

Articoli/Articles

TERTULLIANO E AGOSTINO
DUE APPROCCI AL SOGNO NEL CRISTIANESIMO ANTICO

ARMANDO GENOVESE
Pont. Univ. Urbaniana, Roma, I

SUMMARY

*TERTULLIANUS AND AGOSTINUS. APPROACHES TO DREAMS IN THE
ANCIENT CHRISTIANITY*

The author analyzes the nature and typologies of dreams in Tertullianus' De anima and, briefly, in the work of Agostinus, two centuries later. What are made dreams of? Are they autonomous productions of psyché or phantasia, or rather messages sent by demons or God, according to dreams' bad or good intimate nature? Is there a relation between time of the night and nature of the dreams? Moreover, is there a relation between seasons and dreams? Does a specific relationship between food, regimen and dreams exist? Which is the soul's faculty able to generate dreams? Is phantasia moved by some other deep and mysterious principle? Which are the connections linking human physiology and dreams?

Introduzione

Vale la pena di ricordare immediatamente che parlare del tema del sogno nel periodo patristico, cioè del pensiero cristiano dei primi secoli, potrebbe metterci di fronte a un pericoloso anacronismo: non solo si deve tener presente che le scienze riguardanti la psiche hanno avuto enormi sviluppi nell'ultimo secolo, ma anche che nei primi secoli c'erano cognizioni a questo proposito molto legate ai vari impianti filosofici; va anche ricordato che nei primi secoli si

Key words: Dreams - Patristic - Tertullianus - Agostinus - History of Christianity

usavano le nostre terminologie con accezioni fortemente diverse. Si parlava, ad esempio, di psicologia, e anzi esisteva una disciplina con tale nome, ma *psyché* veniva utilizzata nel senso di *anima*, e la materia risultante era più vicina a quella che oggi chiamiamo antropologia filosofica che non alla psicologia vera e propria. Del resto in antico era chiaro che nel suo significato etimologico psicologia è “dottrina o scienza dell’anima”, della sua natura e delle sue operazioni. Tra 1732 e 1734 C. Wolff propose la distinzione tra una “psicologia razionale” ed una “psicologia empirica”, la prima procedente *a priori* in quanto radicata nei principi della metafisica e costituente così una specie di “metafisica speciale”, cioè applicata alla realtà psichica; mentre la seconda procedente *a posteriori*, in quanto fondata unicamente sull’osservazione dei processi e dei contenuti esperienziali. È precisamente in questo dualismo di oggetto (l’essere e il fenomeno) e di metodo (*a priori* e *a posteriori*) che consiste la difficoltà capitale per una determinazione della natura e dei compiti della psicologia nella cultura contemporanea. Ad ogni modo la psicologia come scienza autonoma viene fatta risalire al 1879, anno in cui Wilhelm Wundt fondò a Lipsia il prototipo di istituto psicologico basato sul laboratorio¹.

*La subcoscienza*²

Senza pretesa di fare affermazioni su questioni su cui non abbiamo alcuna competenza, cercheremo di sintetizzare alcune problematiche cercandone le radici o le somiglianze nella filosofia e nella letteratura cristiana antica. Cominciamo dal termine *subcoscienza*, portato all’attenzione degli studiosi di psicologia dalla psicanalisi per indicare la sfera psichica sottratta all’attenzione, una via di mezzo tra il conscio e l’inconscio, che abbraccia quei contenuti normalmente latenti, che possono comunque essere evocati quando la coscienza da sé o un intervento esterno ne dà occasione. È controversa la distinzione fra subcoscienza e inconscio: tale distinzione spesso viene

meno e i termini vengono considerati sinonimi, benché qualche studioso preferisca riservare il termine *inconscio* ai fenomeni bio-fisiologici che costituiscono le funzioni vitali e accompagnano l'attività profonda del sistema nervoso periferico e centrale, come anche il comportamento della maggior parte dei riflessi elementari. A differenza dell'inconscio, che sarebbe un complesso di processi, contenuti ed impulsi che non affiorano alla coscienza del soggetto e non sono quindi razionalmente controllabili, la subcoscienza sarebbe uno stato intermedio in cui dominano ancora gli istinti naturali ma non senza che il soggetto ne abbia una qualche consapevolezza.

L'esistenza della subcoscienza è attestata nella psicologia normale dall'attività sintetica spontanea dei sensi interni nella percezione del continuo di spazio e tempo, dalle funzioni della fantasia e della memoria, dall'attività del sogno, dai presentimenti; la psicopatologia mostra quando l'attività della subcoscienza prevale sulla coscienza: fobie, fuga d'idee, automatismo, cosiddetto sdoppiamento di personalità...). L'esistenza della subcoscienza suppone che i contenuti che si presentano nella zona di attenzione della coscienza non scompaiano del tutto, ma si sedimentino nell'io profondo e continuino in esso il proprio dinamismo. Le stesse intuizioni del genio nelle arti, nelle scienze e nella vita del pensiero, suppongono una maturazione psichica che si compie nella subcoscienza anche se non ci è nota la natura precisa e il modo particolare di questa attuazione. Nella psicologia normale la subcoscienza può essere definita tanto la condizione quanto l'effetto dell'attività cosciente, in quanto essa abbraccia il complesso delle disposizioni innate e acquisite che rendono possibile l'attuarsi della coscienza stessa e la struttura dei suoi contenuti: in questo senso l'esistenza della subcoscienza è stata giustamente invocata come una prova dell'esistenza dell'io personale e della sostanzialità dell'anima. Nella filosofia antica la subcoscienza è stata intravista da Platone nella teoria della reminiscenza³ e da Aristotele nella dottrina della fantasia e della memoria⁴.

La fantasia

Con riferimento alla filosofia antica, e in maniera fortemente sintetica, osserveremo in via preliminare che la funzione della fantasia sta a metà strada fra l'apparire immediato degli oggetti ai sensi esterni e la conoscenza riflessa dei medesimi quale risulta dai processi di pensiero; in questo suo doppio rapporto, verso i sensi esterni anzitutto e poi verso le attività interiori/superiori dell'uomo, la fantasia condiziona la stessa conoscenza sia nella sfera sensoriale come in quella intellettuale. In questa sua posizione intermedia la fantasia non può portare a termine processi cognitivi, né quelli riguardanti l'esistenza, la quale può essere attestata soltanto dalle immediate presentazioni sensoriali, né quelli dell'essenza, perché la conoscenza dell'essenza comporta l'apprendimento del significato assoluto delle cose che per se stesso trascende l'immagine e la rappresentazione particolare, anche se la presuppone come prima presentazione globale dell'oggetto.

Infatti l'etimologia di fantasia, che secondo Aristotele deriva da *luce*⁵, indica la riflessione interiore degli oggetti che i sensi vedono all'esterno; questa presenza interiore suppone a sua volta che gli oggetti d'esperienza abbiano una seconda forma di presenza, oltre quella dello stimolo diretto sui sensi. Tale presenza è detta immagine o "fantasma", che a sua volta si struttura diversamente in funzione del fatto che si rapporti al conoscere sensitivo oppure alla sfera intellettuale. La funzione della fantasia dunque è di fornire e consolidare nella coscienza, a un primo livello, una struttura costante dell'oggetto così che questo non venga lasciato totalmente in balia delle mutevoli impressioni dei sensi e possa essere suscettibile, per quanto possibile, di comprensione e sviluppo razionale. Inoltre la fantasia, in quanto ritiene e appronta a suo modo le strutture degli oggetti, costituisce la condizione fondamentale dello stesso agire: sia che si volga a costruire oggetti o che miri a impossessarsene per soddisfare alle

sue esigenze vitali, l'agire ha bisogno che l'oggetto nella sua realtà spazio-temporale costituisca un "tutto" e quindi precisamente che si presenti con una sua propria struttura. Così la fantasia, pur condizionando ogni conoscenza compiuta ed ogni attività organizzata, di per sé prescinde tanto dalla verità del conoscere come dalla moralità dell'agire, perché la verità e la moralità costituiscono propriamente il compimento del movimento della coscienza. La verità e la moralità suppongono un giudizio di valore che verte direttamente sull'esistenza o sull'essenza stessa delle cose e questo giudizio ha sempre un valore di trascendenza e di posizione definitiva dell'oggetto, mentre il movimento proprio della fantasia è nella direzione d'immanenza dell'oggetto e della sua posizione primordiale.

Le scuole filosofiche antiche si sono interessate a questi rapporti tra la fantasia e le varie forme del conoscere e dell'agire, soprattutto come è evidente nei problemi della gnoseologia. Già per Democrito, contro Protagora, affermare che ogni fantasia è vera, dato che anche questo principio si fonda su una fantasia, equivale a giustificare il principio opposto che non ogni fantasia è vera e così risulterà falso anche il principio che ogni fantasia è vera⁶. Tale scetticismo sembra sia stato espressamente sostenuto da Leucippo per il quale, come scrive Epifanio, "tutto diviene secondo la fantasia e l'opinione, e nulla secondo verità"⁷, come il remo rifratto nell'acqua che appare spezzato.

Aristotele espone la sua dottrina sulla fantasia⁸ in modo da salvaguardare la distinzione fra sentire ed intendere che i presocratici, e prima Omero, sembravano confondere. Anzitutto ribadisce che la fantasia non è puro sentire, perché non si sente che in presenza dei sensibili, mentre la fantasia opera anche nel sonno o ad occhi chiusi. La fantasia poi non può identificarsi neppure con l'opinione, perché questa genera una convinzione che manca di solito alla fantasia ed anche perché l'opinione può essere vera o falsa mentre la fantasia l'hanno anche gli animali senza che venga accompagnata

dalla ragione. La fantasia non può essere neppure una mescolanza di sensazione e di opinione come riteneva Platone⁹. Nella sua funzione elementare la fantasia è “il movimento prodotto dalla sensazione in atto” e perciò un “movimento secondario” delle sensazioni stesse e come la continuazione delle medesime nei centri sensoriali. Il *fantasma* pertanto costituisce la prima struttura dell’oggetto alla coscienza. Per Filone la fantasia costituisce con l’appetito la funzione essenziale dell’anima, così che la fantasia penetra in tutte le funzioni del conoscere e dell’agire fino alle stesse rivelazioni che Dio può fare nei sogni¹⁰. Plotino accetta in sostanza la teoria aristotelica della fantasia a cui attribuisce come particolare funzione la memoria¹¹; ma nel suo intellettualismo Plotino distingue due fantasie: una per gli oggetti sensibili ed una per gli intelligibili, non separate però, ma in modo che la fantasia intelligibile domina la fantasia sensoriale come la realtà l’ombra che la riflette¹².

Il De Anima di Tertulliano

Le brevi note fin qui presentate servono soltanto per introdurre la complessità in ambito filosofico della riflessione sul sogno, e per preparare la presentazione dei nostri autori africani, Tertulliano e Agostino, i quali conoscevano molto bene la letteratura filosofica, se ne servivano e cercavano di reinterpretarla in senso cristiano.

La ricerca sul sogno in Tertulliano ci risulta più semplice, perché sostanzialmente circoscritta a una sola opera, il *De Anima* (scritto intorno al 210¹³): questo trattato consta di 58 capitoli di cui diamo la distribuzione schematica: Prologo (cc. 1-3) nel quale si afferma la necessità di controbattere le opinioni dei filosofi pagani sull’anima: il poco di vero che esse contengono è mescolato a troppe falsità e i cristiani farebbero meglio ad attenersi ai dati della rivelazione divina. I filosofi sono senz’altro bollati come *patriarchae omnium haereticorum*: contro di essi già S. Paolo gridò la sua protesta (cfr. *Col 2, 8*) e lo dimostra del resto la babele delle opinioni¹⁴:

Parte prima (cc. 4-22): origine (4) e natura dell'anima (5-22). Tertulliano ha di mira la concezione platonica dell'eternità e dell'incorporeità (6) e accostandosi espressamente alla tesi stoica della "corporeità" (5), ricordata la parabola evangelica del ricco Epulone (7), passa in rassegna le varie qualità corporee che possono essere attribuite all'anima assieme alle sue "parti" funzionali. La sezione si chiude con un'energica critica della concezione gnostica dei Valentiniani che dividevano gli uomini in tre classi: *spiritales, animales, materiales*... corrispondenti a tre parti dell'anima di Adamo – nel quale la parte "animale" era sua propria, mentre tutte le altre sue qualità erano accidentia (c. 21). Il risultato di questa macchinosa esposizione è riassunto nella complessa definizione dell'anima che si legge nel c. 22:

Definiamo l'anima nata dal soffio di Dio, immortale, corporea, dotata di forma, semplice nella sua sostanza, sapiente per sé, capace di sviluppare le sue forze in modo vario, libera nelle sue scelte, soggetta al cambiamento, capace di modificarsi nelle diverse culture, razionale, sovrana, capace di predire il futuro, derivante da una sola anima¹⁵.

La parte seconda tratta precisamente di questa origine dell'anima, ricordata dalle ultime parole della definizione, come cioè sia possibile che essa derivi da un'anima; nella parte polemica vengono criticate ancora le teorie platoniche e gnostiche (anamnesi e metempsychosi) (23-24, 28-35); nella parte positiva viene esposta l'origine simultanea dell'anima e del corpo (27). Tertulliano, persuaso di aderire al senso reale della Scrittura, concepisce l'anima non precisamente come materia ma come l'elemento più mobile e volatile dello *spiritus* nel senso che la medicina dava a questo termine e perciò egli ammette che l'anima vien trasmessa dal seme nell'atto stesso della generazione¹⁶.

Il "realismo" di Tertulliano non si ritira ma accetta tutte le sue conseguenze. Infatti, essendo corporea e trasmessa con gli elementi della

generazione, anche l'anima ha sesso, ottenuto al momento della generazione¹⁷. Veniamo poi a sapere che la formazione dell'embrione nel seno materno si compie sotto la vigilanza degli angeli (37) e sono descritte le fasi di questo processo. La parte terza tratta delle questioni riguardanti lo "sviluppo" dell'anima la quale cresce in armonia col corpo ma soltanto per ciò che riguarda le sue facoltà: Tertulliano si sofferma in particolare a descrivere il sorgere e le manifestazioni della pubertà (c. 38) e l'origine del peccato personale rispetto al peccato originale che vien trasmesso dai genitori (c. 39). Il resto tratta del sonno (43-44), dei sogni (45-49) e della morte (50-53). Trattando della vita dell'anima dopo la morte, Tertulliano confuta le teorie dei filosofi (Stoici, Ario e Platone) e insegna che dopo morte tutte le anime devono attendere all'inferno – come fece lo stesso Cristo – la risurrezione dei corpi: da questa legge sono però eccettuate le anime dei martiri (54-55), non altre (56-58). Qui finisce la discussione strettamente teologica, come si afferma nella conclusione¹⁸.

Questa dottrina di Tertulliano sull'anima rappresenta in forma acuta lo stato di crisi in cui si trova la conoscenza della natura dell'uomo nei primi secoli del Cristianesimo: da una parte le teorie filosofiche che minano i fondamenti della concezione cristiana e dall'altra i principi della dottrina rivelata (creazione, peccato originale, libertà, immortalità...) stanno di fronte senza potersi ancora adeguatamente armonizzare. Tertulliano non fa questioni di pura teoria ma intende coordinare come meglio può i dati della verità cristiana, con assoluto rigore: è per questo, per affermare la realtà e l'individualità dell'anima come vuole la Scrittura, che la dichiara corporea: corporeità e realtà per lui si equivalgono. E con questa corporeità egli trova compatibili le proprietà superiori dell'anima quali la libertà e l'immortalità che vengono affermate con estrema energia in quanto l'anima è stata creata ad immagine di Dio: ecco il motivo teologico dominante l'età patristica che vuol riscattare le deficienze speculative. L'anima quindi, benché corporea, non è un semplice riflesso del

corpo, ma principio attivo di origine divina che si trova responsabile del suo agire e quindi passibile di punizione.

Da questa prospettiva si comprende come Tertulliano possa usare una terminologia presa dal mondo materiale per esprimere realtà spirituali ed anche soprannaturali: fra questi termini si possono ricordare quelli di *distillatio animae* nella generazione e di *tradux* per la trasmissione del peccato originale che avrà particolare fortuna fino a lasciar perplesso lo stesso S. Agostino. Lo sviluppo della psicologia di Tertulliano tracciata qui in maniera abbastanza generica ha la sua fonte principale nel *De anima* del medico Sorano di Efeso. Tertulliano è uno dei primi scrittori cristiani in lingua latina, in lui lo spirito occidentale si esprime chiaramente per la prima volta. Tertulliano sa piegare la lingua di Virgilio alle nuove necessità, è un costruttore della parola, non teme i neologismi ed utilizza all'occorrenza le parole greche. Il suo pensiero è inclassificabile, non si ricollega a nessuna corrente teologica, ma la sua antropologia mette in luce l'originalità del suo pensiero, vigorosa, sottile. Vincenzo di Lérins lo definirà in questo modo: *quot paene verba, tot sententiae sunt; quot sensus, tot victoriae!*¹⁹.

Il sonno e i sogni

Nei capitoli 43-44 Tertulliano si dedica al sonno in generale, e secondo una prassi che è vicina al suo carattere, analizza le posizioni dei filosofi, trovandoli discordanti e anche poco condivisibili²⁰. Tertulliano non si trova d'accordo con alcuna di queste affermazioni, pur restando il fatto che il sonno rimane un problema: quando l'uomo è preso dal sonno le sue forze razionali vengono in qualche modo meno, eppure è proprio dal sonno che l'uomo riprende forza. La tesi stoica secondo cui il sonno è il rilassamento delle forze fisiche, ma non dell'anima, incontra il favore di Tertulliano²¹. Il corpo dunque riposa, ma non l'anima, e nel riposo il cartaginese vede l'immagine della morte²².

A seguire racconta un fatto che probabilmente la psicologia odierna tratterebbe con grande attenzione: racconta di Ermotimo che durante il sonno veniva privato dell'anima: questa si allontanava dal corpo, e stava fuori un certo tempo. Sua moglie, a conoscenza del fatto, rivelò il segreto, e i suoi nemici bruciarono il corpo. Quando l'anima tornò, trovò la sua casa disfatta e s'imputò in qualche modo questo omicidio²³. Tertulliano cita questo esempio per interrogarsi sul rapporto tra anima e corpo, che in qualche modo gli risulta indissolubile, ma a noi fa venire in mente il caso di estraniamenti coscienziali di cui oggi tanto si parla.

Dal cap. 45 Tertulliano parla dei sogni, si fa anzi portavoce del pensiero dei Cristiani. Vale la pena di ricordare che nel periodo in cui scrive quest'opera Tertulliano è ormai uscito dalla comunione della Chiesa Cattolica per entrare a far parte della setta montanistica. Nel discorso *De accidentibus somni et non modicis iactationibus animae* (45,1) è evidente al nostro autore che i sogni dipendono da movimenti dell'anima, e che il perpetuo e instancabile movimento dell'anima è prova della sua divinità e della sua immortalità.

Quando il corpo riposa, dunque, l'anima non riposa, e non potendo servirsi delle membra del corpo, si serve delle sue proprie membra²⁴: come un gladiatore senz'armi, o un auriga senza carro, che si agita e riproduce comunque gesta, abitudini, sforzi connessi alla loro attività, sono messi in opera atti, ma non effetti²⁵. Chiamiamo estasi un'attitudine del genere, con la quale l'anima è come portata altrove, e trattiamo la cosa con una certa attenzione, dal momento che il dettato biblico comincia proprio con il sonno di Adamo consacrato con l'estasi che porta infine alla creazione della donna. I sogni danno gioia, tristezza, talvolta spavento: sono soltanto immagini, eppure hanno un legame con la concretezza esistenziale che fa nascere una domanda: come l'anima riesce a ricordarsi dei sogni, dal momento che non può avere coscienza delle sue operazioni? Il fatto è che la ragione, benché velata, non è assente o annullata.

Tertulliano tenta di affrontare da questo momento la natura stessa dei sogni. Anche qui sente l'esigenza di fare una breve e critica rassegna del pensiero dei filosofi. Epicuro, ritenendo che la divinità non ha alcuna preoccupazione del mondo, e anzi lo lascia al caso e alla sua libertà, ritiene i sogni completamente vani. Secondo Omero ci sono due porte per i sogni, una porta di corno e un'altra di avorio, la prima è quella della verità e la seconda quella della menzogna, perché è possibile in qualche modo avere percezioni attraverso il corno, ma non attraverso l'avorio²⁶. Segue una correlata sommaria nella letteratura greca tesa a dimostrare che già in antico la riflessione sui sogni non era sconosciuta in ambito storico e letterario. Lo stesso vale per il mondo latino: comincia con un sogno premonitore che annuncia a Cicerone i fasti di uno sconosciuto giovane dal nome di Giulio Ottavio, il restauratore dell'impero e futuro Augusto. Seguono anche qui una serie di esempi volti a dimostrare che si parla di sogni da lungo tempo, e che gli prestano occasione per sintetizzare la sua tesi, o almeno l'idea che si è fatto, che i sogni vengono inviati normalmente da demoni, per quanto possano sembrare verosimili e addirittura interessanti, tanto più quando i sogni sono vani, erronei, oscuri, portatori di oscurità ed impudicizia. Al contrario, ci sono sogni che si possono attribuire a Dio, e sono quei sogni conformi alla sua grazia, che risultano onesti, santi, profetici, rivelatori, edificanti, sotto forma di chiamata (47,1-2).

Esiste poi, continua Tertulliano, una *tertia species* nei sogni, vale a dire quei sogni che l'anima sembra creare per se stessa, quasi a continuazione delle cose che le sono accadute e di cui porta la memoria. Quando infine i sogni non possono essere inclusi in alcuna delle tre categorie finora osservate, né potranno essere attribuiti a qualche azione naturale, verranno riservati all'anima, in quella capacità di uscire da sé che si chiama *ecstasis* e alle sue proprietà, che sono la sua divinità e l'immortalità.

Secondo il nostro autore, i sogni di cui ci si può fidare maggiormente sono quelli che sopraggiungono alla fine della notte, perché quando il sonno si ritira, le anime riprendono forza (48,1). Quanto poi alle stagioni dell'anno, i sogni di primavera sono i più tranquilli, l'estate fiacca le anime, l'inverno in qualche modo le indurisce, e l'autunno, che mette in pericolo la salute, le indebolisce con i succhi dei suoi frutti. C'è ancora qualcosa di importante che riguarda la posizione del corpo durante il sonno: non è bene dormire supini, o sul lato destro, o con le interiora all'ingiù, perché in questi casi i sensi si muovono, al posto di star fermi, e la compressione del fegato porta turbamento nella mente. Tertulliano attribuisce queste ipotesi a Platone, e pur riconoscendo nel Maestro ateniese un'autorità, deve anche riconoscere che può esserci qualche dubbio: se tutte queste premesse fossero assolutamente vere, si potrebbero dirigere i sogni, e questo non sempre è dimostrato. E osserva: *fortassean casu procedant* (48,2).

Ancora, Tertulliano si chiede se ci sia un legame tra i cibi e i sogni: anzitutto osserva che in antico veniva prescritto il digiuno quando si doveva consultare l'oracolo, e che ai Pitagorici veniva fatto divieto di mangiare le fave in quanto cibo pesante e indigesto. Aggiunge il caso dei tre fratelli che insieme con Daniele (Dn 2,16ss) rifiutarono di mangiare le vivande del re, accontentandosi di legumi, e ne ebbero come premio, tra l'altro, l'interpretazione dei sogni. Aggiunge ancora un esempio tratto dalla sua esperienza personale, che quando va a letto digiuno, sogna così bene da non accorgersi di aver sognato (48,4). Tertulliano conclude questa sua breve analisi con l'opinione che riguarda i bambini: qualcuno pensa che essi non sognino o non possano sognare, perché le facoltà della loro anima non sono ancora attive, ma il nostro autore con alcuni esempi dimostra il contrario, fino ad affermare in maniera conclusiva che non c'è anima/persona che non sogni²⁷.

*La classificazione dei sogni secondo Agostino*²⁸

Rimaniamo sempre in Africa, facendo un salto di circa due secoli. Non c'è dubbio che Agostino sia stato uno dei pensatori più eminenti della Chiesa latina antica²⁹. Agostino, come nessun altro, ha riassunto la tradizione latina precedente, ha ripreso non poco della tradizione greca e il suo influsso sul pensiero occidentale è stato decisivo fino ad oggi.

Agostino è solito dividere i sogni in due categorie: le *phantasiae*, i normali sogni, e le *ostensiones*, che sarebbero i sogni ispirati, questi ultimi pure divisi in sogni chiari e sogni simbolici³⁰. Nel primo caso si tratta di fenomeni ai quali l'uomo si abitua per via della loro quotidianità, ma di fatto sono profondamente misteriosi e rivelano la grandezza dell'anima umana. Ora, siccome quest'ultima è a immagine di Dio, comprendere la profondità dell'uomo, e anche i suoi sogni, significa fare dei progressi nell'incontro con il Signore.

Agostino esprime perplessità a proposito delle teorie antiche sui sogni, come del resto aveva già fatto Tertulliano. Tanto per cominciare, ritiene che i sogni non allontanino l'anima dal corpo, come tenderebbe a pensare la tradizione neoplatonica. Ci sono sogni in qualche modo "suggeriti" all'anima dal corpo, ma in genere le facoltà dell'anima vengono come annebbiate durante il sonno: il giudizio, la ragione, la volontà. Può anche capitare che uno ragioni correttamente in sogno, o addirittura che resista alla tentazione, ma questo non dipende dal corpo, bensì da qualche grazia concessa dall'alto.

La facoltà dell'anima responsabile dei sogni è la fantasia. I sogni non solo riproducono i ricordi della vita diurna: durante la notte, quando lo sguardo dell'anima si stacca dal mondo sensibile e si rivolge alle immagini immagazzinate nella memoria, l'anima mette in moto una certa forza creatrice. La fantasia ha facoltà di creare rappresentazioni immaginarie (*phantasmata*) a partire dalle immagini reali fornite dai sensi ed è all'origine dei sogni. Questa facoltà distingue secondo Agostino l'uomo dall'animale.

Per il Vescovo di Ippona l'attività notturna non è inutile o vana, e con questo prende le distanze dagli Stoici e da Tertulliano. La stessa fantasia è stimolata da qualcosa di più profondo e misterioso. Perché, tra le tante immagini acquisite nel giorno, ne viene riprodotta una piuttosto che un'altra? Qual è il principio della scelta? Agostino pone la domanda ma non fornisce una risposta convincente. Qual è il motore della creatività della fantasia? Il Vescovo ammette una serie di spiegazioni. Ad ogni modo, ci sono suggestioni del corpo allo spirito: si sogna un pranzo quando si ha fame. D'altra parte, le nostre passioni generano dei sogni: "Gli uomini anche quando dormono sognano spesso ciò di cui sentono il bisogno: ciò si spiega perché trattano i loro affari spinti dalla cupidigia dell'anima e, se per caso si sono addormentati con la fame e con la sete, se ne stanno bramosi a bocca aperta davanti a vivande e bevande"³¹. Infine, i sogni possono anche tradurre le aspirazioni più alte dell'uomo (per questo Salomone domanda la sapienza a Dio durante un sogno), e possono dunque esprimere i suoi progressi spirituali. Riflettendo ad esempio sui sogni erotici, che continuano a tormentarlo anche dopo la conversione, senza riuscire a rimproverarsi nulla, Agostino conclude che il sogno rivela il fatto che la sua conversione non è ancora definitivamente radicata in tutte le dimensioni dell'esistenza. Una parte di questo *grande profundum* che è l'uomo sfugge alla volontà, e dunque i sogni sono come il riflesso di un io profondo sconosciuto³².

I sogni ispirati

Il meccanismo dei sogni ispirati non si allontana molto dai normali sogni. Una volta che il nodo che lega i sensi alla realtà viene sciolto dal sonno, "l'attenzione dell'anima si porta necessariamente sulle immagini che le sono presentate o dalla memoria o da qualche altra forza occulta, attraverso una mescolanza di rappresentazioni spirituali ugualmente appartenenti ad una sostanza spirituale"³³. Con

“una qualche forza occulta” probabilmente Agostino vuole indicare il compito degli angeli nel suggerire qualcosa agli uomini, informazione che volentieri media dalla Sacra Scrittura, e anche l’azione dei demoni, con riferimento a quanto accade nel paganesimo in tema di sogni premonitori veridici.

In ogni caso, il Vescovo d’Ippona non si allontana mai da un’attitudine razionale improntata al buon senso. Divide pertanto le visioni in tre categorie, quelle *corporee* (secondo gli occhi del corpo), quelle *spirituali* (quando si vedono le immagini delle cose che sono state percepite dal corpo), e infine quelle *intellettuali* (quando si usa lo sguardo dell’intelligenza). Sogni e visioni a suo modo di vedere appartengono alla seconda categoria, quella delle visioni immaginative, e non possono essere in alcun modo una via di conoscenza di Dio, la cui natura non è corporea: al massimo, quando sono veritiere, sono visioni *per speculum in aenigmate*, per citare la famosa espressione di S. Paolo (1Cor 13,12). Inoltre, il sogno o la visione non hanno valore in sé, e non possono pretendere verità per il fatto stesso di avvenire: ai Donatisti rimprovera che non possono affermare la verità di un assunto “perché quel nostro fratello o quella nostra sorella hanno avuto, stando svegli, tale visione; o perché, dormendo, l’hanno sognata”³⁴. La verità secondo Agostino va cercata nella Scrittura e nella dottrina della Chiesa, e non nelle visioni e nei sogni, che vanno sempre sottomessi al controllo ecclesiale. Agostino parla in un contesto polemico, senza accorgersi di aprire una questione pericolosa, in quanto non è semplice armonizzare il dato della Sacra Scrittura, che sembra avere delle importanti aperture ai sogni, e la riflessione ecclesiale, che si trova in difficoltà con il dato scritturistico e preferisce lasciare aperta la riflessione sul tema.

In linea di massima il Vescovo di Ippona è incline a pensare che i sogni che portano l’uomo alla trasformazione interiore (sogni che spingono alla conversione, che restituiscono la serenità o che sciolgono dei dubbi) provengono da Dio, pur consigliando di attenersi alla

via più sicura del testo scritturistico³⁵: Dio può servirsi del sogno per ricondurre l'uomo a sé, come si serve degli avvenimenti della vita e dell'intelligenza dell'uomo, ma la fede e lo studio della Scrittura sono vie più sicure per la conoscenza di Dio.

Conclusionione

I dati che abbiamo offerto sono troppo pochi per esporre una conclusione valida a coprire i primi secoli. Ci sembra eccessivo affermare, con J. Le Goff, che la repressione e la manipolazione dei sogni siano state imposte, com'era successo del resto anche per la sessualità, dalla grande censura ecclesiastica, dalla quale non siamo ancora completamente liberi e che, nel bene o nel male, ha condotto alla psicoanalisi³⁶. D'altra parte dobbiamo riconoscere che la teoria dei primi secoli sui sogni non soltanto sfugga ad ogni unificazione, ma che in questa sua evanescenza esprima una forma di difesa: di fronte a un fatto che tocca l'uomo, e che fin dall'antichità è stato un problema, la riflessione teologica antica si è posta in una situazione difensiva, non riuscendo precisamente ad offrire delle alternative valide: ha invitato a tenersi lontano da quello che non ha radice scritturistica, ma spesso ha dovuto accettare compromessi più o meno estesi.

D'altra parte ci sono convinzioni e pratiche dure a morire, guardate con sospetto dagli intellettuali, comunque con una dignità d'esistenza, perché importanti nell'equilibrio ecclesiale, almeno abbastanza da non essere totalmente abolite. Con questa attitudine la Chiesa ha conservato, per quel che riguarda i sogni e la loro interpretazione, un diritto fondamentale di autorevolezza e di qualità ermeneutica, e ha proposto al fedele ordinario una possibilità di autonomia nella gestione della propria vita, sia essa religiosa o profana. Non si tratta dunque di repressione o di eliminazione, bensì di integrazione e di sottomissione all'autorità³⁷.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Cfr DEL MIGLIO C., *L'evoluzione della psicologia*. In: DEL MIGLIO C. (ed.), *Fondamenti di psicologia generale*. Roma, 2002, pp. 13-46.
2. Cfr FABRO C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*. Roma, 1955.
3. Cfr. *Repubblica*, Libro VII, 514a ss.: il mito della caverna.
4. Cfr. *De Anima* 3,3; *De Memoria* 2
5. *De Anima* 3,3,429a.
6. Riportato da Sesto Empirico nell'*Adversus mathematicos et grammaticos* 7,389.
7. Riportato da Epifanio nel *Panarion* 3,2,9.
8. Cfr. *De Anima* 3,3.
9. *Soph.*, 264b.
10. *De Somn.*, 2.
11. *Enn.* 4,3,29.
12. *Enn.* 4,3,31.
13. Cfr SCHULZ-FLÜGEL E., *Tertulliano*. In: DÖPP S., GEERLINGS W. (edd.), *Dizionario di Letteratura cristiana antica*. Roma, 2006, 821).
14. *Alii immortalem negant animam; alii plus quam immortalem adfirmant, alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant; hi status eius aliunde <de>ducunt, hi exitum aliorum abducunt, prout aut Platonis honor aut Zenonis vigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heracliti maeror aut Empedoclis furor persuaserunt* (3,2).
15. *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem* (22,2).
16. *In hoc itaque sollemni sexuum officio quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem* (27,5)
17. *Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum* (36,2).
18. *Ad omnem, ut arbitror, humanam super anima opinionem ex doctrina fidei congressi iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfacimus* (58,9).
19. *Commonitorium* 18.

20. *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant, Epicurei deminutionem spiritus animalis, Anaxagoras cum Xenophane defetiscentiam, Empedocles et Parmenides refrigerationem, Strato segregationem consati spiritus, Democritus indigentiam spiritus, Aristoteles marcorem circumcordialis caloris* (43,2).
21. *Animam enim ut semper mobilem et semper exercitam numquam succidere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis; nihil enim immortale finem operis sui admittit, somnus autem finis est operis* (43,5)
22. Secondo un *topos* che riscontriamo già in Cicerone: *Habes somnum imaginem mortis* (*Tusc.* 1,38,92)
23. Cfr. Apollonio, *Hist. Commentit.* Cap. 3. Plinio, lib. 7, cap. 52. Luciano, *Encom. Musc.*. Origene, *Contra Cels.* 3,32.
24. *Si caret opera membrorum corporalium, suis utitur* (45,1).
25. *Actu enim fiunt, effectu vero non fiunt* (45,2).
26. *Respicere est enim, inquirunt, per cornu, ebur autem caecum est* (46,2)
27. *Ne animae aliqua natura credatur immunis somniorum* (49,3).
28. Cfr. DULAHEY M., *Songes-Rêves. II. Époque patristique.* In: *Dict. Spiritualité*, vol. 14, Paris 1990, pp. 1060-1066.
29. Cfr. MARROU H.-I., *Agostino e l'agostinismo.* Brescia, 1990, pp. 121-127.
30. *Et si quidem ipsa eas agit, phantasiae tantum sunt, si autem obiectas intuetur, ostensiones sunt* (*Gen. Litt.* 12,20,42).
31. *Etiam dormientes hoc saepe somniant, quo indigent; nam et negotia sua gerunt ex animi cupiditate et epulis poculis que inhianter instant, si forte esurientes sitientes que dormierunt* (*Gen. Litt.* 12,30,58).
32. Cfr. *Conf.* 4,14,22; 10,30,41-42.
33. *... animi intentio quadam necessitate incurrat in eas quae occurrunt imagines sive ex memoria sive alia aliqua occulta vi per quasdam spiritales mixturas similiter spiritalis substantiae...* (*De Trin.* 11,4,7).
34. *... quia ille frater noster aut illa soror nostra tale visum vigilans vidit vel tale visum dormiens somniavit* (*Ad Cath. de secta Donat.* 19,49).
35. *Sane ab huiusmodi miraculorum sive somniorum ad scripturarum solidiorem viam et oracula certiora transferenda est eius intentio, ut et illa admonitio quam misericorditer ei praerogata sit, noverit, antequam scripturis sanctis inhaereret* (*Cat. Rud.* 6,10).
36. Cfr. LE GOFF J., *Le christianisme et les rêves (IIe-VIIIe s.).* In: GREGORY T. (ed.), *I sogni nel Medioevo.* Roma 1985, p. 214.
37. Per ulteriori ricerche sul tema, oltre alla lettura diretta dei testi dei primi secoli, ci permettiamo di segnalare: DULAHEY M., *Le rêve dans la vie et la*

Tertulliano e Agostino

pensée de s. Augustin. Paris, 1973; KELSEY M., *God, Dream and Revelation.* Minneapolis 1974; AMAT J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive.* Paris, 1985; COX MILLER P., *Dreams in late antiquity,* Princeton, 1994; STROUMSA G. G., *Dreams and Visions in Early Christian Discourse.* In: SHULMAN P., STROUMSA G.G., *Dream Cultures.* Oxford, 1999, pp. 189-212; KRUGER S. F., *Dreaming in the Middle Ages.* Cambridge 2005.

Correspondence should be addressed to:

Armando Genovese, Pont. Univ. Urbaniana, Via Urbano VIII, 16 – 00165, Roma, I.