

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Ex somnio lux. Il sogno nel Jyotirbrāhmaṇa (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4.3) alla luce dell'esegesi śaṅkariana

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1837081> since 2022-01-30T10:40:37Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

GIANNI PELLEGRINI*

EX SOMNIO LUX.

IL SOGNO NEL *JYOTIRBRĀHMAṆA (BRĀHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD 4.3)*
ALLA LUCE DELL'ESEGESI ŚAṆKARIANA

In India, il sogno, le visioni e cognizioni oniriche sono oggetto di analisi e riflessione già dall'antichità più remota. Fin dagli strati testuali più arcaici delle raccolte vediche (*saṃhitā*) i cenni al sogno si moltiplicano e approfondiscono. Le speculazioni sul sogno percorrono filoni disciplinari disparati, dal mitologico-culturale al filosofico-religioso, passando attraverso riflessioni cosmologiche, mediche, astrologiche e oniromantiche.

In questa sede l'analisi sarà *in primis* ermeneutico-testuale, tentando di mettere in evidenza il messaggio dei testi – soprattutto le *Upaniṣad* – attraverso i testi stessi e le loro fonti esegetiche tradizionali¹, la lettura dell'*Advaita Vedānta* («Metafisica non-duale») è particolarmente messa in valore, soprattutto in un'ottica filosofico-dottrinale o, tutt'al più, storico-filosofica.

Prima di entrare *in medias res*, è importante fornire alcune indicazioni generali a proposito dell'evoluzione dell'onirologia (*svapnavijñāna/svapnavicāra*) nell'India antica. Nella letteratura sanscrita più arcaica il fenomeno onirico presenta differenti fasi, attraverso le quali le riflessioni onirologiche mutano considerevolmente.

Questo *incipit* varrà per introdurre la trattazione delle pagine seguenti, focalizzantesi sulla successiva evoluzione dell'onirologia indiana, sempre meno volta all'oniromanzia (o interpretazione dei sogni), e via via più attenta alle analisi speculative, in senso precipuamente ontologico e, in seguito, decisamente improntate all'epistemologia. Dopo alcune informazioni linguistiche e storiche generali, si proporrà un'analisi osservando il

* L'autore desidera ringraziare *in primis* l'amico Tommaso Braccini per la meravigliosa opportunità di scrivere in questa sede, nonché Flaminia Beneventano per il suo aiuto. Inoltre, una doverosa menzione va ai revisori anonimi che hanno dimostrato notevole cura e attenzione nella rilettura del testo, dando a chi scrive consigli davvero apprezzati. *Ca va sans dire* che ogni imprecisione va imputata esclusivamente all'autore.

¹ Sebbene molti tra gli indirizzi dottrinali ulteriori – siano essi esegesi delle *Upaniṣad* o meno – nelle loro trattazioni ricorrono alla simbologia onirica e allo studio del sogno (per esempio i buddhisti idealisti del Vijñānavāda), l'analisi testuale qui presentata si fonda sulla prima esperienza esegetica delle *Upaniṣad* a noi giunta, concretizzatasi in una serie di commenti a dieci *Upaniṣad* vediche, composte con tutta probabilità dal celeberrimo Śaṅkara Bhagavatpāda (VII-VIII sec.).

sogno come fenomeno sviluppatosi all'interno dell'individuo mediante stimoli avuti dall'esterno. Certo, sebbene le tassonomie oniriche codifichino molteplici tipologie di sogni, tuttavia, va detto fin d'ora che le più sofisticate riflessioni sono state prodotte considerando il sogno come un fenomeno dell'individuo, del «sé vivente» o «sé individuale» (*ĵivā tman*), ossia del «soggetto epistemico» (*pramā tṛ*) coinvolto e incatenato ai ceppi dell'esistenza fenomenica². Nelle pagine che seguono si mostrerà come queste nozioni, ancora allo stato embrionale nei testi esaminati, prendono attraverso le speculazioni onirologiche, via via una reale consistenza.

1. DATI LINGUISTICI

La radice \sqrt{svap} , da cui deriva il termine *svapna* «sogno», ha in sanscrito due significati primari: «dormire» e «sognare». Solitamente la radice può presentarsi in due forme al grado forte accentato, lo *swep* delle lingue proto Indo-Europee (PIE), o al grado zero, come avviene nel sanscrito *svap*³.

² In questo scritto si ritroveranno i termini sanscriti *ĵivā tman* (o *ĵiva*) e *pramā tṛ*, qui sopra resi rispettivamente come «sé vivente» e «sé individuale» (spesso legittimamente tradotto anche come «sé individuato»), oppure come «soggetto epistemico» (ossia il soggetto *tout court*). Accanto a questi si osserverà anche una terza nomenclatura: il «soggetto metafisico» (*ātman*). Per quanto concerne i primi due termini e le loro rispettive rese, va detto che si tratta del medesimo principio inteso da due prospettive differenti, come i diversi termini e le rese dimostrano. La parola *ĵivā tman* indica precisamente l'*ātman*, il sé, però nella sua veste di soggetto fenomenico e fenomenologico che vive (*ĵiva*) ed esperisce la proliferazione empirica. Ecco il perché della traduzione leggermente più aderente al significato etimologico. Quando questo stesso principio è osservato da una prospettiva squisitamente epistemologica, allora il termine più corretto è *pramā tṛ*. Il *pramā tṛ* è dunque quel soggetto che mediante gli strumenti di conoscenza (*pramāṇa*) coglie gli oggetti (*prameya*), così da acquisire una cognizione (*pramīti*). Allora, per ben evidenziare i differenti ambiti di pertinenza dei due termini inserisco nelle traduzioni due qualificazioni distintive: vivente/individuale per *ĵivā tman* ed epistemico per *pramā tṛ*. Infine, il «soggetto metafisico» rappresenta invece il principio dell'*ātman*, il sé puro e privo di ogni caratterizzazione empirica ed epistemica, completamente irrelato (*asaṅga*) rispetto alla proliferazione fenomenica, come il *Jyotirbrāhmaṇa* qui indagato mostrerà. Dunque, sulla traccia delle traduzioni precedenti, per disambiguare inserisco l'aggettivo «metafisico».

³ Ecco alcune parentele indo-europee (IE) della parola *svapna*: greco ἐν-υπνίωv; latino *somnium*, sogno, antico inglese (OE) *swefn*, tedesco *schlaf* («sonno») e medio inglese (ME) *sweven*. La variazione radicale fluttua tra \sqrt{suap} e $\sqrt{sva-ap}$, quando quest'ultima forma indicherebbe i soffi vitali (*prāṇa*) (LAYEK 1990, p. 8). SURYAKANTA (1989, p. 281) mostra come \sqrt{svap} «dormire» sia imparentato con l'IE **svepnos*, antico norvegese *svefn*, latino *somnus* (forme piene) e le forme ridotte del vedico *sup*, greco ὕπνος con la riduzione vocalica della semivocale (*samprasāraṇa*): *v > u* (PINAULT 2009, pp. 242-246). Secondo VERMA (1991, p. 427) *svā* indicherebbe i soffi vitali: quando un uomo si riposa e, dunque, anche i suoi soffi vitali si riposano, quella condizione si chiama sogno. Verma (1991, p. 427) continua listando altre parentele linguistiche: IE **swapnos*, il greco ὕπνος, l'irlandese *suan*, l'antico inglese *swefen*, il latino *somnus*, il lituano *sāpna-s*, il lettone *sapnis*, *sapns*, il tocario *aspan* e il russo *spat*.

Seguendo il dizionario di Turner⁴, Pinault lista due sostantivi significanti «sonno» e «dormire»: *svapna* e *nidrā*.⁵ Si trovano poi vari usi da questi derivati, come *gāḍha-nidrā* o *su-ṣupti* (lett.: «buon sonno»), entrambi indicanti un sonno profondo e senza sogni. Ciononostante, nell'ambito testuale vedico si possono isolare perlomeno tre radici per indicare il sonno: \sqrt{svap}/sup , \sqrt{sa} ⁶ e \sqrt{dr} ⁷.

La radice più usata per esprimere l'atto di dormire è effettivamente \sqrt{svap} ⁸, sulla quale ci si concentrerà. Questa stessa radice si cristallizza storicamente nel significato primario di «sognare». Il termine maschile che ne deriva è *svapna*⁹.

Stando invece ai grammatici indiani, secondo il *Dhātupāṭha* la radice (*dhātu*) si presenta come *ñiṣvap śaye* «*svap* nel significato di dormire, giacere dormienti» (2.57 [= 1068])¹⁰. Pāṇini nell'*Aṣṭādhyāyī* (3.3.91 *svapo nan*; A 1995, p. 526) mostra che, aggiungendo alla radice *svap* il suffisso (*pratyaya*) *naN* (ridotto a *-na* a seguito di varie elisioni) nel significato della radice stessa (*bhāvārtha/dhātvārtha*), si giunge alla forma finale *svapna*. Questa, una volta assegnate le desinenze (*prātipadikakārya*), determina il morfema (*pada*) maschile *svapnaḥ*, con flessione in *ā*¹¹.

⁴ TURNER 1966, pp. 411, 777, 804.

⁵ PINAULT 2009, pp. 225-259.

⁶ Numerosi riferimenti all'uso delle due radici appaiono ancora in PINAULT 2009, pp. 235-239: *Rgveda* (RV 1991) 1.29.3-4, 1.117.5, 1.124.4 e 10, 1.134.3, 1.135.7, 1.161.13, 4.19.13, 4.51.3 e 5c, 7.18.14, 7.55.2-8, 8.97.3.

⁷ Il termine è maschile e, qualora si presenti il tema con grado apofonico zero, si trasforma il sostantivo in un aggettivo verbale come *supti* al femminile o un participio passato *supta* al neutro; in pāli e in alcuni prakṛti la forma è *sutta*, fino ad arrivare all'hindī *sonā* o *soyā huā*. In ogni accezione, però, il senso rimane quello di «calmato, disteso, assopito, che riposa», fino all'uso figurativo di «morto» (PINAULT 2009, p. 225).

⁸ Con un presente alternato di VI classe *svapati* (passivo: *supyate*) e II classe *svapiti*. Si vedano: WHITNEY 1997, p. 201; MAYRHOFER II 1986-2001, pp. 791; PINAULT 2009, p. 226. Per una paretimologia di *svapiti* si veda anche *Chāndogya Upaniṣad* 6.8.1 (*UPANIṢAD* 1996, p. 68), derivante da *Śatapathabrāhmaṇa* 10.5.14 (ŚB 1990).

⁹ L'intero processo si esprime con la forma denominativa *svapnāyate* che significa anche «essere assonnato» o con locuzioni quali *svapnam ālokate* o *svapnam ālokyati* «vede un sogno», che ricorda la forma vedica *svapnam drś-* da cui deriva il *nomen agentis* *svapna-drś/dr̥k* «colui che vede il sogno, il sognatore», nonché i sostantivi indicanti l'azione della «visione onirica» (*svapna-darśana*, *svapna-nidarśana* e *svapna-saṃdarśana*). Esistono anche espressioni analoghe in altre lingue dello stesso ceppo: nel greco omerico ὄναρ ἰδεῖν o nel latino arcaico *aliquid in somnīs vidēre* (PINAULT 2009, p. 227). Per altre indicazioni si consulti ancora PINAULT (2009, pp. 226-234).

¹⁰ Con un presente di II classe. Si veda TRIPĀṬHĪ 1984, pp. 546-547.

¹¹ TRIPĀṬHĪ 1987, p. 27.

L'*Amarakośa* (1.7.36b; AK 2001, p. 110)¹², celebre dizionario dei sinonimi sanscriti, elenca un gruppo di vocaboli considerati sinonimi di *svapna*, i cui significati oscillano tutti tra sogno e sonno: *svapanam*, *svāpaḥ*, *suptiḥ*, *susuptiḥ*, *śayanam*, *saṃprasādaḥ*, *nidrā*. Il testo non pone però alcuna linea di demarcazione tra sogno e sonno; anzi, il commento appare più incline a rendere anche la parola *svapna* come «sonno»¹³. Per cui, in queste prime testimonianze il sogno sembra una forma particolare di sonno.

2. LE TRE FASI ONIROLOGICHE

In un panorama come quello indiano tradizionale antico, l'individuo non è mai separato dall'ambiente sociale, religioso e geografico in cui vive e opera. Questa è una delle ragioni per cui in questo seppur breve scritto è necessario introdurre alcuni parametri fondamentali al fine di cogliere agevolmente l'analisi dei testi qui riuniti. Considerando la vastità e la complessità delle intricate trattazioni disseminate nell'oceano testuale sanscrito, nonché gli usi del sogno e delle metafore oniriche attraverso i millenni, è necessario partire da un pur conciso inquadramento storico-culturale. La tesi dottorale di Rainer Stuhrmann (1982) propone un'illuminante categorizzazione storica delle speculazioni sul sogno nell'India antica¹⁴. Stuhrmann identifica e divide diacronicamente tre maggiori concezioni onirologiche rappresentate nella letteratura vedica: a partire dalle raccolte (*saṃhitā*) vediche, fino al periodo delle *Upaniṣad* medie, intorno al 500 a.C. Nella prima fase vedica (*in primis* ṛgvedica) il sogno era visto come un fenomeno nefasto da cui difendersi, poiché oscuro, capace di trasformarsi addirittura in incubo (*duḥsvapna*). In seguito, si passa alla seconda fase, quella rituale dei *Brāhmaṇa* e all'uso sacrificale del sogno, fino a giungere alla terza fase, dedicata alle riflessioni metafisiche, epistemologiche e psicologiche delle *Upaniṣad*¹⁵.

¹² Probabilmente per la preminenza e pervasività del sonno sul sogno: senza dormire non si può penetrare nella condizione onirica. Si confronti anche con un altro dizionario, che ebbe grande successo anche per le sue dimensioni ridotte e le notevoli affinità col ben più corposo AK, cioè il *Medinīkośa* (20.22; 2007, p. 84).

¹³ MURTHY 2004, p. 197. Sebbene di grande rilevanza semantica e culturale, tralascio le innumerevoli paretimologie della parola *svapna*. Per approfondimenti si veda PELLEGRINI 2011a, pp. 3-11.

¹⁴ STUHRMANN 2009, pp. 16-18, 19-44. In questo suo ultimo lavoro sul sogno, Stuhrmann propone un saggio riassuntivo del suo enorme sforzo dottorale.

¹⁵ In questa sede proporrò una lieve rivisitazione della seconda fase – prettamente ritualistica – di Stuhrmann, leggendola con l'enfasi mantico-interpretativa successiva che vaglia le ragioni fisiche e fisiologiche

2.1. LA PRIMA FASE: IL SOGNO NELLE RACCOLTE VEDICHE

La prima fase è dominata da una concezione soggettiva del sogno, in cui l'individuo considera se stesso il soggetto dei sogni, attivo e direttamente responsabile dei contenuti e delle attività oniriche.

Nelle *saṃhitā* vediche leggiamo di sogni simili a quelli dell'uomo d'oggi, siano essi aspirazioni, trasfigurazioni o visioni fantastiche e addirittura «sogni proibiti». C'è da dire, però, che se l'esperienza onirica in sé non appare sostanzialmente differente da quella ordinaria odierna, l'interpretazione vedica del fenomeno è senz'altro *sui generis*.

Fin dagli albori dell'epoca vedica, la tendenza indiana fu di correlare il sogno con la veglia. In effetti, nel primo periodo l'esperienza onirica è interpretata come un mondo parallelo brulicante di vita e realtà¹⁶. Nei sogni il sognatore vede se stesso come persona agente, l'autore delle azioni di cui accetta i frutti – soprattutto di quelli derivanti dalle trasgressioni –, le cui conseguenze si riverberano nella vita quotidiana di veglia. Tali trasgressioni si presentano come uno sbilanciamento di equilibri e regolamenti sociali, come rottura di voti (*vrata*), menzogne (*asatyavadana*), oppure sogni erotici in cui ci si congiunge con un/una partner proibito/a (*agamyagamana*). I risultati del sogno proibito – o dell'incubo (lett. «cattivo/brutto sogno» *duṣvápnya*) – causano un vero e proprio danno all'individuo, lasciandosi dietro strascichi molteplici: gli effetti indesiderati (*aniṣṭa*) si avvinghiano al sognatore e al suo *entourage* domestico. L'unico antidoto efficace a tutto ciò è nell'esecuzione di rituali specifici e mirati¹⁷.

Le occorrenze della parola *svapna* come sogno o sonno nel *R̥gveda* (RV 1991), sono analoghe a quelle dell'*Atharvaveda* (AV 1997). Tuttavia, la connotazione del sogno nel RV è solitamente negativa, soprattutto nell'unica occorrenza dei «Libri di famiglia» (dal II al VII *maṇḍala* del RV, i più antichi della raccolta)¹⁸. Degna di nota è anche la patina irrituale che assume il sonno mattutino, che assale l'uomo sacrificale proprio nel momento migliore per

(*adhibhautika*) del sogno, connesse a quelle astrali e cosmiche (*adhidaivika*), così da preparare il terreno a due scienze quali la medicina (*āyurveda*) e l'astrologia/astronomia (*jyotiṣa*).

¹⁶ ESNOL 1959, p. 214.

¹⁷ FEZAS 2009, pp. 173-191.

¹⁸ Intendere negativamente il sogno, cioè come accidente mandato dai nemici per arrecare danno, spiega il perché dell'abbondanza di formule e inni volti ad allontanare i sogni nefasti e i loro effetti indesiderati, noti come *duḥsvapnaghna*, *duḥsvapnanāśa* o *duḥsvapnanāśana* (AV 1997; 6.46, 7.100, 7.101, 16.5, 19.56, 19.57, ecc.). La grande attenzione dei poeti atharvanici verso gli incubi è indizio di come essi siano considerati alla stregua di malattie, avvelenamenti, squilibri da allontanare e «rispedire al mittente».

compiere i riti, costringendolo a destarsi solo quando già il sole è alto. Questo panorama è linguisticamente tracciato anche dalle forme derivate delle radici \sqrt{sase} e \sqrt{svap} , che riflettono un'opposizione tra il contesto del «sopito» e quello dello «sveglio» al fine di sottolineare la necessità dei sensi vigili per affrontare il dominio sacrificale¹⁹.

Nei testi di questa fase un altro motivo ricorrente è il sognatore che vede se stesso come vittima di esseri onirici – celesti o tenebrosi – che, agendo dall'esterno, sono in grado di visitarlo o addirittura di possederlo durante il sogno. Questo tipo di sogni profetici o divinatori trasmette dei messaggi nei quali gli esseri sottili – assunte le sembianze di amici, parenti o familiari – impartiscono consigli provvidenziali oppure imbrogliano e architettano malefici. Raramente, alcuni contenuti onirici hanno carattere oracolare; talvolta possono anche nascondere un inganno, poiché provocati da esseri demoniaci, tutt'altro che inclini al bene del sognatore. Per esempio, i sogni erotici sono sentiti come l'azione di entità malvagie che dopo aver condotto il sognatore alla sfera del proibito, lo concupiscono per strappargli il vigore attraverso una *polluctio nocturna*.

Sintetizzando, in principio l'interpretazione mantica di *svapna* è un tentativo di decifrare i messaggi e gli atti di multiformi entità oniriche esogene. Cosicché un problema che gli interpreti delle esperienze oniriche si trovano ad affrontare è come capire se quelle visioni siano da considerarsi favorevoli o meno. Ciò determina un particolare *iter* oniromantico. Per prima cosa costoro cominciano a indagare le condizioni di determinati sogni: lo stato fisico e psichico del sognatore, il suo quadro medico, il suo *status* sociale e la sua condizione specifica di vita. Mediante un processo di esclusione, tutto si concretizza nel reperire le tracce interpretative necessarie per trattare i sogni più vivi e impressionanti, come quelli occorsi durante la partecipazione ai sacrifici. Questi ultimi sogni sono letti come veri e propri messaggi oracolari, capaci di rispondere a quesiti posti in precedenza, oppure possono risultare determinanti per prendere decisioni riguardanti altri rituali o iniziazioni.

2.2. LA SECONDA FASE: L'INCIPIT ONIROMANTICO

Nel secondo periodo prevale invece un'attitudine oracolare e mantica nei confronti del sogno, comunque inserita ancora in un ambito prettamente sacrificale. Partendo da

¹⁹ Si consideri che in RV (1991) 7.55.7-8 la radice \sqrt{svap} al causativo veicola il significato letterale di «far dormire», «lasciar dormire». Tale forma, però, è talvolta usata nel senso eufemistico, ossia affinché il dormiente non si levi più e muoia (RV 1991; 2.15.9 e 10.86.21). Si veda anche PINAULT 2009, pp. 250-251.

trattazioni ritualistiche, le porzioni testuali sull'onirologia di questa fase riferiscono delle conseguenze e prospettive pratiche del contenuto dei sogni, connettendole a eventi futuri.

Accanto alle pratiche rituali, nel corso dei secoli si sviluppa l'interpretazione simbolica dei sogni. A partire dai lunghi elenchi di argomento rituale dei *Brāhmaṇa* (e successivi *Kalpasūtra*), le complesse dinamiche e conseguenze dei riti vengono sottoposte a un esame capillare. La minuzia analitica dei testi ritualistici giunge a indagare il retroterra ambientale, fisico-fisiologico e psicologico degli individui impegnati nel sacrificio; non può ovviamente mancare il dominio onirico. Questa tendenza si cristallizza successivamente in una raccolta miscelanea di testi di contenuto disparato dal titolo *Atharvaveda Pariśiṣṭa* (AP 1909-1910) «Appendice dell'*Atharvaveda*» (probabilmente redatto tra II-I sec. a.C. e il I-II sec. d.C., ma che riporta materiali molto precedenti)²⁰ che, come ricorda il titolo stesso, rimanda la propria autorità all'*Atharvaveda*, la più recente delle raccolte vediche. Nel 68° capitolo (*adhyāya*) dell'AP si concretizza un parziale tentativo di sistematizzazione onirologica, lo *Svapnādhyāya* «Lettura sul sogno»²¹, nel quale sebbene non vi sia ancora una chiara differenziazione tra l'aspetto strettamente fisiologico e quello propriamente astrologico, per la prima volta s'indaga teoreticamente l'oniromanzia: a seconda delle specificità dei sogni si deducono informazioni sulla vita reale e, di conseguenza, si azzardano predizioni che sfociano nella redazione di una casistica – il più delle volte – pedante e cavillosa.

Le radici dell'oniromanzia vanno ricercate nello sgomento dell'uomo di fronte a sogni particolarmente vividi, di contenuto traumatico e dagli effetti nefasti, sul senso dei quali l'uomo deve porre l'attenzione. In effetti, sebbene non manchino descrizioni di sogni propizi e benaugurali, una cifra distintiva della letteratura arcaica come di quella della seconda fase sta nella grande quantità di descrizioni di incubi e delle loro conseguenze. I sogni premonitori di malattie e della morte sono esposti con dovizia di particolari: spesso è proprio per prevenire o placare il loro effetto che si ricorre ai riti. Talvolta il sognatore vede persone decedute che svolgono la medesima funzione degli esseri sottili dei testi più antichi: i defunti vengono dall'oltretomba che sarà la condizione futura del sognatore e, pertanto, sono in grado di rivelargli ciò che gli accadrà.

Questo genere di eziologia «dell'altro mondo» lascerà gradualmente il posto all'indagine sulle condizioni fisiologiche, psicologiche e astrali entro le quali si determina

²⁰ PELLEGRINI 2011a, pp. 29-33.

²¹ Un testo analogo sul versante greco sono gli *Ὀνειροκριτικά* di Artemidoro di Dalidi (II sec. d.C.), ultima di una serie di opere dedicate all'interpretazione dei sogni, i cui antecedenti più remoti vanno fatti risalire all'età di Pericle (V sec. a. C.). Una delle opere passate alla storia è quella di Antifonte Sofista, rivale di Socrate, che esercitava la professione di interprete di sogni e portenti (GIARDINO 2006, p. 5).

un certo sogno piuttosto che un altro. Certo, come testimoniano la stessa struttura e i contenuti dell'AP 68²², all'inizio di questa fase non si riscontra una netta distinzione tra gli argomenti tecnicamente medico-fisiologici dell'*Āyurveda* e le questioni interpretative e astrali, dominio della scienza astronomico-astrologica (*jyotiṣa*)²³.

2.3. LA TERZA FASE: LA DOTTRINA

La terza fase è quella prettamente «filosofica» (come la definisce Stuhmann) o, meglio, «dottrinale», in cui si riflette su entità esteriori, oltre i confini del sogno, come le potenze sovranaturali che influenzano i sogni, nonché sugli abissi psicologici, le sofisticazioni epistemologiche e le rarefazioni metafisiche. Il vertice speculativo di questa fase è rappresentato dalla più antica (circa VIII-VII sec. a.C.) e complessa tra le *Upaniṣad*, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BṛU)²⁴ «L'*Upaniṣad* della grande foresta», all'interno della quale non si insiste solo sul fenomeno onirico come permanente nella coscienza più interiore dell'individuo²⁵, ma anche sui suoi riverberi macro-cosmici.

Non è solo la BṛU a occuparsi del sogno e delle varie condizioni di coscienza dell'individuo; si tratta bensì di un *leitmotiv* per molte tra le *Upaniṣad*, siano esse antiche, medie o recenti²⁶. Non solo. Nell'analisi onirica di quelle *Upaniṣad* che interpretano i contenuti onirici anche come indice della condizione karmica del sognatore, capaci persino di preannunciare episodi di nascite future, si nota anche una sfumatura «psicologica».

È proprio sulla terza fase che si concentra questo saggio e, specificamente, su una particolare inclinazione onirologica della terza sezione (*brāhmaṇa*) della quarta lettura (*adhyāya*) della BṛU denominata *Jyotirbrāhmaṇa* «Il *brāhmaṇa* della luce», che sarà la fonte primaria dell'indagine nelle pagine che seguono.

²² AP 1909-1910, pp. 438-459.

²³ Lo sviluppo successivo della seconda fase – come qui esposta – mostrerà una chiara separazione tra fisiologia e oniromanzia, fondata appunto sui campi d'indagine di due scienze specifiche, cioè *Jyotiṣa* e *Āyurveda* che, sebbene legate per molti aspetti, si svilupperanno con modalità e percorsi decisamente distinti.

²⁴ Per le citazioni dal testo radicale delle *Upaniṣad* ci riferiamo a *UPANIṢAD* 1996.

²⁵ HOUBEN 2009, p. 39. Per una rilettura della seconda fase proposta da Stuhmann, si veda PELLEGRINI 2011a, pp. 29-52, 53-70 e 71-88.

²⁶ Secondo la più rodada classificazione storico-testuale delle *Upaniṣad* (OLIVELLE 1996, pp. 3-16).

3. IL *JYOTIRBRĀHMAṆA* DELLA *BRĀHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD* (4.3): IL SOGNO COME STRUMENTO DI CONSAPEVOLEZZA

Da qui in poi, vorrei declinare il paradigma del sogno in un contesto eminentemente upaniṣadico, attraverso un argomento specifico molto dibattuto, ma secondo modalità differenti. La cornice generale è quella che fa capo ai temi solitamente noti come *catuspāda* («quattro piedi») o *avasthātraya* («le tre condizioni»), ossia l'indagine sulle condizioni che il sé individuale o sé vivente (*jīvātman*) di ogni essere (*sattva*) attraversa quotidianamente²⁷. Lungi dal potersi soffermare su ogni condizione (*avasthā, sthāna*), mi concentrerò sul sogno, proponendo alcune considerazioni onirologiche tratte dalla tradizione upaniṣadica e dai commenti post-upaniṣadici di tenore non-dualistico dell'Advaita Vedānta, tra i quali sveltano *in primis* quelli composti del celeberrimo esegeta Śaṅkara Bhagavatpāda (VII-VIII sec. d.C.).

3.1. PREMESSE TEORETICHE

È prassi condivisa nella filosofia indiana che concetti sofisticati si possano chiarire attraverso metafore, esempi e analogie tratte dalla vita quotidiana (*laukikanyāya*). Tra queste vi è il *dīpadehalīnyāya* «la massima analogica della lucerna sulla soglia» che evoca una lampada poggiata sulla soglia di una stanza. Dalla sua posizione, quella lampada è capace di illuminare, oltre alla soglia stessa, l'interno e l'esterno della stanza. Da questa analogia si evince che grazie alla conoscenza di un certo fenomeno situato in una posizione liminale e intermedia rispetto ad altri due, si perviene a una visione d'insieme di tutte le parti: l'esterna, la congiuntura e la parte interna.

In questo solco si inserisce BṛU 4.3.9²⁸, secondo cui il sogno è la «congiuntura» (*saṁdhyasthāna*)²⁹ tra due mondi, o meglio, di due differenti ambiti d'esercizio o condizioni

²⁷ Il *locus classicus* per tale dottrina è la tarda *Māṇḍūkya Upaniṣad* (*UPANIṢAD* 1996, pp. 20-21), che però segue le orme già tracciate dalla più antica *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (BṛU) 2.1.17-20 (*UPANIṢAD* 1996, pp. 99-100) e 4.3.7-34 (*UPANIṢAD* 1996, pp. 114-117), di cui si tratta in questo saggio.

²⁸ *UPANIṢAD* 1996, p. 114.

²⁹ Si veda il commento di Śaṅkara nel *Brahmasūtrabhāṣya* (BSBh) ad 3.2.1 (BSBh 2000, pp. 622-623): *dvayor lokasthānayoḥ prabodhasaṁprasādasthānayoḥ vā saṁdhau bhavaṁti saṁdhyam |*, «Dal momento che sta nella legatura (*saṁdhi*) tra i luoghi dei due mondi, oppure tra le condizioni di veglia (*prabodha*) e di gioiosa serenità (*saṁprasāda*), è dunque [definito] congiuntura (*saṁdhyā*)» (PELLEGRINI 2018, p. 243).

esperienziali-cognitive (*loka*) nei quali il *ĵiva* – il vivente nella sua intima veste di persona (*puruṣa*)³⁰ – si situa per osservare il mondo di qua e quello di là.

Ecco che il sogno mostra un carattere mediano, poiché si situa tra il mondo fisico di qui (*īhaloka*), ossia la veglia, e i cieli, l'altro mondo (*paraloka*), micro-cosmicamente identificato col sonno profondo. È lì, tra questi due mondi, che risiede il sé (*ātman*), il *puruṣa* (come è noto nelle *Upaniṣad*), e da quella posizione può osservare entrambe le condizioni come uno spettatore immobile e disinteressato: per cui quella congiuntura è il terzo luogo (*saṃdhyas tṛtīyam*), vale a dire un crepuscolo, una zona intermedia o liminale, impalpabile. Opinione comune delle *Upaniṣad* in generale e del *Jyotirbrāhmaṇa* in particolare è che nel sogno il *ĵiva* lascia da parte il corpo fisico ormai inerte: lì egli crea (*srjate*)³¹ da sé un «corpo onirico» forgiato dalle passate impressioni latenti (*vāsanāmayaśarīra*) sorte dalle esperienze passate. Con tale corpo la coscienza esperisce un mondo di materia onirica, anch'esso costituito dalle impressioni latenti. Tale posizione mediana permette un'agevole transizione dall'uno all'altro mondo. Però, nel dominio del sogno in sé e per sé mancano punti di riferimento: non ci sono le consuete fonti di luce. Ciononostante, le immagini oniriche devono pur essere rivelate da qualcosa. Dunque, i glossatori postulano che lì permane una sorta di luce che non si spegne³²: per tale ragione nel sogno la natura auto-evidente, cosciente e immobile del sé appare più chiara. Infatti, le impressioni nel sogno si rivelano come

³⁰ Nel mondo sanscrito la parola *puruṣa* (lett. «uomo, persona, essere») si usa con varie accezioni: può essere sinonimo di uomo in quanto essere umano, ma anche uomo nel senso di maschio. Inoltre, nelle raccolte vediche troviamo il celebre inno al *puruṣa* (RV 1991; 10.90), dove il termine *puruṣa* indica una sorta di «macrantropo» primordiale, dal cui smembramento sorge l'universo. Inoltre, numerose *Upaniṣad* usano la parola *puruṣa* «essere, essenza, coscienza» col significato di sé interiore (*ātman*), significato che transita in seguito specialmente nelle scuole del Sāṃkhya-Yoga e Vedānta (HALBFASS 1992, pp. 276-277). L'Advaita Vedānta di Śaṅkara tenta di riconciliare la concezione vedica arcaica del macrantropo (*puruṣa*, si potrebbe azzardare «il *puruṣa* con la P maiuscola») connettendola a quella del sé interiore (di nuovo *puruṣa*, «con la p minuscola»), la vera e intima essenza di ogni essere. Commentando la *Īśa Upaniṣad* (16; UBh 2004, 13-14), Śaṅkara stesso parafrasa: *puruṣaḥ puruṣākāratvāt pūṃṣaṃ vā 'nena prāṇabuddhyā tmanā jagat samastam iti puruṣaḥ puri śayanād vā puruṣaḥ, so 'ham asmi bhavāmi* / «[Si dice] *puruṣa* in quanto ha l'aspetto di un uomo, oppure poiché permea l'intero universo in forma del soffio vitale o dell'intelletto. O ancora, [si dice] *puruṣa*, dal momento che giace nella cittadella [cioè nel centro del corpo, il cuore] e io sono quello» (PELLEGRINI 2011b, pp. 120-121). Si veda anche la *Kaṭha Upaniṣad* 2.3.7-8 (*UPANIṢAD* 1996, p. 10).

³¹ A proposito di «crea da sé», che traduce la voce verbale *srjate*, si veda la nota 72. L'idea è semplicemente che lì, nella condizione onirica, non vi è materiale esterno da reperire: tutto è già immagazzinato nel soggetto sognatore, che col materiale a sua disposizione costruisce gli oggetti di fruizione onirica. Il materiale da cui auto-produce tutto ciò è composito. Si tratta del bacino interiore delle impressioni latenti o concrezioni mnestiche immagazzinate nella coscienza (o nell'organo interno, INDICH 1995, pp. 84-86), insieme alle percezioni acquisite durante la veglia, i cui percetti e concetti transitano nel sogno

³² CHATTERJEE - DRAVID 1979, pp. 14-15.

contenuto della cognizione onirica e sono illuminate da una luce più interna: l'innata e pura potenzialità di assistere che è il sé.

Queste suggestioni sono fondamentali per comprendere che il sogno, gli oggetti onirici, la condizione e la cognizione onirica non vanno analizzati esclusivamente in sé e per sé, vanno bensì inseriti come parte centrale di un percorso tripartito.

Dunque, prima di entrare nel vivo, sono necessarie altre brevi informazioni generali. Evento condiviso da tutti gli esseri viventi è che il sé individuale di ognuno transita ogni giorno attraverso tre condizioni di coscienza (*avasthā*), che non sono altro che tre ambiti d'esperienza (*anubhava*): la veglia (*jāgrat*), il sogno (*svapna*) e il sonno profondo (*susupti*)³³. In queste sperimenta fa esperienza del mondo esterno e di quello interno, soggetti alle leggi di tempo (*kāla*) e spazio (*deśa*), di nome (*nāman*, ossia l'invadenza del linguaggio) e forma (*nūpa*, ossia l'invadenza degli oggetti). Oltre e diverso da questi, vi è un quarto (*tuṛya/caturtha*) stadio che, secondo la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (7)³⁴, è l'intrinseca e innata condizione pacifica (*śānta*), serena (*śiva*), non duale (*advaita*) del sé, ossia l'*ātman* stesso, vigile e immobile testimone di ogni condizione³⁵.

Quando i sensi, convogliati i dati acquisiti dal contatto con gli oggetti, cessano la loro attività, si penetra in un orizzonte del tutto psichico e mentale, noto come «condizione di sogno» (*svapnāvasthā*). Ivi, supportato da un corpo sottile, il sé individuale nel suo aspetto luminoso (*taijasa*) esperisce oggetti la cui natura è analoga alle impressioni immagazzinate nelle esperienze di veglia. Però, nel sogno il sé gode di maggiore libertà e indipendenza rispetto alla veglia: infatti, laddove non ci sono oggetti empirici concreti, mediante il materiale a sua disposizione, il *jīva* stesso crea i propri oggetti di fruizione. Allora, sebbene nel sogno la consueta identificazione con l'aggregato fisico sia sopraffatta, ne interviene un'altra più rarefatta, col corpo sottile (*līṅga/sūkṣmaśarīra*). Mentre gli si offre dinnanzi l'esperienza di sogno, il sé individuale diviene specificamente soggetto epistemico e fruitore del mondo onirico. Si può allora tracciare una connessione con la veglia: in entrambe le

³³ Sebbene nella tradizione vedāntica successiva le tre condizioni si riverberino anche in una sfera macrocosmica, in questa sede mi riferirò solo all'aspetto microcosmico del *jīva* che, secondo la *Vedāntaparibhāṣā* (VP) di Dharmarāja (VP 2000, 414), può essere definito come quel tipo di coscienza «caratterizzata dalle tre condizioni di veglia, sogno e sonno profondo» (*jāgratsvapnasusuptirūpāvasthātrayavān*).

³⁴ *UPANIṢAD* 1996, p. 20.

³⁵ Anche in *BṛU* (4.3.11-13; *UPANIṢAD* 1996, pp. 114-115), mentre istruisce il saggio Yājñavalkya, il re Ajātaśatru paragona gli spostamenti dell'*ātman/puruṣa* dentro al corpo durante lo stato di sogno ai viaggi di un sovrano all'interno del suo regno. Si veda anche *BṛU* 2.1.18 (*UPANIṢAD* 1996, p. 94) e il relativo commento di Śāṅkara, dove si ribadisce la natura illusoria dello stato di sogno (*BṛUBh* 1986, pp. 154-156).

condizioni il soggetto agisce, ascolta, vede e conosce (*Praśna Upaniṣad* 4.9)³⁶. Durante il sogno però, – dicono i testi – data la natura illusoria e fugace di quest'ultimo, il *jīva* sembra solamente agire³⁷. A testimonianza di ciò, la *śruti* afferma che nel sonno profondo il sé si avvicina inconsapevolmente alla sua vera condizione (*Chāndogya Upaniṣad* [ChU] 6.8.1, 8.3.2)³⁸, per cui in quella condizione nulla resta di quanto si è visto in sogno e percepito in veglia (BṛU 4.3.22-32)³⁹. Ecco perché i testi successivi sosterranno che se il *jīva* è un soggetto epistemico che, mediante attività, strumenti e cognizioni, sperimenta oggetti analoghi in sogno e in veglia, si deve concludere che essendo il sogno illusorio, tale illusorietà deve valere anche per la veglia⁴⁰.

Però, come la BṛU e altre *Upaniṣad*, molti testi di varie epoche trattano la percezione onirica ed enfatizzano lo statuto diretto e immediato del fenomeno onirico. In altre parole, sebbene il sogno (*svapna*) sia di per sé illusorio, il suo contenuto (*svapnaviṣaya*) è esperito con la vivacità e la nettezza dell'esperienza di veglia. Śaṅkara stesso sostiene (*Chāndogyopaniṣadbhāṣya* [ChUBh] ad 8.5.4)⁴¹ che sebbene i contenuti onirici siano contraddetti *in toto* al risveglio, cionondimeno l'esperienza del sogno rimane un fatto che

³⁶ UPANIṢAD 1996, p. 14.

³⁷ Va detto che per il Vedānta non dualistico il tema qui accennato è oceanico; ecco perché, per avere un'idea generale si rimanda alle pagine finali del presente saggio (285-288) che citano il commento di Śaṅkara al *Brahmasūtra* 3.2.1-6 (BSBh 2000, 622-629). Si veda anche PELLEGRINI 2018, pp. 243-251. Ad ogni modo, stando alle riflessioni upaniṣadiche e alla tradizione ermeneutica successiva, tutto nel sogno è un'apparenza, una falsità: agire, viaggiare, parlare, essere uccisi (BṛU 4.3.20; UPANIṢAD 1996, p. 115), esperire oggetti come carri, elefanti o quant'altro, è tutto solo apparente. Com'è ovvio, il giudizio sulla natura apparente del mondo onirico è espresso dal vegliante identificato alla prospettiva di veglia. A tal proposito si veda *Āgamaśāstra* di Gauḍapāda 1.16-18, 2.1-2, 7-8, 4.35-37 (UBh 2004, pp. 243-245, 253, 256-257, 309-310) con relativi commenti di Śaṅkara, nonché l'*Upadeśasahasrī* 1.11.10-11 e 1.15.24 (UPADEŚASAHASRĪ 2006, pp. 89 e 103).

³⁸ UPANIṢAD 1996, pp. 68 e 79.

³⁹ UPANIṢAD 1996, pp. 115-117 e SARASWATI 1998, pp. 96-97. Si confrontino anche BSBh ad 3.2.3 e 7 e BSBh ad 2.3.40 (BSBh 2000, pp. 624-626 e 491-492) e infra pp. 285-288.

⁴⁰ La *Praśna Upaniṣad* (4.5; UPANIṢAD 1996, p. 14) sottolinea la continuità tra veglia e sogno, rimarcando tuttavia le differenze caratteristiche di ciascuna condizione: *atraiṣa devaḥ svapne mahimānam anubhavati / yad dṛṣṭam dṛṣṭam anupaśyati / śrutam śrutam evārtham anuśṛṇoti / deśādigantariṣ ca pratyānubhūtam punaḥ punaḥ pratyānubhavati / dṛṣṭam cā dṛṣṭam ca śrutam cā śrutam cā nubhūtam cā nanubhūtam ca sac cāsac ca sarvaṃ paśyati sarvaḥ paśyati /*, «Lì, nel sogno tale divinità sperimenta la [propria] grandezza: tutto ciò che ha visto, lo rivede; risente ogni suono che ha udito; esperisce ancora e ancora ciò che ha esperito in altri luoghi e direzioni. Egli che è tutto vede tutto: ciò che è stato visto e ciò che non è stato visto, ciò che è stato udito e ciò che non è stato udito, ciò che è stato esperito e ciò che non è stato esperito, ciò che è vero e ciò che non è vero». Śaṅkara ad *Praśna Upaniṣad* 4.1 (UBh 2004, 180) definisce il sogno: *svapno nāma jūgraddarśanān nivr̥ttasya jūgradvad antaḥśarīre yad darśanam /*, «Si dice sogno quella visione simile alla veglia che si dà all'interno del corpo di chi [però] si è ritratto dalla visione di veglia».

⁴¹ ChUBh 1982, pp. 370-375. A tal proposito si vedano anche i passaggi illuminanti di Śaṅkara nel BSBh ad 2.1.14 (BSBh 2000, pp. 378-379). Inoltre, sul tema tipicamente idealistico dell'analogia ontologica tra veglia e sogno si veda PELLEGRINI 2011a, 410-420; si consultino anche RANADE 1986, pp. 91 e ABEGG 1959, pp. 10-11.

travalica le sue barriere, in quanto la conoscenza/cognizione residua delle attività oniriche permane anche oltre il termine del sogno. Da ciò Śaṅkara trae due conclusioni: *in primis*, durante il sogno i contenuti onirici sono tanto reali per il sognatore quanto i contenuti delle esperienze di veglia lo sono per il vegliante durante la veglia, in quanto il contenuto dell'esperienza onirica è contraddetto solo al risveglio (ChUBh *ad* 8.5.4)⁴². L'altro approdo a cui giunge Śaṅkara è che, se l'esperienza percettiva di sogno è reale quanto l'esperienza percettiva di veglia, lo statuto ontologico di cui entrambe partecipano è tuttavia apparente (*prātibhāsika*), poiché ambedue sono ugualmente illusorie (*Āgamaśāstravivaraṇa ad Āgamaśāstra* 2.5)⁴³.

3.2. PERCORSO UPANIṢADICO

Entriamo ora nella parte eminentemente analitica. Nelle seguenti considerazioni si tratterà testualmente un *iter* attraverso il mondo upaniṣadico e post-upaniṣadico concernente il sogno, la metafora onirica e come essi siano utilizzati da un lato per comprovare la natura auto-evidente e costantemente consapevole del sé (*ātman, puruṣa*) e, dall'altro, per dimostrare la natura cangiante e instabile dell'universo fenomenico.

Emblematica a questo proposito, l'*Aitareya Upaniṣad* (1.3.12)⁴⁴ che sulle tre dimore (*āvasatha = avasthā*) del sé esprime un'anticipazione delle istanze illusionistiche della tradizione ermeneutica dell'Advaita Vedānta post-śaṅkariano⁴⁵:

sa etam eva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata / saiṣa vidṛtir nāma dvās tad etan nāndanam / tasya traya āvasathās trayah svapnā ayam āvasatho 'yam āvasatho 'yam āvasatha iti.

Quello stesso, superato il confine, giunse attraverso quella porta. Quella porta, reca il nome di «fessura»: quella è la gioia. Questa possiede tre dimore, tre sonni (*svapna*):⁴⁶ ecco [una] dimora, questa è [l'altra] dimora e questa è [la terza] dimora⁴⁷.

⁴² ChUBh 1982, pp. 373-375.

⁴³ UBh 2004, 255.

⁴⁴ UPANIṢAD 1996, p. 32.

⁴⁵ LAYEK 1990, p. 100.

⁴⁶ In questo passo, il termine *svapna* può intendere sia "i tre sogni", sia "i tre sonni", però con implicazioni dottrinali analoghe ma peculiari, troppo ampie per essere discusse sinteticamente. Tuttavia, per mantenere più generale il discorso (cosa che ritengo voglia veicolare il testo), preferisco rendere la parola *svapna* come «sonno», quantunque essa sussuma anche l'idea di un dominio apparente e illusorio tipico del sogno, in cui la realtà non può essere non percepita, ma ancor più precisamente, percepita erroneamente.

⁴⁷ Nell'*Aitareyopaniṣadbhāṣya ad* 1.3.12, Śaṅkara glossa (UBh 2004, 645): *traya svapnā jāgratsvapnasuṣuptyākhyāḥ / nanu jāgaritam prabodharūpatvān na svapnaḥ / naivam, svapna eva / katham?*

Ovviamente il soggetto reggente della frase è il sé individuale (*jīva*). In questo caso, l'uso della parola *svapna* (traducibile sia come «sogno» sia come «sonno») è peculiare in quanto definisce tutti e tre gli stati di coscienza. Sembra alludere al fatto che quando si perviene al risveglio, le tre condizioni transitorie condividono uno stesso *status* ontologico, in quanto parimenti avvolte dalle tenebre dell'ignoranza, illustrata dalla metafora del sonno⁴⁸.

Ora però, per quanto il panorama upaniṣadico fornisca un enorme bacino di riflessione generale sulle condizioni di coscienza e sul sogno nello specifico, vale la pena di concentrarsi su un punto focale anche per l'esegesi seriore.

Nella più arcaica delle *Upaniṣad* – la Br̥U – l'arguto saggio Yājñavalkya, compiaciuto, istruisce il re Janaka sul rito dell'*agnihotra*, concedendogli in dono (*tasmai ha yājñavalkyo varam dadau*) di poter essere interrogato a volontà (*kāmapraśnam*, Br̥U 4.3.1)⁴⁹. Il quesito del sovrano apre una disamina sulla natura auto-evidente (*svayaṃprakāśa*, lett. «luce per sé», «auto-luminoso») del sé, cardine di molteplici dibattiti nella storia testuale dell'Advaita Vedānta successivo⁵⁰. Il testo continua (Br̥U 4.3.2)⁵¹:

*paramārthasvātmprabodhābhāvāt svapnavad asadvastudarśanāc ca ayam evāvasathāś cakṣur dakṣiṇaṃ prathamah, mano 'ntaram dvīṇyāḥ, hṛdayākāśas tṛīṇyāḥ / ayam āvasatha ity uktānukīrtanam eva / teṣu hy ayam āvasatheṣu paryāyeṇātmabhāvena vartamāno 'vidyayā dīrghakālam gāḍhaprasuptaḥ svābhāvīkyā na prabudhyate 'nekaśatasahasrānarthasaṃnipātajaduḥkhamudgarābhighātānubhavair api, «I tre sonni sono chiamati: veglia, sogno e sonno profondo. [Dubbio:] Però la condizione di veglia non è di certo sonno, poiché è caratterizzata da consapevolezza. [Risposta:] Non è così, è [invece] proprio sonno. [Domanda:] In che modo? [Risposta:] Anche [la veglia] è come il sonno perché non vi è consapevolezza del proprio sé come realtà suprema e perché si scorgono enti non reali. [Tra le tre nominate] questa dimora, cioè l'occhio destro è la prima, l'interno della mente è la seconda, mentre la terza è lo spazio all'interno del cuore. "Ayam āvasathah" [questo passo ripetuto tre volte] è solo per ribadire (*anukīrtana*) quanto già sostenuto. Questi [= il sé individuale] vivendo alternatamente (*paryāyeṇa*) in quelle dimore con l'idea che siano il suo stesso essere (*ātmabhāvena*), per lungo tempo profondamente assopito per via di un'innata ignoranza, non si risveglia nemmeno per le esperienze delle ferite provocate dalle sferzate della mazza del dolore scaturito dal succedersi di innumerevoli centinaia di migliaia di sciagure». Si confronti con l'interpretazione del passo dell'*Aitareya Upaniṣad* da parte di OLIVELLE 1998, p. 321.*

⁴⁸ Si confronti anche la medesima metafora in *Aitareya Āraṇyaka* (2.4.3; AiĀ 1995, p. 230; si veda AiA 1995, p. 230 n. 10).

⁴⁹ Così recita la Br̥U 4.3.1 (*UPANIṢAD* 1996, p. 114): *janakaṃ ha vaidehaṃ yājñavalkyo jagāma / sa mene na vadaṣya iti / atha ha yajjanakaś ca vaideho yājñavalkyaś cāgnihotre samūdāte / tasmai ha yājñavalkyo varam dadau / sa ha kāmapraśnam eva vavre / taṃ hāsmāi dadau / taṃ ha samrāḍ eva pūrvaṃ papraccha*, «Una volta, Yājñavalkya visitò il re di Videha Janaka. Questi, pensò tra sé e sé "Non glielo comunicherò". Però, mentre [i due] – Janaka di Videha e Yājñavalkya – erano intenti in una discussione sul rito [solenne] d'offerta al fuoco (*agnihotra*), Yājñavalkya gli concesse un dono. Egli [= il re] scelse di interrogarlo a piacere. Questi [= Yājñavalkya] glielo concesse. Dunque, ecco che fu proprio il sovrano che lo interrogò per primo».

⁵⁰ FORT 1990, pp. 18-20.

⁵¹ *UPANIṢAD* 1996, p. 114.

*yājñavalkya kiṃ jyotir ayaṃ puruṣa iti / ādityajyotiḥ samrūd iti hovācādityenaivāyaṃ
jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyefīty evam evaitad yājñavalkya // 2 //*

«O Yājñavalkya cos'è luce per quest'uomo?». Egli rispose: «La luce del sole, o sovrano universale! Per la luce che invero è il sole egli siede, s'aggira qua e là, compie attività e torna indietro». «Ecco, è proprio così o Yājñavalkya!».

Il re prosegue chiedendo cosa accade quando alla fine del suo corso giornaliero, il sole tramonta. Si succedono allora varie altre fonti di luce empirica: la luna, il fuoco e la voce (4.3.3-5)⁵²:

*astam ita āditye yājñavalkya kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti / candramā evāsyā jyotir bhavaḥ
candramasaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyefīty evam evaitad yājñavalkya
// 3 //*

*astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa ity agnir
evāsyā jyotir bhavaḥ ity agninaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyefīty evam
evaitad yājñavalkya // 4 //*

*astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite śānte 'gnau kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti
vāg evāsyā jyotir bhavaḥ ity vācaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyefīty tasmād
vai samrūd api yatra svaḥ pāṇir na vinirjñāyate 'tha yatra vāg uccaraty upaiva tatra nyefīty
evam evaitad yājñavalkya // 5 //*

«Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya cos'è luce a quest'uomo?». «La luna diviene la sua luce! Grazie alla luna invero egli siede, s'aggira qua e là, compie attività e torna indietro». «Ecco, è proprio così o Yājñavalkya!» (3).

«Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya, quando la luna è tramontata, cos'è luce a quest'uomo?». «Il fuoco diviene la sua luce! Grazie al fuoco invero egli siede, s'aggira qua e là, compie attività e torna indietro». «Ecco, è proprio così o Yājñavalkya!» (4).

«Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya, quando la luna è tramontata, quando il fuoco è spento, cos'è luce a quest'uomo?». «La parola diviene la sua luce! Grazie alla parola invero egli siede, s'aggira qua e là, compie attività e torna indietro». «Perciò, o sovrano universale, anche laddove non si distingue neppure la propria mano, allora quando [qualcuno] emette una voce, lì ci si avvicina (*upa-ni-eti*). Ecco, è proprio così o Yājñavalkya!» (5).

La spiegazione di Yājñavalkya si avvicina sempre più al cuore della condizione onirica, cioè quando l'uomo, esausto dal trambusto quotidiano, cade addormentato (4.3.6)⁵³:

⁵² *Ibid.* Ovviamente, anche qui il termine luce indica un punto focale, una fonte di orientamento.

⁵³ *UPANIṢAD* 1996, p. 114.

astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite śānte 'gnau śāntāyāṃ vāci kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti ātmaivāsya jyotir bhavaṃti ātmanaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyeṃti // 6 //

«Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya, quando è tramontata la luna, quando il fuoco spento, quando la parola si è quietata, cos'è luce a quest'uomo?». «Il sé solo diviene la sua luce! Invero, mediante la luce del sé egli siede, s'aggira qua e là, compie attività e torna indietro» (6)⁵⁴.

La posizione mediana del sogno è dottrinalmente efficace per spiegare i concetti di «testimone» (*sākṣin*) e «auto-evidenza» (*svayaṃprakāśatva*, lett. «auto-luminosità»), di primaria importanza per l'assiologia non-dualistica (*advaitin*)⁵⁵.

Però, il vero *incipit* della questione è in BṛU 4.3.7, dove si menziona un particolare ripreso nel corso della trattazione seguente: il sognatore, o più precisamente il sé individuale nella condizione di *svapna*, si muove, viaggia, va da questo all'altro mondo⁵⁶. Difatti il paragrafo successivo afferma:

katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ sa samānaḥ sann ubhau lokā v anusañcarati dhyāyati va lelayati va sa hi svapno bhūtvemaṃ lokam atikrāmati mṛtyo rūpāni // 7 //

«Quale di questi è il sé?» [Chiese Janaka]. [Rispose Yājñavalkya:] «Colui che è la luce interiore nel cuore, l'essere che tra le facoltà vitali è sostanziato di coscienza. Essendo mediano [rispetto agli altri], egli si muove in entrambi i mondi ed è come se pensasse, come se agisse; infatti, egli divenuto sogno⁵⁷ trascende questo mondo, [trascende] le forme della morte» (7).

Secondo l'Advaita Vedānta, un ostacolo che va sotto il nome di ignoranza radicale (*mūlāvidyā*) determina l'identificazione del sé con l'aggregato psico-fisico, per cui la luce cristallina di *ātman* è inaccessibile a qualsiasi facoltà di cognizione, per sua natura confinata

⁵⁴ Strabiliante il parallelismo col fr. 26 di Eraclito, posto in esergo da GUIDORIZZI (2013): «Nella notte, quando gli occhi sono spenti alla luce l'uomo ne accende una per sé».

⁵⁵ Si veda la conclusione.

⁵⁶ UPANIṢAD 1996, p. 114. Si veda anche LAYEK 1990, pp. 16-17.

⁵⁷ Si potrebbe qui interpretare come «essendosi assopito, sognando», ma ritengo che il testo effettivamente si voglia esprimere attraverso una metonimia, da tradurre letteralmente come «divenuto sogno», ossia divenuto consustanziale alla condizione onirica che sta sperando e, dunque, identificandosi *in toto* a essa.

alla condizione di veglia⁵⁸. Ciononostante, l'innata luce del sé (*ātman*) – attraverso lo specchio dell'intelletto (*buddhi*) – pervade l'intera esperienza del vivente. Tale rifrazione del sé sullo specchio dell'intelletto genera una sorta di riflesso di coscienza (*cidābhāsa*), in cui i due protagonisti – sé e intelletto – pur del tutto distinti appaiono tanto congruenti e inestricabili da sembrare identici⁵⁹. Per questa stessa ragione, BrU 4.3.7 allude a tale commistione come fosse un'apparizione onirica, cioè in ultima analisi illusoria: *sa samānaḥ sann ubhau lokā v anusañcarati [...]*⁶⁰. Inoltre – continua il passo (4.3.7) – divenuto sogno in quello stesso corpo, il sé supera e trascende il complesso psico-fisico chiamato «forma di morte», cioè l'aggregato mortale come forma del non-sé (*anā tman*) e, a seguito della presa di un corpo, il sé individuale si mescola con ciò che è consustanziale a quel corpo: ossia colpe e meriti⁶¹.

Sulla scorta della situazione descritta da BrU, Śaṅkara modella su più fronti – quello fisico e quello psichico – un'analogia tra le condizioni di veglia e sogno⁶²:

⁵⁸ Si veda *Taittirīya Upaniṣad* 2.4.1 (*UPANIṢAD* 1996, p. 26): *yato vāco nivartante aprūpya manasā saha |*, «Ciò da cui le parole, insieme al pensiero, si ritraggono senza averlo colto».

⁵⁹ L'argomento è oceanico, tuttavia si può ridurre a qualche considerazione. Nell'assiologia del Vedānta non-duale (*advaita*), il riflesso della coscienza vigile (*cit*) che si posa sull'inerzia del mentale (*manas*, generalmente chiamato anche *antaḥkaraṇa* «organo interno», *buddhi* «intelletto» o aggregato psichico) è noto come «riflesso di coscienza» (*cidābhāsa*). Grazie a questo riflesso, ciò che è inerte e non senziente appare cosciente e senziente. Nello specifico, quando il riflesso del sé auto-luminoso/auto-evidente (*caitanya*) *pratibimba*, *Upadeśasahasrī* 1.5.4; *UPADEŚASAHAŚRĪ* 2006, p. 79) illumina l'intelletto (*buddhi*) – inerte per sua natura –, l'intelletto stesso in forza di quel riflesso appare falsamente (*ābhāsa*) come fosse il conoscitore, cioè il reale soggetto cognitivo dotato di consapevolezza (*bodha*). Solo a questo punto, illuminato dal sé l'intelletto è in grado di percepire e cogliere gli oggetti esterni (*Upadeśasahasrī* 1.18.155, 157; *UPADEŚASAHAŚRĪ* 2006, pp. 171-172). Va aggiunto però che, come un volto riflesso su uno specchio è differente dal volto stesso, così il sé è differente dal suo riflesso sulla limpida superficie dell'intelletto (*Upadeśasahasrī* 1.18.32-33, 40-46, 87; *UPADEŚASAHAŚRĪ* 2006, pp. 151, 152-153, 160). Si veda la lunga e dettagliata trattazione di TIMALSINA 2006, pp. 69-101, nonché FORT 2000, pp. 497-510).

⁶⁰ *UPANIṢAD* 1996, p. 114. Si vedano anche ALSTON 2004, pp. 112-113 e CONIO 1979, p. 283. Nel commento alla *Kaṭha Upaniṣad* 1.2.21 (UBh 2004, p. 68), riferendosi al sé nella condizione di sonno profondo, Śaṅkara sostiene: [...] *yasmāt āsīno 'vasthito 'cala eva san dūraṃ vrajati śayāno yāti sarvata [...]* *svena rūpeṇa sthita eva san manaḍigatiṣu tadupādhikatvād dūraṃ vrajati va*, «[...] poiché esso, assiso, fermamente stabilito, pur completamente immobile, vaga lontano, se ne va ovunque [rimanendo] sdraiato, [...] [vale a dire che,] pur permanendo solamente nella sua forma propria, sembra che vaghi lontano in quanto condizionato dai moti del pensiero». Ulteriore corroborante viene dalla *Dīpikā* (BrUD 1986, pp. 90-91) di Vidyāraṇya che commenta BrU 4.3.7 con analoghe considerazioni.

⁶¹ Il testo aggiunge (4.3.8, *UPANIṢAD* 1996, p. 114): *sa vā ayaṃ puruṣo jāyamānaḥ śarīram abhisampadyamānaḥ pāpmabhiḥ saṃ srjate sa utkrāman mriyamāṇa pāpmano vijahāti // 8 //* «Questo stesso essere nascendo, prendendo un corpo, si mescola con le colpe e dipartendo, morendo, le abbandona (8)». Sebbene qui si parli solo di colpe (*pāpman*), il passo allude a entrambi i tipi di risultati degli atti: bisogna allora aggiungere anche i meriti (*puṇya*).

⁶² BrUBh 1986, p. 316.

*yathāyaṃ svapnajāgradvṛtṭyor vartamāne evaikasmin dehe
pāpmarūpakāryakaraṇopādānaparityāgābhyām anavarataṃ saṃcarati dhiyā samānaḥ san,
tathā so 'yaṃ puruṣaḥ ubhāv ihalokaparalokau janmamaraṇābhyām
kāryakaraṇopādānaparityāgau anavarataṃ pratipadyamānaḥ, ā saṃsāramokṣāt saṃcarati /
tasmāt siddham asya ātmajyotiṣo 'nyatvaṃ kāryakaraṇarūpabhyaḥ pāpmabhyaḥ,
saṃyogaviyogābhyām, na hi taddharmatve seti, tair eva saṃyogo viyogo vā yuktaḥ.*

Al modo in cui egli [= il sé individuale], stando esattamente nello stesso corpo delle cognizioni di sogno e veglia, simile all'intelletto si muove costantemente tra l'acquisizione e l'abbandono di corpo e di sensi dalla forma impura. Ugualmente quest'essere vaga in entrambi, in questo mondo e nell'altro mondo, che sono l'acquisizione e l'abbandono di corpo e sensi attraverso nascita e morte, fino alla liberazione dal divenire. Pertanto, per via dell'alternanza di contatto e separazione [col corpo e i sensi] si stabilisce [chiaramente] la differenza tra la luce del sé e quegli enti impuri che prendono la forma corporeo-sensoriale. Se [la luce] fosse loro proprietà [costitutiva], non sarebbe certamente congruo [sostenere che] si connette e separa [da essi].

Il passo successivo (4.3.9) del *Jyotirbrāhmaṇa* riflette sul *locus* del mondo del sogno, cioè sul fondamento su cui poggia la fantasmagoria onirica⁶³. Come già ricordato, il passo – di grande rilevanza – spiega il meccanismo onirico⁶⁴. Il sogno si situa tra l'universo fisico e il cielo – cioè tra veglia e sonno profondo – e, sicché *ātman* vi risiede, da quella posizione può osservare entrambi i mondi. Nel sogno il sé si tinteggia delle impressioni residue dello stato di veglia, lasciando da parte il corpo fisico, ivi oramai inutilizzabile. Là, grazie al materiale psichico delle impressioni latenti delle passate esperienze, egli crea da sé un corpo di sogno. Illuminate dalla luce del sé, le impressioni si rivelano come il contenuto stesso del sogno, come una sorta di film onirico⁶⁵. Il testo descrive anche l'aspetto assunto da *ātman* in quella condizione ed enfatizzandone il carattere mediano lo apostrofa come crepuscolo, zona intermedia, congiuntura (*saṃdhyas tṛtīyam*). Proprio in questo *saṃdhyā* si situa il sé, il *puruṣa*, in quanto spettatore immobile delle altre due condizioni: lì, in sogno egli permane nella propria forma auto-luminosa, auto-evidente; cosicché la luce che palesa il mondo onirico non è altri che lo stesso *puruṣa* fatto di luce⁶⁶:

⁶³ UPANIṢAD 1996, p. 114; anche CONIO 1979, p. 283.

⁶⁴ STUHRMANN 2009, pp. 40-41.

⁶⁵ POTTER 1998, p. 201.

⁶⁶ UPANIṢAD 1996, p. 114; anche TRIPĀTHĪ 1998, pp. 97-99.

*tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavata idaṃ ca paralokasthānaṃ ca saṃdhyam
trīyaṃ svapnasthānam / tasmin saṃdhye sthāne tiṣṭhann ete ubhe sthāne paśyafīdaṃ ca
paralokasthānaṃ ca / atha yathākramo 'yaṃ paralokasthāne bhavati tam ākramam
ākramyobhayān pāpmana ānandāṃś ca paśyati / sa yatra prasvapity asya lokasya
sarvāvato⁶⁷ mātrūm apādāya svayaṃ vihatya svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā
prasvapiti atrīyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati // 9 //*

Quest'essere ha invero due sedi: questo e l'altro mondo, mentre la terza è la congiuntura (*sandhya*), il luogo del sogno (*svapnasthāna*). Stando in quel luogo di congiunzione, egli osserva entrambi gli altri luoghi, questo e l'altro mondo. Ecco che quel luogo funge da ingresso rispetto all'altro mondo e, non appena passa da quell'ingresso, vede ambedue, colpe e piaceri. Quando egli sogna, preso il materiale da questo mondo nella [sua] interezza e tenuto da parte per sé, [poi] creando da sé, sogna in virtù del suo proprio splendore, grazie alla propria luce. Dunque, qui quest'essere è luce a se stesso (9).

Nella sua esegesi del passo, Śāṅkara (*ad Br̥U 4.3.9*)⁶⁸ valuta il dubbio di un critico rispetto al tema dell'«altro mondo», menzionato nel testo radice:

*saṃdhyam tat / ihalokaparalokayoh yaḥ saṃdhis tasmin bhavaṃ saṃdhyam yat trīyaṃ tat
svapnasthānam, tena sthānadvitvāvadhāraṇam, na hi grāmāyoh saṃdhis tūv eva grāmāv
apekṣya trīyatvaparigaṇanam arhati.*

[Risposta:] Quello [= il sogno] è una congiuntura: è l'unione tra questo e l'altro mondo. Il sostantivo astratto di questa [unione] è *saṃdhyam* «congiuntura», che è il terzo, [appunto] il luogo del sogno⁶⁹; per questo l'enfasi [data dall'indeclinabile *eva* «invero»] sui due luoghi. In effetti, [solitamente] la congiuntura tra due villaggi non va considerata un [luogo] terzo rispetto ai due villaggi.

⁶⁷ Nel commento *ad Br̥U 4.3.9* (Br̥UBh 1986, 318), Śāṅkara propone una derivazione del termine come *sarvam avati*, cioè «protegge ogni cosa», laddove per mondo s'intende l'aggregato psico-fisico con gli oggetti e le cognizioni da essi derivanti. Il termine *sarvavān* si può riferire anche a «colui che possiede ogni cosa», in quanto questi possiede gli elementi specifici della veglia che permettono il contatto del *jīva* col mondo. Si veda anche Br̥U 1.4.16.

⁶⁸ Br̥UBh 1986, p. 317.

⁶⁹ Il «luogo del sogno» è sinonimo di condizione di sogno. A proposito di questa nomenclatura si veda *Māṇḍūkya Upaniṣad 4* (UPANIṢAD 1996, p. 20): *svapnasthāno 'ntahprajñah saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvañyaḥ pādah / /*, «Il secondo piede è lo splendente (*taijasa*), che ha per luogo il sogno (*svapnasthāna*), la cui coscienza è interna, con sette membra e diciannove bocche, che fruisce di oggetti di molteplice varietà» (4). Si veda anche il commento attribuito a Śāṅkara – *Māṇḍūkyaopaniṣabhāṣya* – a questa strofa (UBh 2004, p. 223).

katham punas tasya paralokasthānasyūstitvam avagamyate? yad apekṣya svapnasthānaṃ saṃdhyam bhavet?

[Dubbio:] Ma allora, come si capisce che quel luogo è l'altro mondo, rispetto al quale la condizione di sogno sarebbe una congiuntura?

yatas tasmin saṃdhye svapnasthāne tiṣṭhan bhavan vartamāna ete ubhe sthāne paśyati / ke te ubhe?

[Risposta:] Poiché [il *puruṣa*] permanendo, cioè essendo presente in quella congiuntura, in quella condizione di sogno, osserva questi due, vale a dire entrambi i luoghi.

[Domanda:] Quali sono questi due?

idaṃ ca paralokasthānaṃ ca / tasmāt staḥ svapnajāgaritavyatirekeṇobhau lokau, yau dhiyā samānaḥ sann anusaṃcarati janmamarāṇasaṃtānaprabandhena.

[Risposta:] Questo e l'altro mondo, poiché entrambi i mondi esistono a prescindere dal sogno e dalla veglia. In essi [il *jīva*], simile all'intelletto⁷⁰, vaga attraverso un'ininterrotta serie di nascite e morti.

Il commento di Śaṅkara mira a chiarire in che modo il sé, avvolto dal sonno, giunga a quel luogo mediano, nonché quale sia il suo statuto e il suo supporto in quella posizione. Śaṅkara continua affermando che, concentrato sull'esperienza di veglia, il *jīva* acquisisce e immagazzina impressioni di oggetti ivi sperimentati, finché non mette da parte il corpo fisico lasciandolo cadere immoto⁷¹ e penetra nel sogno. Durante la veglia, però, ogni fonte di luce è d'aiuto alla percezione visiva, permettendogli di svolgere le consuete funzioni. Inoltre, ogni sua attività è stimolata dalla spinta «emersiva» alla fruizione dei risultati degli atti – meriti e demeriti – compiuti in precedenza. Quando nel corpo termina la fruizione di quei frutti, a sua volta l'attività frenetica del *jīva* cessa. Allora egli forgia da sé per sé un corpo nuovo, un corpo onirico fatto di impressioni latenti, mediante il quale si getta nelle esperienze di quella condizione⁷².

⁷⁰ Vale a dire in una forma mobile e sottile, del tutto psichica e, come quella dell'intelletto, del tutto luminosa (*tajasa*), quasi ignea.

⁷¹ Come spiega la *Dīpikā* di Vidyāraṇya (BṛUD 1986, 92): *vihatya dehaṃ, pātayitvā niśceṣṭam kṛtvā /*, «una volta abbandonato il corpo, avendolo fatto cadere, ossia avendolo reso inattivo».

⁷² TRIPĀTHĪ 1996, pp. 425-426. Si vedano anche il *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārttika* 855-876 e 883-893 (BṛUBhV 1990, pp. 1012-1014 e 1015-1016) e il *Bṛhadāraṇyaka-vārtika-sāraḥ* 156-163 (BṛVS 1999, pp. 2161-2167).

In seguito, BrU 4.3.10 riferisce che nella situazione centrale del sogno sembra che il *puruṣa* sognatore sia in grado di esercitare un controllo e delle potenzialità superiori rispetto a quelle tipiche delle altre condizioni. La sua consueta agentività (*karṭṛtva*) fenomenica si accresce di una maggiore libertà, poiché lì egli da sé crea (*ṣṛjate*)⁷³ oggetti (onirici) come carri, animali aggiogati ai carri, nonché i percorsi sui quali essi si muovono⁷⁴:

*na tatra rathā na rathayogū na panthāno bhavanti / atha rathān rathayogān pathaḥ ṣṛjate /
na tatrānandā mudāḥ pramudo bhavanti / athānandān mudāḥ pramudāḥ ṣṛjate / na tatra
veśāntāḥ puṣkarīṇyaḥ sravantyo bhavanti / atha veśāntān puṣkarīṇīḥ sravanīḥ ṣṛjate / sa hi
kartā // 10 //*⁷⁵

Lì non ci sono carri, né armenti aggiogati ai carri, né strade. Ecco che egli stesso crea i carri, gli animali aggiogati ai carri e le strade. Lì non ci sono né gioie, né dilette, né felicità, dunque egli crea gioie, dilette e felicità. Lì non ci sono nemmeno laghetti, né stagni e neppure corsi d'acqua, allora è lui che crea laghetti, stagni e fiumi. Proprio costui è l'agente (10)⁷⁶.

Nella condizione di sogno il sé, identificatosi a quello stato, mantiene il proprio corpo onirico e s'aggira per quel mondo a osservare le facoltà sensoriali assopite (BrU 4.3.11)⁷⁷.

Ancor più rilevanti dal punto di vista soteriologico della metafisica non-dualista sono però i passi 4.3.13-14 di BrU⁷⁸, dove il *puruṣa* è descritto mentre vaga privo di ogni relazione

⁷³ Importante notare anche l'uso del medio/riflessivo (*ātmanepada*) per *ṣṛjate* (letteralmente «crea per sé»), che enfatizza la natura privata e una maggior intimità del sogno rispetto alla veglia (TIMALSINA 2006, p. 106). Si veda anche la nota n. 31.

⁷⁴ UPANIṢAD 1996, p. 114.

⁷⁵ Si confronti con BSBh ad 3.2.1-2 (BSBh 2000, 622-624 e PELLEGRINI 2018, pp. 243-244) e Āgamaśāstra 2.4-7 e 4.32-35 (UBh 2004, pp. 255-256 e 333-334).

⁷⁶ Rammentando la *śruti* (BrU 4.3.10; UPANIṢAD 1996, p. 114), l'Āgamaśāstra (2.3; UBh 2004, p. 254) evidenzia il perché dell'illusorietà delle visioni oniriche: *abhāvaś ca rathādīnām śrūyate nyāyapūrvakam / vaitathyaṃ tena vai prāptam svapna āhuḥ prakāśitam //*, «[Ivi], l'assenza di carri e altri oggetti introdotta dalla logica è espressa [anche] dalla *śruti*. Perciò [i saggi] dissero che nel sogno l'irrealtà [degli enti] colta è palese». Si vedano anche *Kaṭha Upaniṣad* 2.2.8 (UPANIṢAD 1996, p. 9) e BSBh ad 3.2.5-6 (BSBh 2000, pp. 628-629; anche PELLEGRINI 2018, pp. 249-251).

⁷⁷ BrU 4.3.11: *tad ete ślokā bhavanti / svapnena śārīram abhiprahatyāsuṣṭaḥ suṣṭān abhicākaśīti / śukram ādāya punar aiti sthānam hiraṇmayapurūṣa ekahaṃsaḥ // 11 //*, «A tal proposito ci sono alcuni versi: "Egli insonne contempla le [facoltà sensoriali] assopite, dopo aver soggiogato il corpo [fisico] col sogno. Col [proprio] bagliore di nuovo torna al [suo] luogo, l'essere dorato, il cigno solitario"»⁷⁷ (UPANIṢAD 1996, p. 114; anche ABEGG 1959, p. 7).

⁷⁸ UPANIṢAD 1996, p. 115; anche ALSTON 2004, p. 114.

(*asaṅga*), distaccato da ogni oggetto esperito, dissolto ogni legame. Egli, in effetti, passa da una condizione all'altra senza alcun attaccamento⁷⁹:

svapnāntaḥ uccāvacam īyamāno rūpāṇi devaḥ kurute bahūni / uteva stṛibhiḥ saha modamāno jakṣad utevāpi bhayāni paśyan // 13 //
ārūmam asya paśyanti na taṃ paśyati kaścaneti / taṃ nāyataṃ bodhayed ity āhuḥ / durbhīṣajya hūsmāi bhavati yam eṣa na pratipadyate / atho khalv āhur jāgaritadeśa evāsyaiṣa iti yāni hy eva jāgrat paśyati tāni supta iti atrūyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati // 14 //

«Andandosene su e giù per il sogno, la divinità⁸⁰ produce molte forme: come se se la stesse spassando con donne, oppure come stesse ridendo o, ancora, come stesse osservando oggetti tremendi (13). [Gli individui] scorgono il suo luogo di piacere, ma nessuno vede lui!». Dicono infatti che non lo si dovrebbe svegliare improvvisamente: ben difficile da curare è colui presso il quale quell'[essere] non fa ritorno. Mentre [altri] sostengono che il suo [= dell'essere in sogno] è invero il luogo della veglia; infatti le stesse cose che egli osserva vegliando⁸¹, le [vede anche] addormentato [mentre sogna]. Dunque, è qui che quest'essere è luce a se stesso (14)⁸².

Il testo afferma che sebbene tutti i godimenti onirici del *puruṣa*-fruitore siano visibili, tuttavia – nonostante sia isolato, irrelato e assolutamente distinto dall'aggregato psico-fisico – esso non è visto da alcuno. Per Śaṅkara questo passo compatisce la sfortunata condizione

⁷⁹ FORT 1990, pp. 17-20. Già in precedenza la BrU 3.9.26 (*UPANṢAD* 1996, p. 110), per bocca dello stesso Yājñavalkya, parlando del sé (*ātman*) usa la medesima attribuzione: «Infatti l'irrelato non si lega» (*asaṅga na hi sajjate*).

⁸⁰ Qui ho scelto di tradurre il termine *devaḥ* lett. «divinità», sebbene non vada inteso in senso letterale, bensì – in consonanza con l'intero *Jyotirbrāhmaṇa* – come il sé nella condizione luminosa del sogno. L'idea sottostante è quella della luce di cui è fatto il sé, poiché la radice sanscrita *div* – da cui proviene *deva* – significa anche «splendere, illuminare» (*Dhātupāṭha* 4.1 [= 1107]: *divu kṛdā vijigīṣā vyavahāradyutimodasvapnakāntigatiṣu* «nel significato di giocare, desiderare di vincere, agire ordinariamente, illuminare, dormire, splendere, andare»).

⁸¹ Nella condizione di veglia si fa esperienza del mondo fisico e di quello psichico. In tale condizione il sé individuale (*viśva*) – identificato al corpo fisico (*sthūlaśarīra*) – fa esperienza del mondo circostante. Secondo la *Vedāntaparibhāṣā* di Dharmarāja (VP 2000, pp. 415-416): *jāgraddaśā nāma indriyajanyajñānāvasthā / avasthāntara indriyābhāvān nātivyaṅgī / indriyajanyajñānaṃ cāntaḥkaraṇavṛttī svarūpajñānasyānāditvāt /* «La condizione di veglia è quello stato di cognizione sorta dai sensi. [Ecco che] non si determina un'eccessiva estensione [della definizione] in un'altra condizione, poiché [nel sogno] non ci sono le facoltà sensoriali. Invece la cognizione sorta dalle facoltà sensoriali è [semplicemente] una modificazione dell'organo [cognitivo] interno, poiché la conoscenza in quanto natura intima [di ognuno] (*svarūpajñāna*) non ha origine».

⁸² Secondo KING (1997, 62), il sogno fornisce un più cogente livello di penetrazione nella natura del sé rispetto alla veglia.

di chi, avvolto dalla tenebra, non scorge il sé sebbene di per sé evidente, per propria natura luminoso e manifesto. In seguito, egli riprende anche una credenza ben radicata (*lokaprasiddhi*) e sostenuta dai medici (*cikitsaka*): *taṃ nāyataṃ bodhayet* «Non lo si ridesti all'improvviso», secondo la quale non si dovrebbe destare improvvisamente (*sahasā, bhr̥śam*) un dormiente⁸³. In quella circostanza il sé vivente che esce dall'identificazione corporea fisica, attraverso le porte sensoriali vaga fuori di esso e, se svegliato bruscamente, potrebbe non ritrovare più la via del ritorno e rimanere fuori dal corpo, causando addirittura la morte dell'individuo. Per questo i medici ritengono che «è difficile da curare colui a cui ciò accade» (*durbhīṣajyaṃ hāsmāi bhavati*). Anche per Śaṅkara un simile problema potrebbe riverberarsi persino nella veglia, tanto da determinare cecità o sordità, in quanto i sensi – attraverso i quali il *jīva* si è allontanato e dei quali ha assunto le potenzialità –, per via del risveglio improvviso potrebbero non riconoscere più le proprie sedi e mancando la corrispondenza con le posizioni originali.

Śaṅkara continua interpretando come segue BṛU 4.3.14⁸⁴:

tad uktam – na tatra rathā na rathayogāḥ ityādi / tasmād atrīyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavaty eva / svayaṃjyotir ātmā asfīti svapnanidarśanena pradarśitam, atikrāmāti mṛtyo rūpāṇīti ca / krameṇa saṃcarann ihalokaparalokādīn ihalokaparalokādivyatiriktaḥ, tathā jāgratsvapnakulāyābhyāṃ vyatiriktaḥ, tatra ca kramasaṃcārūn nityaś ca – ity etat pratipāditam yājñavalkyena.

È stato detto questo: «Lì non ci sono né carri, né animali aggiogati ai carri [...]» e altro [ancora], per tal motivo «qui quest'essere è certamente luce a se stesso». Che il sé sia auto-evidente e anche che «trascende le forme della morte» è dimostrato [proprio] mediante l'esempio del sogno: muovendosi alternatamente verso questo e l'altro mondo, e ancora [oltre] ed è [altresì] distinto da questo mondo e dall'altro mondo. Così dunque Yājñavalkya ha provato ciò, ossia che esso è distinto dalle dimore di veglia e di sogno e lì, per via del suo moto alternato, è anche eterno.

Ancora la BṛU (4.3.15)⁸⁵ riferisce del piacere di cui il sé gode nello stato di sogno, prima di superare la barriera onirica e penetrare nel sonno profondo. In questa condizione anche la cognizione onirica viene meno, poiché lì nessun desiderio permane, dunque non c'è

⁸³ BṛUBh 1986, pp. 321-322.

⁸⁴ BṛUBh 1986, p. 322.

⁸⁵ UPANĪṢAD 1996, p. 115. Si vedano anche il commento di Śaṅkara relativo al passo citato e la glossa corrispondente di Sureśvara nel BṛUBhV (1990, pp. 1025-1035) 969-1063; inoltre si confronti con BSBh ad 3.2.3 (BSBh 2000, pp. 624-627 e PELLEGRINI 2018, pp. 244-247).

possibilità di alcun genere di cognizione, nemmeno onirica. Il sé vaga ovunque godendo di una beata serenità (*saṃprasāda*), restando comunque distaccato da ogni oggetto esperito, libero da relazioni (*asaṅga*). Egli, infatti, passa da una condizione all'altra senza attaccamenti e resistenze:

sa vā eṣa etasmin saṃprasāde⁸⁶ ratvā caritvā dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati svapnāyaiva / sa yat tatra kiṃcit paśyaty ananvāgatas tena bhavati / asaṅgo hy ayaṃ puruṣa iti / evam evaitad yājñavalkya / so 'haṃ bhagavate sahasraṃ dadāmi / ata ūrdhvaṃ vimokṣāyaiva brūhīti // 15 //

«Allora, questo stesso dopo aver goduto, muovendosi in questa serenità e avendo osservato merito e colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura, proprio verso il sogno. Egli qualsiasi cosa veda lì [nella beata serenità del sonno profondo], non ne è seguito: infatti quest'essere è irrelato». «È certamente così, o Yājñavalkya! O signore, io stesso [ti] dono mille [vacche]. Dimmi di più, invero per la liberazione» (15).

Il paragrafo successivo (BrU 4.3.16) ribadisce che il medesimo sé, ritornato dopo il sonno profondo al sogno, si ritrova nuovamente a fruire di quel mondo; però il suo viaggio continuerà ancora, riprendendo la via della veglia⁸⁷:

sa vā eṣa etasmin svapne ratvā caritvā dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati buddhāntāyaiva / sa tatra kiṃcit paśyaty ananvāgatas tena bhavati / asaṅgo hy ayaṃ puruṣa iti / evam evaitad yājñavalkya / so 'haṃ bhagavate sahasraṃ dadāmi / ata ūrdhvaṃ vimokṣāyaiva brūhīti // 16 //

«Allora, quello stesso dopo aver goduto, muovendosi in questa serenità e avendo osservato merito e colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura, proprio verso la condizione di risveglio. Egli qualsiasi cosa veda lì [nella beata serenità del sonno profondo e nel sogno], non ne è seguito: infatti quest'essere è irrelato». «È certamente così, o Yājñavalkya! O signore, io stesso [ti] dono mille [vacche]. Dimmi di più, invero per la liberazione» (16).

⁸⁶ Śaṅkara mostra la derivazione del termine *saṃprasāda* (BrUBh 1986, p. 323): *samyak prasīdaty asmīn iti saṃprasādaḥ / jāgarite dehendriyavyāpārasātasannipātajam hitvā kāluṣyaṃ tebhyo viprayukta īṣat prasīdati svapne, iha tu suṣupte samyak prasīdati – ity atah suṣuptam saṃprasāda ucyate*, «“In esso [il *puruṣa*] è davvero sereno” per questo è beata serenità. Una volta abbandonate le impurità sorte dal cadere in centinaia di azioni corporee e sensoriali, privo di queste [il *puruṣa*] in sogno è sereno solo parzialmente, invece qui nel sonno profondo è davvero sereno, per questo motivo il sonno profondo si dice beata serenità». Si veda anche BSBh ad 1.3.8 (BSBh 2000, pp. 213-214).

⁸⁷ UPANIṢAD 1996, p. 115.

Però, ritornato in veglia il *puruṣa* ha comunque bisogno di ritrovare il suo luogo eletto, per cui si reca nuovamente alla dimora centrale, al suo seggio privilegiato per osservare le altre due condizioni! Allora ritorna al sogno, e così via, incessantemente (BrU 4.3.17)⁸⁸:

*sa vā eṣa etasmin buddhānte ratvā caritvā dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ
pratinyāyaṃ pratiyony ādravati svapnāntāyaiva // 17 //*

Ecco che quello stesso dopo aver goduto, muovendosi in questa veglia e avendo osservato merito e colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura, proprio verso la condizione di sogno (17).

Il passo è ancor più esplicito nel dar prova ulteriore del distacco, o meglio, della non relazionalità di *puruṣa* rispetto alle varie condizioni e ai loro contenuti. Infatti, egli transita da un dominio all'altro senza alcun legame, proprio come un grande pesce si muove nello specchio d'acqua in cui vive, nuotando da una sponda all'altra senza mai davvero relazionarsi stabilmente ad alcuna di esse:

*tad yathā mahāmatsya ubhe kūle anusaṃcarati pūrvam cāparam ca / evam evāyaṃ puruṣa
etāv ubhāv antāv anusaṃcarati svapnāntam ca buddhāntam ca // 18 //*

Per cui come un grande pesce si sposta su entrambe le sponde, la più vicina e la più lontana, ugualmente, proprio quel *puruṣa* si sposta in entrambe le condizioni, il sonno e la veglia (18)⁸⁹.

Dopo questo passo, lo sviluppo dei paragrafi (*kāṇḍikā*) successivi della BrU (4.3.19-32) si volge naturalmente al sonno profondo⁹⁰. Comunque, nel commento a BrU 4.3.19, Śāṅkara sottolinea ancora la differenza (*vilakṣaṇatā*) tra sonno profondo da una parte e sogno e veglia dall'altra. Sta di fatto che nel sonno profondo non si ha esperienza né di azioni, né

⁸⁸ UPANĪṢAD 1996, p. 115.

⁸⁹ Una glossa efficace è fornita dalla *Dīpikā* di Vidyāraṇya ad BrU 4.3.18 (BrUD 1986, p. 95), che fa capire perché la *śruti* sceglie il pesce come esempio del *puruṣa* privo di attaccamenti e relazioni. Il pesce si muove libero e indipendente, senza costrizione alcuna tra una sponda e l'altra del lago o del fiume in cui vive e, chiaramente, è distinto da entrambe le sponde, nonché dall'acqua in cui nuota e prospera. Così è il sé che libero si muove da una condizione e all'altra, tra veglia e sogno, sogno e sonno profondo, per ritornare poi da dove era venuto.

⁹⁰ UPANĪṢAD 1996, pp. 115-116. Per ulteriori informazioni storiche, testuali, dottrinali e bibliografiche si rimanda a PELLEGRINI 2011a, pp. 233-239 e 384-393).

desideri, e neppure di oggetti, immagini o cognizioni di sorta. Benché non si tratti di una condizione consapevolmente attinta, nel sonno profondo l'assenza della molteplicità delle sovrapposizioni condizionanti (*upādhi*) tipiche delle altre due condizioni mostra una chiara analogia di esso con la natura intrinseca e non duale del sé⁹¹. Va però sottolineato che si tratta di analogia, un'illustrazione, un esempio e non un'assimilazione o, tantomeno, un'identità, per una precisa ragione: il sonno profondo è transitorio, l'intrinseca condizione irrelata che il soggetto metafisico (*ātman*) attinge all'apice del suo percorso è permanente!⁹²

A tal fine risultano particolarmente penetranti alcune strofe di sintesi dall'*Āgamaśāstra* (4.32-35)⁹³:

*saṃprajānatū teṣāṃ svapne vipratipadyate / tasmād ādyantavattvena mithyaiva khalu te
smṛtāḥ // 32 // sarve dharmā mṛṣā svapne kāyasyāntarīdārśanāt / saṃvṛte 'smin pradēse
vai bhūtānāṃ darśanaṃ kutaḥ // 33 // na yuktaṃ darśanaṃ gatvā kālasyāniyatād gatau /
pratibuddhaś ca vai sarvas tasmīn deśe na vidyate // 34 // mitrūdyaiḥ saha saṃmantrya
saṃbuddho na prapadyate / grhītaṃ cāpi yat kiṃcit pratibuddho na paśyati // 35 //*

Il fatto che essi [= gli enti] abbiano uno scopo [effettivo] è contraddetto in sogno, ecco perché sono in verità ricordati come falsi, in quanto caratterizzati da inizio e fine (32). In sogno tutti gli enti (*dharma*) sono falsi, poiché sono scorti all'interno del corpo. [Obiezione:] [Ma] com'è possibile vedere degli oggetti in uno spazio tanto angusto? (33). [Risposta:] Non è corretto [sostenere che] la visione [degli oggetti onirici] avvenga recandosi [davvero in altro luogo], poiché il tempo per andarci non è accertabile; poi chi si risveglia non si ritrova nel luogo [che aveva visto in sogno] (34). Nonostante [in sogno] abbia chiacchierato con amici e altri [individui], una volta desto non [li] ritrova: qualsiasi cosa abbia percepito [in sogno], ridestatosi non [la] vede (35).

A corollario conclusivo, si possono aggiungere le considerazioni riassuntive che Śāṅkara propone nel suo *magnum opus*, il BSBh ad 3.2.3⁹⁴, prendendo le mosse esattamente dal testo della BṛU finora esaminato:

⁹¹ Si veda BṛUBh 1986, pp. 327-328.

⁹² BṛU 4.3.19 (*UPANĪṢAD* 1996, p. 115) produce una sorta di ulteriore esempio zoologico di distaccato spostamento e non relazionalità, questa volta con un falco (*śyena*) o un'aquila (*supama*). Si veda anche BṛU 4.3.21 (*UPANĪṢAD* 1996, p. 115) che compara il sonno profondo alla situazione di due amanti completamente congiunti, dimentichi di sé, metafora questa usata per illustrare la somiglianza con la condizione del liberato, il cui sé si congiunge completamente al *brahman*, dimenticando la propria individualità.

⁹³ UBh 2004, pp. 307-309.

⁹⁴ BSBh 2000, pp. 624-627 e PELLEGRINI 2018, pp. 244-247.

[...] *māyaiva saṃdhye sṛṣṭir na pāramārthagandho 'py asti / kutaḥ -
kārtsnyenānabhivyaktasvarūpatvāt / nahi nahi kārtsnyena
pāramārthavastudharmeṇābhivyaktasvarūpaḥ svapnaḥ.*

[...] La creazione nella congiuntura è davvero un'illusione (*māyā*), non v'è [in essa] il benché minimo sentore di verità (*pāramārthagandha*).

[Domanda:] Perché?

[Risposta:] Poiché non ha una forma propria (*svarūpa*) interamente manifesta (*abhivyakta*).

[Si vuol affermare che] in effetti il sogno non ha una natura completamente manifesta (*abhivyaktasvarūpa*), ossia [essa] non è provvista delle caratteristiche [tipiche di completezza] della realtà (*pāramārthavastudharmeṇa*) [dello stato di veglia].

*kiṃ punar atra kārtsnyam abhipretaṃ deśakālanimittāny abādhaś ca / na hi
paramārthavastuviśayāṇi deśakālanimittāny abādhaś ca svapne saṃbhāvyante / na tūvat
svapne rathādīnām ucito deśaḥ saṃbhavati / nahi saṃvṛte dehadeśe rathādayo 'vakāśaṃ
labheran /*

[Obiezione:] [E se chiedessimo,] ma in questo caso cosa s'intende per «completezza» (*kārtsnya*)? [Risposta:] [Per completezza intendiamo] la soddisfazione (*sampatti*) di adeguate condizioni di spazio (*deśa*), di tempo (*kāla*), di [un congruo insieme di] cause efficienti (*nimitta*), nonché l'assenza di contraddizione (*abādha*). Difatti, nel sogno non è assolutamente possibile che vi siano un tempo, uno spazio e delle cause con contenuti reali (*paramārthavastuviśaya*), così come [non è possibile che esso] non sia [successivamente] contraddetto. Non è plausibile neppure che in sogno esista uno spazio adeguato per [oggetti quali] i carri e altri simili, dal momento che all'interno dell'angusto (*saṃvṛta*) perimetro corporeo (*dehadeśa*) i carri non trovano spazio sufficiente (*avakāśa*).

*syād etat / bahir dehāt svapnam draṅsyati deśāntaritadravyagrahaṇāt / darśayati ca śrutir
bahir dehāt svapnam - «bahiṣkulāyāḍ amṛtaś caritvā / sa iyate 'mṛto yatra kāmam» iti
sthitigatipratyayabhedaś ca nāniṣkrānte jantau sāmāñjasyām aśnuvīteti /*

[Obiezione:] Sia pur così, [ribattiamo però che il sognatore] esperirà il sogno fuori dal [proprio] corpo, giacché coglie (*grahaṇa*) cose lontane nello spazio. Persino la *śruti* mostra che il sogno avviene fuori dal corpo: «L'immortale, che si muove fuori dal nido,⁹⁵ [egli], l'immortale vaga ovunque desidera» (BrU 4.3.12); in quanto senza che l'essere vivente sia

⁹⁵ Il termine *kulāya* significa letteralmente «nido». In queste righe il vocabolo indica una dimora che andrà poi abbandonata perché inadeguata. Si tratta di una metafora per il corpo, dimora di colui che si muove a proprio piacimento, come sostiene Śaṅkara *ad* BrU 4.3.12 (BrUBh 1986, pp. 320-321): *kulāyaṃ nīḍaṃ śārīram*, «*kulāya* significa nido, ossia il corpo».

[davvero] uscito [dal corpo], non è plausibile che vi sia una differenza di cognizione (*pratyayabheda*) [tra il] permanere [nel corpo] (*sthiti*) e [il] muoversi (*gati*) [fuori di esso].

nety ucyate / nahi suptasya jantoh kṣaṇamātreṇa yojanaśatāntaritaṃ deśaṃ paryetuṃ viparyetuṃ ca tataḥ sāmartyaṃ sambhūvyate / kvacic ca pratyāgamanavarjitaṃ svapnaṃ śrūvayati kuruṣv aham adya śayāno nidrayābhiplutaḥ svapne pañcālān abhigataś cāsmiṃ pratibuddhaś ceti / dehāc ced apeyāt pañcāleṣu pratibudhyeta na tūn asāv abhigata iti kuruṣv eva tu pratibudhyate / yena cāyaṃ dehena deśāntaram aśnuvāno manyate tam anye pārśvasthāḥ śayanadeśa eva paśyanti / yathābhūtāni cāyaṃ deśāntarāṇi svapne paśyati na tūni tathābhūtāny eva bhavanti /

[Risposta:] Si risponde di no! Per un individuo che dorme non è per nulla plausibile la capacità di recarsi in un posto distante centinaia di chilometri (*yojana*) e da lì ritornare in un solo istante. Talvolta, poi, [qualcuno, destatosi,] racconta⁹⁶ di un [viaggio in] sogno senza [che vi sia stato un effettivo] andirivieni (*pratyāgamanavarjita*): «Io oggi, sopraffatto dal sonno, mi sono addormentato nel paese dei Kuru, in sogno mi sono recato nel paese dei Pañcāla e mi sono risvegliato qui [nel paese dei Kuru]!». Se si fosse separato dal corpo si sarebbe risvegliato davvero nel paese dei Pañcāla, ma egli non vi si è recato [veramente], dal momento che costui si risveglia [nuovamente] nel medesimo paese dei Kuru. [Infatti], altri che gli stanno accanto vedono il corpo attraverso cui egli ritiene di aver visitato un altro paese, [fermo esattamente] nel posto dove si era assopito⁹⁷. Per di più, gli altri paesi che egli vede in sogno in verità non sono tali e quali (*tathābhūtāni*) [come li vede]⁹⁸.

paridhāvaṃś cet paśyej jāgradvat vastubhūtam artham ākalayet / darśayati ca śrutir antar eva dehe svapnaṃ - «sa yatraitat svapnyayā carati» ity upakramya «sve śaīre yathākāmaṃ parivartate» iti /

Se, aggirandovisi, li vedesse [realmente], allora coglierebbe oggetti (*artha*) concreti (*vastubhūta*) proprio come accade durante la veglia (*jāgradvat*). In aggiunta, la *śruti* a cominciare [da]: «Questi si muove ovunque attraverso il sogno (*svapnyayā*) [...]», e [a concludere con] «[...] si aggira nel proprio corpo, a suo piacimento» (BṛU 2.1.8), dimostra che il sogno avviene indubitabilmente dentro il corpo.

⁹⁶ La glossa al BSBh di Ānandagiri (XIII sec.), il *Nyāyanirṇaya*, spiega l'immagine qui presentata: il sognatore, una volta ridestatosi, racconta a quanti gli stanno attorno di cosa è stato protagonista nelle proprie vicende oniriche (*śrūvayati svapnadraṣṭā prabuddhaḥ san pārśvasthān iti śeṣaḥ*; BSBh 2000, pp. 624-625).

⁹⁷ Si veda anche *Āgamaśāstra* 2.2 (UBh 2004, p. 253): *adīrghatvāc ca kālasya gatvā deśān na paśyati / pratibuddhaś ca vai sarvas tasmiṃ deśe na vidyate //*, «Per la brevità della durata [del viaggio], [il sognatore] non vede i luoghi essendoci [realmente] andato; infatti, tutti coloro che si risvegliano [da quel genere di sogno] non si ritrovano in quel luogo [onirico particolare]».

⁹⁸ Si rimanda alla conclusione.

ataś ca śrutyupapattivirodhād bahiṣkulāyaśrutir gauṇī vyākhyātavyayā bahir iva kulāyād amṛtaś caritveti / yo hi vasann api śāire na tena prayojanaṃ karoti sa bahir iva śāirūd bhavāṭī / sthitigatipratyayabhedo 'py evaṃ sati vipralambha evābhyupagantavyaḥ /

Ergo, a cagione di tale contraddizione (*virodha*) con la *śruti* e anche con la ragione (*upapatti*), il passo testuale relativo al nido esterno [rispetto al corpo] deve essere interpretato in senso figurato (*gauṇī*)⁹⁹ – «Egli, l'immortale, che si muove *come fosse* fuori dal nido [...]». Infatti, colui che pur dimorando nel corpo non ha più alcun fine (*prayojana*) legato a esso, è come stesse fuori del corpo¹⁰⁰. Stando così le cose, bisogna ammettere che persino la differenza di cognizione (*pratyaya*) tra lo stare [nel corpo] (*sthiti*) e il muoversi [fuori da esso] (*gati*) è un inganno (*vipralambha*).

kālavisaṃvādo 'pi ca svapne bhavati rajanyāṃ supto vāsaraṃ bhārate varṣe manyate / tathā muhūrtamātravartini svapne kadācid bahuvarṣapūgūn ativāhayati / nimittāny api ca svapne na buddhaye karmaṇe vocitāni vidyante / karaṇosaṃhārād dhi nāsya rathādigrahaṇāya cakṣurūḍīni santi /

Nel sogno si riscontra anche un'incongruenza di successione temporale (*kālavisaṃvāda*). [Per esempio,] qualcuno addormentato nella notte sul versante geografico (*varṣe*) dell'India (*bhārate*) ritiene che [quell'episodio] avvenga di giorno. Inoltre, in un sogno che dura un solo istante (*muhūrtamātravartini*) egli trascorre talvolta molteplici lustri. Durante il sogno anche l'insieme delle cause efficienti (*nimitta*) non pare adeguato né per la [concreta] cognizione (*buddhi*) né per l'azione (*karman*) [concreta]. Di fatto, a causa del ritrarsi degli strumenti sensoriali (*karaṇosaṃhāra*), egli [cioè il sognatore] non ha [più a sua disposizione] la vista e le altre facoltà per percepire cavalli, carri e altri oggetti¹⁰¹.

⁹⁹ Il significato secondario, metaforico o figurato (*gauṇa*) si esprime modificando lievemente il testo, ossia invece di leggere direttamente *bahir* «fuori», si aggiunge la particella comparativa *iva*: *bahir iva* «come fuori».

¹⁰⁰ Qui termina la lettura figurata del passo di BṛU 4.3.13 (*UPANIṢAD* 1996, p. 115). A testimonianza di ciò il testo pone l'indeclinabile *iti*, come marcatore di citazione (BSBh 3.2.3: *bahir iva kulāyād amṛtaś caritveti / yo hi vasann api śāire na tena prayojanaṃ karoti sa bahir iva śāirūd bhavāṭī*; BSBh 2000, 624). Si veda anche la trattazione di BSBh 2.3.16-17 (BSBh 2000, pp. 524-528).

¹⁰¹ L'ultima parte del commento *ad* BS 3.2.3 (BSBh 2000, p. 626 e PELLEGRINI 2018, pp. 246-247): *rathādinirvartane 'pi kuto 'sya nimeṣamātreṇa sāmartyaṃ dāruṇī vā / bādhyante caite rathādayaḥ svapnadṛṣṭāḥ prabodhe / svapna eva caite sulabhabādhā bhavanti / ādyantayor vyabhicāradarśanāt / ratho 'yam iti hi kadācit svapne nirdhāritaḥ kṣaṇena manuṣyaḥ sampadyate manuṣyo 'yam iti nirdhāritaḥ kṣaṇena vṛkṣaḥ / spaṣṭaṃ cābhāvaṃ rathāḍīnāṃ svapne śrūvayati śāstram* – «*na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavanti*» *ityādi*, «[Peraltro], da dove viene la sua capacità di produrre carri e altri oggetti in un solo battito di ciglia (*nimeṣamātra*)? O ancora, da dove [arriva] il legname [per costruirli]? Detti carri percepiti in sogno sono contraddetti (*bādhyante*) al risveglio (*prabodha*). [Talvolta] simili [enti] sono facilmente soggetti a contraddizione (*sulabhabādhā*) persino durante il sogno stesso, giacché si constata un'incongruenza (*vyabhicāradarśana*) tra il [loro] inizio (*ādi*) e la [loro] fine (*anta*): talvolta accade che ciò che in sogno è apparso come "Questo è un carro (*ratha*)", in un istante si trasformi in uomo (*manuṣya*) e, ciò che così si

Il passo si chiude con una lapidaria conclusione, congruente con la tesi iniziale: *tasmān māyāmātraṃ svapnadarśanam*, «Insomma, la visione onirica (*svapnadarśana*) è mera illusione (*māyāmātra*)»¹⁰².

4. CONCLUSIONI

Dopo questa carrellata di testimonianze upaniṣadiche e post-upaniṣadiche sul sogno si possono formulare alcune ipotesi conclusive. Sebbene i passi e le considerazioni fin qui presentate siano di natura generale, la BṛU (4.3.1-18)¹⁰³ è il testo sul quale si innestano per ragioni ermeneutiche altri passi upaniṣadici e i commenti esegetici di Śaṅkara Bhagavatpāda.

A testimonianza di ciò, vale la pena di mostrare come nel commento *ad* BṛU 4.3.18, Śaṅkara tiri le somme sulla prima sezione connessa al sogno usato come esempio, affermando che l'intero *Jyotirbrāhmaṇa* è volto a stabilire la natura assoluta, distinta e costantemente vigile del sé¹⁰⁴:

[...] *dr̥ṣṭāntapradarśanaphalaṃ tu mṛtyurūpaḥ kāryakaraṇasaṃghātaḥ saha tatprajokābhyāṃ kāmakarmabhyāṃ anātmadharmāḥ, ayaṃ cātmā etasmād vilakṣaṇaḥ /*

[...] invece, il risultato della dimostrazione con quell'esempio è che il complesso psico-fisico – di natura mortale –, insieme ai desideri e alle azioni che lo determinano è caratterizzato dal non-sé, il sé invece è distinto da esso.

accerta “Questo è un uomo”, in un istante [divenga] albero (*vṛkṣa*). Il testo vedico (*śāstra*) stesso dichiara manifestamente l'assenza di carri e altri oggetti [empiricamente reali] nel sogno: “Lì né vi sono carri, né animali aggiogati ai carri (*rathayoga*), né strade (*pantha*)” (BṛU 4.3.10), e così via».

¹⁰² Si veda BSBh *ad* 3.2.4 (BSBh 2000, pp. 626-627 e PELLEGRINI 2018, p. 249): *pratipāditam hi «tadananyatvam ārambhaṇaśabdādibhyaḥ» ity atra samastasya prapañcasya māyāmātratvam / prūk tu brahmātmavadarśanād viyadādiprapaṅco vyavasthitarūpo bhavati / saṃdhyāśrayas tu prapañcaḥ pratidinaṃ bādhyata iti*, «È stato trattato qui, [ossia nel commento all'aforisma 2.1.14 del *Brahmasūtra*] “Poiché non vi è alterità rispetto a quello, come dalle affermazioni testuali concernenti l'impresa [del linguaggio]”, l'intera proliferazione fenomenica è mera illusione. Però, prima della realizzazione (*darśana*) del sé (*ātman*) come assoluto (*brahman*), la proliferazione fenomenica costituita dall'etere e dagli altri elementi (*viyadādiprapaṅca*) presenta una forma solidamente organizzata (*vyavasthitarūpa*). Di contro, la proliferazione fenomenica (*prapaṅca*) che ha per supporto la congiuntura (*saṃdhyāśraya*) [cioè il dominio onirico], è contraddetta (*bādhyate*) quotidianamente (*pratidina*)».

¹⁰³ UPANĪṢAD 1996, pp. 114-115.

¹⁰⁴ BṛUBh 1986, p. 326; anche la disamina in SARASWATI 1971, pp. 106-107.

A completamento di ciò, nel BSBh *ad* 3.2.4 Śaṅkara aggiunge¹⁰⁵:

*api ca jāgarite viṣayendriyasamyogād ādityādijyotir vyatīkarūc cūtmanah svayaṅjyotiṣṭvaṃ
durvivecanam iti tadvivecanāya svapna upanyastah /*

Inoltre, nella condizione di veglia (*jāgarita*) a causa del contatto dei sensi coi [loro] oggetti e per via della fuorviante invadenza del sole e altre fonti di luce (*ādityādijyoti*), l'auto-evidenza (*svayaṅjyotiṣṭva*) del sé (*cūtman*) è ardua da distinguersi (*durvivecana*). [Proprio] al fine di evincerla è proposta (*upanyasta*) [la discussione concernente] il sogno¹⁰⁶.

Il sogno serve dunque in particolare alla BṛU a ai suoi esegeti, per disambiguare, cioè chiarire sempre più nitidamente la differenza tra le varie condizioni¹⁰⁷. Sebbene la natura auto-evidente e auto-luminosa, irrelata e distaccata del sé upaniṣadico (*aupaniṣada*) sia costantemente identica a se stessa (BSBh 1.3.19-20)¹⁰⁸, essa è troppo rarefatta da cogliersi nel turbinio della carnalità dei coinvolgimenti della veglia, per via degli stimoli molteplici e costanti; inoltre, tutte le fonti di luce della veglia non sono in grado a penetrare all'interno dell'uomo. Il sogno lo dimostra: come puntualizza la BṛU, l'uomo nel sonno si avviluppa in se stesso, completamente refrattario a ogni fonte di luce esteriore, sia essa sole, luna, fuoco o quant'altro. Lì, in quel luogo/momento la luce viene dal di dentro. Di contro, nel sonno profondo la tenebrosa oscurità è talmente densa da rendere tutto troppo impenetrabile, sfuggente e indistinguibile. L'analisi del sogno come fenomeno ontologicamente mediano e distinto da veglia e sonno profondo, invece, dimostra come il sé vestito dei panni del sognatore, sia del tutto distaccato dalle proiezioni oniriche, che proprio lui auto-proietta in forza della sua natura luminosa/risplendente. La specifica sezione del *Jyotirbrāhmaṇa* trattata e le illustrazioni oniriche *tout court* mostrano anche l'intrinseca *vis* soteriologica del sogno. Come ribadisce Śaṅkara *ad* BṛU 4.3.14 (vd. p. 287), l'esempio del sogno dimostra nitidamente che il sé – obiettivo di ogni cerca umana – è auto-evidente e trascende gli aggregati mortali di corpo e sensi. Nella condizione onirica il sé è più prossimo alla sua condizione naturale irrelata (*asaṅga*), auto-luminosa (*svayaṅjyoti*) e beata.

¹⁰⁵ BSBh 2000, p. 627.

¹⁰⁶ Si consultino anche *Chāndogya Upaniṣad* 5.10.1, 8.7.4, 8.9.3 e 8.11.1 (*UPANIṢAD* 1996, pp. 62, 81, 81-82 e 82), con i rispettivi commenti di Śaṅkara (ChUBh 1982, pp. 181-185, 376-377, 396 e 400) e la discussione connessa in BSBh 1.3.18-19 (BSBh 2000, pp. 230-239).

¹⁰⁷ Sul metodo d'indagine differenziante tra le tre condizioni di coscienza e le altre sovrapposizioni avventizie (*upādhi*) da una parte e il sé dall'altra, noto come *anvaya-vyatireka* (o, nei testi più antichi, *ūha-apoha*) «continuità e discontinuità», si veda PELLEGRINI 2011a, pp. 207-209.

¹⁰⁸ BSBh 2000, pp. 231-239.

Si ricorderà che all'inizio di queste considerazioni ho cercato di racchiudere l'intera trattazione della BrU in una massima analogica, secondo la quale grazie alla conoscenza di qualcosa situato in posizione intermedia rispetto ad altri due enti, si giunge a una conoscenza completa di ogni parte: l'esterna, l'interna e la congiuntura tra le due. Si tratta appunto del *dīpadehalīnyāya* «massima analogica della lucerna posta sulla soglia», leggibile come vivida illustrazione della condizione mediana e distaccata del sé, dalla quale è possibile osservare ogni altra.

Nei testi presentati in queste pagine si traccia una linea chiara, mostrando il transito del sé individuale da una condizione di coscienza all'altra, dalla veglia al sonno profondo e viceversa, per vederlo tornare alla sua dimora d'elezione: la congiuntura mediana che è il sogno. In questa prospettiva, quello è dunque il suo punto di partenza e di ritorno. Tuttavia, si tratta di un non-luogo, in quanto la congiuntura tra due domini non costituisce un terzo dominio. È una condizione liminale di crepuscolo (*saṃdhyā*) che pur inestesa e atemporale possiede comunque un certo statuto ontologico. Il crepuscolo è un momento particolarmente significativo per la sua natura sfuggente, in quanto unisce due differenti momenti della giornata partecipando di entrambi pur rimanendone distinto: il crepuscolo non è né dì né notte, né luce né tenebra, né inizio né fine, né questo né l'altro mondo¹⁰⁹. Il sogno è analogo al crepuscolo: si situa alla congiuntura tra due mondi – la veglia e il sonno profondo –, due condizioni epistemiche analoghe ma differenti.

L'eleggere da parte di *puruṣa/ātman* di un tal luogo non-luogo a propria dimora pare armoniosamente declinato con la natura distaccata e irrelata che esso mostra muovendosi tra le sponde di varie condizioni, senza mai arenarsi in alcuna di esse. Certo è che la sosta avviene in sogno! Questo perché, più di altre condizioni, il sogno palesa nitidamente la propria caduca inafferrabilità, così da affermare con più forza in modalità controfattuale la non relazionalità di *puruṣa/ātman*. Ciò determina una chiara presa di coscienza della natura irrelata e non-duale del sé per il non-dualista *advaitin* che, meditandovi, perviene a una solida consapevolezza, grazie alla sua dimestichezza con la condizione onirica, che ogni essere umano visita quotidianamente.

Il medesimo contenuto – però con più attenzione sul percorso piuttosto che su colui che lo percorre – è veicolato da Śaṅkara (BSBh ad3.2.3, qui sopra), che pare riferirsi al sogno come a un percorso apparente. In effetti, quando si passa ad altra condizione ognuna delle precedenti svanisce. Quotidianamente la veglia e il sonno profondo svaniscono e, ancor più,

¹⁰⁹ PELLEGRINI 2016, pp. 55-56. La liminalità del sé nel sogno mostra una connessione col celebre adagio apofatico della BrU (2.3.6, 3.9.26, 4.2.4, 4.4.22): *neti neti* «né così, né così» (UPANṢAD1996, pp. 96, 110, 113, 119).

viene meno la condizione di sogno (*svapnā vasthā*) e i suoi oggetti e contenuti (*svapnaviṣya*), insieme al sognatore (*svapnadṛk*) in quanto tale. Ciò che non viene meno, che persiste è la conoscenza (*jñāna*) che l'individuo conserva di quei contenuti; conoscenza che travalica le barriere di veglia, sogno e sonno profondo, come principio altro e oltre esse, una conoscenza che è la natura stessa di *ātman*¹¹⁰; come Śaṅkara stesso sostiene (BSBh *ad* 2.1.14)¹¹¹:

*na hi svapnāt utthitah svapnadṛṣṭam sarpadaṃśanodakasnānādikāryam mithyeti
manyamānas tadavagatim api mithyeti manyate kaścit /*

Infatti, chi si è risvegliato dal sogno pur considerando falso l'effetto di un morso di un serpente [onirico], o l'abluzione con acqua [onirica] o quant'altro sia stato esperito in sogno, nessuno di certo considera falsa la conoscenza che di ciò [permane].

Di conseguenza, sebbene il sogno coi suoi contenuti sia fenomeno del tutto illusorio, la conoscenza scaturita dal sogno si mantiene ed è quindi reale, perché persiste anche quando il sognatore si risveglia. Dunque, attraverso un fenomeno illusorio come il sogno si perviene a una conoscenza reale, conoscenza che per sua natura getta luce su ogni oscurità¹¹².

Ed è proprio questo che sembra veicolare la lapidaria sentenza della BrU (4.3.9) quando afferma: *atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati*, «Dunque, qui quest'essere è luce a se stesso»¹¹³. Certo, questa sentenza ha inaugurato uno vasto orizzonte esegetico pan-indiano, su cui difficile sarebbe intentare una qualsivoglia sintesi¹¹⁴. Tuttavia, in pieno

¹¹⁰ Non si dimentichi che la *Taittirīya Upaniṣad* 2.1.1 (*UPANIṢAD* 1996, p. 25) afferma che *brahman* è conoscenza (*jñāna*), anche caratterizzato da permanenza (*nitya*) e realtà (*satya*). Si veda anche la nota n. 116.

¹¹¹ BSBh 2000, p. 378.

¹¹² Si vedano ChUBh *ad* 8.5.4 (ChUBh 1982, pp. 370-375) e le considerazioni finali del paragrafo 3.1 di questo saggio.

¹¹³ *UPANIṢAD* 1996, p. 114.

¹¹⁴ Nel linguaggio upaniṣadico, la natura auto-evidente e luminosa del sé è sempre di per sé splendente (*svaprakāśa*). Ciò significa che quella è la più splendente di tutte le luci, «la luce delle luci» *jyotiṣām jyotiḥ*, come testimoniato da numerosi passi: RV (1991) 1.113.1; BrU 4.2.4 e 4.4.16 (*UPANIṢAD* 1996, pp. 113 e 118), ChU 3.14.2 (*UPANIṢAD* 1996, p. 50), BSBh 1.3.22 (BSBh 2000, pp. 240-243) e 1.3.40 (BSBh 2000, pp. 283-285); *Kaṭha Upaniṣad* 2.1.13 (*UPANIṢAD* 1996, p. 8) e anche *Bhagavadgīta* (BG) 13.17, 15.6 e 15.12 (BG 2000, pp. 59, 167 e 177). Sul tema molto tecnico dell'auto-evidenza o auto-luminosità del sé abbiamo un vasto e complessissimo panorama testuale (cfr. BrUBhV 1990, pp. 956-1007, le strofe 473-807 e BrVS 1999, pp. 2084-2097, le strofe 127-143). Per dare un'idea semplice della questione, vale la pena di citare l'illuminante sintesi di HACKER 1995, pp. 182-183: «Self-luminosity is a special aspect of the self's freedom. It implies that the self is known in a manner different from the way in which objects are known. The self is not an object. It is not necessary to prove [...] that the self exists. On the contrary, the self's luminosity is the presupposition for any object's being known. One may say in a paradox that the self is unknowable because it cannot become an object of knowledge, but

spirito crepuscolare upaniṣadico, mi si congeda di glossare inter-testualmente il passo testé citato con un semi-verso ospitato nella *Kaṭha Upaniṣad* (2.2.15)¹¹⁵:

na tatra sūryo bhāti na cāndratārakaṃ nemā vidyuto bhānti kuto 'yaṃ agniḥ / tam eva bhāntaṃ anubhāti sarvam, tasya bhāsā sarvam idaṃ vibhāti /

«Lì non splende il sole, né la luna e le stelle, neppure questa folgore, che dire poi di questo fuoco qui! Poiché è quello solo che splende, tutto risplende di conseguenza, per la luce di quello tutto questo riluce»¹¹⁶.

Gianni Pellegrini

Università di Torino

email: gianni.pellegrini@unito.it

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE¹¹⁷

AiĀ 1995: *The Aitareya Āraṇyaka. Edited from the Manuscripts with Introduction, Translation, Notes, Indexes and an Appendix Containing the Portion Hitherto Unpublished of the Sāṅkhāyana Āraṇyaka*. Edited and Translated by Arthur Berriedale Keith. Delhi: Eastern Book Linkers 1995 [I ed. London 1909].

it is at the same time better known than any object inasmuch as no object can be cognized save in the light of the self [...] ». Si veda anche SAHA 2004, 59-60 e 61-113.

¹¹⁵ UPANIṢAD 1996, p. 9. Il passo è ripetuto anche in *Muṇḍaka Upaniṣad* 2.2.10 (UPANIṢAD 1996, p. 18) e *Śvetāśvatara Upaniṣad* 6.14 (UPANIṢAD 1996, p. 140) ed è analizzato da Śaṅkara nei rispettivi commenti upaniṣadici.

¹¹⁶ Śaṅkara glossa il passo anche nel BSBh 1.3.22 (BSBh 2000, pp. 241-242) riferendosi a *brahman* «l'assoluto» invece che ad *ātman* «il sé». Non va infatti dimenticato che nella visione non-duale di Śaṅkara *brahman* e *ātman* sono identici (BSBh 2000, p. 43: 1.1.1: *ātmā ca brahma*; BṛU 1.4.10; ChU 6.8.7 e ss.): *brahma tu nānyena jyotiṣopalabhyate svayaṃjyotiḥsvarūpatvāt, yena sūryādayas tasmīn bhāyuh / brahma hy anyad vyanakti, na tu brahmānyena vyajyate* «*ātmanaivāyaṃ jyotiṣā 'ste*», «Invero l'assoluto non viene colto da un'altra [fonte] di luce poiché è esso stesso della natura intrinseca della luce, per cui il sole e le altre [luci] splendono in esso: infatti è il *brahman* che palesa il resto, e certo il *brahman* non viene palesato dagli altri [enti], [come afferma la ChU 4.3.6] "In virtù della luce che è il sé [tutto] questo si mantiene"».

¹¹⁷ Nell'elencare le fonti primarie si segue l'ordine alfabetico sanscrito.

- A 1995: *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Ram Nath Sharma (ed.), vol. 3, Mushiram Manoharlal, Delhi 1995.
- AK 2001: *Amarasiṃha, Nāmalīṅgānuśāsanam nāma Amarakoṣaḥ, With the Rāmāśramī (Vyākhyāśudhā) Commentary of Bhānuji Dīkṣita (Rāmāśrama)*, Haragovinda Śāstrī (ed.), Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Vārāṇasī 2001 [IV ed.].
- AV 1997: *Sāyaṇabhāṣyasahitā atharvavedasaṃhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasaṃvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamvalitā*, Rāmasvarūpa Śarmā Gauḍa (ed.), 8 voll., Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1997.
- AP 1909-1910: *The Parisīṣṭas of the Atharvaveda*, G. M. Bolling - J. Von Negelein (eds.), 1 Vol. in 3 Parts, Otto Harrassowitz, Leipzig 1909-1910.
- UPANĪṢAD 1996: *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Jagadīśa Śāstrī (ed.), Motilal Banarsidass, Delhi 1996 [I ed. 1970].
- UBh 2004: *Śrīśaṅkarabhagavatpādūcāryaviracitam upaniṣadbhāṣyam. khaṇḍaḥ 1 (āditaḥ 8 upaniṣadām). samagrabhāṣyasya śrīmadānandagiryūcāryakṛtaṭīkayā kaṭhamāṇḍūkyataittīriyabhāṣyāṇam prasiddhācāryāntaraṭīkābhīḥ ca samalaṅkṛtam*, Subrahmaṇya Śāstrī (ed.), Mahesh Research Institute, Mount Abu-Varanasi 2004 [II ed.].
- UPADEŚASAHAŚRĪ 2006: *Śaṅkara's Upadeśasahasrī. Introduction, Text & Indices*, Sengaku Mayeda (ed.), vol. 1, Motilal Banarsidass, Delhi 2006 [I ed. Tokyo 1973].
- RV 1991: *Padapāṭhasahitā ṛgvedasaṃhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasaṃvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*, Rāmagovinda Trivedī (ed.), 9 voll., Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1991.
- ChUBh 1982: *Śrī Chāndogyopaniṣad [Upaniṣadbhāṣyam – khaṇḍaḥ 2]. Śrī Śaṅkarabhagavatpādūcāryabhāṣyavibhūṣitā samagrabhāṣyam śrīmannarendrapurī-śrīmadānandagiryūcāryadvayakṛtaṭīkābhīyām tathā ṣaṣṭa-saptama-aṣṭamādhyāyabhāṣyam śrīmadabhinavanārūyaṇānandendrasarasvatīviracitaṭīkayā ca samalaṅkṛtam*, Subrahmaṇya Śāstrī (ed.), Mahesh Research Institute, Mount Abu-Varanasi 1982.
- BSBh 2000: *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimīśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiripraṇītena nyūyanimāyena samupetam*, Jagadīśa Lāl Śāstrī (ed.), Motilal Banarsidass, Delhi 2000 [I ed. 1980].
- BṛUD 1986: = Vidyāraṇya, *Mādhyandinaśākhīyabrhadāraṇyakopaniṣad vidyāraṇyadīpikā*, Subrahmaṇya Śāstrī (ed.), Mahesh Research Institute, Varanasi-Mount Abu 1986.
- BṛUBh 1986: *Śrī Brhadāraṇyakopaniṣad. [Upaniṣadbhāṣyam – khaṇḍaḥ 3] Śrī ānandagiryūcāryaviracitaṭīkopetaśrīmacchaṅkarabhagavatpādapraṇītabhāṣyavibhūṣitā tathā śrīmādhyandinaśākhīyopaniṣatpāṭhena dīpikayā ca saṃvardhitā*, Subrahmaṇya Śāstrī (ed.), Mahesh Research Institute, Varanasi-Mount Abu 1986.

- BṛUBhV 1990: *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam ānandagiriṭīkā-samvaliatam*, Subrahmaṇya Śāstrī (ed.), vol. 2, Mahesh Research Institute, Varanasi-Mount Abu 1990.
- BṛVS 1999: *Śrīmadvidyāraṇyasvāmiviracito bṛhadāraṇyakavārtikasārah*, Harihara Kṛpālu Dvivedī and Vācaspati Dvivedī (eds.), vol. 4, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1999.
- BG 2000: *Śrīmadbhagavadgītā śāṅkarabhāṣyādye kadaśaṭīkopetā*, Ganjanana Shambhu Sadhale Shastri (ed.), vol. 3, Parimal Publications, Delhi 2000 [I ed. 1859].
- MEDINĪKOŚAḤ 2007: *Nānārthaśabdakoṣāparaparyāyo medinīkośaḥ*, Caukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi 2007 [I ed. 1940].
- VP 2000: Dharmarājadhvarīndra, *Vedāntaparibhāṣā Samanīprabhāśikhāmaṇisahitā*, Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya (eds.), Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 2000.
- ŚB 1990: *Śrīvājaseneyimādhyandinaśatapathabrūhmaṇam sāyaṇācāryaviracitavedārthaprakāśā-khyabhāṣyasametam*, 5 Voll., Nag Publishers, Delhi 1990.

FONTI SECONDARIE

- ABEGG 1959: E. Abegg, *Indische Traumtheorie und Traumdeutung*, in «Asiatische Studien-Études Asiatiques», XII (1959), pp. 5-34.
- ALSTON 2004: A. J. Alston, *Śāṅkara on the Soul. A Śāṅkara Source Book*, vol. I, Shanti Sadan, London 2004 [1980].
- BAUTZE-PICRON 2009: C. Bautze-Picron (ed.), *The Indian Night. Sleep and Dreams in the Indian Culture*, Rupa & Co., New Delhi 2009.
- BÖHTLIGK-ROTH 1990: O. Böhtligk- R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, vol. VII, Motilal Banarsidass, New Delhi 1990 [I ed. St. Petersburg 1855-1875].
- CHATTERJEE-DRAVID 1979: A. K. Chatterjee-R. R. Dravid, *The Concept of Sākṣī in Advaita Vedānta*, Banaras Hindu University, Varanasi 1979.
- CONIO 1979: C. Caterina, *I gradi dell'essere e gli stati di coscienza nei testi classici indiani: dalla Bṛhad-āraṇyaka alla Nṛsiṃha-uttara-tāpanīya-upaniṣad*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere» (1979), pp. 281-320.
- ESNOUL 1959: A. M. Esnoul, *Les songes et leur interprétation dans l'Inde*, in A. M. Esnoul (ed.), *Les songes et leur interprétation*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 207-247.
- FEZAS 2009: J. Fezas, *Dream and Transgression in the Sanskrit Prescriptive Texts*, in Claudine Bautze-Picron (ed.), *The Indian Night. Sleep and Dreams in the Indian Culture*, Rupa & Co., New Delhi 2009, pp. 173-191.
- FORT 1990: A. O. Fort, *The Self and its States*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.

- FORT 2000: A. O. Fort, *Reflections on Reflection: kūṭastha, cidābhāsa and vṛttis in the Pañcadaśī*, in «Journal of Indian Philosophy» 28, 5/6 (2000), pp. 497-510.
- GIARDINO 2006: A. Giardino (cur.), Artemidoro di Daldis, *Il libro dei sogni*, Rizzoli, Milano 2006.
- GUIDORIZZI 2013: G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- HACKER 1995: P. Hacker, *Śaṅkara's Conception of Man*, in W. Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 177-186 (apparso originariamente in *Studia Missionalia* 1963, pp. 30-52).
- HALBFASS 1992: W. Halbfass, *Tradition and Reflection*, Sri Satguru Publications, Delhi 1992 [I ed. Albany 1991].
- Houben 2009: J. E. M. Houben, *A Song against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology?*, in BAUTZE-PICRON 2009, pp. 37-63.
- INDICH 1995: W. M. Indich, *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995 [I ed. 1980].
- KING 1997: R. King, *Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Mahāyāna Context of the Gauḍapāda-Kārikā*, Sri Satguru Publications, Delhi 1997 [I ed. Albany 1995].
- LAYEK 1990: S. Layek, *An Analysis of Dream in Indian Philosophy*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990.
- MAYRHOFFER 1986-2001: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, 32 Fascicules, 2 Parts 3 Voll., Carl Winter, Heidelberg 1986-2001.
- MURTHY 2004: A. R. V. Murthy, *The Mind in Ayurveda and Other Indian Traditions*, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 2004.
- OLIVELLE 1998: P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1998 [I ed. New York 1998].
- PELLEGRINI 2011a: G. Pellegrini, «Sogno o son desto?». *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di dottorato inedita: Università Ca' Foscari, Venezia 2011.
- PELLEGRINI 2011b: G. Pellegrini, *L'uomo nei darśana ortodossi*, in Gian Giuseppe Filippi (cur.), *Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale*, «Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici Università Ca' Foscari di Venezia», 84 (2011), pp. 105-124.
- PELLEGRINI 2016: G. Pellegrini, *Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma! Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno*, in «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», 20 (2016), pp. 43-61.

- PELLEGRINI 2018: G. Pellegrini, *Brahmasūtrabhāṣya* di Śaṅkara, In Francesco Sferra (cur.), *Filosofie dell'India. Un'antologia di testi*, Carocci Editore, Roma 2018, pp. 73-76, 253-251, 357-382.
- PINAULT 2009: G. J. Pinault, *Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages*, in BAUTZE-PICRON 2009, pp. 225-259.
- POTTER 1998: K. H. Potter, *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Encyclopedia of Indian Philosophies*, K. H. Potter (gen. ed.), vol. III., Motilal Banarsidass, Delhi 1998 [I ed. 1981].
- RANADE 1986: R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1986 [I ed. Poona 1926].
- SAHA 2004: S. R. Saha, *Studies in Advaita Vedanta*, Jadavpur University, Kolkata 2004.
- SARASWATI 1971: Satchidanandendra Saraswati. *Essays on Vedanta*, Adhyatma Prakasha Karyalaya, Holenarsipur 1971.
- SARASWATI 1998: Satchidanandendra Saraswati. *Misconceptions About Śaṅkara*, Adhyatma Prakasha Karyalaya, Holenarsipur 1998 [I ed. 1973].
- STUHRMANN 1982: R. Stuhmann, *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen hethitischen und griechischen Vorstellungen*, Tesi di dottorato inedite, Eberhard Karls Universität, Tübingen 1982.
- STUHRMANN 2009: R. Stuhmann, *Die Wurzeln der Traumdeutung in Indien und Griechenland*, in «Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)», 16 issue 2 (2009), pp. 15-44.
- SURYAKANTA 1989: Suryakanta, *A Grammatical Dictionary of Sanskrit (Vedic)*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1989 [I ed. 1953].
- TIMALSINA 2006: S. Timalsina, *Seeing and Appearance*, Shaker Verlag, Aachen 2006.
- TRIPĀṬHĪ 1984: B. P. Tripāṭhī, *Pāṇinīyadhātupāṭhasamīkṣā*, 2 voll., Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, 1984.
- TRIPĀṬHĪ 1987: R. N. Tripāṭhī, *Svapnavimarsaḥ*, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1987.
- TRIPĀṬHĪ 1996: R. K. Tripāṭhī, *Adhyāśasvarūpavimarsaḥ*, in «Sārasvatī Suśamā. Saṃpūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayanusadhāna-patrikā», 51 aṅka 1-4 (1996), pp. 416-431.
- TRIPĀṬHĪ 1998: R. K. Tripāṭhī, *Sākṣisvarūpavimarsaḥ*, in «Sārasvatī Suśamā. Saṃpūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayanusadhāna-patrikā», 53 aṅka 1-2 (1998), pp. 83-100.
- TURNER 1966: R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. 7 voll., Oxford University Press, London-New York 1966.
- VERMA 1991: N. Verma, *The Etymologies in the Śatapatha Brūhmaṇa*, Nag Publishers, Delhi 1991.

WHITNEY 1997: W. D. Whitney, *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 [I ed. New Haven 1885].