesti che queste parole furono pronunciate dal primo uomo, tuttavia nel Vangelo il Signore ha dichiarato che fu Dio a dirle. Ha detto infatti: *Non avete letto che chi fece l'uomo sin dall'inizio li fece maschio e femmina? E disse: «Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua sposa, e saranno due*

⁷⁴ Id., *Gn. litt.* XII, xxvi, 53 (p. 418, l. 23-p. 419, 5): «Quapropter cum rapitur anima in ea visa, quae spiritu cernuntur similia corporalibus, ita ut omnino a sensibus corporis avertatur amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte, iam divinae admonitionis est et adiutorii, ut se non corpora, sed visa corporum similia spiritualiter noverit cernere, sicuti qui se in somnis videre, etiam antequam evigilent, sciunt. Ibi si etiam videntur futura, ita ut omnino futura noscantur, quorum imagines praesentes videntur sive ipsa hominis mente divinitus adiuta sive aliquo inter ipsa visa quid significant exponente, sicut in *Apocalypsi* Iohanni exponebatur, magna revelatio est [...]» (trad. Moro, p. 1335).

⁷⁵ Cfr. Id., *Gn. adv. Man.*, II, xiii, 19.

⁷⁶ Ef 5,31-32.

in una sola carne», perché da ciò comprendessimo che a causa dell'estasi che era scesa su Adamo, questi poté dire tali parole per ispirazione divina, come un profeta⁷⁷.

4. Estasi, visione intellettuale e intuizione di Dio

Se per Agostino l'estasi di Pietro è l'esempio tipico di visione estatica spirituale, l'estasi di Paolo è invece l'esempio tipico di visione estatica intellettuale. La lunga esposizione della teoria dei tre generi di visione nel libro XII del *De Genesi ad litteram* è funzionale all'interpretazione del "terzo cielo" a cui Paolo fu rapito secondo *2 Cor* 12,2 come figura del terzo genere di visione, quella appunto intellettuale.

Il confronto tra l'estasi di Pietro e quella di Paolo conferma che il rapimento estatico, che estrania la mente dal corpo e dai suoi sensi, ammette due livelli, a seconda che dia adito a una visione spirituale, e quindi a un'attività di tipo immaginativo, oppure a una visione puramente intellettuale, e quindi a un'attività che trascende anche il piano dell'immaginazione. Rispetto alla visione intellettuale che può prodursi al di fuori di un'esperienza estatica (negli atti ordinari di comprensione intellettuale), o anche durante essa ma in concomitanza e in associazione con una visione spirituale, la visione intellettuale che si ha in un'estasi di livello superiore, totalmente sganciata non solo dai sensi ma anche dall'immaginazione, ha come oggetto, in ultima analisi, Dio stesso ed è propria di una condizione ultraterrena, in cui l'anima è separata dal corpo e gode di una visione beatifica:

Allo stesso modo in cui è stato rapito dai sensi del corpo per essere tra queste somiglianze dei corpi che si vedono con lo spirito, poi, così può accadere anche che a partire da esse venga rapito per essere trasportato verso quella, per così dire, regione delle realtà intellettuali o intelligibili, ove, senza alcuna somiglianza corporea, la verità viene scorta in tutta la sua limpidezza, non offuscata dalle nubi delle false opinioni. [...] Lì, infatti, si beve la vita beata alla sua fonte, da cui qualche goccia si sparge su questa vita umana, facendo sì che, tra le tentazioni di questo mondo, essa venga vissuta con temperanza, forza, giustizia, prudenza. [...] Lì si vede la gloria del Signore, non attraverso una visione simbolica – corporale, come fu vista sul monte Sinai⁷⁸, o

⁷⁷ Aug. Hipp., *Gn. litt.* IX, xix, 36 (p. 294, ll. 1-19): «Ac per hoc etiam illa extasis, quam deus inmisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intellegitur ad hoc inmissa, ut et ipsius mens per extasin particeps fieret tamquam angelicae curiae et intrans in sanctuarium dei intellegeret in novissima. Denique evigilans tamquam prophetia plenus, cum ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat apostolus: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est. Et propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Quae verba cum primi hominis fuisse scriptura ipsa testetur, dominus tamen in evangelio deum dixisse declaravit; ait enim: *Non legistis, quia qui fecit ab initio masculum et feminam fecit eos? Et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una,* ut hinc intellegeremus propterea extasin, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse» (trad. Moro, pp. 1075-1077). Cfr. ivi, VI, v, 7; *Qu.* I, 80.

⁷⁸ Cfr. *Es* 19,18.

spirituale, come la vide Isaia⁷⁹ o Giovanni nell'*Apocalisse* –, ma in visione, non per enigmi, per quanto la mente umana è capace di coglierla secondo la grazia di Dio che la prende a sé, affinché Dio parli bocca a bocca a colui che ha reso degno di un tale colloquio – la bocca non del corpo, ma della mente, come credo si debba intendere ciò che è stato scritto di Mosè⁸⁰.

Il rapimento estatico di secondo livello conduce a una visione di Dio *per speciem*, cioè mediante il suo stesso semblante e quindi in maniera diretta, e non *per visionem significantem* ovvero *per aenigmata*, cioè mediante segni da decifrare e quindi in maniera indiretta. L'espressione «*per speciem non per aenigmata*» è ricavata dal libro dei *Numeri* (12,8), in cui il Signore, rivolgendosi ad Aronne e Miriam – che si erano messi sullo stesso piano di Mosè e asserivano che anche per mezzo loro Dio aveva parlato –, differenzia nettamente l'esperienza teofanica di Mosè da quella di tutti gli altri profeti: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia di tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione e non per enigmi, ed egli contempla l'immagine del Signore»⁸¹. Nel libro dell'*Esodo*, infatti, si dice che «il Signore parlava con Mosè faccia a faccia» (33,11) e nel *Deuteronomio* si conferma che «non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia» (34,10)⁸².

Tuttavia, proprio nell'*Esodo* a Mosè, che gli chiedeva di mostrargli la sua gloria, il Signore risponde: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (33,20). Agostino armonizza queste affermazioni apparentemente contraddittorie della Scrittura sostenendo che Mosè ebbe realmente un'esperienza diretta di Dio, ma ciò avvenne in una condizione tale di estraniamento dal corpo da assomigliare alla morte. La visione di Dio è incompatibile con “questa” vita, quella con cui «si vive in questi sensi del corpo»⁸³; essa è possibile solo morendo a questo tipo di vita, però ciò può accadere non soltanto con la morte comunemente intesa, cioè con un'uscita completa e definitiva dal corpo, ma anche con un'estraniamento radicale e tuttavia momentanea dai sensi del corpo, quale si verifica in un rapimento estatico di

⁷⁹ Cfr. *Is* 6,1.

⁸⁰ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxvi-xxvii, 54 (p. 419, ll. 1-15.20-23; p. 420, ll. 2-9): «Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur [...]. Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in temptationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur. [...] Ibi videtur claritas domini non per visionem significantem sive corporalem, sicut visa est in monte Sina, sive spiritalem, sicut vidit Esaias vel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsummentis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis, sicut intellegendum arbitror, quod de Moyse scriptum est» (trad. Moro, pp. 1335-1337).

⁸¹ Trad. CEI 2008.

⁸² Cfr. anche *Sir* 45,5: «gli diede faccia a faccia i comandamenti».

⁸³ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxvii, 55 (p. 422, l. 7): «vivitur in istis sensibus corporis» (trad. Moro, p. 1341).

secondo livello. È per questo che Paolo in 2 *Cor* 12,2 dichiara di non sapere se fu rapito fino al terzo cielo con il corpo, ossia restando ancora vivo, o fuori del corpo, ossia essendo per così dire temporaneamente morto⁸⁴. Agostino associa i casi di Mosè e dell'Apostolo non solo nel *De Genesi ad litteram*, ma anche nel *De videndo deo* (= *Epistula* 147), in cui parla esplicitamente di una *vehementior extasis*, ossia di un'estasi di grado superiore⁸⁵:

Poi può colpire il modo in cui ormai la sostanza stessa di Dio abbia potuto essere vista da certuni posti in questa vita, a motivo di ciò che fu detto a Mosè: *Nessuno può vedere la mia faccia e vivere*, se non perché la mente umana può essere rapita, per volontà di Dio, da questa vita alla vita angelica, prima che sia sciolta dalla carne per mezzo di codesta morte comune. Così infatti fu rapito colui che *udì* lì *parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare*, dove si produsse un certo distacco dell'attenzione dai sensi di questa vita al punto tale che egli dice di non sapere *se sia stato nel corpo o fuori del corpo*, cioè se la mente, così come suole accadere in un'estasi oltremodo violenta, sia stata alienata da questa vita in quella vita permanendo il legame del corpo, oppure si sia prodotto uno scioglimento totale, quale avviene nella morte completa. Accade così che sia vero anche quello che è stato detto: *Nessuno può vedere la mia faccia e vivere*, perché è necessario che la mente sia strappata via da questa vita, allorché viene assunta nell'indicibilità di quella visione, e che non sia incredibile che a certi santi, non ancora defunti in modo tale che restassero i cadaveri da seppellire, sia stata concessa anche codesta elevatezza di rivelazione⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*

⁸⁵ Sono pertanto costretto a dissentire dall'affermazione di Jérôme Lagouanère, nel suo peraltro eccellente studio sull'estasi in Agostino, secondo la quale «la visione di Paolo è un rapimento e non un'estasi» (*L'extase chez Augustin. Formes littéraires et enjeux philosophiques*, in *Les figures du ravissement*, Études réunies et présentées par M. Briand, L. Louvel et I. Gadoin, Rennes 2014, pp. 67-85: 82), anche se Lagouanère ha ragione nel sostenere che i due concetti di *raptus* ed *ecstasis* vanno distinti, essendo il 'rapimento' sono una delle cause dell'estasi. Non è vero, però, che l'estasi sottenda sempre la mediazione di immagini né che il rapimento implichi sempre, al contrario, un coglimento immediato e intuitivo dell'Essere (cfr. *ivi*, p. 85): il passo di *Gn. litt.* XII, xii, 25 citato *supra* nella nota 48 basta da solo a dimostrare che per Agostino si può parlare di 'estasi' in tutti i casi un cui l'attenzione dell'animo è 'rapita' via (*abripitur*) dai sensi del corpo, sia che ciò porti a una visione spirituale sia che ciò porti invece a una visione intellettuale. Vi è dunque un rapimento estatico in cui si vedono immagini di corpi e ve n'è un altro, anch'esso estatico, in cui si vede in qualche modo Dio stesso. In entrambe le esperienze c'è rapimento e c'è estasi.

⁸⁶ Aug. Hipp., *Ep.* 147, xiii, 31 (p. 305, ll. 3-21): «Deinde potest movere, quo modo iam ipsa dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positus, propter illud, quod dictum est ad Moysen: *Nemo potest faciem meam videre et vivere*, nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic *ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*, ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut, *sive in corpore sive extra corpus* fuerit, id est utrum, sicut solet in vehementiore extasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret. Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est: *Nemo potest faciem meam videre et vivere*, quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis adsumitur, et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelientia cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam» (trad. mia in Agostino, *Vedere Dio* cit., pp. 59-60).

Nell'estasi più "violenta"⁸⁷, in cui l'estraniamento da questa vita è simile alla morte, Dio viene visto nella sua natura e non mediante una *figurata significatio*⁸⁸, come avviene invece nell'estasi di primo livello, in cui può essere visto solo spiritualmente in immagini di corpi, o nelle teofanie in cui è apparso in forme corporee⁸⁹. Perciò la visione intellettuale nel rapimento estatico di secondo livello è una pregustazione della visione beatifica del paradiso. Di conseguenza, per Agostino è legittimo concludere che ciò che fu mostrato all'Apostolo nella sua estasi, per esperienza diretta, sia proprio «la vita in cui, dopo questa vita, dobbiamo vivere in eterno»⁹⁰.

Nemmeno l'estasi superiore, dunque, è un'uscita della mente da se stessa, ma anzi è la situazione in cui, prima della morte, l'anima umana – per una speciale grazia divina – può realizzare il grado supremo delle sue potenzialità, quella *visio atque contemplatio veritatis* che nel *De quantitate animae* Agostino descrive come «*septimus atque ultimus animae gradus*»⁹¹.

Una visione di questo tipo, prima che l'anima si sia completamente staccata dal corpo con la morte, è del tutto eccezionale, non solo in quanto viene concessa solamente a pochissime persone, ma anche in quanto può durare soltanto per

⁸⁷ Letteralmente, "più veemente", che in senso etimologico potrebbe significare "più fuori di mente". Cfr. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴, p. 717.

⁸⁸ Cfr. Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxviii, 56: «Ecco perché è stato detto: *Beati i puri di cuore, poiché essi vedranno Dio [Mt 5,8]*, non mediante un qualche significato sotto forma corporea o spirituale, come attraverso uno specchio e in enigma, ma faccia a faccia, o, come è stato detto a proposito di Mosè, *bocca a bocca [Nm 12,8]*, vale a dire nella forma per cui Dio è tutto ciò che è, per quanto poco la mente, che non è ciò che Egli è, pur se mondata da ogni sozzura terrena, una volta che sia stata estraniata e strappata da ogni corpo e somiglianza di corpo, è in grado di coglierlo [...]» (trad. Moro, p. 1341).

⁸⁹ Cfr. Id., *Ep.* 147, xix, 47: «[...] da un lato la sua sostanza è raccomandata nelle Scritture sante come invisibile [*Rm 1,20; Col 1,15; 1 Tm 1,17; Eb 11,3*], e dall'altro lato nei medesimi Scritti autorevoli si trova che egli è stato visto da moltissimi per mezzo del corpo e in luoghi corporali oppure con lo spirito, con il quale si scorgono le immagini corporali, per mezzo di qualche somiglianza di corpo benché incorporea, come ad esempio durante il sonno o nell'estasi [...]» (trad. Catapano, p. 80).

⁹⁰ Id., *Gn. litt.* XII, xxviii, 56 (p. 423, ll. 4-5): «*vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum*» (trad. Moro, p. 1343).

⁹¹ Id., *De animae quantitate*, xxxiii, 76 (ed. CSEL, vol. LXXXIX, p. 223, ll. 17-24): «Finalmente, nella stessa visione e contemplazione della Verità, che è il settimo e ultimo passo dell'anima (anzi non più un passo, ma una specie di sosta cui si perviene con i passi descritti), quali siano le gioie, quale il godimento del sommo e vero Bene, quale la serenità e l'eternità di cui si sente l'afflato, come potrei dirlo io? Di queste cose hanno parlato, nella misura in cui hanno ritenuto di doverlo fare, anime veramente grandi e impareggiabili, e noi crediamo che anche le abbiano viste e le vedano» (trad. di G. Catapano in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Testo latino a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2003, p. 297; ried. in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Testo latino a fronte, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. Catapano, Traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Milano 2006, pp. 843-845). Sui sette gradi dell'anima come passi di un movimento psichico di progressiva interiorizzazione e ascesa, cfr. ad es. Y. M. de Medeiros Trevisan, *Movimento interiorizante e ascensionale no De quantitate animae do Agostinho*, «Blucher Philosophy Proceedings», II/1 (2018), pp. 94-110, <http://pdf.blucher.com.br/s3-sa-east-1.amazonaws.com/philosophyproceedings/sofia2017/06.pdf>.

brevissimo tempo⁹². Il distacco mentale dai sensi corporei e dall'immaginazione consente di intuire Dio per quel poco che basta a rendersi conto dell'immensa distanza che intercorre tra la vita beata, consistente nella conoscenza di Dio⁹³, e questa vita, in cui si ricade inevitabilmente dopo la parentesi estatica. Espressione biblica di questo essere rigettati lontano dal volto di Dio è per Agostino il versetto salmico «*Ego dixi in ecstasi mea: "Proiectus sum a facie oculorum tuorum"*» (Sal 30[31],23). Egli lo commenta e lo cita più volte nelle *Enarrationes in Psalmos* e nei sermoni⁹⁴. Nel terzo discorso della seconda esposizione sul salmo 30, l'*ecstasis* di cui si parla viene interpretata nel senso di un *pavor* causato da una «non so quale grande tribolazione, come non ne mancano»⁹⁵. In tutti gli altri luoghi, invece, questa *ecstasis* viene spiegata come un'elevazione della mente verso Dio fino a scorgerne la luce sfolgorante ma ancora insostenibile, con conseguente ricaduta nella propria debole condizione terrena.

Ponendo giustamente ambedue le cose⁹⁶, qualcuno in un salmo ha detto: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Non l'avrebbe detto nell'estasi, se non si fosse avvicinato; l'estasi infatti è un *excessus* della mente. Ha effuso al di sopra di sé la sua anima, e si è avvicinato a Dio; e gettato nuovamente a terra per causa di una certa nube e del peso della carne, ripensando a dove era stato e vedendo dov'era, ha detto: «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*»⁹⁷.

Agostino accosta questa esperienza di *excessus mentis* e di conseguente avvicinamento a Dio, a cui fanno seguito il ritorno nella propria condizione terrena e la consapevolezza della distanza tra le cose di quaggiù e quelle di lassù, all'esperienza estatica provata da Mosè e da Paolo:

Chi, infatti, abbia degnamente compreso ciò-che-è ed è veramente, e abbia ricevuto il soffio del lume, quale che sia, della veracissima essenza, anche di sfuggita come un baleno, si vede di gran lunga al di sotto, di gran lunga il più lontano, di gran lunga il più dissimile, come quegli afferma: *Io ho detto nella mia estasi*. Essendo stata

⁹² In *En. Ps.* 136, 6 Agostino non esclude la possibilità che qualcuno, dotato di una *acies mentis* particolarmente forte, sia in grado di fissare «lo sguardo del suo cuore [*contuitum cordis sui*]» sul Bene/Essere supremo «a lungo [*diu*]»; si tratta tuttavia di una "lunghezza" relativa, opposta all'incapacità (che Agostino confessa come propria) di estendere la propria contemplazione di Dio.

⁹³ Cfr. Aug. Hipp., *De beata vita*, iv, 35; *Retractationes*, II, 2.

⁹⁴ Cfr. Id., *En. Ps.* 30/1, 23; 30/2/3, 10; 34/2, 6; 37, 12; 41, 18; 115/3; S., 7, 7; 52, vi, 16.

⁹⁵ Id., *En. Ps.* 30/2/3, 10 (p. 219, l.5-p. 220, l. 6): «nescio qua tribulatione magna, sicut non desunt».

⁹⁶ Cioè la vicinanza e lontananza da Dio, vale a dire la somiglianza e la dissomiglianza rispetto a lui.

⁹⁷ Id., *En. Ps.* 34/2/6 (p. 317, ll. 41-48): «Merito ambas res ponens quidam in psalmo ait: *Ego dixi in ecstasi mea: Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. In ecstasi non diceret, nisi propinquaret; ecstasis enim mentis excessus est. Effudit super se animam suam, et propinquavit deo; et per quamdam nubem, pondusque carnis rursus in terram proiectus, recolens ubi fuisset, et videns ubi esset, dixit: *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*». Cfr. ivi, 41, 18: «Dice in un altro luogo questa voce: *Io ho detto nella mia estasi*, dove ha visto non so che grande realtà, con un *excessus* della mente: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Ha paragonato infatti queste realtà in cui era a quelle in cui era stato innalzato, e si è visto gettato lontano, via dalla faccia degli occhi di Dio [...]».

presa la sua mente, infatti, ha visto non so cosa, che era di più nei suoi confronti. E questo era ciò che era vero. *Ho detto*, disse, *nella mia estasi*. Che cosa? «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*». Mosè, dunque, vedendosi di gran lunga impari nei confronti di ciò che veniva detto, non di ciò che veniva visto, e quasi incapace, infiammato da ciò per il desiderio stesso di vedere ciò-che-è, diceva a Dio con cui parlava: *Mostrami proprio te stesso*^{98,99}.

Perciò un altro salmo dice: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Essendo stata presa la sua mente, infatti, ha visto non so che sublime realtà, e non era ancora totalmente lì [dove era] ciò che ha visto; ed essendosi prodotto come un baleno del lume eterno¹⁰⁰, non appena ha sentito di non essere lì – cosa che ha potuto comunque comprendere – ha visto dove era, e in che modo fosse indebolito e ristretto dai mali umani, e afferma: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Il non so che che ho visto nell'estasi è tale, che sento quanto sono lontano da lì, io che non sono ancora lì. Già era lì colui che ha detto di essere stato preso al terzo cielo, e lì udiva parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare. Ma fu richiamato verso di noi, affinché gemesse per essere prima perfezionato nella debolezza, e così potesse poi essere rivestito di forza¹⁰¹; rianimatosi tuttavia, perché vide qualcosa delle realtà di lassù in ragione del compito a lui assegnato, ha aggiunto: *Ho udito parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare*.¹⁰²

Nemmeno Mosè e Paolo hanno potuto permanere stabilmente nella visione di Dio che fu loro eccezionalmente concessa, perché essi non avevano ancora abbandonato definitivamente la condizione terrena; come insegna lo

⁹⁸ Es 33,13.

⁹⁹ Aug. Hipp., *S.* 7, 7 (p. 76, ll. 175-186): «Qui enim hoc quod est et vere est digne intellexerit, et qualicumque lumine veracissimae essentiae, vel strictim sicut coruscatione afflatus fuerit, longe se infra videt, longe remotissimum, longe dissimillimum, sicut ille ait: *Ego dixi in extasi mea*. Assumpta enim mente vidit nescio quid, quod plus ad illum erat. Et hoc erat quod verum erat. *Dixi*, inquit, *in extasi mea*. Quid? *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Cum ergo ad id dicebatur, non ad id quod videbatur, longe se imparem videret Moyses et quasi minus capacem, unde inflammatum ipso desiderio videndi quod est, dicebat deo cum quo loquebatur: *Ostende mihi temetipsum*».

¹⁰⁰ Cfr. Id., *Cons. ev.* IV, x, 20 («tamquam rapida coruscatione perstringitur»); *Trin.* VIII, ii, 3 («velut coruscatione perstringeris»); *En. Ps.* 145, 5 («coruscatione quadam perstringitur»); *S.* 52, vi, 16 (citato *infra* nella nota 107); *Sermones Dolbeau*, 22, 5 («quadam lucis illius sempiternae et ineffabilis quasi coruscatione perstringantur»).

¹⁰¹ Cfr. 2 *Cor* 11,30; 12,5.9-10; 13,4.

¹⁰² Aug. Hipp., *En. Ps.* 37, 12 (p. 390, l. 4-p. 391, l. 19): «Propterea alius Psalmus dixit: *Ego dixi in extasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Assumpta enim mente vidit nescio quid sublime, et quod vidit nondum ibi totus erat; et quadam, si dici potest, quasi coruscatione facta luminis aeterni, ubi sensit non se ibi esse, quod potuit utcumque intellegere, vidit ubi esset, et quemadmodum malis humanis infirmatus et coarctatus esset, et ait: *Ego dixi in extasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Tale est nescio quid vidi in extasi, ut inde sentiam quam longe sum, qui nondum ibi sum. Iam ibi erat qui dixit assumptum se in tertium caelum, et ibi audiebat ineffabilia verba, quae non licet homini loqui. Sed revocatus est ad nos, ut emeret prius perficiendus in infirmitate, et sic postea indueretur virtute; animatus tamen, quia vidit aliquid rerum illarum pro dispensatione officii sui, adiecit dicens: *Audiivi ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*».

stesso Paolo (2 *Cor* 5,6-7), finché risiediamo nel corpo, siamo esuli dal Signore e per questo camminiamo nella fede e non nella visione¹⁰³.

Nella medesima esperienza dal salmista potrebbe riconoscersi, inoltre, chiunque sia stato abbagliato per un solo istante da quella verità che è Dio stesso¹⁰⁴ e abbia preso acuta coscienza della debolezza del suo sguardo mentale, anche senza aver goduto di una contemplazione estatica come quella di Mosè e di Paolo.

E forse qualcuno di noi, a cui il fulgore della Verità abbaglia la mente come con un baleno, può dire quelle parole: *Io ho detto nella mia estasi*. Nella tua estasi che cosa hai detto? «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*». E infatti mi sembra che costui, che ha detto questo, abbia sollevato verso Dio la sua anima, abbia diffuso al di sopra di sé la sua anima, dato che ogni giorno gli veniva detto: “Dov’è il tuo Dio?”¹⁰⁵, sia pervenuto per una sorta di contatto spirituale a quella luce inalterabile, non sia stato in grado di sopportarla per la debolezza dello sguardo e sia ricaduto di nuovo, per così dire, nel suo malessere e nella sua fiacchezza, e si sia paragonato a quella luce e abbia sentito che l’acutezza della sua mente non poteva ancora essere adattata alla luce della Sapienza di Dio. E, poiché aveva fatto questo nell’estasi, rapito via dai sensi del corpo e sollevato in Dio – ebbene, non appena in qualche modo fu richiamato da Dio all’uomo – afferma: *Io ho detto nella mia estasi*. Ho visto infatti non so cosa nell’estasi, che non ho potuto sopportare a lungo. E, ritornato alle membra mortali e ai molti pensieri dei mortali provenienti dal corpo che appesantisce l’anima¹⁰⁶, *ho detto* – che cosa? –: «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*»¹⁰⁷.

Quella che viene qui descritta è una vera e propria estasi di secondo livello, in cui il soggetto è «*abreptus a sensibus corporis*» e ha una visione intellettuale («*vidi*»)

¹⁰³ Cfr. Id., *Cons. ev.* IV, x, 20 (p. 416, ll. 4-10; ma tutto il paragrafo è rilevante): «Chiunque invece ritenga che a un essere umano, che ancora conduce questa vita mortale, possa capitare di conquistare la luce serenissima della verità inalterabile avendo allontanato e dissipato ogni nuvolosità delle fantasie corporali e di stare attaccato a quella stabilmente e ininterrottamente avendo radicalmente estraniato la mente dalla consuetudine di questa vita, non capisce né l’oggetto né il soggetto della sua ricerca».

¹⁰⁴ ‘Verità’ è, come ‘sapienza’ e ‘giustizia’, un attributo della natura divina (cfr. Id., *Trin.* VIII, ii, 3) “appropriato” al Figlio, sulla base di Gv 14,6 (cfr. Id., *De magistro*, xi, 38; *De vera religione*, xii, 25; xxxi, 58; xxxvi, 66; *Trin.* IV, i, 3; XV, xiv, 23. Vedi *supra* la nota 69).

¹⁰⁵ Cfr. *Sal* 41(42), 4.11.

¹⁰⁶ Cfr. *Sap* 9,15.

¹⁰⁷ Aug. Hipp., *S.* 52, vi, 16 (p. 26, l. 229-p. 27, l. 243): «Et forte quisquam nostrum, cui fulgor veritatis aliqua mentem quasi coruscatione perstringit, potest dicere verba illa: *Ego dixi in extasi mea* – in extasi tua quid dixisti? – *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Etenim videtur mihi iste, qui hoc dixit, levasse ad deum animam suam, diffudisse super se animam suam, cum ei diceretur cotidie: “Ubi est deus tuus?”, pervenisse spiritali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem, eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse et in suam quasi aegritudinem atque languorem iterum recidisse, et comparasse se illi et sensisse adhuc contemperari non posse aciem mentis suae luci sapientiae dei. Et, quia hoc in extasi fecerat, abreptus a sensibus corporis et subrectus in deum – at ubi quodammodo a deo ad hominem revocatus est – ait: *Ego dixi in extasi mea*. Vidi enim nescio quid in extasi, quod diu ferre non potui. Et, redditus mortalibus membris et multis mortalium cogitationibus a corpore quod aggravat animam, *dixi* – quid? –: *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*».

della *incommutabilis lux* della *sapientia dei*¹⁰⁸. È una visione comparabile a quella di chi arrivi a guardare il sole e, venendone abbacinato, sia immediatamente costretto ad abbassare il proprio sguardo¹⁰⁹. Il rientro dall'intuizione estatica è descritto come un ritorno al corpo corruttibile e quindi alla mortalità della condizione umana, da cui si era come usciti per un istante.

5. Le intuizioni “estatiche” di Agostino

Al di sotto del «*quisquam nostrum*» menzionato da Agostino dell'ultimo passo citato, si cela probabilmente l'autore stesso, che in quelle righe sembra dare espressione a esperienze da lui vissute a ridosso della sua conversione e narrate in pagine particolarmente famose e discusse delle *Confessiones*. Come è noto, nel libro VII della sua opera più celebre il vescovo di Ippona racconta l'effetto prodotto su di lui dalla lettura di «certi libri dei platonici tradotti dal greco in latino», di cui conosciamo con certezza solo il traduttore (Mario Vittorino)¹¹⁰ e il carattere neoplatonico (cioè plotiniano e post-plotiniano) del loro contenuto¹¹¹. Da essi fu ammonito a rientrare in se stesso, – ossia a distaccarsi dai sensi corporei che sono rivolti alla realtà esterna; a seguito di questa introversione, poté scorgere con l'occhio della sua anima una luce immutabile, superiore alla sua stessa mente perché creatrice di essa: la luce della verità eterna, che è Dio.

O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. E quando ti conobbi per la prima volta, tu mi prendesti con te, affinché vedessi che c'era da vedere e che non ero ancora adatto a vedere. E respingesti la debolezza del mio sguardo irradiando in me violentemente, e cominciai a tremare di amore e orrore: e trovai di essere lontano da te nella regione della dissomiglianza, come se udissi la tua voce dall'alto: «Sono il cibo dei grandi; cresci e mi mangerai [...]»¹¹².

Agostino, che non aveva ancora raggiunto la fede in Cristo come Verbo divino incarnato¹¹³ né meditato la teologia paolina del peccato e della grazia¹¹⁴ né infine preso la decisione di rinunciare definitivamente ai suoi progetti di

¹⁰⁸ Ossia di Cristo, secondo 1 *Cor* 1,24, nella sua divinità di Verbo eterno. Vedi *supra* la nota 69.

¹⁰⁹ Cfr. Aug. Hipp., *Soliloquia*, I, xiii, 23; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, vii, 11; *Sermones Dolbeau*, 25, 3.

¹¹⁰ Cfr. Id., *Conf.* VIII, ii, 3.

¹¹¹ Cfr. G. Madec, *Libro settimo*, in Sant'Agostino, *Confessioni, Volume III (Libri VII-IX)*, Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, Traduzione di G. Chiari-ri, Commento a cura di G. Madec, L. F. Pizzolato, Milano 1994, pp. 193-194.

¹¹² Aug. Hipp., *Confessiones*, VII, x, 16 (ed. CCSL, vol. XXVII, p. 103, l. 12-p. 104, l. 19): «O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me [...]”».

¹¹³ Cfr. *ivi*, VII, xix, 25.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, VII, xxi, 27.

matrimonio e carriera¹¹⁵, veniva sì rapito verso Dio a causa della sua bellezza, ma subito dopo veniva strappato via da Dio a causa del proprio peso carnale. Risaliva per gradi dai corpi alle facoltà sensoriali dell'anima e da queste alla potenza raziocinante propria dell'animo umano; quest'ultima, riconoscendosi anch'essa mutevole e dipendente nei propri giudizi da un fondamento immutabile,

pervenne a ciò-che-è¹¹⁶ nel colpo di uno sguardo trepidante. Allora davvero contemplai le tue perfezioni invisibili comprese attraverso le cose che sono state create¹¹⁷, ma non fui in grado di fissare l'attenzione e, ritornato alla mia solita realtà essendo stata respinta la mia debolezza, non portavo con me se non un ricordo innamorato e nostalgico, per così dire, del profumo dei cibi che non potevo ancora mangiare¹¹⁸.

Riferendosi alle esperienze descritte in questi passi del libro VII, Pierre Courcelle a suo tempo parlò di «vani tentativi di estasi plotiniane»¹¹⁹; una proposta interpretativa che fece discutere¹²⁰. Pare condivisibile, in particolare, l'osservazione critica di Aimé Solignac, secondo cui non è esatto parlare di 'estasi' in senso specificamente plotiniano, dato che l'Agostino narrato nei luoghi citati «cerca una conoscenza *intellettuale*, un'apprensione nozionale dell'*id quod est*, e non propriamente quel *contatto* che non è né una scienza né un'intuizione intellettuale, ma si realizza "mediante una presenza superiore alla scienza" (*Enn.*, VI, 9, 4, 1-3)»¹²¹. Ma è corretto parlare di 'estasi' nel senso prettamente agostiniano (cioè biblico, nelle intenzioni del nostro autore) del termine? Sembrerebbe di sì, dato che si tratta di un distacco della mente dai sensi («*intravi in intima mea*»¹²²) e dall'immaginazione («*subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum*»¹²³), ottenuto per una sorta di assunzione («*tu assumpsisti me*»¹²⁴) e di rapimento («*rapiebar ad te*»¹²⁵) e sfociante in una visione, più precisamente in una visione dello splendore divino («*vidi [...] lucem incommutabilem*»¹²⁶) e, paolinamente, in una contemplazione intellettuale delle perfezioni di Dio invisibili agli occhi del corpo («*intellecta conspexi*»¹²⁷). Allo stato d'animo del ritrovarsi subito dopo

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, l'intero libro VIII.

¹¹⁶ Cfr. *Es* 3,14.

¹¹⁷ Cfr. *Rm* 1,20.

¹¹⁸ Aug. Hipp., *Confessiones*, VII, xvii, 23 (p. 107, ll. 27-32): «[...] et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis nonmecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem».

¹¹⁹ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* [1950], Paris 1968², pp. 157-167. Cfr. inoltre Id., *La première expérience agustinienne de l'extase*, in *Augustinus Magister*, vol. I: *Communications*, Paris 1954, pp. 53-57.

¹²⁰ Cfr. A. Solignac, *Tentatives d'extases plotiniennes?*, in *Les Confessions, livres I-VII, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel (†) et G. Bouissou*, Paris 1962, pp. 698-703; Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹²¹ Solignac, *Tentatives* cit., p. 702.

¹²² Aug. Hipp., *Conf.* VII, x, 16 (p. 103, ll. 1-2).

¹²³ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, ll. 22-23).

¹²⁴ *Ivi*, VII, x, 16 (p. 103, l. 14).

¹²⁵ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, l. 2).

¹²⁶ *Ivi*, VII, x, 16 (p. 103, ll. 3-4).

¹²⁷ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, l. 29).

nella *regio dissimilitudinis*¹²⁸ può applicarsi benissimo il versetto «Io ho detto nella mia estasi: “Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi”», così come Agostino lo interpreta e come abbiamo visto nel paragrafo 4.

Certo, non si tratta di un'estraniamento radicale dal corpo con conseguente perdita momentanea dei sensi e della coscienza del mondo circostante, come nel caso dell'estasi paolina; ciò nonostante, ci sono elementi bastanti per parlare di un *excessus mentis* in cui la mente distoglie il suo sguardo dalla sfera della sensibilità e lo indirizza oltre se stessa fino ad avere una qualche intuizione del trascendente essere divino. La conoscenza di Dio che si raggiunge in questo modo non è equiparabile alla visione “faccia a faccia”, riservata alla vita futura (in sincero ossequio a 1 Cor 13,12) e anticipata in esperienze estatiche straordinarie come quelle di Mosè e di Paolo, in cui essi furono elevati al di sopra della condizione umana; essa è tuttavia sufficiente per rendersi conto di quanta distanza separi esperienze paradisiache come quelle dalla vita terrena. Se proprio non si vuole qualificare come “estatica” l'intuizione di Dio avuta da Agostino a Milano, per riservare questo aggettivo a forme più intense di alienazione dai sensi, allora si potrebbe forse chiamarla “semiestatica”, per salvaguardare le innegabili affinità tra la sua esperienza e quella da lui stesso definita come “estatica” in altri contesti¹²⁹.

Un discorso analogo può essere fatto per la celebre “visione di Ostia” narrata nel libro IX delle *Confessiones* e avente come protagonisti Agostino e sua madre Monica¹³⁰. I due, poco prima della morte di lei, si trovarono soli, chinati verso una finestra prospiciente il giardino interno della casa di Ostia in cui abitavano.

¹²⁸ Su questa espressione di origine platonica, cfr. Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹²⁹ La questione del “misticismo” agostiniano è stata parecchio dibattuta dalla critica. Cfr. ad es. E. Hendriks, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936; A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne?*, ivi, vol. III: *Actes*, Paris 1955, pp. 103-163 (ried. in Id., *Avec et pour Augustin. Mélanges*, sous la direction de L. Pietri et C. Mandouze, Paris 2013, pp. 403-482); H. Meyer, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker?*, ivi, pp. 429-437; J.-J. Heitz, *Une question ouverte: la mystique de saint Augustin*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XLV (1965), pp. 315-334; C. Butler, *Il misticismo occidentale: contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo* [1967³], Bologna 2017; J. M. Quinn, *Mysticism in the Confessions: Four Passages Reconsidered*, in *Collectanea Augustiniana*, vol. III: *Augustine Mystic and Mystagogue*, ed. by J. Schnaubelt, F. Van Fleteren, J. Reino, New York 1994, pp. 251-286; R. J. Teske, *St. Augustine and the Vision of God*, ivi, pp. 287-308; F. Van Fleteren, *Mysticism in the Confessions: A Controversy Revisited*, ivi, pp. 309-336; J. P. Kenney, *St. Augustin and the Invention of Mysticism*, in *Studia patristica*, vol. XXXIII, Leuven 1997, pp. 125-130; Id., *The Mysticism of Saint Augustin. Rereading the Confessions*, London 2005; R. E. Wright, *Mistica*, in A. D. Fitzgerald (ed.), *Agostino: dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 2007, pp. 957-962; M. Cassin, *Augustin est-il mystique?*, Paris 2017.

¹³⁰ Anche su questo episodio la letteratura è abbondante. Cfr. ad es. P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Paris 1938; A. Mandouze, “*L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*”, in *Augustinus Magister*, vol. I cit., pp. 67-84 (ried. in Id., *Avec et pour Augustin* cit., pp. 377-401); G. St. Hilaire, *The Vision at Ostia: Acquired or Infused?*, «The Modern Schoolman», XXXV (1958), pp. 117-123; J. Mourant, *Ostia Reexamined: A Study in the Concept of Mystical Experience*, «The International Journal for Philosophy of Religion», I (1970), pp. 34-45; V. Zangara, *La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XV (1973), pp. 63-82; T. Kato, *L'extase à deux*, in *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986. Atti*, vol. II, Roma 1987, pp. 85-93.

Si misero a conversare su «quale dovrà essere la vita eterna dei santi, che né occhio vide né orecchio udì né salì in cuore d'uomo¹³¹»¹³². Innalzandosi con uno stato d'animo sempre più ardente verso l'*id ipsum*, ossia verso Dio come essere perfettamente identico a se stesso in quanto assolutamente immutabile¹³³, essi attraversarono mentalmente anzitutto il mondo corporeo, sia terrestre che celeste.

E ancor di più salivamo interiormente, pensando ed esprimendo e ammirando le tue opere, e giungemmo nelle nostre menti e le trascendemmo, per attingere la regione dell'abbondanza inesauribile, dove pasci Israele in eterno con il pascolo della verità, e lì la vita è la Sapienza, per mezzo della quale sono fatte tutte queste cose, sia quelle che furono sia quelle che saranno, ed essa stessa non è fatta, ma così è come fu, e così sarà sempre. Anzi, l'essere passato e l'essere futuro non sono in lei, ma soltanto l'essere, poiché è eterna: difatti l'essere passato e l'essere futuro non sono eterni. E mentre parliamo e aneliamo a quella, la attingiamo un poco con tutto il colpo del cuore; e sospirammo e lasciammo legate lì le primizie dello Spirito¹³⁴ e ritornammo allo strepito della nostra bocca, dove la parola viene fatta sia iniziare che finire. E che cosa è simile alla tua Parola, nostro Signore, che permane in sé senza vecchiezza e per di più rinnovando tutte le cose¹³⁵?

L'attingimento della Sapienza eterna, ossia della Parola divina per mezzo della quale tutto è stato fatto (Gv 1,3), fu momentaneo per Agostino e Monica, un istantaneo «*momentum intellegentiae*»¹³⁷, ma bastevole a far loro concepire la vita eterna come un ascolto siffatto del Verbo – raggiungibile mediante il silenzio

¹³¹ Cfr. 1 Cor 2,9.

¹³² Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 23 (p. 147, ll. 9-11): «qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit».

¹³³ Sulla nozione agostiniana di *id ipsum*, cfr. J.-L. Marion, *Idipsum: The Name of God according to Augustine*, in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, Crestwood, New York 2008, pp. 167-189; D. Doucet, *Enquête pour une étude d'«idipsum» et de ses enjeux dans l'œuvre d'Augustin*, in M. Caron (ed.), *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron, Paris 2009, pp. 159-187; Id., «*Idipsum* chez Augustin jusqu'en 390,» in *Autos, idipsum: Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, sous la direction de D. Doucet & I. Koch, Aix-en-Provence 2014, pp. 129-147. Sul rapporto partecipativo tra l'*id ipsum* e le creature, cfr. R. Onesti, *Agostino e la participatio in idipsum. Sintassi di una relazione a partire dalle Enarrationes in Psalmos*, «Percorsi Agostiniani», VII/13 (2014), pp. 5-37.

¹³⁴ Cfr. Rm 8,23 e J. Pépin, «*Primitiae spiritus*». *Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin*, «Revue de l'histoire des religions», CXL (1951), pp. 155-202.

¹³⁵ Cfr. Sap 7,27.

¹³⁶ Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 24 (p. 147, l. 19-p. 148, l. 32): «Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas *primitias spiritus* et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?».

¹³⁷ Ivi, IX, x, 25 (p. 148, ll. 48-49).

di ogni cosa creata¹³⁸ –, reso però continuo e liberato da «altre visioni di genere di gran lunga inferiore», cosicché «quest'unica rapisca e assorba e riponga nelle gioie interiori il suo spettatore»¹³⁹. Anche nel caso della visione di Ostia, non vi fu un'estraniamento dal corpo comparabile a quella paolina, e nemmeno una sosta in una condizione paradisiaca sovrumana; eppure i due poterono formarsi un'idea di quest'ultima sulla base di un'esperienza vissuta, durante la quale, anche se per un solo istante, la loro «concentrazione sulle cose di lassù» fu tale che le «cose di quaggiù» scivolassero via dalla memoria, in esatta corrispondenza alla spiegazione del significato dell'estasi fornita da Agostino nel primo brano citato nel presente articolo¹⁴⁰.

André Mandouze, che ha confrontato accuratamente tra loro i racconti delle visioni di Milano e di Ostia¹⁴¹, è giunto alla conclusione che «si tratta nell'uno e nell'altro caso di stati che si situano a un'altezza eccezionale e prefigurano molti altri incontri di Agostino con Dio»¹⁴². Secondo Goulven Madec, Agostino si esercitò spesso nel metodo di ascesa verso Dio imparato grazie alla lettura dei *libri Platoniorum*, come risulta da alcune dichiarazioni del libro X delle *Confessiones*¹⁴³: «sono fermamente convinto», scriveva l'insigne studioso, «che sia la stessa esperienza (divenuta metodo) a compiersi qui (VII, xviii, 24) come là (X, xliii, 68) nell'adesione al Cristo mediatore»¹⁴⁴. Se davvero fu così, allora possiamo supporre che Agostino abbia ripetuto sovente le parole del salmo 30 e anche in relazione ad esse abbia realizzato quell'interazione tra esegesi biblica e interpretazione di sé che caratterizza la sua ermeneutica scritturistica¹⁴⁵.

6. Conclusioni

L'esame delle occorrenze del termine 'ectasis' negli scritti di Agostino ci ha consentito di notare che egli possiede una concezione articolata ma fondamentalmente coerente dell'esperienza estatica e del suo legame con la visione. L'estasi in senso biblico è sempre un *excessus mentis*, un distacco mentale inteso come passeggera estraniamento (*alienatio*) dai sensi del corpo, dovuta o a uno stato emotivo di sgomento che lascia storditi, o a una concentrazione così intensa su un oggetto diverso dai corpi che la coscienza del soggetto si assenta

¹³⁸ Cfr. *ibid.* (p. 148, ll. 33-43). Su questo aspetto, cfr. V. Capánaga, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*, «Augustinus», IX (1964), pp. 211-252 (anche in *Studia patristica*, vol. IX, Berlin 1966, pp. 359-392).

¹³⁹ Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 25 (p. 148, ll. 45-48): «si continetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum».

¹⁴⁰ Vedi *supra* la nota 8.

¹⁴¹ Cfr. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, pp. 678-699.

¹⁴² *Ivi*, pp. 698-699.

¹⁴³ Cfr. Aug. Hipp., *Conf.* X, xl, 65 (p. 191, ll. 16-17): «Et saepe istuc facio».

¹⁴⁴ Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹⁴⁵ Cfr. I. Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique agustinienne*, Paris 2004, pp. 7-22.

per breve tempo dal mondo circostante. In questo secondo caso, le facoltà mentali sono tutt'altro che disattivate, ma al contrario sono impegnate in una visione di genere diverso da quello corporeo: una visione spirituale, che ha per oggetto immagini di corpi, oppure una visione intellettuale che prescinde da ogni immagine e ha per oggetto qualcosa di divino.

La visione estatica spirituale è di tipo profetico se le immagini viste (che il soggetto al momento non riesce a distinguere dai corpi a cui assomigliano) significano eventi futuri e sono simultaneamente comprese nel loro significato, attraverso una visione intellettuale dello stesso. Non sempre ciò accade: l'esempio emblematico è quello di Pietro a Giaffa, il quale comprese solo in un secondo momento, terminata l'estasi, ciò che in essa aveva visto spiritualmente. Quando la visione spirituale che si ha in un'estasi è indotta da uno spirito buono, tuttavia, il suo contenuto ha sempre un significato e va considerato come una rivelazione.

Se il distacco estatico dal corpo, invece, è così radicale che la mente si estrania non solo dai corpi ma anche dalle loro immagini, allora essa può giungere a vedere intellettualmente la luce stessa di Dio. In un tale stato, il soggetto abbandona momentaneamente la condizione terrena e viene rapito alla condizione propria degli angeli e dei beati, gustando le gioie del paradiso. Così capitò eccezionalmente a Mosè e a Paolo. A volte l'elevazione della mente fino all'intuizione della Verità divina che la sovrasta (intuizione che può anche essere descritta come ascolto puramente mentale del Verbo) dura solo per quel poco che serve a prendere coscienza di tutta la propria distanza da Dio: abbagliato dallo splendore della Sapienza creatrice, il soggetto ricade subito nell'uso dei sensi e può dire al Signore, con le parole del salmo 30, «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi». Agostino in persona ha provato questa esperienza a Milano, dopo la lettura dei «libri dei platonici»; a Ostia, con sua madre, e probabilmente in varie altre occasioni, da lui intenzionalmente ricercate.

Mai, infine, l'*excessus mentis* in cui l'estasi consiste è una totale fuoriuscita della mente da se stessa, una completa disattivazione delle proprie facoltà mentali o un trascendimento dell'intelletto per un'unione o fusione con una realtà divina superiore a ogni conoscenza. Anche quando la mente guarda al di sopra di se stessa, lo fa per vedere, non per andare oltre la visione. L'apice di un'estasi non è altro che uno sguardo.

Giovanni Catapano
Università degli Studi di Padova
✉ giovanni.catapano@unipd.it