

Quaderni di Airesis

Sulle ali del sogno

a cura di

Paolo Aldo Rossi - Ida Li Vigni - Emanuela Miconi



MIMESIS

SULLE ALI DEL SOGNO

A cura di

Paolo A. Rossi – Ida Li Vigni – Emanuela Miconi



MIMESIS

INDICE

INTRODUZIONE	p.	9
RAPPRESENTAZIONE E INTERPRETAZIONE DEI SOGNI: DALLA PORTA DI CORNO O DA QUELLA D'AVORIO? <i>di Paolo Aldo Rossi</i>	p.	13
LA LOGICA DELL'ICONISMO ONIRICO NELLA <i>TRAUMDEUTUNG</i> <i>di Oscar Meo</i>	p.	47
SONNO E SOGNI <i>di Walter G. Sannita</i>	p.	59
MUSICA E SOGNO NEL MONDO ANTICO: ARTEMIDORO DALDIANO <i>di Donatella Restani</i>	p.	71
LA TEORIA DEL SOGNO NEL LIBRO BIBLICO DEL <i>SIRACIDE</i> (O <i>ECCLESIASTICO</i>) <i>di Silvana Fasce</i>	p.	79
ESCHILO E I SOGNI <i>di Margherita Rubino</i>	p.	87
COME I ROMANI CREDEVANO AI SOGNI <i>di Valeria Motosso</i>	p.	93
SOGNO E REALTÀ TRA INDIA E GRECIA <i>di Paolo Magnone</i>	p.	103
INTRODUZIONE ALL'ONIROCRITICA ISLAMICA <i>di Ida Zilio-Grandi</i>	p.	115
LA RIVELAZIONE ONIRICA NELLA LETTERATURA ALCHIMICA <i>di Andrea De Pascalis</i>	p.	121
I SOGNI DEL <i>DECAMERON</i> <i>di Marina Montesano</i>	p.	131

GIROLAMO CARDANO E LA TEORIA DEI SOGNI <i>di Ida Li Vigni</i>	p. 141
IL “MISTICO” SOGNO DI CARTESIO “AL CALORE DI UNA STUFA” <i>di Paolo Aldo Rossi</i>	p. 153
IL <i>SOMNIUM</i> E LE FONTI NEOPLATONICHE DELLA COSMOLOGIA KEPLERIANA <i>di Davide Arecco</i>	p. 163
“UN LIBRO SERRATO CON SETTE SIGILLI SIGILLATO”: IL SIMBOLISMO ERMETICO DEL “FIORE DE’ FIORI” DI GIOVANNI DI VASCONIA <i>di Massimo Marra</i>	p. 175
CORPI ABBANDONATI NEL SONNO <i>di Lauro Magnani</i>	p. 227
MESSA IN SCENA E MESSA IN SOGNO: SUL <i>PRINZ VON HOMBURG</i> DI HEINRICH VON KLEIST <i>di Roberto De Pol</i>	p. 247
SOGNO O REALTÀ? LE VERITÀ DEL SOGNO NEL RACCONTO FANTASTICO DI CHARLES NODIER <i>di Ida Merello</i>	p. 259
I SOGNI DEI POSITIVISTI <i>di Mirella Pasini</i>	p. 271
IMMAGINI DEL FEMMINILE NELLA POETICA DELLA <i>RÊVERIE</i> DI G. BACHELARD SUGGERZIONI NELLE LETTERATURE EUROPEE <i>di Emanuela Miconi</i>	p. 281
UN VIAGGIO NEL MONDO DEI SOGNI ATTRAVERSO IL TEMPO, LO SPAZIO, LE CULTURE: UNA LETTURA DI <i>DAS BUCH DER TRÄUME</i> (1928) DI IGNAZ JEŽOWER <i>di Serena Spazzarini</i>	p. 303
APPENDICI	p. 313
<i>Da Il libro dei sogni di Artemidoro</i> <i>a cura di Donatella Restani</i>	p. 315
Incomincia il libro chiamato Fiore de fiori di Giovanni di Vasconia sopra la Pietra de philosophi et la pratica sua <i>a cura di Massimo Marra</i>	p. 321

<i>Somnium Kepleri</i> <i>a cura di Paolo Aldo Rossi</i>	p. 327
<i>I sogni di Cartesio</i> <i>traduzione di Eugenio Garin</i>	p. 339
AUTORI	p. 343

PAOLO MAGNONE

SOGNO E REALTÀ TRA INDIA E GRECIA

Il sogno nel mondo classico

Uno dei primi sogni che l'uomo occidentale ricordi è un sogno mendace. Un sogno funesto, perché annunciando ciò che non sarà piegherà gli eventi a un corso rovinoso. Sulle soglie dell'*Iliade*, nella notte dopo l'oltraggio di Agamennone ad Achille, Zeus medita vendetta per il suo *protégé*. Convoca un Sogno Funesto (οὐλον ὄνειρον)¹ e lo invia a illudere il re acheo con fallaci promesse di subitanea vittoria sui Troiani. Il Sogno si dilegua, lasciando Agamennone desto sul suo giaciglio a "volgere in cuor suo cose che non erano destinate a realizzarsi"². Credere ad un sogno, lanciare l'attacco fidando in un sogno? Nestore, il piú saggio degli Achei, parlando nel consiglio di guerra, scioglie il dubbio: "se qualcun altro degli Achei ci raccontasse questo sogno, forse la diremmo una menzogna (ψευδός) e ce ne terremmo lontani; ma poiché l'ha visto colui che si professa il migliore tra gli Achei..."³ la catastrofe è in cammino.

Simmetrico a questo sogno falsidico, presso l'epilogo dell'*Odisea*, un sogno veridico preannuncia a Penelope l'imminente sterminio dei Proci: una grande aquila piomba dal monte a sterminare le oche becchettanti nel suo cortile. Il sogno stesso corrobora sé stesso da sé stesso, professando di essere "non sogno, ma visione verace di buona fortuna, destinata a realizzarsi"⁴.

Per i Greci, di fronte a un sogno sorge anzitutto il dilemma sulla veridicità. Il sogno non è realtà – ma potrebbe parteciparne in qualche misura anticipandola. I sogni, in effetti, sono duplici, come dichiara la saggia Penelope, titubando piú di quanto non sarebbe convenuto a Agamennone sulla fede da prestare alla visione. O meglio, duplici sono le porte per le quali i sogni vengono agli uomini, le une dai battenti di avorio, le altre di lucido corno. Come addita la trasparente (par)etimologia, dalle porte d'avorio (ἐλέφας) vengono agli uomini i sogni menzogneri, che ingannano (ἐλεφαίρονται) adducendo parole senza risultato (ἀ-κράντα); dalle porte di corno (κέρας) i sogni veritieri, che risultano (κράινουσι) in accadimenti reali⁵.

I sogni dunque non sono reali, ma possono talvolta essere realizzabili: τελέομαι, "andare a compimento", è il verbo che ricorre nei passi. Il dominio della loro possibile realtà è nel futuro e nell'altrove: in ciò per cui il sogno è segno e non in ciò per cui il sogno è corpo. Come corpi, i sogni posseggono bensí una

1 Omero, *Iliade* II, 6.

2 Omero, *Iliade* II, 36: τὰ φρονέοντ' ἀνά θυμὸν ἃ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἐμελλον.

3 Omero, *Iliade* II, 80-82.

4 Omero, *Odisea* XIX, 547: οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται.

5 Omero, *Odisea* XIX, 564-567.

diminutiva realtà – una sostanza intangibile, inconsistente, intrinsecamente difettiva (ἄ-μήχανος “senza risorse”, ἄ-μενηνός “senza forza”), affine alla sostanza fantasmatica dell’anima. Odisseo disceso nell’Ade per tre volte cerca di stringere l’anima della madre e per tre volte l’anima gli svola via di tra le mani, “simile a ombra o a sogno”⁶. Odisseo dubita che la madre sia un fantasma (εἶδωλον) inviato da Persefone, ma la madre replica che quella è la sorte comune dei mortali: quando il corpo si disfa, “l’anima come un sogno fugge via svolazzando”⁷.

In quanto è corpo, benché umbratile, e corpo animato, il Sogno ha una genealogia – il Sogno, o meglio la stirpe dei Sogni, molteplici come molteplici sono gli uomini o le ombre. Figli della Notte secondo Esiodo⁸, la loro parentela ne illumina la natura: loro fratelli sono Trapasso e Morte Violenta, con cui condividono (sia pur solo in forma transitoria) l’ottundersi della coscienza del mondo esterno; Destino, cui li accomuna la presaga apertura sul futuro; infine, loro fratello è il Sonno (ὕπνος), ad esprimere una contiguità che in altre lingue – ma non in greco – è anche cognazione linguistica: ma di ciò piú oltre.

Il manco di vitalità e di solidità che appartiene al sonno/sogno è tanto piú esecrabile per il pragmatismo romano, che non si stanca di dipingerne la realtà estenuata in quadri di icastica, morbosa bellezza. Virgilio ne pone le sedi nell’Orco, nelle vacue e inani case di Dite, dove hanno posto i loro covili la mala genia degli avversari della vita: Lutto, Cure, Morbi, Vecchiaia, Paura, Fame, Indigenza, Guerra, Discordia e i due fratelli, Morte e Sonno. Lì un olmo antico dirama le fronde immani nell’ombra: sogni vani pendono sotto ogni foglia⁹.

Il sonno ignavo, narra Ovidio, abita i penrali di una spelonca la cui caliginosa quiete non rompe suono o movenza di essere vivente, eccetto il murmure di Lete, fiume dell’oblio, che con l’eguale crepito delle ghiaie induce il sopore. Non porta stride sui cardini, né guardiano trapesta nella muta magione: ma un trono eburneo nel mezzo accoglie le membra illanguidite del dio, cui circonda l’innumere turba recubante dei sogni, vani imitatori di forme vuote, piú numerosi delle rene del mare o delle ariste del grano¹⁰. Cecità, sordità, inerzia sono gli attributi che marciano la natura liminale dei domini del sonno, inetto ai colori, ai suoni, agli slanci della vita – colori, suoni e slanci che finge inesauribilmente l’esangue popolo dei sogni in un vano conato di realtà¹¹.

Cecità, sordità, inerzia e vuota finzione si ritrovano prodigiosamente moltiplicati nell’affresco barocco di Stazio¹². Sotto un bosco immoto e tenebroso un

6 Omero, *Odissea* XI, 207: σκιῆ εἶκελον ἢ καὶ ὄνειρον.

7 Omero, *Odissea* XI, 222: ψυχὴ δ’ ἤντ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

8 Esiodo, *Teogonia* 211-212: νύξ δ’ ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν ἰ καὶ Θάνατον, τέκε δ’ Ὑπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρίων.

9 Virgilio, *Eneide* VI, 268 sgg. (... *in medio ramos annosaque brachia pandit / ulmus opaca, ingens, quam sedem somnia volgo / vana tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent*).

10 Ovidio, *Metamorfosi* XI, 592 sgg. (... *hunc circa passim varias imitantia formas / somnia vana iacent totidem, quot messis aristas / silva gerit frondes, eiectas litus harenas*).

11 L’imitazione è il proprio dei sogni e la distinzione delle sue specie costituisce il criterio della loro classificazione: Morpheus imita le sembianze umane, Icelos/Phobetor (così chiamato da dèi/mortali) assume forme ferine e Phantasos si traduce in entità naturali inanimate (Ovidio, *Metamorfosi* XI, 633-643).

12 Stazio, *Tebaide* X, 84-117.

antro s'insinua nel vacuo monte, ove Natura neghittosa ha posto dimora al Sonno infingardo. Opaca Quietè, pigro Oblio e torpida Ignavia ne sono i custodi, mentre Ozio e Silenzio siedono con ali rattrappite nel vestibolo, ammutolendo ogni suono e congelando ogni fremito della natura. Perfino il fiume là presso circuisce senza rumore i sassi e i macigni nell'anfratto, scorrendo tra mandrie nere di armenti che giacciono prostrati come i nuovi germogli marciti da un alito pestilenziale. Chi ora si addentri nella spelonca, è attonito da mille simulacri plasmati da Vulcano, che preannunciano la visione del dio e insieme la scompongono in un infinito caleidoscopio di immagini mimetiche del Sonno, che qui sostituisce la coorte mimetica dei sogni immaginata da Ovidio: Piacere, Fatica, Bacco, Amore sono volta a volta i compagni degli *alter ego* del dio – e infine, nei penetrati ultimi, Morte -, ma il concubinato del Sonno con la Morte a nessuno è dato di vedere. *Hae species*, queste non sono che parvenze; infine, ecco il dio in persona, con i suoi immancabili compagni:

Egli riposa sopra molli coltri, scarco di cure, nel muscoso speco di sonnacchiosi fior tutto coperto: gli trasudan le vesti, e il corpo pigro scalda le piume; un vapor nero esala da l'anelante bocca; il crin sostiene, da la sinistra tempia in giù cadente, con una mano; abbandonato il corno cade da l'altra; misti a' falsi i veri, a' tristi i lieti stangli intorno i Sogni di varie innumerabili sembianze, tenebroso corteggio della Notte: sono a guisa di pecchie a' travi affissi, o su le porte, o stanno al suol distesi¹³.

Ombre, fantasmi, simulacri, nottole ambigue, cascami della notte, bulicame cieco, sordo, spossato, a stento reali in se stessi, talora inattendibili messi divini, forse – ma forse – nunzi di realtà destinate o futuribili: questi i sogni dei poeti classici, che ci hanno sedotti forse più a lungo che non convenisse all'economia di questo saggio. Ma veniamo ormai ai filosofi, che, dal canto loro, più sobriamente ritengono la caratteristica dominante del sogno: il manco di realtà e di verità. Platone è un caso esemplare.

Per Platone la ragione è il tramite dell'accesso alla verità. In una pagina della *Repubblica* egli spiega come nel dormiente, quando la parte razionale dell'anima si assopisce, la parte ferina, prendendo il sopravvento, ne approfitti per soddisfare i peggiori istinti indulgendo fantasticamente in incesti e delitti. Perciò l'uomo temperante deve cercare di nutrire e mantener desta quella che i medievali diranno poi anima intelligibile (*λογιστικόν*) e invece placare e ammansire le altre due, l'anima irascibile (*θυμοειδής*) e la concupiscibile (*ἐπιθυμητικόν*): solo a tale condizione rimane, per quanto è possibile, ancorato alla verità e nella minor misura gli appaiono le visioni immorali dei sogni (*παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων*)¹⁴. Nel *Timeo* poi si assevera che l'anima concupiscibile non intende ragione, ma è sedotta di giorno e di notte da simulacri e fantasmi (*ὑπὸ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων*). Il suo manco di razionalità è bensì temperato dal dono divino della mantica, che le consente di essere in qualche modo partecipe di verità. La capacità divinatoria è stata data per correggere la stoltezza

13 Stazio, *Tebaide* X, 106-115, nella traduzione settecentesca del Bentivoglio (... *adsunt in numero circum vaga somnia vultu / vera simul falsis permixtaque tristia blandis / noctis opaca cohors, trabibusque ac postibus haerent, / aut tellure iacent...*).

14 Platone, *Repubblica* IX, 571c-572c.

umana, e infatti nessun uomo assennato possiede un'ispirazione profetica se non quando è inceppato nella facoltà intellettuale durante il sonno, o è alterato da malattia o divina frenesia (ἐνθουσιασμόν). Tuttavia è proprio dell'uomo assennato ricordare e considerare ciò che è stato detto in sogno o da svegli dalla natura divinatrice e ispirata (ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως)¹⁵.

Risulta da questi passi come il sogno sia per Platone soprattutto il regno del "sonno della ragione", in cui le scorribande delle anime inferiori producono mostri – o nei migliore dei casi oscure profezie, che abbisognano tuttavia della convalida *a posteriori* della ragione nuovamente ridestata.

Ma è soprattutto nell'ambito della riflessione epistemologica che Platone stigmatizza il difetto del sogno nei confronti della realtà. Vive come in stato di sogno, dice un passo della *Repubblica*, colui che conosce le cose belle ma non il bello in sé. Chi sogna, infatti, sia esso addormentato o sia desto (ἐάντε ἐν ὕπνῳ ἐάντε ἐγρηγορώς – in quest'ultimo caso si tratterà dunque di "sogni a occhi aperti") considera non solo simili ma identiche due cose simili; non distingue, cioè, le parvenze immaginarie dalle realtà di cui sono copie. Allo stesso modo, chi conosce solo le cose belle, ma non il bello in sé, non distingue le copie dall'originale; costui vive dunque come 'in stato di sogno' (ὄναρ), mentre colui che distingue l'essenza da ciò che ne partecipa è come chi viva 'in stato di veglia' (ὕπαρ)¹⁶. Poco oltre lo stato di veglia è accostato alla conoscenza intellettuale (διάνοια), lo stato di sogno all'opinione (δόξα)¹⁷.

Considerazioni analoghe vengono espresse nel *Sofista*, dove il parallelo spregiativo tra conoscenza doxastica e sogno è esteso all'arte. Il dio, vi si dice, ha creato le cose reali e anche le loro immagini irreali, come i φαντάσματα che si vedono sia nel sonno che di giorno; anche gli uomini con la loro arte creano cose reali e le loro immagini, come le pitture, che sono come sogni umani fatti per chi è desto (ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν)¹⁸.

Più in generale, ricorre assai di frequente nei dialoghi la contrapposizione (di cui abbiamo veduto già sopra un paio di esempi) tra ὕπαρ e ὄναρ. Così nel *Politico* si afferma la necessità di "metter mano nuovamente attraverso l'esempio a conoscere la cura delle cose di stato, affinché ciò divenga per noi conoscenza desta (ὕπαρ) anziché sogno (ὄναρ)"¹⁹. Nel *Fedro* si rimproverano i retori come Lisia, che scrivono discorsi senza aver indagato razionalmente i concetti, di non distinguere tra realtà e sogno riguardo al giusto e all'ingiusto²⁰. Nel contesto del celebre mito della caverna si prescrive che i filosofi, che si sono affrancati dalle catene, sono usciti alla luce e hanno contemplato le vere realtà, debbano in seguito ridiscendere nella caverna e, come capaci di distinguere tra realtà e immagini,

15 Platone, *Timeo* 71.

16 Platone, *Repubblica* V, 476c.

17 Analogamente in PLATONE, *Menone* 85c si afferma che le opinioni (δόξαι) dello schiavo di Menone, interrogato da Socrate, sono emerse come in sogno, ma attraverso la ripetizione egli potrà trasformarle in conoscenza certa (ἐπιστήσεται).

18 Platone, *Sofista* 266bc.

19 Platone, *Politico* 278e.

20 Platone, *Fedro* 277d.

debbano governare non come in sogno, ma in veglia²¹. Qui veglia (ύπαρ) e sogno (όναρ) fungono dunque da pietre di paragone per la vera conoscenza (έπιστήμη) e l'opinione (δόξα). Altrove, invece, sono equiparate rispettivamente alle opinioni dei savi e a quelle dei pazzi.²²

Il sogno nell'india antica

Nell'insistita contrapposizione platonica tra ύπαρ e όναρ si ricapitola bene la considerazione sostanzialmente negativa che il realismo classico ha del sogno come esponente paradigmatico dell'ambito di ciò che è meno che reale. Ma una valutazione ben diversa incontra il sogno in India, dove fin dai tempi piú antichi si annuncia un'attitudine introspettiva che spalanca scenari ontologici piú fluidi e variegati. Già nell'inno vedico detto "del non-essere" il sagace indagatore delle origini, quando "non c'era l'ente, non c'era il ni-ente" (*nāsad āsīn no sad āsīt*), domanda la soluzione dell'enigma ai "vati veggenti" che "scrutando nel loro cuore trovarono il bandolo dell'essente nel nulla" (*sato bandhum asati*) – il nulla dinamico della mancanza che accende il desiderio, primo seme del pensiero²³. Bisogna volgere lo sguardo all'interno, la matrice della realtà è il nulla del pensiero: questa la suggestione che si affaccia verso la fine del II millennio aev. (= avanti l'era volgare), secondo una stima prudente che cronologie piú "confessionali" vorrebbero arretrare di molto – ben prima, in ogni caso, dei primi albori della filosofia greca. Sarà raccolta e ampiamente sviluppata nella metafisica delle *Upaniṣad*, all'incirca coeve o di poco anteriori al Buddha (VI sec. aev.), secondo una cronologia questa volta piú consolidata. In verità, l'evocazione sommaria di una "metafisica delle *Upaniṣad*" è una semplificazione facilmente fuorviante: questa collezione di testi, piú che proporre la dottrina unitaria che sistematizzazioni successive (e anzitutto i *Vedānta Sūtra*) hanno voluto ricavarne, rappresenta piuttosto una vasta fucina di idee, il ricettacolo seminale di tutto ciò che è poi germogliato in teorie diverse e talora contrastanti nelle sei scuole classiche del pensiero indiano. In specie nelle piú antiche *Upaniṣad* in prosa i rudimenti delle dottrine ci vengono incontro in forma non espositiva o formulare ma narrativa, in episodi che riferiscono le circostanze della loro prima promulgazione da parte dell'uno o dell'altro degli ignoti maestri e "sofisti" che animano il vivacissimo arengo filosofico di quei tempi remoti, affiorando per un istante dall'oblio in cui la latitanza della storia (cosí tipicamente indiana)²⁴ le ha sepolte.

Due di questi aneddoti custodiscono per noi le origini di una medesima dottrina degli stati di coscienza, in cui il sogno trova il suo sfondo ontologico definitivo

21 Platone, *Repubblica* VII, 520c.

22 Platone, *Teeteto* 158b-d.

23 *R̥g Veda* X, 129, 1.4. Per un'analisi v. P. Magnone, *Il problema dell'essere nel pensiero indiano delle origini*, Milano (ISU) 1992, p. 17 sgg.

24 La mancanza di senso storico degli Indiani è diventata un luogo comune che, come tutti i luoghi comuni, rischia la sclerosi. È un fatto innegabile, però, che nel ricchissimo panorama della letteratura sanscrita, forse la piú vasta del mondo antico, spicca per estrema esiguità il genere storico, limitato a pochissimi esempi, provenienti per di piú dagli estremi del subcontinente: le cronache ceylonesi, gli annali del Kashmir.

nel pensiero indiano, collegandola simmetricamente a due diverse coppie di re e di maestri itineranti in funzione a volta a volta di discenti e docenti. I due maestri sono Gārgya Bālāki, o Dr̥ptabālāki, il “tronfio Bālāki”, come suona una versione²⁵, pregiudicando nell’epiteto il valore del personaggio, e l’immortale Yājñavalkya, la cui figura si staglia su tutte per la profondità abissale del pensiero, che spalanca per primo quella vertiginosa prospettiva di solipsismo idealistico e logo apofatico²⁶ che è poi invalsa appunto nelle volgarizzazioni come la “metafisica delle *Upaniṣad*” tout court.

Adunque, si riferisce nel primo aneddoto,²⁷ il tronfio Bālāki venne una volta alla presenza del re Ajātaśatru offrendosi di istruirlo sul *brahman*²⁸, sulla sacra sorgente della realtà. In quei tempi e in quei luoghi (nell’India nord-orientale intorno alla metà del primo millennio aev.) i re piú famosi erano munifici di doni a beneficio dei saggi, e Ajātaśatru prometteva mille vacche a colui che dimostrasse di aver penetrato il grande mistero. Cosí Bālāki si fece avanti baldanzosamente ed esordí dicendo: “Quella ‘persona’ che è nel sole, quella in verità io riverisco come *brahman*”. Ma Ajātaśatru subito lo fermò: “No, non parlarmi di lui – io lo riverisco [soltanto] come preminente, capo e sovrano di tutti gli esseri”. Allora Bālāki propose la ‘persona’ nella luna, ma la reazione del re fu simile, e cosí andarono le cose anche per tutte le identificazioni successive. Bālāki propose una serie di identificazioni del *brahman*: la ‘persona’ (*puruṣa*)²⁹ nel sole, nella luna, nel lampo, nel tuono, nello spazio, nel vento, nel fuoco e nell’acqua – questo per quanto riguarda il mondo ‘divino’ (*adhidaivatam*), ovvero la sfera macrocosmica, naturale, esteriore; e poi ancora un’altra serie di identificazioni: la ‘persona’ nello specchio, nell’ombra, nell’eco, nella voce, nel sogno, nel corpo, nell’oc-

25 *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* II, 1, 1.

26 Concisamente espresso nella celebre formula piú volte ricorrente (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22; IV, 5, 15): *sa eṣa neti neti ātmā* “questi è il Sé di cui [si può solo dire] no! no!”, ovvero riguardo al quale non si può fare alcuna affermazione, ma solo negare qualsiasi caratterizzazione positiva, in quanto limitante.

27 Questa storia è conservata in due versioni, nella *Kauṣītaki Upaniṣad* IV, 19-20 e nella *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* II, 1, 15-20. Non è necessario ai nostri fini entrare in particolari sulle differenze tra di esse: pertanto nel prosieguo attingeremo liberamente ad entrambe. Si avverte il lettore che tutti i brani riportati, inclusi i dialoghi virgolettati, non sono citazioni letterali ma libere parafrasi.

28 Il *brahman*, dalla rad. *bṛh/vṛh* ‘crescere, espandersi’, in seguito ad una lunga evoluzione, dal piú antico significato vedico di ‘preghiera, incantesimo’, poi ‘parola/scrittura sacra’, attraverso la nozione dell’intrinseca efficacia che in tale parola è contenuta viene finalmente a designare l’energia creatrice che è il fondamento e la sostanza ultima del reale. Nella metafisica indiana il *brahman* tiene un posto simile a quello dell’*essere* nella metafisica greca, talché all’*ontologia* o ‘scienza dell’*essere*’ di ascendenza greca (ma ὄντολογία non è parola classica) corrisponde funzionalmente in ambito indiano la *brahmavidyā* o ‘sapienza del *brahman*’. A paragone della nozione dell’*essere*, quella del *brahman* ha tuttavia connotazioni piú dinamiche, che determinano la caratteristica inflessione della metafisica indiana.

29 Il *puruṣa*, propriamente ‘uomo, maschio, persona’, acquista ben presto in filosofia il significato speciale di ‘principio spirituale cosciente’. Sanciscono questa valenza della parola (pseudo)etimologie come quella della *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* II, 5, 18, che riconduce *puruṣa* a *puri-śaya* ‘colui che risiede nella cittadella’ (del cuore, ritenuto sede della coscienza).

chio destro e nell'occhio sinistro – questo per quanto riguarda il mondo 'del sé' (*adhyātmam*), ovvero la sfera microcosmica, psichica, interiore³⁰. Ogni successiva identificazione era motivata dall'insoddisfazione del re, che aveva obiettato la parzialità dell'identificazione precedente. Infine Bālāki, esaurite tutte le risorse, rimase in silenzio.

“È tutto qui?” disse Ajātaśatru.

“Tutto qui” rispose Bālāki.

“Ma con ciò [il *brahman*] non è ancora conosciuto” ribattè Ajātaśatru.

“Accettami come discepolo” disse Bālāki.

Il re lo condusse da un uomo dormiente, lo ammaestrò sulle evoluzioni e sui destini della ‘persona fatta di conoscenza’ (*viññānamaya puruṣa*) che abita i mondi della veglia, del sogno e del sonno profondo, gli svelò l'identità ultima del *brahman*, la sorgente della realtà, con l'*ātman*³¹, il principio cosciente che come un rasoio nel fodero pervade tutto il corpo fino alle unghie e alla punta dei capelli con le sue energie vitali – e attraverso le energie vitali i sensi – e attraverso i sensi i mondi. Ma questa dottrina vogliamo ascoltarla meglio dalle labbra di Yājñavalkya.

L'esordio della seconda storia³² è antitetico: laddove il tronfio Bālāki era smansioso di sfoggiare le sue presunte conoscenze al re Ajātaśatru, Yājñavalkya è geloso delle sue. “Non parlerò”³³ dice tra sé apprestandosi a incontrare il re Janaka. Egli sa che la dottrina che penetra il mistero della realtà non è fatta per essere esposta alla mercé di chicchessia, deve bensì esser trasmessa in segreto dalla bocca del maestro all'orecchio di un degno discepolo, come significa il nome stesso dell'*Upaniṣad*: una ‘sessione’ (dalla rad. *sad* ‘sedere’) accanto (*upa*) e in basso (*ni*), l'attitudine appunto del discepolo che siede ai piedi del maestro. Janaka, tuttavia, vincerà il riserbo di Yājñavalkya, dimostrandosi buon discepolo con il sagace incalzare delle sue domande.

Il quesito iniziale del re è il seguente: “Che cosa è luce per l'uomo?” Un problema, dunque, gnoseologico, a differenza che nell'episodio di Bālāki, dove il taglio della questione era ontologico – che cos'è il *brahman*. Entrambi i cammini conducono d'altronde alla medesima meta nell'*Upaniṣad*, dove essere e pensiero,

30 Così nella versione della *Kauṣītaki Upaniṣad*. Nella versione della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* le due serie sono leggermente differenti.

31 L'*ātman*, etimologicamente collegato al gr. ἀτμός ‘vapore’, e al ted. *Atem, Odem* ‘respiro’, anch'esso (come già il *brahman*) in seguito ad una lunga evoluzione, dal significato originario, appunto, di ‘vento/respiro’, attraverso la nozione dell'essenzialità dell'alito per l'essere vivente viene infine a significare l'intima essenza che è il principio vivente e cosciente, ovvero il Sé – nell'uso generico, la parola *ātman* ha anche valore di pronomi personale riflessivo ‘sé stesso’. Il concetto di *ātman* è dunque il corrispettivo “spirituale” e psichico del *brahman* come principio “materiale” e cosmico: entrambi rappresentano i due aspetti complementari del Reale e per questa ragione la *brahmavidyā* trova un esatto equivalente nell'*ātmaavidyā*.

32 La storia è narrata nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3.

33 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3, 1: *sa mene na vadiṣye*. Altri legge, dividendo diversamente: *sam enena vadiṣye* “parlerò con lui”, ma la lettura adottata è da preferirsi per ragioni di coerenza contestuale, oltre che per il sostegno del commentario di Śaṅkara. V. al proposito le osservazioni di P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, New York 1998, p. 515. Cfr. anche P. Deussen, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig 1897, p. 463.

brahman e *ātman* sono il recto e il verso della medesima medaglia della Realtà.

“Che cosa è luce per l’uomo?”.

Yājñavalkya, risoluto a tenere per sé la sua dottrina, fa mostra a bella posta di intendere la domanda di Janaka nel senso piú banale: “Il sole è luce all’uomo, maestà. Alla luce del sole, infatti, l’uomo si dà attorno a compiere le sue opere”.

“Ma quando il sole è tramontato, quale luce resta all’uomo?” incalza Janaka.

“La luce della luna, sire. Alla luce della luna infatti...”.

“E quando la luna è tramontata?...”.

“Il fuoco”.

“E poi?”.

“La parola. Quando non si discerne nulla, infatti, guidati dalla parola ci si muove”.

“E quando anche la parola è spenta?”.

“Allora l’*ātman*, il Sé, è luce all’uomo”.

Mentre nell’episodio precedente il tronfio Bālāki era scalzato a grado a grado da tutti i suoi futili conati teoretici dalle obiezioni di Ajātaśatru, qui Yājñavalkya è trascinato suo malgrado dalla perseveranza di Janaka a rivelazioni sempre piú profonde, finché non giunge a scoprire l’*ātman*, il principio cosciente, come vera e intrinseca luce che illumina il cuore dell’uomo dall’interno – quella medesima “persona fatta di conoscenza” che re Ajātaśatru aveva infine additato all’insipiente Bālāki quale vera essenza del *brahman*.

Quella “persona” è raggiunta anzitutto come coscienza del sonno e del sogno. La progressione ce ne fa certi: dapprima la luce diurna, cui fa seguito la luce notturna, poi il fuoco quando viene meno il luminare della notte; il fuoco si estingue, tace la parola, l’uomo discende nel sonno/sogno e in esso continua ad affaccendarsi, guidato unicamente dal lume interiore. Sonno/sogno sono, in sanscrito, un’unica e medesima parola, *svapna*, dalla medesima radice che con il medesimo suffisso produce in latino *somnus* ‘sonno’ e il derivato *somnium* ‘sogno’³⁴ – e d’altronde anche il greco ὕπνος ‘sonno’ – ma qui ‘sogno’ ὄναρ/ὄνειρος ha altra origine³⁵.

Il Sé, la luce intima della coscienza, è un viaggiatore dei due mondi – il sogno è il terzo, la soglia che li separa. Il mondo di qua è il mondo della vita, il mondo in cui si svolge l’attività della veglia; il mondo di là è il mondo del *brahman*, il mondo in cui ci si affaccia nel sonno profondo privo di sogni. Il mondo di qua è popolato da “forme della morte”, tutto il male a cui un uomo è aggiogato ricevendo un corpo alla nascita³⁶. Il mondo di là è pervaso dal bene, la pura beatitudine dell’essere. Stando al crocevia, nel mondo del sogno, l’uomo vede ora le gioie (*ānanda*) dell’uno, ora i mali (*pāpman*) dell’altro.

Dall’osservatorio liminale del sogno, l’uomo solve e coagula, separa e ricompone le (memorie delle) percezioni provenienti dal mondo inferiore dei fenomeni alla luce della libertà che filtra dal mondo superiore del *brahman*. Non piú co-

34 È la rad. *syep* + suff. *no*. Attraverso le consuete modificazioni fonetiche del latino: **syep* + cons. > **syo* > *so*; **pn* > *mn*. In sanscrito come sempre *o* > *a*.

35 Ὑπνος proviene dalla medesima rad. al grado ridotto *sup*. ὄναρ e ὄνειρος/ον vengono invece da IE **oner*. Esiste bensí, con il significato di sogno, anche il termine ἐνύπνιον, collegato alla rad. di ‘sonno’ analogamente quanto accade in sanscrito e latino.

36 Le *Upaniṣad* condividono con il Buddhismo una visione totalmente negativa del valore dell’esistenza mondana, in ciò differenziandosi nettamente dalla greicità classica.

stretto dalle immagini percettive cristallizzate dalla luce obiettiva degli organi di senso, egli foggia per sé nuove immagini fluide, suscitate dalla subiettiva luce interiore del Sé, e crea a proprio piacimento un mondo privato ricombinando i materiali dell'esperienza.

Se all'occhio penetrante del saggio tutto è male nel mondo di qua³⁷, nondimeno all'occhio ottuso del mondano le esperienze appaiono ora piacevoli ora dolorose: anche la proiezione onirica che di esse si alimenta sarà dunque ora piacevole, ora dolorosa: talora un mondo di sogno, adorno di riviere e specchi d'acqua tappezzati di loti, carrozze e altre delizie³⁸; talaltra invece un mondo d'incubo, dove s'immagina di essere uccisi, di venir cacciati da un elefante infoiato o di precipitare in un pozzo³⁹. In entrambi i casi la proliferazione immaginale è espressione della sovrana immaginazione creatrice del soggetto, finalmente libera nel sonno/sogno dalle angustie dei condizionamenti sensoriali:

Soggiogando col sonno quanto è corpo
insonne osserva i dormienti sensi
prende con sé la luce e torna al tetto
lo spirito d'oro, il cigno solitario

Con l'alito protegge il nido in basso,
ma sovr'esso si libra l'immortale,
immortale va errando a suo talento
lo spirito d'oro, il cigno solitario

Movendo in sogno ora in alto, ora in basso
il dio foggia figure multiformi,
or con donne e con risa si diletta,
or contempla visioni di spavento

I suoi passatempi egli mostra,
sé stesso non mostra ad alcuno⁴⁰

L'*ātman*, il Sé, è il viaggiatore dei due mondi, che si affranca nel sonno dalle pastoie corporali, prende seco la luce rivelativa dei sensi assopiti per proiettare figure a suo piacimento, serbandosi in vita il suo "nido inferiore", il corpo, per mezzo del soffio vitale, ma librandosi fuor di esso nello spazio onirico, signore delle proprie visioni, che sono i suoi trastulli – l'unica cosa di lui che sia dato conoscere: poiché ciò che si vede è sempre la visione e giammai il Veggente.

Questo *ātman* è lo "spirito d'oro" (*hiraṇmaya puruṣa*), ovvero il Germe Aureo della creazione già noto alle cosmogonie vediche⁴¹; e il "cigno solitario"

37 Cfr. *Yoga Sūtra* II, 15, dove un'enumerazione delle ragioni dell'inevitabilità del male è suggellata dalla conclusione: *duḥkham eva sarvam vivekinah* "tutto è non è che dolore per colui che discrimina".

38 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3, 10.

39 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3, 20. In questo caso, precisa Yājñavalkya, persiste il riflesso illusorio delle paure sperimentate nella veglia.

40 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 3, 11-14 (inizio). Nel dettato dell'*Upaniṣad*, che come tutte le *Upaniṣad* più antiche è in prosa, sono qui (come in altre occasioni) inseriti dei versi a suggello (traduzione metrica dell'A.).

41 Cfr. *Rg Veda* X, 121.

(*ekahamsa*) – solitario o unico, perché uno e identico è il Sé universale che si rifrange nell'infinita molteplicità dei soggetti empirici. L'attributo *eka*, 'unico', è d'altronde superfluo, perché l'unità dell'identità è già tutta contenuta nella segreta ambivalenza della parola *hamsa* ('cigno')⁴² che la costituisce come emblema mistico dell'identità dell'Anima cosmica e dell'anima individuale. Nella sua enuciazione al nominativo – *hamsa* – si cela infatti, come chiosa lo stesso grande maestro Śaṅkara⁴³, la sublime professione vedantica dell'identità – *so'ham* – "io sono Lui".

Del volucro viaggiatore dei due mondi, come s'è detto, il mondo della veglia è "nido inferiore"; il sogno non è ancora l'altro mondo, bensì un'intermedia condizione di soglia, in cui il cigno si libra fuori dal nido inferiore, partecipando in qualche misura della libertà superna⁴⁴. C'è dunque un altro mondo, un "nido superiore", di cui finora Yājñavalkya non ha concesso che fuggevoli accenni? Il re è incontentabile, lo stringe da presso per strappare rivelazioni ulteriori: "È proprio così, Yājñavalkya; ti darò mille vacche, ma dovrai dirmi di più perché io ti lasci andare!"⁴⁵.

Yājñavalkya temporeggia ancora un poco, ripete il già detto: come un grande pesce fa la spola tra le due sponde di un fiume, la vicina e la lontana, così la "persona fatta di conoscenza" fa la spola tra i due regni, quello della veglia e quello del sogno. Poi si arrende, e affida ad una nuova similitudine il grado successivo dell'ammaestramento: come un'aquila, stanca dei suoi andirivieni nel cielo, ripiega le penne e si posa nel nido (il nido superiore!), così la "persona fatta di conoscenza" si affretta verso quella condizione in cui dorme e pure non ha più desideri, né più contempla sogni.

È lo stato del sonno profondo (*śuśupti*, lett. 'buon sonno') o, potremmo tradurre, del letargo – etimologicamente, lo stato dell'oblio (λήθη) e dell'inazione (ἀργός) – lo stato in cui si sperimenta oscuramente la beata perseità del *brahman-ātman*, assomigliata alla beatitudine dell'orgasmo in cui ogni coscienza di dualità

42 Veramente *hamsa* significa 'oca selvatica'; ma quest'animale, simbolo di goffaggine nelle nostre plaghe, parve impresentabile ai primi traduttori occidentali, che gli sostituirono tacitamente il cigno. Malgrado l'imprecisione filologico-ornitologica, alla luce delle più recenti teorie traduttive non avevano torto; e anche noi seguiamo il loro esempio.

43 Śaṅkara, o Śaṅkarācārya ('il maestro Śaṅkara') vissuto nell'VIII sec. ev., è il principale esponente della scuola filosofica del monismo assoluto, e uno dei massimi filosofi dell'India.

44 La sconfinata libertà di cui gode l'uomo in sogno è paragonata a quella di un re o di un grande brahmano. Dal canto suo nella *Repubblica*, IX, 574de Platone, scorrendo dell'uomo tirannico, lo accusa di sfrenare i suoi istinti da desto come agli altri talora accade in sogno. Platone dunque considera licenza depravata quella che al saggio indiano appare come la sublime libertà del sognante.

45 Questa sollecitazione del re, che ricorre più volte nel testo (*ata ūrdhvaṃ vimokṣāyaiva brūhi*) è interpretata diversamente da molti studiosi, come un invito a parlare di ciò che serve "al fine della liberazione" (*vimokṣāya*), ovvero della dottrina che affranca dalla reincarnazione nel *samsāra*, il flusso delle esistenze (cfr. Deussen, *op. cit.* p. 463). Benché questa interpretazione sia perfettamente ammissibile, ritengo almeno altrettanto plausibile l'interpretazione di Olivelle (*op. cit.* p. 516 sg.), che sulla base dell'uso linguistico specifico del testo intende *vimokṣāya* "al fine di liberarti [dal tuo debito]": Yājñavalkya, infatti, era vincolato da una precedente promessa a rispondere a qualsiasi domanda il re volesse porgli.

è abolita dalla perfetta fusione dei corpi e delle psichi degli amanti. Appollaiato nel suo nido superiore, il cigno solitario abbandona ormai i suoi divertimenti onirici, dimentico di tutto perché tutt'uno con sé stesso, privo di visione non perché privo di veggenza, ma perché più null'altro che sé resta da vedere al Sé.

Questo stato di identità di sé con Sé, attinto solo provvisoriamente nel sonno profondo, ha da divenire una condizione costante perché l'uomo sia sottratto definitivamente alle vicissitudini del fenomeno e spezzi la catena della reincarnazione che lo vincola in perpetuo al mondo del due e dei molti. A tracciare questo cammino che ancora resta da compiere è volto il seguito del discorso di Yājñavalkya, che noi ormai abbandoniamo alle istanze di re Janaka, avendo raggiunto il nostro più limitato scopo – l'accertamento dello statuto ontologico del sogno agli albori del pensiero filosofico dell'India.

La dottrina degli stati di coscienza è ripresa ancora nella stupenda parabola della *Chāndogya Upaniṣad*⁴⁶ che narra l'ammaestramento impartito da Prajāpati (il 'Signore delle creature') in persona a due discepoli d'eccezione: Indra, il re degli dèi, e Virocana, il re dei demoni⁴⁷. Ma qui ci limiteremo a menzionare soltanto la sua formulazione definitiva nella più tarda *Māṇḍūkya Upaniṣad*, dove si riscontra l'aggiunta di un "quarto stato" ineffabile oltre i tre già noti. La dottrina viene enunciata nel contesto dell'elucidazione del significato mistico della sillaba OM (ॐ), il suono primordiale. Per l'intelligenza delle corrispondenze simboliche tra stati di coscienza ed elementi fonici, giova ricordare che in base alle leggi della fonetica sanscrita OM equivale in realtà ad AUM, ovvero A + U + M + la risonanza espressa dal puntino.

OM: questa sillaba è l'universo intero ... poiché tutto questo è *brahman*; e questo *ātman* è *brahman*; e questo *ātman* ha quattro quarti.

Il primo quarto [la lettera A] è Vaiśvānara ('Comune a tutti gli uomini'), situato nello stato di veglia (*jāgarita*), cosciente dell'esterno...

Il secondo quarto [la lettera U] è Taijasa ('Luminoso-ardente'), situato nello stato di sogno (*svapna*), cosciente dell'interno...

Il terzo quarto [la lettera M] è Prājña ('Sapiente'), situato nello stato di letargo (*susupti*) — allorché l'uomo addormentato non intrattiene desideri né vede sogni, ma diventa un'unica massa di coscienza (*prajñānaghana*) e di beatitudine...

Considerano il quarto quarto [la risonanza] né cosciente dell'esterno, né cosciente dell'interno, né massa di coscienza, né cosciente né incosciente... ed esso è l'*ātman*, la meta finale della conoscenza⁴⁸.

Il quarto stato non ha nome, essendo designato soltanto con l'ordinale; in se-

46 *Chāndogya Upaniṣad* VIII, 7-12. Per un'analisi dettagliata v. P. Magnone, "Il maestro, il pupillo e la pupilla tra India e Grecia", *I Quaderni di Avallon*, Rimini, 48 (2000), p. 45-58.

47 'Demoni', come generalmente si traduce *asura*, oppure 'titani', come sarebbe forse preferibile, ma in ogni caso non del tutto soddisfacente. Sul significato della coppia polare *deva/asura* 'dèi/demoni' v. P. Magnone, "Vāmana. L'avatāra del Nano", *Abstracta*, Roma, XLVIII (mag. 1990), p. 14-19.

48 *Māṇḍūkya Upaniṣad* 1-7.

guito riceverà nome⁴⁹ Turīya, che vuol dire ancora null'altro che 'Quarto': un modo di rimarcare la radicale inesprimibilità del nucleo ultimo del Sé, già emblematicamente significata dal *neti neti* di Yājñavalkya⁵⁰.

Qui non possiamo addentrarci più oltre nell'analisi degli sviluppi e delle implicazioni della dottrina degli stati di coscienza, ma è tempo ormai per noi di tirare brevemente le fila di ciò che essa comporta per il nostro tema presente. Laddove nel mondo classico il sogno ci è apparso da un lato provvisto, sul piano ontico, di una sorta di diminutiva realtà, quasi ombra o fantasma mimetico della realtà in carne ed ossa, dall'altro, sul piano gnoseologico, perennemente sospetto di falsità, ovvero rappresentazione inadeguata o ingannevole del reale – per contro nel più antico pensiero indiano non si fa menzione di una consistenza ontica del sogno (mancano esempi di Sogni personificati), mentre l'attenzione si appunta esclusivamente sulla sua valenza gnoseologica, con esiti ben diversi da quelli greci. Lungi dall'essere rappresentazione depotenziata ed inane, esangue parassita della solida realtà della veglia, il sonno è grado intermedio di un *itinerarium mentis* verso la realizzazione della perseità dello spirito: un itinerario che tocca stazioni di crescente dignità ontologica, talché il mondo del sogno viene a essere non meno, anzi più reale del mondo della veglia, proprio in quanto in esso l'immaginazione onirica si spoglia di quel carattere di "datità" estranea e ostile al Sé che inerisce illusoriamente alle rappresentazioni della veglia; nel sogno la dualità comincia a liquefarsi e l'oggetto a confondersi con il soggetto quale sua proiezione immaginale. Il passo finale, preannunciato nello stato del sonno profondo senza sogni, sarà definitivamente compiuto nel Quarto, allorché nessuna proiezione immaginale sussiste più nella ricostituita identità del soggetto che ha riassorbito senza residui ogni possibile oggetto.

E se sulla nostra sponda del mondo – la sponda di noi figli dei Greci – l'insanabile frattura fra Io e Dio, e con essa la fuga prometeica e la disperata nostalgia, si annunciano già nel celebre effato pindarico: "sogno di un'ombra è l'uomo"⁵¹, sull'altra sponda il sogno è il primo gradino con cui l'Uomo – il *puruṣa* – si libera dell'ombra e comincia la sua ascesa verso la luce circonfondente del Sé.

49 Nelle *Māṇḍukya Kārikā* composte a commentario dell'omonima *Upaniṣad* da Gauḍapada (vissuto probabilmente nel tra il VI e il VII sec. ev.). La parola *turya* (una variante di *turīya*) si trova però già nel contesto della dottrina degli stati di coscienza proprio nella chiusa della tarda *Maitrāyanī Upaniṣad* (VII, 11).

50 V. sopra n. 26.

51 Pindaro, *Pitica* VIII, 95: σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος.