La percezione sensoria dell'anima (Tertulliano e Agostino) e le visiones animarum occidentali

Emanuel GROSU

Alexandru Ioan Cuza University of Iaşi, The Institute of Interdisciplinary Research
E-mail: emagrosu@yahoo.com

The Sense Perception of the Soul (Tertullian and Augustine of Hippo) and Western Visiones Animarum

Abstract: In each era, culture, and religion, descriptions of the afterworld always employ the same language used to represent the material, physical, and surrounding world, where sense perception is paramount. However, when the afterworld presented is exclusively spiritual, such an approach raises at least one question: is it literal or figurative language to assess and interpret as such? This is a natural question concerning the visiones animarum, too, where perception relying on the five senses is the foundation for describing immaterial realities such as places, souls, punishments, joys, etc. The present article draws a comparison between two theories – issued respectively by Tertullian and Augustine – which may have provided the authors of visions with an ideological ground for descriptions focusing (almost) exclusively on sense perception.
Keywords: senses of the soul, visiones animarum, journeys to the afterworld, Tertullian, Augustine of Hippo

Citation suggestion: Grosu, Emanuel. "La percezione sensoria dell'anima (Tertulliano e Agostino) e le visiones animarum occidentali." *Transilvania*, no. 11-12 (2023): 29-38.
https://doi.org/10.51391/trva.2023.11-12.05.

Argomento

Persino una lettura superficiale e sbrigativa delle *visiones animarum* dimostra che, indipendentemente dall'autore, la presentazione delle realtà del mondo o dei mondi dell'aldilà riproduce esattamente il modo nel quale sono descritti i contesti del nostro mondo fisico, in cui „viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (At, 17.28). Se ci sono delle differenze, e ci sono, tra il modo di presentare, per tramite la percezione sensoriale con il suo linguaggio specifico, il nostro mondo e i mondi dell'aldilà, allora queste differenze riguardano sia l'intensità degli atti percettivi (spesso nelle visioni si fa riferimento a sensazioni più forti di quelle che sperimentiamo nel mondo fisico), sia lo scopo della percezione: se nel nostro mondo il fine ultimo della percezione sensoriale è l'acquisizione di certe rappresentazioni, ossia di certe conoscenze riguardanti il mondo circostante, nell'altro mondo il fine ultimo sarebbe quello di avvertire le punizioni inflitte o le ricompense accordate a un'anima in base ai suoi demeriti, o, rispettivamente, meriti. In ogni caso, se teniamo presente che i mondi dell'aldilà descritti nelle *visiones animarum* sono per definizione immateriali, allora la loro presentazione in base alle percezioni dei cinque sensi ci appare del tutto inappropriata. Di conseguenza, per non considerare ridicoli questi testi, possiamo sia pensare a un ben articolato quadro di corrispondenze che esaltino la funzione metaforica del linguaggio, sia ammettere, insieme ad alcuni dei primi pensatori cristiani, un sistema analogico di „sensi dell'anima", o semplicemente un altro livello di percezione con il quale noi, in questo mondo, e le anime dei defunti nell'altro riusciamo a percepire le realtà immateriali.

Nell'Antico e nel Nuovo Testamento ci sono numerosi versetti che fanno riferimento a una percezione

mondana delle realtà celesti da parte delle anime umane. Ad esempio, Sal, 12.4 (*Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in morte*); Sal, 33.9 (*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*); CC, 2.6 (*Sinistra eius sub capite meo, et dextera eius amplectetur me*); Lu, 16, 23-24 (*Et in inferno elevans oculos suos, cum esset in tormentis, videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius.//Et ipse clamans dixit: „Pater Abraham, miserere mei et mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma"*); Ro, 1.20 (*Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*), per non parlare più dell'Apocalisse di Giovanni (1.12: *Et conversus sum, ut viderem vocem*; 7.9: *Post haec vidi: et ecce turba magna, quam dinumerare nemo poterat*; 20. 12: *Et vidi mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu throni; et libri aperti sunt*) ecc. Per di più, esistono nella Bibbia frammenti che attribuiscono una percezione sensoriale anche al Dio stesso (Sal, 94. 9: *Qui plantavit aurem, non audiet, aut qui finxit oculum, non respiciet?*, oppure il dialogo tra Dio e Satana presentato all'inizio del Libro di Giobbe). Quindi, come leggere e capire questi brani? Cosa pensare del mondo ultraterreno? La soluzione più facile era quella di prendere alla lettera questi riferimenti e di immaginare la vita dell'anima dopo la morte negli stessi termini in cui si svolge la nostra vita attuale. Tanto più quanto anche la letteratura apocalittica giudaica (il *Libro di Enoch*, oppure *Esdra IV*, ad esempio), che ha influito in modo fondamentale non solo sugli scritti apocrifi elaborati nell'ambiente cristiano, faceva anche essa largo uso delle rappresentazioni sensoriali nel descrivere le visioni dei protagonisti.

Nelle sue lettere l'Apostolo Paolo fa una netta distinzione tra le due dimensioni dell'essere umano: una materiale, corporea, e una spirituale. L'uomo esteriore e quello interiore, il corpo e lo spirito[1] (2Cor, 4.16: *sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem*), distinzione su cui si basa il suo accenno a un episodio mistico, a una visione (2Co, 12. 2-4; *...sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio ... sive in corpore sive extra corpus nescio...*), dalla quale prende lo spunto uno dei testi fondamentali per il genere *visiones animarum*. *Apocalypsis Pauli* o *Visio Pauli*, testo elaborato verso la metà del terzo secolo, in greco, come l'*Apocalypsis Petri*, di poco anteriore, a cui si inspira, presenta il viaggio nell'aldilà dell'Apostolo, cercando in questo modo di dare una spiegazione alle non pronunciate *arcana verba, quae non licet homini loqui*[2] della stessa lettera paolina. Lasciando in disparte la topografia[3], l'anonimo autore ci propone una struttura dell'Inferno e del Paradiso incentrata sulla gravità della colpa[4] – in corrispondenza alla quale sono descritte varie punizioni, tutte fisiche, corporali, inflitte alle anime – e sulla santità della vita, messa in diretto rapporto con vari livelli di beatitudine. Nonostante la sua esclusione dal canone in quanto apocrifo, il testo ha conosciuto varie versioni (in armeno, copto, siriaco, due in latino – lingua che ha garantito alla *Visio Pauli* la sua massima diffusione) e rimaneggiamenti: letto e riletto specialmente in ambito monastico e soprattutto come lettura spirituale, il testo ha influito parecchio sulle rappresentazioni dell'aldilà medievale[5]: il viaggio dell'anima, gli angeli, i demoni, il giudizio particolare, punizioni e beatitudini, l'interruzione temporanea delle punizioni (*refrigerium*), il personaggio adiuvante ecc.

Nel *In Evangelium Ioannis Tractatus*, 98.8, Agostino parla dell'*Apocalypsis Pauli, quam sane non recepit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam* ecc. Si sa che la *Revelatio quae appellatur Pauli* era stata inclusa nella sezione *Notitia librorum apocryphorum* della *De explanatione fidei* (382) di Papa Damaso e ripresa più tardi, all'inizio del sesto secolo, nel *Decretum Gelasianum*. Ciò nonostante, il *nescio quibus fabulis plenam* lascia all'autore abbastanza spazio che gli consenta di fornirci lui stesso due brevissimi viaggi nell'aldilà: nel *De cura gerenda pro mortuis*, 12.15, il vescovo d'Ippona presenta un caso di morte per errore[6], in cui il protagonista, un certo Curma, *curialis pauper*, „muore" al posto di un altro Curma, *faber ferrarius*; poi, nell'*Epistola* 158.3 (indirizzata ad Agostino da Evodio, vescovo di Uzali, nel 415), ci è presentato il sogno di una vedova, nel quale troviamo la descrizione della dimora celeste che si stava preparando per un giovane morto il giorno prima. Aldilà del motivo della morte apparente, che diventerà quasi un simbolo del genere delle *visiones*, la descrizione agostiniana e quella di Evodius Uzalensis fanno ricorso, evidentemente, alla percezione sensoriale nella presentazione del mondo ultraterreno e delle sue realtà immateriali, in modo tale, però, che i termini utilizzati non possono essere interpretati come facenti parte del linguaggio figurato, cosi come lo si può ammettere nei casi dei versetti biblici sopra citati. Per di più, espressioni come „uscito fuori dai sensi, quasi morto" (*ablatus a sensibus paene mortuus*), „non sentiva nulla ... con nessun altro senso del corpo" (*nihil ullo alio sensu corporis... sentiebat*), „vedeva molte cose come nei sogni" (*videbat tamen multa velut in somniis*), „in quelle visioni come nei suoi sogni" (*in illis ergo visis tamquam somniis suis*), „in quella sua specie di sogni" (*inter illa quasi somnia sua*) e, ugualmente, le considerazioni che inquadrano quest'episodio sembrano alludere a una vera e propria teoria (tracciata prima del 421, anno in cui comincia a stendere *De cura gerenda pro mortuis*) che funge da fondamento per presentazioni del genere.

In un certo senso, si potrebbe dire che le *visiones* facevano largo uso della percezione sensoriale nel descrivere i spazi immateriali dell'altro mondo e le realtà della „vita che verrà" per via del pubblico al quale erano indirizzate. Poco istruiti, anche se alcuni erano membri delle comunità monastiche, incapaci di decifrare un linguaggio teologico-filosofico e di capirne i concetti, i lettori o l'auditorio di questi testi si dovevano accontentare di scritti che assomigliavano, da questo

punto di vista, alle prediche: lessico di base, esempi facilissimi, descrizioni molto semplici e che hanno tanto in comune con la vita e le esperienze (soprattutto sensoriali) quotidiane ecc. Però, per quanto giusta sembrasse questa ipotesi nel caso delle visiones a se stanti (la prima cronologicamente è la *Visio Baronti*, poi via via le altre: *Visio Wettini*, *Visio Tnugdali*, *Visio Godeschalci* ecc.), dobbiamo comunque tener presente che tante *visiones* sono incluse in opere indirizzate a persone che avevano raggiunto un certo livello di istruzione: la *De cura gerenda pro mortuis* di Agostino, i *Dialogi* di Gregorio Magno, la *Historiarum libri decem* di Gregorio di Tours, la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda il Venerabile ecc. Per di più, va notato anche il seguente fatto: il passo biblico *ibi erit fletus et stridor dentium* („Là ci sarà pianto e stridore di denti" – Lu, 13.28), che richiederebbe piuttosto un'interpretazione in chiave psicologica, è stato interpretato dallo stesso Beda in base alla più mera percezione sensoriale (*fletus de ardore, stridor dentium solet excitari de frigore* – „di solito, il pianto è provocato dal calore, lo stridore di denti dal fredo"[7]), alludendo così a una punizione infernale ricorrente nelle visioni[8], in un'opera (*In Lucae Evanghelium Expositio*, IV.13) che, evidentemente, mirava un pubblico ben preparato almeno dal punto di vista dottrinare. Che cosa spingeva Beda a offrire un interpretazione così mondana (inserita anche nella sua *Visio Drychtelmi*)[9], se non la convinzione che la nostra anima sente in un modo simile, o addirittura nello stesso modo in cui prendiamo conoscenza del mondo circostante con il nostro corpo, con i suoi cinque sensi?

Tertulliano

Un primo abbozzo di una teoria sulla percezione sensoriale dell'anima ci fornisce Tertulliano nel *De anima*, scritta intorno al 212. „Rivendichiamo l'origine dell'anima dal soffio di Dio, non dalla materia" (*De anima*, 3.4)[10], dice Tertulliano invocando il versetto Gen, 2.7, e con questa sentenza s'avvia all'analisi della dimensione spirituale dell'uomo. Molto presto però arriva a parlare della „corporeità dell'anima" (*corpulentia animae*, Ibid., 5.1) perché, secondo Tertulliano, le realtà incorporali non possono né essere custodite e sottomesse alle punizioni, né godersi le gioie (Ibid., 7.3). Quindi, la corporeità dell'anima è provata dal fatto che, in quel spazio a loro destinato subito dopo la morte, le anime percepiscono alcune le punizioni, le altre le ricompense: „Ciò che è soggetto ad affezione è infatti corporeo nella stessa misura in cui tutto ciò che è corporeo è soggetto ad affezione" (Ibid., 7.4). Essendo immateriale, collocata in un'altra specie di corporeità per le sue qualità specifiche, l'anima è caratterizzata da una forma propria (*habitus oppure lineae corporales*), dalla tridimensionalità, e persino di una figura (*effigies*; Ibid., 9.1-2). A sostegno di queste sue affermazioni, Tertulliano fa ricorso alle estasi di una credente (durante le quali essa „parla con gli angeli, talvolta anche con il Signore, vede e ode misteri..." ecc.), e ne cita una, credibile anche perché si era verificata durante una cerimonia religiosa. Eccola:

> „Fra le altre cose – disse – mi si è mostrata l'anima fisicamente, e sembrava spirito, e non era di una qualità inane e vacua, ma sembrava anche potersi afferrare, sottile, luminosa, di colore simile all'aria e del tutto affine alla figura umana. Questo è il contenuto della mia visione." (De anima, 9.4)

Quindi, colore e forma umana, anzi, la forma di quel corpo umano che l'anima fa vivere, perché il soffio divino si era solidificato in Adamo come in una matrice (Ibid., 9.7: *velut in forma gelasse*). Di conseguenza, l'anima, formalmente identica al corpo[11], possiede tutti i suoi arti „dei quali si serve nei pensieri e nei sogni" ed è fornita, possiamo supporre, di tutti i sensi per poter sentire e vedere Dio, come dice Tertulliano alludendo a Ger, 5.21: „A questo modo, negli inferi, il ricco ha la lingua, il povero il ditto e Abramo il seno" (Ibid., 9.8). L'esistenza delle membra non influisce affatto sulla semplicità della sostanza dell'anima; anzi, soffio (*spiritus*) e anima (*anima*) si identificano[12], perché vivere e respirare sono la stessa cosa come la luce e il giorno. Allo stesso modo, l'intelletto (νοῦς/*mens/animus*) non è un'altra parte della spiritualità umana, ma una facoltà dell'anima, operante, tra l'altro, anche nella percezione sensoriale (Ibid., 12.4-6)[13].

Per quanto riguarda i cinque sensi, Tertulliano ritiene che essi sono degli strumenti che ci servono per arrivare a una conoscenza sicura, veritiera, del mondo materiale in quanto creazione divina (Ibid., 17.11), e anche se esistono realtà „corporali e spirituali, visibili e invisibili", oggetti sottoposti all'analisi dell'anima – le une per mezzo dei sensi, le altre tramite l'intelletto –, „sentire è comprendere e comprendere è sentire"[14], le due modalità di sapere (percettiva, tramite il corpus, cioè i sensi, e intellettiva, tramite l'animus che è soltanto una funzione) dell'anima, ugualmente importanti, identificandosi nonostante la divisione dei loro oggetti specifici: sensibili (corporalia) e soprasensibili (incorporalia)[15].

Il sonno[16] riguarda solo il corpo e non suppone l'inerzia dell'anima, che, essendo immortale, non può cessare le sue attività. Essa non può sperimentare né il riposo (Ibid., 43.5)[17] – senza l'aiuto di quelle del corpo, l'anima usa le proprie membra (Ibid., 45.1) –, né la separazione, anche se temporanea, dal corpo, se non in certe circostanze: se questo fatto avviene una volta sola, „come nel caso di un'eclissi di sole o di luna", se avviene per volontà divina, e se per quest'episodio Dio intende ammonire o intimorire qualcuno tramite la „morte temporanea" (Ibid., 44.3: *momentaneae mortis ictu*). Durante il sonno, l'anima attraversa uno stato che Tertulliano chiama ecstasis, „come una perdita dei sensi[18] e quasi una sorta di follia", e a questo punto cita secondo la LXX il versetto Gen, 2.21 in una traduzione latina – *Et misit Deus ecstasin*

in Adam et dormiit (Ibid., 45.3) – per sottolineare che, anche se la loro manifestazione è simultanea, il sonno è solo del corpo, mentre l'estasi riguarda soltanto l'anima. La morte suppone la separazione immediata e totale dell'anima dal corpo: „Non è possibile tuttavia che rimanga nel corpo neppure una piccola porzione dell'anima" (Ibid., 51.4), perché, „se qualcosa dell'anima sopravvive, c'è ancora la vita" (Ibid., 51.8). Staccata dal corpo, da una parte l'anima non perde i suoi sensi – al contrario, almeno nel caso di una morte lenta, trovandosi in uno stato d'eccitazione, può avere dei sensi più acuti (Ibid., 53.5) –, dall' altra riacquista la coscienza della propria natura divina e, aiutata dal angelo psicopompo (*angelus evocator*), arriva a conoscere il suo destino ultramondano (Ibid., 53.6). Buoni e cattivi, eccezione fatta per i martiri (Ibid., 55.4), andranno, subito dopo la morte fino alla fine dei secoli, nell'inferno, anche se i buoni abiteranno nel seno di Abramo. Una via di ritorno non esiste, se non per la volontà divina, come nel caso della risurrezione di Lazaro. Ma neanche nell'attesa del giudizio finale e della risurrezione dei corpi le anime non sono inattive: rimanendo nella stessa età nella quale è avvenuto il decesso (Ibid., 56.7), soffrono o gioiscono[19] in base ai fatti adempiuti coscientemente in quanto meri atti di volontà e con i pensieri[20].

Agostino

Di senso interno oppure di sensi interni parla anche Agostino, però in un modo che possiamo definire come una vera e propria „teoria della percezione". Per capire la sua posizione, nelle righe che seguono presenteremo in sintesi la sua opinione riguardante la percezione sensoriale, per la quale, da una parte, prende le distanze rispetto ad alcune opinioni precedenti[21], dall'altra utilizza come fonti prese di posizione che gli sembrano giuste[22].

In *De quantitate animae*, 23.41 (testo databile intorno al 388), enuncia una definizione della percezione sensoriale – „Penso che sensazione (*sensus*) sia la presenza all'anima della modificazione (*quod patitur*) del corpo" – che completerà un po' più avanti (Ibid., 30.59):

> „Sensazione (*sensus*) è dunque la modificazione (*passio*) del corpo che di per sé è presente all'anima". Le discussioni che accompagnano questa definizione sono da considerarsi come una sintesi della sua „teoria della percezione", sintesi alla quale possiamo aggiungere altre varie considerazioni esposte in altre sue opere. Prima però di arrivare alla definizione della percezione, Agostino aveva definito l'anima (*animus*) come „esseità dotata di pensiero e ordinata a governare un corpo"[23] (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corporis accomodata*), dove la qualità *rationis particeps* è importantissima, dato che la ragione svolge un ruolo fondamentale in tutti i tipi di percezione descritti dal vescovo d'Ippona. Soggetto della percezione sensoriale è l'anima che si serve per questo dei cinque sensi corporei. Però, l'anima non è un soggetto passivo, cioè non recepisce soltanto le sensazioni, ma partecipa effettivamente a un intero processo[24] articolato su tre elementi fondamentali: l'oggetto, la visione (l'immagine dell'oggetto, cioè *sensus informatus*) e l'attenzione dell'anima (*intentio animi*), cioè un azione conscia dell'anima per la quale questa „tiene lo sguardo fissato sull'oggetto percepito" (*De Trinitate*, XI, 2.2).

Considerate separatamente, i tre elementi appartengono, rispettivamente: alla realtà esterna – l'oggetto; tanto all'anima quanto all'oggetto la visione, dato che l'immagine e percepita dall'anima per mezzo dell'occhio; solo all'anima, l'intentio. I sensi hanno oggetti propri – il colore è accessibile solo alla vista – o communi – la forma può essere percepita dalla vista o dal tatto (*De libero arbitrii*, II, 3.8). Quando gli oggetti sono assenti, se gli organi sensori sono funzionali, il senso si trova in uno stato latente, cioè *non formatus*, e diventa informato (*De Trinitate*, XI, 2.2: *sensus formatus*) quando al processo della percezione partecipano insieme l'attenzione dell'anima e gli oggetti sensibili. In questo modo, gli organi di senso percepiscono gli oggetti sensibili e, come dei „messaggeri", ne trasmettono all'anima delle rappresentazioni. Queste rappresentazioni o immagini sono ritenute nell'anima allo stesso modo in cui l'impronta di un sigillo è conservata nella cera (*De Trinitate*, XI, 2.3). Ma i sensi corporali percepiscono solo gli oggetti, e non se stessi: percepire tanto gli oggetti quanto i sensi del corpo, in quanto sensi, è compito del senso interno[25] (Agostino usa il singolare), proprio sia dell'uomo, sia degli animali: infatti, è in base al senso interno che una bestia „nell'atto del vedere, percepisce, fugge o appetisce" (*De libero arbitrio*, II, 3.8; II, 4.10). Propria solo dell'uomo è la ragione, i cui oggetti sono i sensibili, i cinque sensi, il senso interno e persino la ragione stessa (Ibid., II, 4.10).

Ma non in tutte le sue opere i „sensi interni", così come li intende Agostino, sono presentati come unità collettiva per utilizzo dell'espressione sensus interior solo al singolare. In *Sermones*, 159, 4.4 (un discorso elaborato prima del 409), Agostino parla esplicitamente di sensi interni al plurale (*sensus interiores: oculi interiores; aures interiores; olfactus interius; gustatus interius; tactus interius*). Però, nonostante la loro presentazione in stretto rapporto con i sensi corporei, e difficile vedere in questo brano un certo riferimento alla percezione sensoriale delle realtà extramondane. Piuttosto, Agostino si riferisce al modo di recepire e di prendere coscienza di un autentica vita spirituale, quello cioè che impiega totalmente l'essere umano[26].

In *De Trinitate*, all'inizio dell'undicesimo libro, Agostino si era proposto di trovare un vestigio della Trinità anche nell'uomo esteriore[27]: dal punto di vista della percezione, quest'effigia viene espressa dai tre elementi costitutivi del processo: oggetto sensibile – visione (*sensus informatus*) – attenzione dell'anima

(*intentio animi*). Analogamente, sul piano della „percezione" interna (cioè per il *homo interior*), che Agostino chiama *cogitatio* (*De Trinitate*, XI, 3.6), troviamo tre elementi corrispondenti: la memoria (immagini dei sensibili percepiti dai cinque sensi) – senso interno/visione interna (mediante il/la quale l'anima utilizza le rappresentazioni dei sensibili depositate nella memoria) – volontà (che svolge lo stesso ruolo dell'attenzione dell'anima operante nella percezione esterna/sensoria). Come nel caso della percezione corporale, anche nella „percezione" interna è solo la ragione che può individuare e analizzare gli elementi costitutivi. L'unica differenza è che, nella „percezione" interna, gli elementi non differiscono più per natura, ma tutti e tre – tanto la visio *interius*[28] quanto l'oggetto della percezione (cioè l'immagine impressa nella memoria) e la volontà – sono di natura spirituale, della stessa sostanza dell'anima[29]. Quindi, secondo Agostino, l'uomo gode di un modo di percepire che nulla ha a che fare con la materialità del mondo circostante, se non per via della memoria, nella catena degli atti percettivi (interno ed esterno) ritrovandosi quattro forme (*species*) che derivano l'una dall'altra: „Dalla forma del corpo percepito nasce quella che si produce nel senso di colui che vede; da essa quella che si produce nella memoria; da quest'ultima quella che si produce nello sguardo del pensiero" (Ibid., XI, 9.16). Ma la cosa più importante per la nostra analisi è il fatto che la visio interna può essere talmente intensa da confondersi con la percezione sensoriale vera e propria e che può verificarsi in contesti differenti: sia quando i sensi del corpo sono assopiti[30] – durante il sonno, come sogni; in uno stato patologico, come allucinazioni; in uno stato di trance, come nel caso degli indovini –, sia nella pienezza delle facoltà sensorie, però sotto l'influsso di un sentimento intenso (paura o desiderio, come esemplifica Agostino). Per di più, la visione interna (*sensus internus*) fa riferimento a due realtà costruite, entrambe, con delle immagini (ottenute in seguito alle esperienze sensoriali corporali) che si trovano depositate in stato latente nella memoria: i ricordi puntuali di certi fatti (che cosa ho mangiato ieri sera: Ibid., XI, 7.12), attualizzati come tali, oppure le rappresentazioni, che non hanno riscontro nella realtà materiale (*phantasia/phantasma*, Ibid., XI, 3.6; 5.8), desunte da un'arbitraria modificazione e combinazione delle immagini impresse nella memoria („cigno nero", „uccello quadrupede": Ibid., XI, 10.17).

La presentazione di Agostino sulla visio interna ci fa già intravedere una buona base ideologica, elaborata inoltre da una ben prestigiosa auctoritas, per il modo in cui verranno descritti i mondi spirituali durante il Medioevo. Invece, molto più consistenti e più sfumate in questo senso, con diretto riferimento tanto alle visioni, quanto a uno dei testi fondativi del genere – anzi, con un esempio, anche se riassuntivo, di una visione –, ci sembrano le considerazioni fatte nel dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram*, un trattato scritto approssimativamente nello stesso periodo (401-415) in cui è stato elaborato il *De Trinitate* (400-416). Il punto di partenza sono i celeberrimi versetti 2Co, 12.2-4, dove l'Apostolo Paolo afferma di essere stato portato fino al terzo cielo *sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit*. Se, da una parte, questi versetti hanno acceso l'immaginazione di alcuni autori (come l'ignoto autore della *Visio Pauli* – sec. III, immancabile fonte per tutte le visioni medievali), dall'altra, per il vescovo d'Ippona, essi costituiscono la base per certe interrogazioni che diverranno dei punti di appoggio, come nel *De Trinitate*, XI, per la tesi agostiniana sui tre livelli percettivi dell'essere.

Per Agostino l'estasi e il sogno sono cose ben differenti: l'estasi si verifica in uno stato di veglia in cui il soggetto può o non può restare conscio di se, cioè può sperimentare la perdita parziale (caso in cui confonde il piano della realtà materiale con quello immateriale della visione, sebbene comunichi con la realtà materiale attraverso i sensi corporei e con la realtà spirituale attraverso i sensi interni: At, 12.7-11) (*De Genesi ad litteram*, XII, 2.4) o totale dei sensi corporei (il soggetto è talmente *alienatus a corporis sensibus*, che il piano delle realtà materiali non viene più percepito: At, 10.11-13); durante i sogni, invece, sono attivi solo i sensi interni, l'anima essendo staccata dall'azione dei sensi corporei (Ibid., XII, 2.3). Di conseguenza, quello che si percepisce nei sogni sono solo immagini, cioè realtà immateriali. Sottoponendo poi all'analisi i versetti paolini sopra citati, Agostino fa presto ad arrivare alla conclusione che l'oggetto della visione dell'Apostolo era reale, e non un'immagine, cioè una rappresentazione della realtà, il dubbio di Paolo riguardando esclusivamente lo strumento della percezione: con o senza corpo (Ibid., XII, 5.14). Per spiegare questo fatto, Agostino ritiene possibili tre tipi di visione[31], tra i quali preferisce distinguere prendendo come esempio il versetto Mat, 22.39: „Amerai il tuo prossimo come te stesso": la visione *per oculos* (oppure *visio corporalis*) percepisce le lettere del versetto; quella *per spiritum hominis* (cioè la *visio spiritalis*) percepisce „il prossimo", anche se assente, sotto la forma di un immagine, questo tipo di visione essendo in relazione tanto con il rammemorare, quanto con la facoltà immaginativa[32]; quella per contuitum mentis (cioè visio intellectualis) ha come oggetto proprio i concetti, ad esempio „amore", vale a dire quelle realtà che non possono essere rappresentate con delle immagini[33]. La differenza tra spirito (spiritus) e mente (mens, id est intellectus) Agostino la intende in base al versetto 1Co, 14.14-15 („... il mio spirito prega, ma la mia mente rimane senza frutto"): di conseguenza, nello spirito[34] ci rappresentiamo immagini che poi interpretiamo, a volte profeticamente, solo con la mente[35]. Pertanto, in una prospettiva assiologica, i tre tipi di visione rispettano una certa gerarchia – quella corporale e quella spirituale sono communi a tutti gli esseri animati, mentre quella

intellettuale, superiore, è propria all'uomo e agli angeli, gli unici provisti di ragione –, nella quale „la visione corporale è ordinata a quella spirituale e quest'ultima a quella intellettuale" (*De Genesi ad litteram*, XI, 11.24). Evidentemente, tutte le affermazioni di Agostino sono sostenuti da esempi biblici riportati: Da, 5.5-28; At, 10.11-13 ecc.

La visione corporale è facile da intendere, e Agostino non spreca il tempo con delle spiegazioni inutili. Quella spirituale invece ha più sfumature:

- l'immaginazione, che si verifica quando qualcuno, in stato vigile, si rappresenta certe situazioni distinguendo coscientemente tra le immagini mentali e le informazioni ricevute dai sensi corporei;
- lo stato patologico oppure quello causato dall'influsso di uno spirito, buono o maligno che sia – in questo caso, il soggetto percepisce simultaneamente e confonde i due registri, delle realtà materiali e delle rappresentazioni;
- l'estasi o il sogno, quando il soggetto è parzialmente (solo per alcune estasi) o totalmente disgiunto dai sensi corporei e, conseguentemente, dalla realtà materiale immediata.

Pertanto, sottolinea Agostino, solo nelle estasi le rappresentazioni delle realtà fisiche possono avere un certo significato; d'altra parte, nel caso del ratto mediato da uno spirito, solo se lo spirito è buono „quelle immagini sono segni d'altre cose utili a conoscersi, poiché questo è un dono di Dio" (*De Genesi ad litteram*, XII, 13.28).

Nello stesso libro (Ibid., XII, 17.37-38) Agostino presenta il caso di un giovane affetto da una certa patologia che gli provocava ripetute crisi catalettiche, durante le quali ha delle visioni in cui „incontra" due personaggi, un vecchio e un giovane, che gli offrono dei consigli e vari suggerimenti per la sua guarigione e alcuni chiarimenti sui due gruppi, beati e dannati, „visti" durante le sue crisi. La narrazione, anche se molto sintetica, ci permette di intuire che l'insolita esperienza supponeva l'attività di tutti i „sensi interni", omologhi ai sensi corporei.

Secondo il vescovo d'Ippona, le immagini percepite durante le visioni spirituali sono simili a quelle che ci appaiono nei sogni. La loro natura e incorporea, e da dove derivano queste immagini Agostino confessa apertamente di non saperlo (Ibid., XII, 18.40). Per quanto riguarda le cause delle visioni, ritiene che sono principalmente due:

- cause naturali, che si riferiscono al (buon) funzionamento del corpo umano, e qui rientrano tanto i sogni quanto le visioni dei soggetti patologici, lo spirito dei quali sembra separato temporaneamente dal corpo (*praesente corpore diu absentes*). In questi casi, l'anima sia produce se stessa delle immagini (*phantasiae*, termine, come abbiamo visto, utilizzato anche in *De Trinitate*, XI, 3.6), sia contempla quelle che gli sono presentate (*ostensiones*);
- cause spirituali, cioè le estasi che sono esperienze di soggetti sani che perdono, temporaneamente, in modo totale o parziale, l'uso dei sensi corporei. (*De Genesi ad litteram*, XII, 19.41).

In entrambi i casi, nonostante le cause siano differenti, il contenuto della percezione ha la stessa immateriale natura[36]: si tratta dunque di immagini o rappresentazioni di alcune realtà materiali che hanno (per le estasi), o no (per i sogni o gli episodi patologici) un certo significato, intenzionale o meno. Per quanto riguarda le visioni ispirate da uno spirito rivelatore[37], Agostino ci offre piuttosto un'ipotesi che una soluzione: sia le visioni degli angeli buoni divengono nostre, sia gli angeli formano, non si sa come, nel nostro spirito quelle visioni. Testualmente:

> „Ma allo stesso modo che nella luce fisica di questo mondo si trova il cielo che vediamo al di sopra della terra e dove brillano il sole, la luna e le stelle, corpi di gran lunga più eccellenti di quelli terrestri, così nelle visioni di natura spirituale – ove noi vediamo le immagini di oggetti materiali in una specie di luce incorporea ch'è loro propria – ci sono oggetti straordinari e davvero divini mostrati dagli angeli in modo meraviglioso. Sia che grazie a una specie di facile ed efficace congiunzione o mescolanza facciano sì che le loro visioni divengano anche nostre, sia che sappiano - io non so come - formare la nostra visione nel nostro spirito, è una cosa difficile a comprendersi e più difficile a dirsi." (De Genesi ad litteram, XII, 30.58)

L'universo delle visioni spirituali è uno delle similitudini. L'anima è per definizione immateriale e, per conseguenza, incorporale: „Orbene, se l'anima può avere un «corpo» quando si partirà dal corpo, lo dimostri chi ne è capace; io non lo credo" (Ibid., XII, 32.60), dice Agostino, come replica breve alla tesi di Tertulliano. Nel *De Genesi ad litteram*, X, 25.41-42 aveva confutato ampiamente la tesi della corporeità dell'anima e del doppio dei sensi (quelli dell'uomo interiore e quelli dell'uomo esteriore[38]), cosi come l'aveva formulata Tertulliano[39].

Gli „spazi" riservati ai beati o ai dannati sono anche loro *similia corporibus*, che i protagonisti delle visioni attraversano forniti di qualcosa che assomiglia al corpo e interagiscono con questo medio per mezzo di qualcosa che assomiglia ai sensi[40]. E anche se le realtà di questo universo non sono, nemmeno esse, materiali, ma *similia corporalibus*, così come anche l'anima appare a se stessa assomigliante a un corpo (proprio come nei sogni), le sofferenze e la gioia risentite sono reali (sempre come nei sogni), dato che hanno una natura spirituale (Ibid., XII, 32.61), essendo distribuite in spazi separati: inferno e „seno di Abramo", dice il vescovo invocando vari passi biblici, specialmente Lu, 16.22-26.

Altri riferimenti su questi *sensus interiores* troviamo in un opera scritta dopo il 418, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, 18.10: aldilà dei sensi corporei (che trasmettono all'anima le percezioni delle realtà materiali – *cordi intro nuntient quid senserint foris* –, visto che, come insiste

spesso, solo l'anima è soggetto del sapere), l'anima è capace di atti peculiari dei sensi (*Cor tuum et videt et audit...*), e a questo punto Agostino introduce un'idea totalmente nuova: a differenza dei sensi corporali, quella che possiamo chiamare „percezione interna" non ha organi specifici: *In carne tua alibi audis, alibi vides: in corde tuo ibi audis, ubi vides...*, affermazione che, probabilmente, va messa in relazione all'avversione di Agostino nei confronti della tesi di Tertulliano sulla corporeità dell'anima: quando si separa dal corpo, l'anima non conserva qualche specie di corpo dedotto da quello che abbandona[41], e quello che vediamo nei sogni o nelle visioni è di una natura incorporale, vale a dire immateriale, simile all'angelo che gli era apparso nel sogno (Mat, 1.20) a S. Giuseppe: „l'angelo apparve come spirito allo spirito di Giuseppe, che dormiva, sotto qualche aspetto somigliante al corpo" (*Epistolae*, 162.5).

Di conseguenza, esiste in noi una natura spirituale (*spiritalis natura*), soggetto della percezione, che, per mezzo dei cinque sensi, prende nota del mondo circostante, e questo processo è nominato da Agostino *visio corporalis*. Per l'attività ininterrotta di questa natura possiamo accedere al livello superiore, quello della visione spirituale, *visio spiritalis*, in cui formiamo rappresentazioni delle realtà materiali e le consegniamo alla memoria; adoperiamo poi queste rappresentazioni sia quando elaboriamo piani di azione e li mettiamo in opera, sia nei momenti in cui ci immaginiamo coscientemente varie situazioni, sia nei sogni o nelle visioni (episodi catalettici, patologici) oppure nei momenti estatici quando, eventualmente sotto l'influsso di qualche spirito, il soggetto può conservare l'utilizzo dei sensi corporei (il piano della realtà materiale e quello della realtà spirituale si confondono), oppure no (il soggetto viene assorto pienamente nella sua visione). Solo certi livelli di coscienza conferiscono al soggetto la possibilità di dissociare tra gli oggetti della realtà materiale e le loro immagini, cioè le loro rappresentazioni sul piano spirituale. Tra i due tipi di visione, superiore è quella spirituale, nonostante tra loro esista una relazione di reciproca inter-condizionalità: la percezione fisica, corporale, non potrebbe aver luogo se l'anima non riuscisse a formare delle rappresentazioni dei corpi da poter utilizzare ulteriormente anche in assenza dell'atto di percezione; d'altra parte, senza l'attività dei cinque sensi, non esisterebbero le rappresentazioni, le immagini che costituiscono, per così dire, la realtà immateriale delle visioni[42]. Tra i cieli di cui parla l'Apostolo nel 2Cor, 12.2-4, Agostino associa il secondo cielo alla visione spirituale (che esemplifica con le visioni di Pietro riferite negli At, 10.10-12 e 12.7-9), il primo cielo essendo proprio alla percezione corporea. Superiore tanto alla visione/percezione corporale, quanto a quella spirituale è la visio intellectiva. I suoi oggetti sono i due tipi di percezione anteriori[43] e le realtà che né sono corpi, né hanno „alcuna forma simile ai corpi", cioè „la stessa mente e ogni retto sentimento dell'anima ... i suoi vizi" (*De Genesi ad litteram*, XII, 24.50). Inoltre, considera Agostino, la visione intellettiva, infallibile dato che l'anima o „comprende [ciò che vede] e allora possiede la verità, oppure, se non possiede la verità, l'anima non riesce a comprenderlo" (Ibid., XII, 25.52), è l'unica sede in cui si decide che cosa c'è d'ingannevole o di non ingannevole nelle due visioni anteriori. Alla visione intellettiva si arriva superando i due livelli percettivi precedenti: nella sfera degli intelligibili, la verità può essere avvertita nella misura in cui „l'anima umana è capace di percepirla mediante la grazia di Dio che la eleva a sé" (Ibid., XII, 26.54), l'unica virtù essendo quella di „amare quello che vedi"[44]. Riservata solo ai puri di cuore (Mat, 5.8), questa suprema visione non è mediata, essa verificandosi „mediante una visione dell'essenza di Dio"[45], che è proprio quella Luce che illumina la nostra anima, „perché possa vedere, comprendendo conforme alla verità" (*De Genesi ad litteram*, XII, 31.59). Associata al terzo cielo di cui si parla nei versetti paolini (2Co, 12.2-4), a questa visione l'anima può arrivare sia durante un'estasi, sia dopo la morte, quando, separata totalmente dal corpo, non avendo più bisogno di immagini corporali, può vedere, similmente agli angeli, l'immutabile essenza della divinità (*De Genesi ad litteram*, XII, 35.68). Divenuta in questo modo uguale agli angeli, l'anima riavrà il suo corpo, però uno spirituale, il che rende di nuovo possibili i tre tipi di visione esposti, ma senza gli errori indotti dalla materialità del mondo e dalla condizione umana postlapsaria (Ibid., XII, 36.69).

Agostino distingue decisamente tra l'atto di fede (credere) e la percezione spirituale o intellettiva (*mente conspicere*), precisazione messa all'inizio dell'*Epistola* 147 (intitolata, appunto, *De videndo Deo* e scritta tra 413 e 414), dove sottolinea che l'oggetto della nostra fede è costituito da quelle realtà che non sottostanno ai nostri sensi[46]. D'altra parte, la fede stessa è oggetto della nostra percezione intellettiva. Messa in relazione alla purezza del cuore, che a sua volta suppone l'atto di fede, la percezione intellettiva è l'unico modo di vedere Dio nella sua natura: „lo vedremo com'egli è" (1G, 3.2). La sottolineatura è essenziale, dato che nel testo biblico ci sono vari riferimenti alla percezione sensoriale della divinità (Gen, 18.1; Gen, 32,24- 30; Eso, 33.11; 1Re, 22.19; Is, 6.1; Giob, 14.9; At, 7.55 etc.), così come ci sono anche versetti che affermano in modo esplicito l'impossibilità di vedere o percepire Dio (1Ti, 6.16; Giob, 1.18; etc.). Per Agostino però, questi versetti non sono contraddittori, giacché dobbiamo distinguere tra il modo in cui Dio vuole farsi vedere è il modo in cui può essere visto nella sua natura: quindi, invocando un passo di Sant'Ambrogio (*Expositio Evangelii Secundum Lucam*, I.24-27), Agostino abbraccia l'idea che, in questa vita, Mosè, o Abramo, o Isaia hanno visto Dio, invisibile e immutabile per natura, così come Lui ha voluto apparire[47]. Vedere Dio nella sua natura è possibile solo nella vita ultraterrena, e questa

gioia è concessa solo agli angeli e ai puri di cuore, divenuti per questo uguali agli angeli, e questa visione ineffabile non è altro se non la percezione intellettiva, cioè un atto sommamente spirituale (*Epistolae*, 147, 8.20-10.23). Il vescovo d'Ippona ammette però una sola eccezione a questa conclusione: l'estasi, cioè quella percezione intellettiva che Dio concede in questa vita solo agli eletti. Ed esemplifica, come nel dodicesimo libro della *De Genesi ad litteram*, con la celebre visione paolina esposta in 2Co, 12.2-6, che considera un atto di ineffabile percezione intellettiva, avvenuta nelle condizioni di una talmente drastica alterazione delle funzioni vitali (e anche dei sensi corporei), che lo stesso soggetto della visione dubitava se si trovasse ancora nel suo corpo oppure no. Ed è proprio in questo senso che Agostino interpreta il versetto dell'Eso, 23.20: *Nemo potest faciem meam videre, et vivere*. Per quanto riguarda invece che cosa di preciso vedono gli angeli, „i puri di cuore", o i soggetti delle estasi, Agostino ha una risposta ispirata dai vari versetti neotestamentari (1G, 3.2; Lu, 20.36; 1Ti, 1.17; 2Co, 3.17; 1Co, 6.17, ma soprattutto da 1Ti, 6.16: *lucem habitans inaccessibilem*): „Nessuno ha mai visto né può vedere Dio come si vedono questi oggetti che diciamo visibili, poiché egli abita in una luce inaccessibile ed è per sua natura invisibile e incorruttibile" (*Epistolae*, 147, 15.37).

Conclusioni

Mettendo a confronto i due approcci presentati, si può concludere che ognuno di essi giustifica la descrizione del mondo dell'aldilà nei termini della consueta percezione sensoria che usiamo per la descrizione del mondo fisico, materiale. Di conseguenza, se per l'Apocalisse di Giovanni (o altri passi biblici che fanno riferimento alle realtà ultramondane: ad esempio, Lu, 16.19-31), per le opere incluse nell'apocalittica giudaica oppure per le descrizioni dell'oltretomba della cultura greco-latina, per la *Visio Petri*, *Visio Pauli* e i vari testi della letteratura cristiana elaborati prima che emergessero le teorie presentate, possiamo suppore l'utilizzo di un linguaggio figurativo, per le visiones animarum scritte soprattutto dopo la teoria agostiniana sui tre livelli della percezione il linguaggio che fa ricorso alla percezione sensoria è uno letterale, sia che si tratti di sensi veri e propri dedotti dalla „corporeità dell'anima" (Tertulliano), sia che si tratti di un altro livello percettivo dell'essere, incentrato su „sensi interni" che „assomigliano" ai sensi corporei (Agostino).

In entrambi i casi, le sofferenze „fisiche" o le gioie avvertite dalle anime dopo la morte sono reali, sia in quanto recepite da un „corpo dell'anima" (anche se immateriale) tramite i suoi arti e sensi (Tertulliano), sia in base alla loro natura spirituale, in un modo però che ricorda quello in cui durante i sogni proviamo dolore e gioia (Agostino). Questa convinzione potrebbe spiegare la quasi totale mancanza delle sofferenze psichiche nelle *visiones animarum*. A nostro avviso, nelle visiones s'incontrano due tipi di sofferenze psichiche: uno implicito – un'anima è tanto più sofferente e infelice quanto più lontana si trova, nelle varie topografie, dalla luce che avvolge la Divinità; e uno non implicito ma collegato alle sofferenze „fisiche", come nel caso della *Visio Tnugdali* dove le anime dei dannati, prima di essere mandate all'inferno, sono portate a vedere le gioie del paradiso, in modo che, avendo la consapevolezza di ciò che hanno perso, la loro sofferenza aumenti (ugualmente, per la stessa ragione, prima di entrare nel paradiso le anime dei beati sono portate a vedere le pene dell'inferno).

La realtà delle sofferenze „fisiche" e delle gioie delle anime non riesce però a spiegare certi particolari che suppongono una comunicazione fisicamente verificabile tra il mondo soprannaturale e quello materiale: nell'*Epistolae*, 22.30 (ad Eustochium), San Girolamo dichiara di avere ancora sul corpo i lividi delle frustrate ricevute durante la sua visione; nella *Vita Sancti Fursei*, 17, il protagonista conserva sulla faccia la cicatrice di una bruciatura subita durante il suo percorso ultraterreno.

Anche se non vuole dare alcun credito alla *Visio Pauli* (che nel *In Evangelium Ioannis Tractatus*, 98.8 caratterizza come *nescio quibus fabulis plenam*), gettando fortemente in dubbio una fonte importantissima del genere delle visiones, tanto per la sua teoria sul secondo livello della percezione quanto per le sue, anche se sommarie, visioni presentate in varie opere, Agostino offre una solida giustificazione per la prospettiva sensoriale nella quale, durante l'intero Medioevo, verrà descritto il mondo dei beati e dei dannati.

Note

1. Il binomio corpo-anima resta comunque fondamentale, aldilà delle discussioni sorte intorno al versetto 1Te, 5.23 (*...et integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur*), dove l'Apostolo sembra fare riferimento a tre elementi costitutivi dell'essere umano: spiritus-anima-corpus.
2. Anche qui possiamo ignorare la doppia interpretazione/traduzione del sintagma: „che non è lecito all'uomo di proferire" oppure „che non è lecito proferire all'uomo".
3. Variabile in quasi tutte le visioni a seconda delle convinzioni dell'autore e dell'evoluzione del dogma: se le *visiones* dei primi

secoli parlano esclusivamente di Inferno e Paradiso, a partire dall'ottavo secolo troviamo un terzo spazio riservato alle punizioni temporanee, spazio che la teologia definirà come Purgatorio. Vedi Jacques le Goff, *La nascita del Purgatorio* (Torino: Einaudi, 1982), 124.

4. In generale, ogni *visio animae* ci propone una propria tassonomia dei peccati, che riflette l'opinione dell'autore, nonche il modo in cui un certo atto umano viene percepito, in un certo periodo storico, in un certo contesto culturale.
5. Maria Pia Ciccarese ritiene che, data la peculiare tradizione manoscritta delle versioni latine del testo e i complessi rapporti con le altre rappresentazioni del mondo ultraterreno, gli influssi tra *Visio Pauli* e *visiones animarum* sono stati reciproci. Vedi M.P. Ciccarese (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003), 43-44.
6. Ripreso da Gregorio Magno nei suoi *Dialoghi*, IV, 37.6, il tema è presente anche nella letteratura non cristiana: Plinio, *Naturalis historia*, VII, 52.
7. Tertulliano aveva invocato il versetto come prova per la ressurrezione dei corpi: *De carnis resurrectione*, 35.12.
8. Ritroviamo il tema sia nella letteratura apocalittica (*Il Libro di Enoch*, 14.13), sia nella letteratura non cristiana (Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 30).
9. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 12.
10. Le traduzioni in italiano sono state riprese dall'edizione Tertulliano, *Opere dottrinali: L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak (Roma: Città Nuova, 2010).
11. *De anima*, 31.7: *Necesse est enim et corpus omne anima compleri et animam omnem corpore obduci*.
12. Vedi Tertulliano, *Opere dottrinali*, 80 (n.72). Possiamo intendere questo passo come interpretazione personale del versetto 1Te, 5.23.
13. Queste idee sono sintetizzate anche nella definizione dell'anima: „Definiamo l'anima come nata dal soffio di Dio, immortale, corporea, dotata di una forma, semplice quanto a sostanza, dotata di una propria coscienza, capace di evolversi in vario modo, dotata di libero arbitrio, soggetta agli accidenti, mutevole nelle sue disposizioni, razionale, capace di dominare, dotata di divinazione e derivata dall'unica anima di Adamo" (*De anima*, 22.2).
14. Ibid., 18.7: *Aut quid erit sensus, nisi eius rei quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus, nisi eius rei quae intellegitur sensus?*
15. Una svista terminologica (Ibid., 18.6) di Tertulliano nel suo intento di distinguere tra il mondo materiale e quello immateriale: se l'anima ha un corpo, secondo quanto afferma Tertulliano, anche se immateriale (quindi, essendo una realtà spirituale), non può essere annoverata tra *incorporalia*.
16. Che definisce come *speculum mortis* (Ibid., 50.1).
17. Vedi *De carnis resurrectione*, 18.9.
18. Evidentemente, il riferimento è ai sensi corporei: durante le estasi, privata dall'attività corporea, l'anima usa le sue membra, quindi i suoi sensi. Poco prima (*De anima*, 43.5), in accordo con gli stoici, Tertulliano definiva il sonno come „rilassamento del vigore dei sensi" (*resolutio sensualis vigoris*).
19. *De carnis resurrectione*, 17.2: *Nos autem animam corporalem ... profitemur ... habentem proprium genus substantiae ac soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit...* („Noi invece dichiariamo che l'anima è corporea... e che ha un suo genere particolare di sostanza e di solidità, grazie alle quali è in grado di sentire e di patire...").
20. *De anima*, 58.6, ma l'idea è ripresa anche in *De carnis resurrectione*, 17, dove si spiegano le ragioni per le quali anche i corpi devono partecipare alle punizioni o alle gioie.
21. In *De Genesi ad litteram*, X, 25.41, Agostino cita un passo (*De anima*, 9.8) di Tertulliano per confutare la tesi di costui della corporeità dell'anima.
22. Per quel che riguarda i sensi spirituali Agostino prende lo spunto da Ambrogio, *Hexaemeron*, V.24.86 e *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, XL39 (brano in cui sostiene l'esistenza di cinque sensi interni, duplicati di quelli esterni, a conferma di ciò citando il versetto Sal, 143.9: *...in psalterio decachordo psallam tibi...*). Vedi Matthew R Loothem, „Augustine", in *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, ed. Paul L. Gavrilyuyk and Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 57 (n. 3).
23. Le traduzioni in italiano sono state riprese dall'edizione S. Agostino, *Opera omnia* (Roma: Città Nuova, 1965-2010) (https://www.augustinus.it/italiano/index.htm).
24. Vedi anche *De musica*, VI, 5.10 (*iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima* ecc): dal senso in potenza al senso in atto si passa attraverso l'azione dell'anima.
25. *De libero arbitrio*, II, 3.9: *sensus interior*; *ibid.*, II. 4.10: *sensus internus*; *De Trinitate*, XI. 3.6: *intus visio*.
26. *Sermones*, 159, 4.4: *Si enim habes sensus interiores, omnes illi interiores sensus delectantur delectatione iustitiae*.
27. Nelle sue lettere, tra cui 2Co, 4.16, l'Apostolo Paolo insiste a più riprese sulla differenza tra *homo interior* e *homo exterior*.
28. Agostino la chiama così nel *De Trinitate*, XI, 1.1, perché gli esempi da lui riportati riguardano il senso della vista, in quanto sensus nobilior, anche se, come lui stesso sottolinea, le considerazioni sono valide per qualunque dei cinque sensi.
29. Ibid., XI, 4.7: q*uia hoc totum intus est, et totum unus animus*; Ibid., XI, 7.12: *eiusdem naturae atque substantiae parilitas et aequalitas.*
30. Ibid., XI, 4.7: *sopitis sensibus corporis*.
31. Resta valida anche in questa sede l'affermazione che aveva fatto nel *De Trinitate*, XI, 1.1, sul senso della vista e gli altri sensi.

Vedi sopra, n. 27.

32. *De Genesi ad litteram*, XI, 5.15: *corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ... memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit.*
33. Ibid., XI, 5.15: *quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae*.
34. Ibid., XI, 9.20: *vis animae quaedam mente inferior*.
35. Ibid., XI, 11.22: *sola mente, id est intellectu, cognosci et percipi*.
36. Ibid., XI, 21.44: *Ita quamvis diversa sit causa ... eadem tamen est natura visorum*.
37. Ibid., XI, 22.45: *cum inspirantur a demonstrante spiritu*.
38. Vedi sopra, n. 26.
39. Dal quale Agostino cita un intero passo, *De anima*, 9.8: *Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas, quibus populus Dominum audire et videre debuerat; habens et caeteros artus, per quos et in cogitationibus utitur, et in somnis fungitur.*
40. *De Genesi ad litteram*, XII, 32.60: *...ipsi in seipsis gererent quamdam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri, et talia similitudinibus sensuum experiri*.
41. *Epistolae*, 162.3 (scritta dopo il 414): non secum putanda est auferre aliquod corpus ex corpore... D'altra parte, in *De quantitate animae* afferma più volte che la grandezza dell'anima non riguarda le dimensioni in base alle quali misuriamo i corpi: *sed possum affirmare, neque illam [animam] longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent* (*De quantitate animae*, 3.4).
42. *De Genesi ad litteram*, XI, 24.51: *Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*.
43. Osservazioni simili anche in *Epistolae*, 147 (*De videndo Deo*), 16.28 et *passim*.
44. *De Genesi ad litteram*, XII, 25.54: *Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas.*
45. Ibid., XII, 28.56: *per speciem scilicet qua est Deus quidquid est*.
46. *Epistolae*, 147, 2.7: *Creduntur ergo illa quae absunt a sensibus nostris*.
47. Ibid., 147, 10.23: *...licet non in sua natura, sed in qua voluit specie, dignatus est apparere*.

Bibliography

Beda il Venerabile. *Storia degli Inglesi* [*History of the English*]. Vol. I-II, edited by Michael Lapidge. Translated by Paolo Chiesa. Milano: Mondadori, 2008-2010.

Ciccarese, Maria Pia (ed.). *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi* [*Visions of the Afterlife in the West. Sources, Models, Texts*]. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003.

Ciccarese, Maria Pia. "Le visioni dell'aldilà come genere letterario: fonti antiche e sviluppi medievali" [Visions of the Afterlife as a Literary Genre: Ancient Sources and Medieval Developments]. *Schede medievali. Rassegna dell'Officina di Studi Medievali*, no. 19 (1990): 266-277.

Culianu, Ioan Petru. *Călătorii în lumea de dincolo* [*Journeys to the Otherworld*]. Iași: Polirom, 2015.

Gardiner, Eileen, ed. *Visions of Heaven & Hell before Dante*. New York: Italica Press, 1989.

Gardiner, Eileen. "Visions of Heaven and Hell: A Monastic Literature". *The Downside Review*, Vol. 139, no. 1 (2021): 24-43.

Gavrilyuk, L. Paul and Coakley, Sarah, eds. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Gregorio Magno. *Storie di santi e di diavoli* [*Stories of Saints and Devils*]. Vol. I-II, edited by Salvatore Pricoco and Manlio Simonetti. Milano: Mondadori, 2005-2006.

Le Goff, Jacques. *La nascita del Purgatorio* [*The Birth of Purgatory*]. Torino: Einaudi, 1982.

Montanari, Antonio, ed. *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito* [*The Spiritual Senses. Between Body and Spirit*]. Milano: Glossa, 2012.

Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo* [*Noli me tangere. Essay on the Rising of the Body*]. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

Plutarco. *Tutti i moralia* [*All Morals*]. Edited by Emanuele Lelli and Giuliano Pisani. Milano: Bompiani, 2017.

S. Agostino. *Opera omnia* [*Complete Work*]. Vol. I-XLIV, Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova,1965-2010. https://www.augustinus.it/italiano/index.htm.

Segre, Cesare. *Fuori del mondo. I modelli della follia nelle immagini nell'aldilà* [*Out of this World. The Models of Madness in Images in the Afterlife*]. Torino: Einaudi, 1990.

Tardiola, Giuseppe (ed.). *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante* [*Travelers of Paradise. Mystics, Visionaries, Dreamers in Search of the Afterlife before Dante*]. Firenze: Le Lettere, 1993.

Tertulliano. *Opere dottrinali: L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea* [*Doctrinal Works: The Soul, The Resurrection of the Flesh, Against Praxea*]. Edited by C. Moreschini and P. Podolak. Roma: Città Nuova, 2010.