

Vita psichica e teoria della conoscenza nel “Libro dei Sogni” di Sinesio di Cirene

Donato Verardi

*“I sogni saranno allo stesso tempo veri e oscuri,
e anche nella loro oscurità risiederà il vero”.*

(Sinesio, Libro dei sogni)

*“Ad alcuni concesse di cogliere per apprendimento il segno della luce;
altri anche durante il sonno, fecondò della sua forza”.*

(Oracoli caldaici, 118)

• Introduzione

Come giustamente nota Antonio Garzya nell’ *Introduzione* al poderoso volume *Opere di Sinesio di Cirene*¹, la comunità degli storici della filosofia e della scienza ha quasi sempre preferito guardare alla personalità del Cireneo «più in un contesto storico-letterario, o al più di storia delle idee» piuttosto che «in un quadro di storia del pensiero», trascurando non poco la figura di questo straordinario pensatore della tarda antichità. Infatti, nonostante la tematica filosofica da lui toccata e le relative soluzioni proposte rechino «non poca luce sull’interazione delle scuole, o dei vari filoni della scuola, di ascendenza plotiniana, e i suoi contatti fra neoplatonismo e movimenti filosofico-religiosi contemporanei»², non sempre a Sinesio è stata data l’attenzione che pure avrebbe meritato.

Per quanto concerne il versante più specifico degli studi riguardanti la *storia del pensiero psicologico*, bisogna notare che del

1 Sinesio, *Opere*, a. c. di A. Garzya, Utet, Torino 1989.

2 Ivi, p. 21.

pensatore di Cirene non vi è traccia né nella *Storia della psicologia* di Wilhelm Hehlmann³, né in quella di Fernand-Lucien Müller⁴, ovvero in due tra le più importanti opere manualistiche sull'argomento pubblicate e tradotte in Italia, né si può dire che abbondino gli studi specialistici sul pensiero psicologico del Cireneo. Il presente lavoro si propone dunque di colmare, almeno in parte, questa lacuna, affrontando in particolare la *Psicologia* e la *gnoseologia* del Greco.

L'opera in cui il filosofo di Cirene affronta le problematiche della *conoscenza* è a ragione ritenuta la stessa in cui egli ci comunica le sue convinzioni in materia di sogni, ovvero in cui egli ci espone la sua *Psicologia*. Ci riferiamo al celebre "*Libro dei sogni*", considerato dagli studiosi come l'ultimo *trattato dei sogni* dell'antichità⁵. Vale la pena precisare sin da subito, comunque, che il testo di Sinesio, più che un manuale di *onirocritica*, come fu ad esempio quello di Artemidoro, sembra essere piuttosto un vero e proprio trattato di psicologia *teorica* antica: una sorta di *summa* filosofico-scientifica della tradizione ad esso precedente.

L'autore infatti sembra prefiggersi, principalmente, il compito di studiare l'anima e le sue facoltà, richiamando simultaneamente teorie di ascendenza neoplatonica e conquiste della tradizione medica, in una sintesi che appare tutt'altro che compilativa.

Prima di analizzare l'opera sinesiana, comunque, abbiamo ritenuto utile ripercorrere, seppur a grandi linee, la storia della tradizione speculativa nella quale il trattato andava inserendosi, soffermandoci, in specie, sugli intricati rapporti che si vennero a instaurare tra la nascente fisiologia medica e il pensiero filosofico *tout-court*.

Una nuova concezione del sogno, infatti, da elemento di su-

3 W. Helhemann, *Storia della psicologia*, editrice a.v.e., Roma 1972.

4 F. L. Mueller, *Storia della psicologia*, Mondadori, Milano 1978.

5 C. Lacombrade, *Sinesio: il "Trattato sui sogni"*, in *Il sogno in Grecia*, a. c. di Giulio Guidorizzi, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 191-207.

perstizione a oggetto di scienza, sarebbe stata possibile solo dopo aver riconosciuto alla *psiche* una sede *fisica* propria all'interno dell'individuo.

Ecco dunque che si viene a comprendere l'importanza di quella che abbiamo definito, nel corso della nostra trattazione, *fisiologia dello spirito*, ovvero di quel lungo ed intricato percorso filosofico e insieme scientifico che avrebbe portato, in età classica, al conferimento di una sede specifica per l'anima all'interno dell'organismo vivente.

Sarebbe stata questa, infatti, la base *fisica* sulla quale si sarebbe fondata una delle più importanti conquiste *teoriche* dell'umanità: la scoperta della *soggettività*; e che avrebbe reso in qualche modo possibile la formulazione di una prima vera '*scienza*' dei sogni.

- La nascita della fisiologia dello spirito

I. Una prima formulazione di quella che oggi definiremmo soggettività umana è attribuibile soltanto ai sofisti.

«Prima di loro – afferma giustamente Fernand-Lucien Muel-ler – si può dubitare che gli uomini siano stati davvero coscienti di un problema inerente alla realtà umana come tale, cioè in quanto essa implica la presenza nel mondo di un essere senziente, volente e pensante, la cui esistenza condiziona tanto i problemi quanto le soluzioni»⁶.

Come è noto la filosofia nacque in Ionia sul principio del VI sec. nella forma di una indagine sulla natura (*physis*) e più specificamente sul suo principio (*archè*), nel doppio senso di '*cominciamento*' e di '*legge*': giacché non tanto di filosofia si poteva ancora parlare, quanto di '*physiologia*' e di '*archeologia*'.

Physis è il mondo quale si rivela ad una immediata osservazione, nella duplice forma della *molteplicità* e di una intrinseca *unità*.

6 F. L. Müller, *Storia della psicologia*, cit., p.49.

La natura, dunque, è principio di generazione unitario nella molteplicità, cosicché le domande dell'osservatore tenderebbero ad avere sempre una risposta esaustiva all'interno stesso dell'esperienza, quale essa *'immediatamente'* si dà.

Afferma Mario Vegetti: «In essa [la natura] pare risiedere l'auto-garanzia di validità, che le deriva dalla costanza dei suoi cicli; in essa si ritrova il principio unitario di organizzazione e di comprensione della molteplicità dell'accadere; così, in fondo, *physis* è *archè* e legge di sé stessa»⁷. Attraverso l'uso delle analogie, dunque, una singola zona dell'esperienza può essere isolata e assunta a 'principio' (l'acqua, l'aria ...).

Secondo questa prospettiva, attraverso l'osservazione si rivelerà sempre all'osservatore un *sinolo* sostanziale di verità-realtà che, escludendo la messa in opera di ogni *tecnica della conoscenza*, guiderà dritta al cuore della vera *sapienza*.

Come è noto, tra la metà e la fine del VI sec. eventi storici di vasta portata, come la pressione persiana sui Greci della costa asiatica, determinarono il trasferimento dell'asse culturale ellenico dalla Ionia alla Magna Grecia, dove i culti orfici e ctoni offrivano un terreno assai propizio alla *'physiologia'* e all' *'archeologia'*. Ivi nacquero le filosofie pitagorica ed eleata.

Mentre la seconda, come veduta del *logos*, veniva allontanandosi dalla *physiologia*, la veduta pitagorica del numero, invece, visto come numero-sostanza, si avvicinava per molti aspetti all'*archè* di matrice ionica. Attraverso l'esperienza pitagorica, e sotto la spinta della critica parmenidea, le vedute ioniche di *archè* e *physis* poterono dunque giungere ad essere *sistema* con Empedocle agrigentino, nella prima metà del V sec.

Il pensiero di Empedocle verrà ad assumere un ruolo fondamentale in questa vicenda, poiché riuscirà ad esercitare un influsso enorme sul pensiero scientifico fino ad Ippocrate. L'assunzio-

7 M. Vegetti, *Introduzione*, in Ippocrate, *Opere*, a. c. di M. Vegetti, Utet, Torino 1996, p. 15.

ne ad *archè* di un solo strato dell'esperienza, infatti, appariva ad Empedocle insufficiente, per le difficoltà incontrate nel render conto della totalità dell'esperienza. Sicché egli, riassumendo tutti gli spunti della *physiologia* ionico-pitagorica, e fedele d'altra parte all'osservazione, venne costruendo la veduta dei quattro elementi, o meglio *archai*: *acqua, fuoco, terra, aria*.

In Empedocle, certo, non vi era discontinuità tra universo e uomo, ma attraverso le analogie era possibile una piena conoscenza dell'universo. Visione, questa, abbandonata successivamente da Alcmeone, che non vedeva, al contrario, alcuna continuità tra organismo e *physis*.

Attraverso una spregiudicata pratica della dissezione egli giunse alla conclusione che è il cervello a coordinare ed interpretare la funzione del percepire.

La scoperta di tale funzione spezzava così il cordone ombelicale tra uomo e mondo e lo scienziato riacquistava autonomia da un mondo che si scopriva finalmente nella sua datità. La sapienza veniva dunque sostituita dall'indagine, la rivelazione dalla congettura. Cominciava a farsi strada una primissima formulazione di quella che abbiamo definito *fisiologia dello spirito*, in quanto all'anima veniva finalmente attribuita una sede specifica nel *cervello*.

Ma Alcmeone non portò un attacco frontale alla *physiologia*. Tale attacco fu sviluppato invece dalla scuola eleata, a partire da Parmenide e fino a Melisso, che operò verso la metà del sec.V, e a cui sembra dovuto il consolidamento della veduta dell'Uno.

L'«è» di Melisso, non può corrispondere al molteplice dell'esperienza, che se sul campo dell'Essere diviene nulla, nel campo del vero non può che essere falsa. L'esperienza spazio-temporale, dunque, è bandita dalla realtà, in quanto molteplice, contraddittoria. Ciò, come si può ben immaginare, causò non pochi traumi al nascente pensiero medico-scientifico del V sec.

Sarà Anassagora, che nell'Atene periclea venne anche a contatto coi medici Erodico di Cnido, Eurifonte e Ippocrate, a opporsi alla visione eleata, riconsegnando all'empirico la sua dignità di *oggetto di conoscenza*.

Criticando l'elevazione messa in atto dai *fisiologi* degli elementi a principi, e criticando dunque il metodo analogico, Anassagora osserverà che nella realtà noi non troviamo elementi puri, ma oggetti distinti, semi molteplici e separati. Anassagora venne così introducendo l'idea di *Nous* o *Intelligenza* che, lungi dall'essere piena e vera, era invece vuota, separata, ma pronta a riconoscere il mondo come altro da sé, nella sua oggettività, e non prodotto di una propria creazione.

Siamo così giunti al massimo grado dello sviluppo di pensiero del mondo antico, quel V secolo in cui Ippocrate poté dare una decisiva svolta tanto alla concezione dell'uomo fisico, quanto a quella dell'uomo psichico, contribuendo col suo metodo di indagine empirico, fenomenologico, a desacralizzare la malattia, confermando in maniera pressoché definitiva le teorie di Alcmeone di Crotone, che nel cervello, come abbiamo pocanzi accennato, riconosceva la sede *fisica* della mente, il luogo proprio della vita dello spirito.

II. Se la storia della Psicologia è indissolubilmente legata, come pure abbiamo visto, alla storia della filosofia, certamente non meno importanti sono i suoi rapporti con la storia della medicina.

Un notevole contributo alla psicologia è stato dato infatti da Ippocrate. In particolare a noi interessa il ruolo centrale che in *Male sacro* è attribuito al cervello.

L'epilessia, producendo sul malato crisi improvvise impressionanti, veniva tradizionalmente attribuita, prima di Ippocrate, all'intervento divino, da cui il nome *morbo sacro*.

Ora, nella prima parte dell'opera, l'autore ippocratico polemizza con i responsabili della sacralizzazione del male, ovvero coi maghi ciarlatani: antichi guaritori che, non essendo in grado di capire e curare naturalmente il male, si rifugiavano in astruse teorie magiche. Per quanto riguarda l'epilessia *sede* e *causa* del male è invece, a detta di Ippocrate, il cervello.

È questo, dunque, il primo testo in cui la medicina razionale si contrappone esplicitamente alla medicina magica, sacrale, dichiarandosi decisamente alternativa a quest'ultima.

La seconda grande tesi del *Male sacro* ippocratico, dicevamo, risiede nella posizione centrale attribuita al cervello, non propriamente originale ma assai importante.

Il cervello è infatti l'organo centrale dell'intero organismo e interprete assoluto della coscienza.

L'analisi della funzione del cervello nella sua triplice dimensione *psicologica*, *fisiologica* e *patogenetica* si poneva come una valida alternativa offerta dal sapere scientifico alla superstizione. Da ciò, quindi, potevano scaturire le prime embrionali conseguenze di una nascente *teoria della coscienza*.

In sede psicologica, assegnare tale ruolo al cervello, significa infatti tagliare fuori la concezione della coscienza come qualcosa di separato e sostanzialmente *altro* dal corpo, che si sarebbe tradotta poi, in *Antica medicina*, nell'empirismo tipico del pensiero ippocratico.

In sede fisiologica e patologica il riconoscimento del cervello come sede dell'attività mentale permetteva, invece, di studiarne le modalità di funzionamento da un punto di vista, almeno teorico, di tipo fisiologico. Ecco, dunque, che la causa dell'epilessia e di tutte le malattie mentali veniva riconosciuta nel cervello, un *luogo* interno all'individuo.

Sempre in *Male sacro* osserviamo il trapasso dalla dottrina dei quattro elementi di Empedocle, mutuata dalla scuola medica italiana, ad un primo abbozzo della teoria umorale del maturo pensiero ippocratico. Orientamento sostanzialistico, e riduzione fenomenologica in *Male sacro* infatti sembrano coesistere. Probabilmente, come osserva Vegetti, «la critica liberatrice di *Antica medicina* non si era ancora dispiegata»⁸.

Per quanto riguarda la visione ippocratica del sogno basti notare come questa co-esistenza di orientamento sostanzialistico e riduzione fenomenologica presente in *Male sacro*, sia poi rintracciabile nel libro IV del *Trattato di dietetica*, nel quale l'autore ip-

8 M. Vegetti, *op. cit.*, p. 295.

pocratico prevede due tipologie di sogno, l'una di interesse terapeutico, l'altra di natura divina.

L'eredità ippocratica verrà ripresa dalla scuola di Alessandria, nella quale una forte originalità sarà possibile grazie al fatto che i medici erano autorizzati a praticare le dissezioni.

Nel II sec. invece, erede sommo della tradizione ippocratica, sarà Galeno, spirito certamente più dogmatico di Ippocrate, esponente di una *fisiologia finalista* che distingueva il *pneuma*, da egli riconosciuto come l'essenza delle forme di vita, in *pneuma psichico*, la cui sede è il cervello, in *pneuma zôricon*, manifestato dai battiti del polso, e in *pneuma physicon*, con sede nel fegato, col compito di assicurare la nutrizione all'intero organismo.

Questa suddivisione degli *spiriti* è riconducibile al pensiero di Platone, più volte richiamato dallo stesso Galeno.

Platone, infatti, pur riconoscendo da un lato una forte indipendenza dell'anima nei confronti del corpo, non poteva fare a meno, dall'altro, di rinviare il problema della *conoscenza* all'essere umano in quanto organismo.

Come giustamente fa notare Mueller, quella di Platone può considerarsi una *psicofisiologia finalista*⁹, che nella *Repubblica* lo avrebbe portato ad affermare: «Poiché vi sono nell'anima tre funzioni, è evidente, per me, che ci sono anche tre tipi di piaceri, ciascuna delle quali è tipica di una delle funzioni ... Una di tali funzioni, diciamo, è quella per cui l'uomo acquista la conoscenza; un'altra è quella per cui egli brucia d'ardore; quanto alla terza ... l'abbiamo chiamata desiderante, in ragione dell'intensità dei desideri relativi alla nutrizione, al bere, ai piaceri dell'amore, a tutto ciò che è per tali desideri un accompagnamento» (*Repubblica*, IX, 581 d, e).

Platone, dunque, ci spiega «perché» le tre parti dell'anima occupano quel dato posto distinto nel corpo. Il «principio divino» avrà sede nella testa perché possa essere separato il più possibile,

9 F.L. Mueller, *op. cit.*, pp. 54-60.

tramite il collo e il petto, dall'anima inferiore, che pur contiene una parte migliore ed un'altra peggiore. La migliore avrà sede tra il diaframma e il collo, affinché possa, di accordo con la ragione, contenere gli appetiti, non a caso collocati da Platone nel luogo più lontano dall'anima razionale, ovvero «nello spazio intermedio tra il diaframma e la frontiera dell'ombelico» (*Timeo*, 69, 70, 71).

Dalla concezione platonica derivava che solo l'anima razionale è immortale, eterna; un'immortalità senza dubbio di tipo personale. Questo avrebbe giustificato, in qualche modo, la grande fortuna che presso i pensatori cristiani avrebbe avuto tale formulazione teorica.

La concezione di un'anima prigioniera del corpo, esule nostalgica di un mondo ideale al quale in continuazione anela, sarebbe stata invece abbandonata da Aristotele, per il quale l'anima era ciò che assicurava l'armonia delle funzioni vitali.

L'anima, infatti, non può sussistere senza un corpo da lei animato (*De anima*, II, 2, 414 a), del quale è «causa e principio» (*De anima*, II, 4, 415 b, 10). Questo non impediva ad Aristotele di considerare una sorta di specificità propria dell'uomo. L'intelligenza infatti, nella sua forma razionale, è «impassibile, immortale ed eterna» (*De anima*, III, 5).

L'esigenza immanentista aristotelica sarebbe stata in seguito radicalizzata dalle dottrine epicurea e stoica. Epicuro infatti, richiamando Democrito, si sarebbe contrapposto ad ogni metafisica spiritualista, facendosi portatore di una concezione fortemente materialista della vita. Inutile far notare come questo si sarebbe tradotto in una assoluta negazione della validità mantica del sogno.

Un ritorno a Platone, oltre l'epicureismo materialista, fu proposto invece da Plotino.

L'insegnamento del filosofo mirava a sottrarre l'uomo alla realtà concreta, invitandolo ad un percorso di misticismo e contemplazione, incurante di ogni agire.

Plotino avrebbe così ripreso le concezioni orfica e platonica

dell'anima quale essenza caduta sulla terra, nostalgica delle proprie felici origini.

Il ritorno tanto agognato era ritenuto possibile da Plotino, purché l'anima fosse stata in grado di resistere alle lusinghe del corpo, rendendosi così degna del ricongiungimento all'anima universale; infatti «poche cose di quaggiù si convengono ad una vita elevata» (*Enneadi*, IV, 3-32).

L'intelligenza umana era vista dal filosofo quale intermediaria tra l'intelletto e il mondo sensibile; e l'anima, al contrario di ciò che pensavano gli stoici, non poteva che essere un'essenza indistruttibile. L'anima infatti non è nel corpo, in quanto «l'anima è nell'intelligenza; il corpo è nell'anima» (*Enneadi*, V, 5, 9).

Certo Plotino non escluse dalla sua filosofia il pneuma inteso come soffio materiale, ma attribuì ad esso una natura e una funzione differente. Esso non sarà più l'anima propriamente detta ma il tramite fra l'anima e il corpo: una sorta di involucro dell'anima incarnata, il cui abbandono al momento della morte si sarebbe rivelato tanto necessario quanto difficile.

• Sinesio e il suo “*Libro dei sogni*”

La data di nascita di Sinesio è rintracciabile dalle poche notizie che ci pervengono dai suoi stessi scritti. Nato a Cirene intorno al 370 d.C., Sinesio si colloca tra quelle figure tanto affascinanti quanto oscure che spesso ci è dato incontrare rivolgendo la nostra attenzione alla tarda antichità. Filosofo assai dotato, studiò alla scuola platonica di Alessandria per circa due anni, ed ebbe come maestra Ippazia (c. 370-415).

Ad Ippazia, Sinesio resterà sempre legato e proprio da alcune lettere alla maestra ci verranno notizie tra le più interessanti circa la sua *Psicologia*.

Proprio in una lettera indirizzata all'adorata maestra, infatti, il filosofo avrebbe descritto la sua opera sui sogni in questi termini: «è stata voluta e vagliata dalla divinità, ed è come un'azione

di grazie alla facoltà della fantasia. In essa si indaga su tutta la parte immaginativa dell'anima e si tratta di alcuni altri punti dottrinari non ancora toccati dalla filosofia greca»¹⁰.

Come fa notare Lacombrade, con questa ed altre simili espressioni Sinesio mette subito in chiaro che la sua non sarà l'ennesima opera sui sogni, ovvero l'ennesimo manuale di onirocritica come furono quello di Artemidoro Daldiano o i *Discorsi sacri* di Aristide, «bensì una ricerca più originale che studia non tanto il sogno in sé e per sé quanto l'energia psichica da cui esso emana»¹¹.

Già nell'incipit dell'opera Sinesio scrive: «Se i sogni hanno forza profetica e se le visioni oniriche propongono agli uomini oscure allusioni di ciò che accadrà nella realtà, li si potrà dir saggi, chiari forse no, oppure "saggio" sarà in essi anche il "non chiaro"»¹².

E poco dopo aggiunge: «La divinazione ... dovrebbe essere fra i beni il più grande, giacché al mezzo del sapere, soprattutto grazie alla sua facoltà conoscitiva, si distingue Dio dall'uomo, e l'uomo dalla bestia. Ma al Dio per conoscere basta la natura, all'uomo con l'aiuto della divinazione accade di raggiungere molto più di quanto alla media comune si conviene»¹³. La divinazione, dunque, è lo strumento di cui l'uomo saggio si serve per avvicinarsi alla conoscenza nelle sue forme più elevate e somigliare un po' al *dio*.

Subito dopo l'elogio della mantica, strumento di sapienza e salvezza, Sinesio inizia la trattazione vera e propria della sua Psicologia.

«Dove altro dovrebbe risiedere la forza della mente - scrive il Cireneo - se non nel pensiero razionale? E così colui che, in quanto

10 Sinesio, *Alla Filosofa*, in Sinesio, *Opere*, cit., p. 154.

11 Lacombrade, *Sinesio: il "Trattato sui sogni"*, in *Il sogno in Grecia*, Giulio Guidorizzi (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1988, p. 192.

12 Sinesio, *I sogni*, in Sinesio, *Opere*, Utet, Torino 1989, p. 556.

dio, è ritenuto degno di dominare sugli dei, domina per superiore saggezza, poiché è mente ... pertanto anche il saggio è imparentato con Dio, ché si sforza di stargli vicino in fatto di conoscenza e si occupa del pensiero in cui il divino ha la sua esistenza».

Ecco dunque spiegata la ragione della superiorità della mantica tra tutte le forme di conoscenza: essa ci avvicina alla divinità, poiché rende l'uomo *sapiente*. Ma cosa rende possibile la divinazione? Ecco che Sinesio introduce il lettore alla dottrina della *simpatia*, con queste parole: «Se poi la mantica mediante qualsiasi segno qualsiasi cosa può additare, in quanto in uno stesso essere vivente, il cosmo in questo caso, tutto è imparentato; e se tutte le cose per gli uomini sono un po' come le svariate lettere di un libro, fenicie alcune altre egiziane altre assirie, il saggio deve pur essere in grado di leggerle (per saggio intendo colui che ha appreso per mezzo della natura). Uno ne leggerà alcune, altre un altro, uno più uno meno, così come c'è chi legge solo le sillabe, chi parole intere, chi il discorso nel suo insieme. Così vedono i saggi il futuro [...] Tutto insomma può essere segno di tutto [...] Saggio è solo colui che conosce la parentela che stringe le parti del cosmo»¹⁴.

Il mondo dunque, proprio come riconosceva Platone nel *Ti-meo* e tutta la fisica stoica, non è che un grande essere vivente i cui elementi corrispondono, legati dal principio della *simpatia* cosmica del creato. Una solidarietà di fondo, infatti, unisce gli elementi della realtà, in quanto tutti partecipano del *pneuma* divino, eterno animatore del mondo.

Sinesio, per spiegare ciò, ricorre alla metafora del grande libro, già presente in Plotino,¹⁵ filosofo non di rado fonte del Cireneo. D'altronde, come nota Lacombrade, già Plotino «aveva definito i limiti che Sinesio assegna al potere dell'incantatore, il

13 Ivi, p. 556.

14 Ivi, p. 557.

15 Plot., *Enn.* III, 1,6; II, 3, 7.

cui influsso è effettivo nel nostro mondo composito ma si arreستا al di qua dell'intelligenza divina»¹⁶.

La pratica della divinazione è dunque una e molteplice. Ogni pratica, nel pensiero sinesiano, concorre alla conoscenza superiore ma, visto che alcune forme di essa – i misteri – sono stati vietati dalla legge, il filosofo si concentra sulla divinazione che si attua *nei* e *attraverso* i sogni.

Come gli oracoli, la divinazione dei sogni non deve essere rinnegata per il solo fatto di essere oscura e a tratti incomprendibile. Gli uomini *superiori*, i sapienti, hanno il compito di svelare i segreti riposti nel mistero della conoscenza, che si attua in noi stessi. La sapienza che si acquisisce attraverso i sogni, ribadisce Sinesio, è particolarmente pregevole poiché «essa emana da noi stessi, dal nostro intimo, e è propria di ogni anima individuale»¹⁷. E poco dopo aggiunge: «l'anima contiene le immagini prime del divenire. Le ha in sé tutte, ma trae fuori solo quelle di volta in volta convenienti, rispecchiandole nella fantasia, a mezzo della quale l'individuo ha un primo concetto di ciò che nell'anima dimora»¹⁸.

Le frasi seguenti ci spiegano *come* avviene la conoscenza secondo Sinesio, ovvero il suo reale meccanismo: «Come infatti neanche dell'attività della mente abbiamo nozione prima che essa abbia trasmesso la sua dominante forza all'organo che la diffonda (cioè all'anima), e come ciò che all'anima non pervenga rimane nascosto all'individuo, così neanche del contenuto della prima anima abbiamo idea finché le impronte relative non sien giunte alla fantasia (cioè alla seconda anima). Quest'ultima sembra essere una vita in tono minore, esistente nelle sue naturali proprietà: in essa sono presenti facoltà sensoriali; grazie ad essa vediamo i colori, udiamo i rumori, otteniamo la più chiara rap-

16 Lacombrade, *Sinesio...* cit., p. 192.

17 Sinesio, *I sogni*, cit., p. 561.

18 Ivi, p. 561.

presentazione del senso tattile, senza che gli organi corporei siano in attività [...] In ogni caso è a mezzo di esso che sovente entriamo in contatto con gli dèi, e ne riceviamo consigli e profezie e altre previsioni del futuro»¹⁹.

La conoscenza, dunque, è un *dono* del sognare, di una fantasia che, passiva, riceve dalla divinità schegge dal futuro. È la fantasia, infatti, che ci congiunge all'intellegibile, essa è «la via delle più alte visioni dell'essere».

Segue un richiamo agli *Oracoli caldaici*, amata fonte del Nostro, che non esita ad affermare: «Gli oracoli caldaici han bene suddiviso l'attribuzione dell'apprendimento. L'uno – dicono – viene istruito da sveglia, l'altro nel sonno; ma nella veglia è l'uomo che insegna, il dormiente invece lo feconda di sua forza il dio»²⁰.

Ecco ancora una volta ribadita la superiorità della sapienza rivelata dal sogno. Essa è un sapere superiore poiché divino, conferito dalla copula dell'anima con la divinità.

Se infatti guardare Dio con gli occhi è atto di beatitudine, prosegue Sinesio, ancor più beato sarà conoscerlo con la fantasia. «Questa infatti è il senso dei sensi ... il corpo primo dell'anima».

La fantasia è *pneuma*, l'organo sensoriale principale che controlla l'intera «attività della testa». L'udito e la vista infatti sono «organi» non «sensi», essendo essi al servizio del «senso generale», i quali come semplici «portieri» esterni annunciano «le percezioni provenienti dall'esterno»²¹.

Non bisogna dunque ingannarci per il fatto che noi conosciamo «soprattutto ciò che abbiam veduto», poiché anche l'occhio si sbaglia, mentre «colui che conservi puro il pneuma fantastico per mezzo d'una vita conforme a natura, lo ha sempre a disposizione, sì che anche in questo caso esso risulta il più generale degli organi».

19 Ivi, pp. 561-563.

20 Ivi, p. 563.

21 Ivi, p. 565.

Dunque pneuma «è come una zona di confine fra irrazionale e ragione, fra incorporeo e corporeo: un territorio comune ad entrambi attraverso il quale il divino viene a contatto con la materia»²².

Ma essere zona di confine significa anche possibilità di caduta, di errore. Compito della filosofia sarà, dunque, quello di restituire allo *pneuma fantastico* il vigore di volta in volta messo in pericolo dalla componente terrena del suo essere.

Come possiamo vedere la definizione di fantasia viene ad essere soppiantata ad un certo punto dell'opera dalla definizione *pneuma*. Quest'ultimo è in strettissimo rapporto con l'anima dalla quale dipende in maniera pressoché assoluta. Lo pneuma infatti si eleva in alto quando questa sia in buono stato, mentre appare costretto a terra nel caso contrario. Esso è dunque, in questo senso «il primo e naturale tramite» dell'anima, e quando lo pneuma «discende sino agli esseri che non posseggono la mente, allora non è più il tramite di un'anima divina, ma trascorre di per sé, servendosi delle forze che gli son sottoposte, esso stesso fungendo da ragione per molti di tali esseri»²³, mentre nell'uomo esso costituisce «l'elemento normale della vita psichica, ed è associato all'intelligenza»²⁴.

Questo «soffio dell'anima», questo «pneuma psichico» o «anima pneumatica» può assumere l'aspetto di un dio, di un demone o di un fantasma.

In tal modo l'anima sconta le sue pene. Giunta infatti sulla terra essa ha innanzi a se due possibilità: esser leggera e secca dunque virtuosa, o essere appesantita dalla sua umidità e discendere nelle profondità sotterranee, dove condurrà una vita di sofferenza. L'anima pura, prima di immergersi nella materia, preso lo pneuma come si prende una «nave», attraverserà il mondo ma-

22 Ivi, p. 567.

23 Ivi, p. 567

24 Lacombrade, *Sinesio ...*, cit., p. 194.

teriale e ritornando al mondo celeste cercherà di trascinare con sé lo pneuma²⁵.

Certo, l'associazione dell'anima con lo pneuma può essere infranta da alcuni riti misterici ma quasi sempre tale unione persiste; pericolo questo segnalato dagli oracoli che parlano di una possibilità per l'anima di essere trascinata dopo la morte giù negli oscuri abissi, per il solo fatto di avergli ceduto in vita.

Vediamo subito come per Sinesio la conoscenza, anche nel suo grado più elevato, non possa da sola salvare l'anima.

Poco prima il Cireneo faceva riferimento alla forza dei sapienti, dei maghi, il cui potere si esercita solo al di qua del mondo ultrasensibile. Ebbene, l'anima deve portare con sé il *peso* della conoscenza per potersi salvare. Cedere alle lusinghe dello pneuma sarebbe per l'anima controproducente. La conoscenza dell'uomo va governata dall'anima, che *guida* il percorso della salvezza, con «l'aiuto di Dio»²⁶.

Un'anima umiliata dallo pneuma sarebbe *fantasma*, «di qui l'utilità di un pentimento cosciente e volontario per prevenire tale annegamento dell'intelligenza nelle regioni inferiori in cui il fantasma si compiace di stare»²⁷.

Certo, fra gli *oscuri abissi* della materia e la *pura luce* alla quale l'anima aspira, vi sono nell'universo vari gradi intermedi riservati alle anime e ai rispettivi *pnèumata*, secondo il grado di purezza di ciascuno. Si comprende così l'importanza della divinazione e l'interesse dei sogni che l'immaginazione ci propone.

«Pertanto ... – scrive Sinesio – colui che ha il pneuma fantastico puro e ben definito, e che sia da sveglia sia nel sonno riceve conformi a verità le impronte delle cose, costui dovrebbe, per ciò che concerne la struttura della sua anima, poter contare sull'esito migliore. In particolare, dalle rappresentazioni che esso ci propo-

25 Sinesio, *I sogni*, cit., p. 571

26 Ivi, p. 573.

27 Lacombrade, *Sinesio ...*, cit., p. 195.

ne e nelle quali si sofferma quando non è sollecitato da altri dall'esterno, possiamo inferire in quale disposizione si trovi lo spirito psichico. La filosofia peraltro ci fornisce i *criteri* di giudizio atti a preservarlo e a far sì che non abbia mai a perdersi in errore»²⁸.

Il sogno, dunque, è una sorta di *specchio* attraverso il quale possiamo verificare lo stato di salute dello spirito psichico. Guida per lo spirito psichico sarà la filosofia.

Sinesio fornisce, quindi, sia uno strumento di *diagnosi*, di controllo, sia una guida etico - morale per la conoscenza: questa guida è appunto la filosofia.

Bisogna dunque evitare «rappresentazioni assurde e precipitose» e «volgersi verso il meglio e ... ritirarsi dal peggio»²⁹. Infatti «quando il pneuma si contragga per compattezza e si faccia troppo ristretto per poter riempire tutti gli spazi predestinatigli dalla provvidenza che ha foggiate l'uomo (ossia le cavità cerebrali): allora, non ammettendo la natura, alcuno vuoto negli esseri, vi penetra uno pneuma maligno», ed è questo che accade agli atei che, non confidando nella forza dell'intelligenza, si lasciano soggiogare dalla falsa ed illusoria conoscenza *sensibile*.³⁰

Ecco, dunque, ribaditi i due postulati platonici: il Male si identifica con l'ignoranza e il Bene con la sapienza, e il primo, ossia il Male, è Materia impura mentre il secondo, il Bene, è puro Spirito.

La mantica, quindi, è utile poiché conduce a Dio, ovvero alla *Conoscenza*, e ponendoci in comunione con un' intelligenza superiore, innalza e *salva* l'anima; senza però trascurare la vita e la *conoscenza* del mondo sensibile, poiché l'anima, ricorda Sinesio, «vedrà dall'alto le cose di giù molto più chiaramente» e «rimanendo immobile darà all'individuo le immagini del divenire»³¹.

28 Sinesio, *I sogni*, cit., p. 579.

29 Ivi, p. 579.

30 Ivi, p. 579.

31 Ivi, p. 581.

Ecco dunque che la divinazione è un'arte a cui tutti possono accedere, un'arte che si può insegnare dopo averla prima acquisita, un'arte che nessuno Stato può impedirci di praticare, poiché intima, personale, incontrollabile dall'esterno. Chi libera la propria anima dalla precarietà dei sensi potrà, dunque, avvicinarsi facilmente a Dio³².

A questo punto del *Trattato*, Sinesio ci prospetta due tipologie di sogno: quello limpido e comprensibile e dunque più «divino», e quello che abbisogna di essere interpretato, ed è, questo, il più comune. Esso nasce dalla natura che fa sì che rimbalzino dalla sua sostanza *fantasmi* fuggenti che, riflessi nello *pneuma rappresentativo*, vengono a noi in forma di sogni, essendo essi un «nulla» che a contatto con gli *pneumi psichici*, ovvero con qualcosa di fisico, con una sede fissa in natura, vi si appoggiano come in «un focolare domestico»³³.

I fantasmi emersi dal passato sono, a detta di Sinesio, meno chiari col passare del tempo, mentre quelli emersi dalle cose presenti sono «vividi e chiari», e quelli delle cose future sono «indefiniti e indistinti»³⁴.

Vi è, dunque, tra tante tipologie di sogni, la necessità di un metodo che guidi alla loro interpretazione. Bisogna che il sapiente, afferma il Cireneo, si prepari ad accogliere le verità che l'intelligenza divina emana, conducendo una vita frugale, evitando il tumulto dei sensi, con la consapevolezza che tutto ciò si ottiene «a mezzo della filosofia, che ingenera ... il sereno distacco dalle passioni»³⁵.

Ogni anima, poi, è differente da un'altra, e ridicolo sarebbe affidare all'interpretazione dei sogni delle regole fisse, definite. Perciò ognuno interpreti i propri sogni, si dedichi a catalogarli,

32 Ivi, pp. 583- 591.

33 Ivi, p. 593.

34 Ivi, pp. 593-595.

35 Ivi, p. 595.

comprenderli, apprezzando la profondità della *conoscenza introspettiva* che si apre all'anima ormai libera dai legami terreni.

Possiamo dunque essere concordi con il lucido giudizio di Lacombrade, secondo il quale «gli intendimenti di Sinesio, anche quando non sono puramente letterari, non esorbitano dalla sfera morale. Egli sembra chiedere ai sogni soltanto una garanzia supplementare per la pace della sua coscienza, oppure, in caso di errore, degli scrupoli salutari»³⁶.

Alle sue visioni Sinesio non attribuisce alcun simbolismo, in quanto la chiarezza del sogno è essa stessa garanzia di *salute* psichica e morale del sognatore.

Ecco, quindi, che un *diario dei sogni* diventa non solo mezzo di *conoscenza* della propria mente, ma strumento di vita saggia, morale, platonicamente e cristianamente votata al Bene, ossia al Vero.

• Conclusioni: verso una scienza del sogno

Con Sinesio, come pure ebbe a scrivere Giulio Guidorizzi, si può oramai misurare «la distanza rispetto alla concezione classica del sogno»³⁷.

D'altronde, come abbiamo tentato di chiarire nella prima parte del saggio, una nuova concezione del sogno quale prodotto di leggi psichiche o fisiologiche, e non più come evento soprannaturale, sarebbe stata possibile solo attraverso il preventivo riconoscimento di una sede fisica per la mente.

Era questa, quindi, la condizione necessaria, seppur non sufficiente, affinché il sogno potesse esser fatto oggetto di una vera e propria *scienza*. La scoperta del cervello quale centro della *vita psichica* dell'individuo, infatti, seppur condizione preliminare di

36 Lacombrade, *Sinesio ... cit.*, p. 200.

37 G. Guidorizzi, *Introduzione*, in *Il sogno in Grecia*, cit., p. XXVIII.

tale ipotesi, non sarebbe riuscita, da sola, a sottrarre definitivamente il sogno, come ogni altra tipologia di fenomeno mentale, alla giurisdizione della superstizione.

Questo perché il mondo classico affrontò il sogno solo in parte secondo una prospettiva naturalista. Infatti «esso non cessò mai di essere collegato a una dimensione etica e religiosa, come espressione misteriosa di facoltà misteriose insite nell'anima umana»³⁸.

In realtà una sorta di intermittenza avrebbe contraddistinto lo studio dei sogni nella Grecia antica, procedendo, per così dire, a *salti*.

Ciò che sembra emergere infatti ad un'attenta analisi è che tale *intermittenza* è sempre legata alla *teoria della mente* che, di volta in volta, si cela dietro una determinata concezione dei fenomeni onirici.

Ecco dunque che la *psicofisiologia finalista* di Platone porta quest'ultimo a vedere nel sogno ora un fenomeno psicosomatico, ora un elemento divino dell'anima e della ragione.

Allo stesso modo la posizione aristotelica di un'anima quale mera garante dell'armonia delle funzioni vitali porta il filosofo ad una conseguente concezione del sogno quale fenomeno meramente fisiologico, dubitando del valore della divinazione per sogni. E così via.

La riflessione sul sogno, quindi, segue nel corso della storia greca un sostanziale andamento parabolico, che a sua volta sembra seguire un altrettanto parabolico susseguirsi di *teorie della mente*.

Ecco dunque apparire il sogno «una forma di conoscenza superiore nei pitagorici, in Eraclito e, parzialmente in Platone», e divenire invece «oggetto di un'indagine puramente naturale» soltanto «nella medicina, negli atomisti, in Aristotele, negli epicurei». E se successivamente tornò ad essere fenomeno trascendente per gli stoici, con la sola eccezione di Panezio, si poté giunge-

38 Ivi, p. XXVII.

re soltanto con fatica all'eclettica esposizione ciceroniana, nella quale, pur tuttavia «le due opposte posizioni ancora si fronteggiano»³⁹.

Nel *Libro dei sogni* di Sinesio, al contrario, le due concezioni, anziché fronteggiarsi, sembrano invece convivere perfettamente. Una visione mistica dell'anima non sembra, infatti, per il Cireneo, escludere i dati che la tradizione medico-filosofica aveva oramai acquisito da tempo.

I fenomeni onirici sono per Sinesio il prodotto di una *vita psichica* assolutamente personale, soggettiva, laicamente intesa, e tuttavia possono divenire, proprio essi, il principale mezzo di elevazione spirituale, di *Conoscenza*.

D'altronde, come pure ebbe a dire Lacombrade, «si troverebbe difficilmente un filosofo greco che meglio di Sinesio abbia intravisto l'importanza dell'elemento affettivo nella vita profonda dello spirito»⁴⁰ ed è proprio l'importanza da egli attribuita al sogno quale autentico strumento di introspezione, quale *specchio dell'anima*, che ci autorizza a sviluppare eventualmente un confronto coi moderni maestri della psicoanalisi.

Non bisogna pur tuttavia tralasciare il fatto che gli intendimenti di Sinesio sembrano comunque essere prevalentemente di natura etico-morale.

Egli, infatti, «nega qualsiasi diritto di esistenza a leggi universali che alcuni vorrebbero imporre ai fantasmi così vari del sonno. E non risparmia il suo scherno agli innumerevoli autori di *Interpretazioni dei sogni* – Artemidoro e altri –, che rintracciano nelle associazioni d'immagini, tanto diverse a seconda dell'esperienza individuale di chi sogna, delle affinità che egli ritiene illusorie»⁴¹.

Sinesio, dunque, non svolge una ricerca generale intorno al

39 G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. XXVIII.

40 C. Lacombrade, *op. cit.*, p. 200.

41 Ivi, p. 201.

simbolismo onirico; e questo perché, a suo parere, l'unico *interprete* dei sogni può essere soltanto il singolo individuo che sogna. Una scienza del sogno quindi è possibile, anzi necessaria, purché il sognatore si tramuti egli stesso in interprete dei propri sogni. Da qui l'utilità di un diario personale che registri i fenomeni onirici di ciascuno, certificando *salute psichica e pulizia morale*.

Della divinazione da sogno, argomenta infatti Sinesio, «ciascuno è lui stesso strumento, tanto che, neanche se volesse, potrebbe allontanarsi dal luogo dell'oracolo. Se rimaniamo a casa, essa abita con noi; se andiamo in viaggio, viene con noi; ci accompagna sul campo di battaglia, nel disbrigo degli affari pubblici, nell'attività agricola, in quella commerciale. Non la interdicono nemmeno le leggi di uno Stato supponente; che se anche volessero, non potrebbero, mancando ogni prova a carico di chi la pratica. O forse violeremmo la legge dormendo? Nessun tiranno potrebbe imporci di non aver visioni oniriche, salvo a bandire dal suo regno anche il sonno, che sarebbe il gesto d'un pazzo che vuole l'impossibile, e d'un empio che legifera in contrasto con la natura e con Dio»⁴².

• Riassunto

Il presente studio si propone di affrontare in maniera specifica la Psicologia e la gnoseologia di Sinesio di Cirene (373 – 414 d. C.) autore del celebre *Libro dei sogni*, considerato dagli studiosi l'ultimo *Trattato sui sogni* dell'antichità.

La prima parte del saggio è occupata dall'analisi di quella che abbiamo definito 'fisiologia dello spirito', ovvero di quel lungo ed intricato percorso filosofico e scientifico che avrebbe portato in età classica al riconoscimento di una sede specifica per l'anima all'interno dell'individuo.

42 Sinesio, *I sogni*, cit., p. 585.

A tal proposito importanti si dimostreranno i contributi di Alcmeone di Crotona (VI sec. a. C.) e successivamente di Ippocrate di Cos (V sec. a. C.).

La parte centrale è interamente dedicata all'analisi del testo di Sinesio che si rivela al lettore come un vero e proprio trattato teorico di psicologia antica.

Il neoplatonismo di Sinesio si armonizzerà in maniera esemplare con le conquiste della tradizione medica e filosofica classica, in una sintesi tutt'altro che compilativa.

Nell'ultima parte del saggio, invece, si propone uno spunto di riflessione sull'attualità del pensiero del filosofo greco, incoraggiando un cauto confronto con le concezioni del sogno della moderna psicoanalisi.

• Abstract

The present essay focuses on the Psychology and gnoseology of Synesius of Cyrene (373 – 414 BC), author of the well-known *De insomniis*. This work is considered by many scholars to be the last treatise on dreams of the classical antiquity.

The first part of the essay analyses the so called *Physiology of spirit*, that is a complex philosophical and scientific theory about the existence of a specific seat of soul within the human being. It was developed in the classical era thanks to the works of Alcmaeon of Crotona (6th century BC) and Hippocrates of Cos (5th century BC).

In the central part of the essay we will analyse the text of Synesius which appears to be a real theoretical treatise of ancient psychology.

The neoplatonism of Synesius meets the achievements of the ancient medical and philosophical studies in a very original way.

The last part proposes some suggestions about the possible actualisation of Synesius's thought through its comparison with modern psychoanalysis.

Bibliografia

- AA.VV., *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966
- Alexandrian S., *Storia della filosofia occulta*, Mondadori, Milano 1970
- Aristotele, *Opere Biologiche*, Classici Utet, Torino 1999
- Artemidoro Daldiano, *Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano 1970
- Artemidoro di Daldi, *Dell'interpretazione dei sogni*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1976
- Brillante C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sel-lerio, Palermo 1991
- Cambiano G., Respici L., "Aristotele e i sogni", in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1978
- Foglia S., *Il sogno e le sue interpretazioni*, Tascabili Newton, Roma 1994
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma 1970
- Godino A., *Sogno: viaggio nell'ombra*, Clueb, Bologna 1999
- Guidorizzi G., *Sogno e funzioni culturali*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988
- Hehlmann W., *Storia della psicologia*, editrice a.v.e., Bologna 1972
- Ippocrate, *Opere*, Classici Utet, Torino 1996
- Lacombrade C., *Sinesio: Il "Trattato sui sogni"*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988
- Luck G. (a cura di), *Arcana Mundi*, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2006
- Mancia M., *Breve storia del sogno*, Marsilio Editori, Venezia 1998
- Mueller F. L., *Storia della psicologia*, Oscar studio Mondadori, Milano 1978
- Oracoli caldaici, a. c. di A. Tonelli, Bur, Milano 1995
- Platone, *Dialoghi filosofici* (voll. 1-4), Classici Utet, Torino 1996
- Plotino, *Enneadi* (voll. 1-2), Classici Utet, Torino 1997
- Sinesio, *Opere*, Classici Utet, Torino 1999
- Vegetti M., *Introduzione*, in Ippocrate, *Opere*, Classici Utet, Torino 1996
- Verardi D., *Artemidoro Daldiano: "Dell'interpretazione dei sogni". Un contributo storiografico*, in "Psychofenia", XI n.18 (2008)